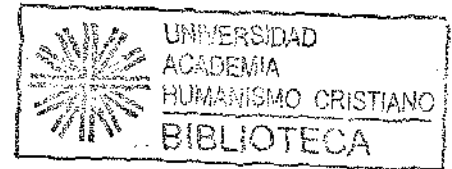


JOSEP FONTANA

Europa ante el espejo



CRÍTICA
Barcelona

Nota del editor

Europa ante el espejo se publicó originalmente en 1994, en la colección «La construcción de Europa» surgida a finales de los años ochenta como una iniciativa de cinco editoriales de lenguas y nacionalidades diferentes pero con inquietudes culturales compartidas. En esa colección, dirigida por el historiador francés Jacques Le Goff, han publicado ya sus libros una docena de autores de tan reconocido prestigio como Umberto Eco, Peter Brown o Aaron Gurevich, que han tratado de responder, desde sus respectivos enfoques y ámbitos de investigación, a las cuestiones que el propio Le Goff planteaba al presentar la nueva colección: «¿Quiénes son los europeos? ¿De dónde vienen? ¿A dónde van?».

No exagero si digo que el libro de Josep Fontana —calificado de «magistral» y de «lección de lucidez cívica» por Le Monde— ha respondido más y mejor que ninguno de los otros títulos a la pregunta fundacional de Jacques Le Goff. En efecto, el profesor Fontana nos explica en Europa ante el espejo de qué modo se ha ido produciendo el «descubrimiento» de los europeos por sí mismos: el largo proceso histórico que convirtió lo que inicialmente era una simple división geográfica en una conciencia de colectividad, cuyas semillas se encuentran en la Grecia clásica y que parece estar culminando a principios del tercer milenio de la era común.

Pero ¿cómo se ha ido construyendo esa conciencia de ser un colectivo? Si bien todos los seres humanos se definen a sí mismos mirándose en el espejo de «los otros», para diferenciarse de ellos, el caso de los europeos es, para Fontana, uno de los más complejos: cuando trataron de codificar una identidad común, tejieron un relato basado en las imágenes de una serie de espejos deformantes, que les permitían definirse siempre ventajosamente frente a las imágenes falaces del «otro». Primero fue el bárbaro, denostado por griegos y romanos; más tarde, los rostros diabólicos

La presente obra ha sido editada mediante la ayuda de la Dirección General del Libro y Bibliotecas del Ministerio de Cultura

Primera edición en BIBLIOTECA DE BOLSILLO: octubre de 2000

Quedan rigurosamente prohibidas, sin la autorización escrita de los titulares del *copyright*, bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, y la distribución de ejemplares de ella mediante alquiler o préstamo públicos.

Diseño de la colección: Joan Batallé

© 1994 y 2000: Josep Fontana

© 1994 y 2000: EDITORIAL CRÍTICA, S.L., Provença, 260, 08008 Barcelona.

© C. H. Beck, Wilhelmstrasse 9, Munich

© Basil Blackwell, 108 Cowley Road, Oxford

© Laterza, via di Villa Sacchetti, 17, Roma, y via Sparano, 162, Bari

© Editions du Seuil, 27 rue Jacob, Paris

ISBN: 84-8432-114-2

Depósito legal: B. 40.223-2000

Impreso en España

2000: ROMANYÀ/VALLS, S.A., Capellades (Barcelona)

del infiel y del hereje, al tiempo que el mito de la caballería ocultaba el protagonismo de los hombres y mujeres comunes; el gran sobresalto social de fines de la Edad Media dibujó el rostro amenazador del rústico inculto, que sobrevivió posteriormente en el de las temidas masas; y el «descubrimiento» de los pueblos de otros continentes obligó a una nueva definición a partir de los espejos del salvaje, el oriental y el primitivo. Esta sucesión de imágenes alteradas configura una visión lineal de la historia, que hoy, desvanecida la ilusión de un progreso indefinido, se nos aparece como inútil.

Para llegar a conocer la historia real de Europa, una comunidad profundamente plural y mestiza, es necesario salir de esa galería de espejos deformantes en que está atrapada nuestra cultura y, con ello, liberar también a las demás comunidades de la imagen reductiva que el europeo se ha formado de ellas: contemplar con ojos nuevos al «otro», sin máscaras que lo disfracen. Urge dismantelar de una vez por todas esa visión lineal del curso de la historia, que interpreta mecánicamente cada nueva etapa como un progreso, para reemplazarla por otra que —como quiere Fontana— «sea capaz de analizar la compleja articulación de trayectorias diversas, que se enlazan, separan y entrecruzan, de bifurcaciones en que se pudo elegir entre diversos caminos posibles y no siempre se eligió el que era mejor en términos del bienestar de la mayor parte de hombres y mujeres, sino el que convenía a aquellos grupos que disponían de la capacidad de persuasión y la fuerza represiva necesarias para imponerla».

A esa nueva visión de la historia nos conduce Europa ante el espejo, que, aparte de sus fortunas en la edición española, conoce ya traducciones al francés, inglés, italiano, alemán y japonés. Su inclusión en nuestra «Biblioteca de bolsillo» se hace con la esperanza de que este libro, profundamente desmitificador, resulte todavía más accesible a los lectores de España y América.

Barcelona, septiembre de 2000

El espejo bárbaro

¿CUÁNDO NACE EUROPA? He ahí una pregunta equívoca, puesto que puede referirse, indistintamente, al primer asentamiento humano que pobló el espacio geográfico que hoy llamamos así, a la aparición de unas formas culturales propias o al surgimiento de una conciencia de colectividad que acabó dando su nombre actual al espacio, a quienes viven en él y a su cultura.

El territorio —un rincón de la gran masa continental dominada en extensión por Asia— no puede servir de elemento caracterizador, porque nunca ha tenido unos límites físicos claros. Los griegos, al igual que los egipcios o los mesopotámicos, creían que la Tierra era una gran isla rodeada por todas partes por «el río del Océano» que «ladra alrededor del orbe». Esta es la imagen que Hefesto representó en el escudo de Aquiles y que reproducían los primeros mapas circulares de la Tierra.

A medida que los relatos de los viajeros añadían nuevas concreciones, esta imagen del mundo fue agrandándose y sus límites se alejaron y se poblaron de monstruos y de portentos. El bloque de las tierras se dividió entonces en tres partes: Europa, Asia y África. El mar separaba Europa y África, pero la frontera con Asia —que se solía hacer pasar por el Bósforo y por el curso del Don— respondía más a criterios culturales que geográficos.

Tampoco hay nada especial ni característico en los primeros pobladores europeos. Se supone que el hombre llegó a estas tierras, procedente de África (tal vez también de Asia, según sugeriría el hallazgo en Georgia de un homínido que vivió hace más de un millón y medio de años), en éxodos distintos, el último de los cuales, el único que ha dejado descendencia, fue el de *Homo sapiens sapiens*, que se produjo hace treinta o cuarenta mil años. Lo cual quiere decir que aun-

que hubo pobladores en fechas muy anteriores —tal vez hace 650.000 años—, los primeros europeos a quienes podemos considerar como nuestros antepasados biológicos seguros son casi unos recién llegados.

En cuanto a lo que llamamos nuestra «civilización», sus orígenes arrancan del conjunto de avances que surgieron, entre el año 8000 y el 7000 antes de nuestra era, en el Oriente próximo, ligados a una agricultura basada en la domesticación de algunas plantas y animales, y a la formación de las primeras ciudades. El proceso de «domesticación» fue más allá de sus consecuencias estrictamente económicas, puesto que la adopción de técnicas más intensivas «atrapó» a la gente en estructuras políticas y sociales de las que vinieron a depender. La evidencia genética parece demostrar que la agricultura se extendió desde este foco inicial hacia el oeste muy lentamente, desplazándose a una velocidad de un kilómetro al año (ha tardado 4.000 años en llegar al extremo occidental de Europa). Las tierras por las que avanzaba esta nueva y más eficaz forma de producción de alimentos, trayendo consigo especies que no se encontraban en la fauna y flora nativas, estaban habitadas ya por una población de cazadores y recolectores que dependían ante todo del bosque. Una población que convivió primero con los agricultores (la lengua vasca podría proceder de la de los últimos cazadores mesolíticos) y que asció más tarde las viejas formas de obtención de la subsistencia a las nuevas para crear con ambas una síntesis.

La evidencia de una génesis mestiza contrasta con la visión tradicional de nuestra historia, empeñada en aislar del contexto lo genuinamente europeo para explicar todo su desarrollo posterior en función de unos orígenes únicos y superiores, que habrían acabado imponiéndose en pugna con las amenazas retrógradas de los diversos invasores asiáticos y africanos.

Esta visión tuvo su origen en la imagen que los griegos elaboraron de sí mismos, mirándose en el espejo deformante del bárbaro asiático —una contrafigura inventada expresamente para que les sirviera de contraste—, a la vez que construían una historia que legitimaba esta identidad. Los europeos de fines del siglo XVIII y comienzos del XIX, preocupados por definirse en contraposición al «primitivo» y al «salvaje», la recuperaron. En Prusia y en Gran Bretaña se decidió entonces basar la educación en el estudio de la Antigüedad clásica y justificar el conjunto de los valores culturales y sociales del orden es-

tablecido, presentándolos como herencia de una Grecia idealizada.

En el origen del «mito griego» están las «guerras médicas». Se ha dicho que «frente al peligro persa, Grecia ha descubierto su identidad». Los griegos no estaban integrados en un espacio común, ni obedecían a un mismo soberano. Les unía poco más que la lengua, y aun ésta presentaba notables diferencias dialectales, por lo que no bastaba para nutrir ese sentido de comunidad que expresa *hellenikón* (el colectivo «los griegos»), que abarcaba una comunidad que se extendía más allá de la actual Grecia geográfica, por tierras «europeas» y por las costas de Asia.

Va a ser esa misma dificultad de definición la que les empuje a idear, como espejo en el cual mirarse para distinguirse a sí mismos, el concepto de «bárbaro». Tucídides ha señalado que Homero no emplea un colectivo para el conjunto de los pueblos griegos que acudieron a la guerra de Troya «y que tampoco habla de bárbaros, puesto que los griegos, a mi parecer, aún no eran designados por un nombre único opuesto al de ellos». Está claro que el concepto de «griego» se ha construido al propio tiempo que el de «bárbaro».

La palabra «bárbaro» designaba inicialmente al individuo que era incapaz de expresarse con fluidez en griego: no era más que una onomatopeya que pretendía reflejar las dificultades de expresión del que no sabe hablar y «balbucea» (un argumento habitual en los mitos xenófobos de todos los pueblos). Fue la lucha contra el Imperio persa la que le añadió matices de carácter político y moral.

Heródoto nos presenta esta guerra como la confrontación entre la libertad griega y el despotismo de los pueblos asiáticos: «lo más sanguinario e injusto que existe en el género humano». En contraste con esta imagen se elabora la de una colectividad helénica libre, donde los ciudadanos emparten los derechos políticos, lo cual explica su triunfo, ya que «resulta evidente, como norma general, que la igualdad de derechos políticos es un bien precioso» que mueve a los hombres a luchar por conservarlas y les da el valor necesario para derrotar a los ejércitos de los tiranos.

La difusión de este concepto de «bárbaro» la proporcionaría sobre todo el teatro. Cerca de la mitad de las tragedias atenienses del siglo V a.C. que se conservan retratan personajes bárbaros: una galería de horrores de los más diversos géneros —incestos, crímenes, sacrificios humanos— les caracterizan, y les diferencian de los griegos.

En *Las bacantes*, de Eurípides, hay un trasfondo de misterios y excesos que acompañan a Dioniso, que llega «de Asia», y el drama concluye con los lamentos de Cadmo y de su hija, forzados al exilio: «¡Pobre de mí, que habré de vivir, a mis años, entre bárbaros!». Interpretar la «diversidad» como inferioridad servía, además, para justificar la esclavitud. Para Aristóteles los esclavos, que por definición no eran griegos, diferían de sus dueños «como el alma del cuerpo y el ser humano del animal»; lo mejor para ellos era vivir «gobernados por un dueño».

Y, sin embargo, este contraste entre la libertad griega y el despotismo asiático era en gran medida ilusorio. Como ha dicho Momigliano: «Para los griegos en general la libertad no estuvo nunca ligada al respeto de la libertad ajena». La imagen tópica de una «polis» griega habitada por ciudadanos libres que participaban colectivamente en el gobierno no es más que un espejismo que oculta el peso de la esclavitud; la marginación del campesino (enmascarada por una falsa contraposición entre la ciudad «cultura» y el campo «atrasado»); la subordinación de las mujeres (consideradas inferiores hasta el punto que Aristóteles, que estaba convencido de que tenían menos dientes que los hombres, les asignaba un papel meramente pasivo en la concepción, como «incubadoras» del poder reproductor del varón), así como la división real entre ciudadanos ricos y pobres.

La «democracia» ateniense jamás pretendió ser igualitaria. Solón se había preocupado de «dejar, como antes, todas las magistraturas en manos de los ricos», y no le dio al pueblo más poder que el mínimo estrictamente necesario. La «democracia» por la que los atenienses luchaban significaba poco más que el privilegio que permitía a un pequeño grupo de ciudadanos con plenos derechos políticos —tal vez la décima parte de la población del Ática— «deliberar en asamblea los asuntos de estado y elegir por sorteo los magistrados, con el fin de que cada uno tuviese, en su momento, una parte del poder» (el propio Heródoto era en Atenas un extranjero carente de tales derechos). Palabras como «libertad» y «democracia» no tenían para los griegos el mismo sentido que para nosotros.

Incluso este limitado programa «democrático» perdió vigencia cuando las dificultades económicas del siglo IV sumieron a Grecia en una situación de crisis que amenazaba con producir un grave enfrentamiento social. Los griegos se encontraron divididos entre la propuesta

tradicionalista de Demóstenes, empeñado en rehacer su unión en torno a la hegemonía de Atenas —cuando las condiciones generales eran muy distintas a las de un siglo antes, y lo era, ante todo, una situación social que no permitía seguir manteniendo la ilusión de que «el pueblo mandaba en los que gobernaban y controlaba todas las riquezas»— y la tentación de unirse al Imperio macedónico: de participar en una gran empresa militar que podía abrir nuevos mercados y aliviar la tensión social, al enrolar en el ejército a buena parte de la plebe.

Acabaron aceptando la tiranía de Filipo de Macedonia y de Alejandro, quien realizaría el gran sueño de la conquista y derrota del Imperio persa, a costa de que las ciudades griegas renunciaran a su independencia. La democracia fue gradualmente destruida por la alianza entre las clases altas griegas con los macedonios, primero, y con los romanos, más tarde, hasta llegar al punto en que el concepto mismo «se había convertido en un duende vagamente recordado y por fin felizmente extinguido, pero que, con todo, producía escalofríos a cualquier rico». Como Momigliano explicó en 1934 —en momentos en que muchos intelectuales se rendían ante el fascismo— este fracaso estaba ligado a sus propias limitaciones:

Nada nos lleva a reflexionar más sobre la lógica del paso de la libertad que ignora la libertad ajena al despotismo, como el darnos cuenta de la forma en que los griegos, en su trabajoso esfuerzo por alcanzar aquella, no consiguieron otra cosa, tal vez inadvertidamente, que invocar y preparar el despotismo.

Tampoco es verdad que hubiera una amplia participación en los niveles más elevados del saber y del arte que distinguiese a los griegos de los bárbaros. La cultura del mundo clásico era fundamentalmente oral; la escritura tenía una función accesoria al lado de la recitación. Se ha discutido mucho acerca del grado de alfabetización de los atenienses (los espartanos, a quienes Licurgo habría prohibido escribir las leyes o poner los nombres en las tumbas, eran en gran parte iletrados). Pero si distinguimos el individuo que es capaz de deletrear y de escribir unas pocas palabras del que participa plenamente de la cultura escrita, habrá que reconocer que en el mundo clásico los lectores eran escasos.

Los primeros textos escritos debieron ser las leyes, grabadas sobre

materiales duros para impedir su alteración. El libro —en forma de rollo— fue poco frecuente hasta mediados del siglo V a.C., y aun entonces siguió siendo raro. Su aparición está ligada al desarrollo de la prosa y a la necesidad de conservar un tipo de conocimiento filosófico o científico complejo, como el de los manuales médicos, destinado a un núcleo reducido de lectores. Una de las primeras ocasiones en que se nos habla de una «biblioteca» es con referencia a la de Aristóteles, que había de asegurar la conservación del pensamiento del maestro para sus discípulos. Las bibliotecas públicas han surgido más tarde, en las capitales de los reinos helenísticos —y en especial en Alejandría, donde se pretendió reunir todo el saber «del mundo» en un gran depósito de 400.000 rollos—, con el fin de preservar la cultura de los dominadores y de poner a su alcance, en traducciones al griego, la de los dominados. Estas bibliotecas eran, ante todo, instrumentos de control político, creados para el uso de una minoría de «expertos» de habla griega.

Si el retrato que los griegos hicieron de sí mismos, y que nosotros hemos instalado en nuestra galería de antepasados, es falaz, también lo es la historia que lo acompaña. El contraste griego-bárbaro ha servido para enmascarar la realidad de unos orígenes mestizos, apuntados por los propios mitos griegos que, no sin fundamento, hacían de Europa la hija de un rey de Fenicia que, arrebatada de su tierra natal por el toro-Zeus, «con sus vestidos flotando tras de ella al viento», se instaló en Creta y concibió a Mínos, rey de Creta y «dux Europaeus».

La religión de los griegos perdió toda noción de sus orígenes en las estepas del norte para integrar toda una serie de mitos nuevos, hasta el punto de que se la haya podido definir como un sincretismo entre elementos mediterráneos e indoeuropeos, que se manifestaría, por ejemplo, en la propia figura de Zeus, que tiene un nombre indoeuropeo (de una raíz que significa «brillar», como en el latín *deus* y *dies*) junto a una historia que lo hace nacer en Creta y que sugiere una asociación entre el dios de los conquistadores y los cultos de los vencidos.

El florecimiento de la Creta minoica, «la primera cuna de la civilización de Europa», está ligado a la posición privilegiada de la isla en un lugar del Mediterráneo en que confluían, a la vez que las rutas del comercio marítimo, las influencias de las grandes culturas del próximo Oriente, de Anatolia y de los Balcanes. En Creta se formaron, a partir del tercer milenio a.C., los elementos esenciales de una cultura

que, aunque interrumpida por catástrofes diversas —invasiones, terremotos y la gran explosión del volcán de Tera hacia 1470 a.C.—, edificó grandes palacios-templo, creó un sistema de escritura (el lineal A, todavía indescifrado) para una lengua tal vez próxima a la de los hititas, hasta acabar desvaneciéndose después del incendio del laberinto de Cnosos en 1380 a.C., probablemente a consecuencia de una invasión micénica.

Su cultura pasó a los nuevos pobladores del suelo griego, los micénicos constructores de grandes ciudadelas (que adaptaron la escritura cretense para escribir su lengua griega), a quienes se suponía los aqueos conquistadores de Troya, que habrían visto interrumpida su historia por una nueva invasión, dentro de la llamada «crisis del siglo XII a.C.», una denominación con la que se ha querido explicar, en términos de invasiones y de derrota militar —la de los carros de guerra de los viejos reinos por los ejércitos bárbaros a pie— la coincidencia en el tiempo del colapso del Imperio hitita, del ataque a Egipto de los «pueblos del mar», de la invasión de Canaán por los filisteos y del comienzo de la llamada «edad oscura» de la historia griega. Algo que hoy vemos menos como una «catástrofe» —aunque hubiera realmente invasiones y destrucción— y más en términos de las respuestas a estos hechos, de las que habrían surgido la polis griega y una revitalización del comercio mediterráneo.

De nada serviría, sin embargo, desmitificar el «milagro griego» para reemplazarlo por otro: indoeuropeo, mesopotámico, egipcio, fenicio o minoico. Lo que necesitamos es sustituir la visión de un pueblo «creador» por la de un amplio marco de encuentros de todos estos pueblos —y de los cartagineses, etruscos, celtas, etc.— que hicieron posible el surgimiento, a partir del conjunto de sus aportes, de una cultura que tenía muchos elementos compartidos.

Un buen ejemplo de lo que quiero decir puede dárnoslo la escritura. Sus orígenes parecían que deben buscarse en las pequeñas piezas de arcilla mesopotámicas que se encerraban en bolas huecas de barro, sobre cuya superficie exterior se grababan marcas y sellos. Este sistema se simplificó al reemplazar las bolas por tablillas macizas con signos incisos, en un primer paso estrictamente pictográfico que se limitaba a representar cifras y objetos, hasta que hacia el 3200 a.C. aparecieron los primeros documentos realmente escritos, cuando los valores fonéticos de los pictogramas se usaron y combinaron para re-

presentar conceptos que no podían pintarse fácilmente, como los verbos. Hacia el 2600 a.C. se había consolidado una escritura cuneiforme que permitía transcribir textos complejos y que fue adoptada por los pueblos vecinos, a la vez que el idioma babilónico se convertía en lengua internacional de relación y de cultura.

El sistema ideado inicialmente por los sumerios sirvió de modelo para un gran número de formas de escritura posteriores, adaptadas a otras lenguas, en un ámbito que va desde Creta al Indo y desde el mar Negro a Arabia. Pero sería en Fenicia, una encrucijada por donde pasaban todas las corrientes comerciales y culturales —y donde se conocían los más diversos tipos de escritura— donde se realizase un avance decisivo al inventar un nuevo método, adaptado al habla semítica de sus pobladores, en que cada signo representaba un solo sonido consonántico, y que adoptaba, además, formas lineales, más adecuadas para dibujarlas sobre papiro que los signos cuneiformes usados en la arcilla. Los griegos, que en la catástrofe que arruinó la cultura micénica habían perdido el conocimiento de la escritura (el llamado lineal B), adoptaron hacia el año 800 a.C. el corto y práctico alfabeto de los fenicios (y tomaron con él tanto el nombre de «alfabeto» como la palabra que designa la hoja de papiro, *byblos*, de la que deriva buena parte de la terminología que usamos todavía hoy en relación con el libro), y lo enriquecieron a su vez con los signos que representaban las vocales, lo que era un paso muy importante para su adaptación a lenguas distintas de las semíticas (que, como el árabe y el hebreo, siguen usando hoy sistemas de escritura basados en la representación de las consonantes). El alfabeto reelaborado por los griegos sirvió de base para el etrusco (que a su vez podría haber sido el modelo de la escritura rúnica que se mantuvo en Escandinavia hasta la Edad Media), para el latino que usamos nosotros y para el cirílico de los eslavos. El alfabeto ha nacido, pues, de una serie de interacciones culturales en las zonas de tránsito del Mediterráneo oriental.

Lo dicho en el caso de la escritura vale, seguramente, en otros muchos terrenos —los de la geometría, la astronomía o la medicina, por ejemplo— donde los griegos no deben considerarse ni como «inventores» ni como meros «traductores», sino como los protagonistas de una etapa de perfeccionamiento en el desarrollo de actividades científicas que otros iniciaron, y que otros seguirían desarrollando más tarde.

La combinación de las destrucciones del pasado y del desinterés de los investigadores modernos ha llevado a que sólo conozcamos bien la forma en que esta cultura «mestiza» se manifestó en Grecia, y después en Roma, y a que hayamos pasado por alto la parte que en su elaboración tuvieron otros pueblos, como los etruscos, un pueblo de habla preindoeuropea que difundió sus productos por todo el continente, que dio vida a una literatura y un teatro hoy perdidos y que, sobre todo, creó «la primera expresión de una organización urbana superior en tierra estrictamente europea». Los etruscos influyeron en los orígenes del arte celta y legaron a los pueblos de habla latina palabras tan fundamentales como *littera*, *mundus*, *populus*, *publicus* o *persona*.

Algo parecido sucede, en la otra orilla del Mediterráneo, con los cartagineses, entre los cuales parece que la alfabetización estaba más extendida que entre los griegos —hasta los campesinos y los pescadores eran capaces de leer y escribir— pero de cuya cultura, compendiada en los «libros púnicos», sabemos poco, porque Roma se encargó de horrar su recuerdo regalando las bibliotecas de Cartago a los reyezuelos africanos. De este genocidio cultural se exceptuó, sin embargo, la gran enciclopedia agrícola de Magón, cuyos veintiocho libros fueron depositados, junto a los de las sibilas, en el templo de Apolo en Roma, se tradujeron al latín y se difundieron en numerosas versiones compendiadas, que influyeron todavía en la agronomía árabe medieval.

El mito griego cambió de carácter y cobró una nueva dimensión a partir de Alejandro. Las exigencias políticas que implicaba la fundación de un imperio obligaban a dar una dimensión estrictamente cultural a lo «helénico», para facilitar la incorporación del bárbaro que quisiera integrarse. Según cuenta Plutarco, Aristóteles aconsejó a Alejandro que tratase a los griegos como amigos y a los bárbaros «como si fuesen plantas y animales». Pero Alejandro no siguió tal consejo, sino que procuró presentarse «como un mediador para el mundo entero» y facilitó la asimilación de los grupos dirigentes indígenas, de los que necesitaba para administrar un imperio tan vasto.

La adopción superficial de la lengua y la cultura griegas por los reinos helenísticos fue poco más que un disfraz modernizador. Bajo la apariencia formal de las instituciones democráticas de la polis, los estados surgidos tras la muerte de Alejandro mantuvieron las viejas formas políticas orientales, traducidas al griego y adaptadas a una

época de prosperidad mercantil. Las ciudades del Oriente próximo se helenizaron con edificios públicos como los teatros y los gimnasios (los propios sacerdotes judíos concurrían al de Jerusalén); pero el ágora, por ejemplo, no tenía ya una función política, sino que era un simple centro comercial rodeado de almacenes, bancos y soportales de vendedores.

Roma, que se adueñó por las armas del mundo helenístico, se proclamó su continuadora, con argumentos como el de afirmar que el latín era un dialecto griego, introducir a Eneas en la genealogía de Rómulo y asumir la tradición homérica, adecuadamente adaptada por Virgilio, como su propia historia. Pero lo que realmente continuó fue el programa imperial de Alejandro y, si asimiló la lengua y la cultura griegas, fue, ante todo, para seguir gestionando la administración con sus mismos cuadros helenizados, culminando el proyecto de construcción de una sociedad autoritaria legitimada por la vieja retórica de la democracia ateniense. Porque imperio y democracia eran dos términos incompatibles. Un siglo y medio después de la muerte de Alejandro, un griego trasladado a Roma como rehén, Polibio, expresaba su admiración hacia la forma de gobierno de los romanos, su «constitución mixta», que en nada se parecía a la «igualdad de derechos políticos» proclamada por Heródoto como característica de la civilización helénica.

En la Roma imperial no existía un sistema democrático participativo. Formalmente era una extraña mezcla de la continuidad aparente de la república (en Roma el emperador gobernaba, por lo menos teóricamente, con el senado) y de control directo del resto del Imperio, donde las decisiones personales del soberano — surgidas generalmente como respuesta a las «peticiones» de los provinciales — eran consideradas como leyes. Las clases dominantes no mantenían el orden social urbano por la fuerza, sino gracias al consenso popular basado en los dones del *princeps*, lo que se suele denominar «evergetismo», que abarcaban tanto el «pan», como el «circo» o los sacrificios religiosos.

Ello explica que, a diferencia de los griegos, los romanos no limitasen el acceso a la «ciudadanía», que no implicaba derechos políticos efectivos, sino que se mostrasen interesados en concederla a los notables provinciales, con el fin de atraerse a los grupos dirigentes de otros pueblos, hasta que la *Constitutio Antoniniana*, publicada por

Caracalla en 212 d.C., la extendió a prácticamente todos los habitantes libres del Imperio.

Se ha podido decir que el Imperio romano era «un conjunto de asentamientos escasamente integrados entre sí». De hecho, «la descripción común de aquello que llamamos 'el Imperio' son 'los pueblos sujetos al dominio romano'. El Imperio no es concebido como una entidad territorial». No había «fronteras» marcadas por algún signo, entre otras razones porque carecían de mapas lo suficientemente exactos como para definir las correctamente (sí las había, en cambio, para separar provincias y delimitar la esfera de acción de los gobernadores). Lo que mantenía unidos a estos pueblos no era ni la eficacia de la administración, ni la fuerza del ejército, sino la comunidad de ideas e intereses que existía entre los aristócratas romanos y los notables locales, por cuya mediación se gobernaban las provincias. La administración central practicaba «una inmensa delegación» de atribuciones, ya que sólo podía controlar las provincias a través de una red de municipios y, en general, de poderes locales que gozaban de considerable autonomía, incluyendo los «reyes clientes» integrados en el Imperio, como Herodes de Judea y sus sucesores, y las ciudades «autónomas», como Tiro.

No había tampoco una cultura ampliamente compartida. A diferencia de lo que ocurría en Grecia, donde la difusión oral de la literatura demuestra que su lengua era accesible a un público muy amplio, tenemos dudas fundadas de que el latín de la literatura culta fuese plenamente entendido por el pueblo romano — y menos aún por los habitantes de las provincias —, lo cual puede explicar la importancia que se dio a la propaganda por la imagen: relatos visuales a través de la escultura en los arcos triunfales, millares de estatuas del emperador erigidas por todo el Imperio (tan sólo en la ciudad de Roma había centenares de estatuas de Augusto, entre ellas ochenta de plata), etc.

En el terreno de la religión sabemos que «nadie ha podido contar el número de divinidades adoradas en el Imperio», puesto que se respetaban todas las religiones locales, sobre la base de asimilar sus deidades a sus supuestos «equivalentes» romanos (en la Cartago derrotada, por ejemplo, los santuarios de Baal-Hammón se convertirían en templos de Saturno). Existía un solo elemento común, que era la función del emperador como «sacrificador», que le convertía en in-

termediario entre la sociedad terrestre y los poderes divinos, de una forma tan genérica que podía resultar aceptable para los fieles de cualquiera de las muchas religiones provinciales.

Sin embargo, Roma no fue capaz de asimilar la cultura de los pueblos que componían esa peculiar forma de asociación que era el Imperio. Si exceptuamos el caso de los cultos y los misterios orientales, remanentes del imperio de Alejandro o importados por los esclavos, pero rápidamente romanizados —como lo demuestra la evolución que transformó el Mitra iranio en el Helios-Mitra del emperador Juliano—, los romanos se interesaron muy poco por las culturas de los pueblos que les rodeaban, con la única excepción de la griega.

Encerrados en sí mismos, llegaron a creer que el mundo se reducía a dos partes: el Imperio y los bárbaros. Esta dicotomía se reflejaba en su visión geográfica. Si los griegos habían dividido el mundo en tres partes, Plinio diría que sólo había dos, puesto que Europa era la mejor de ellas y la que había criado «al pueblo vencedor de todas las naciones», por lo que muchos sostienen «que no es la tercera parte sino la mitad del mundo». Es la misma miopía que revela un Ovidio que, exiliado a orillas del mar Negro, exclama «me encuentro abandonado en las arenas del fin del mundo»: en una frontera más allá de la cual no hay otra cosa que barbarie, frío y horror. El hábito de contemplar la humanidad en la superficie deformante del espejo bárbaro les impedía advertir que más allá del «climes» había otros mundos, otras culturas y hasta una ciencia y una tecnología que superaban a las suyas.

Vistos en contraste con el retrato ideal del «romano», los «bárbaros» ofrecían una imagen estereotipada, como se puede advertir en la espantable pintura de los hunos que nos ha legado Amiano Marcelino, tan llena de horrores como de inexactitudes. Los propios «pueblos bárbaros» fueron inventados en cierto modo por los romanos, que les atribuyeron unas características de unidad étnica y asentamiento territorial que no poseían: la Galia de César y la Germania de Tácito eran fruto de la imaginación de sus autores (los «germanos» tardaron más de mil años en aplicarse a sí mismos un nombre colectivo común). Fue el contacto con los asentamientos militares extremos del Imperio el que, al atraer pobladores bárbaros y fijarlos en sus proximidades, contribuyó a facilitar su unión y a que se agruparan en confederaciones. Las posibilidades de comerciar, el servicio en el ejército

romano y, más adelante, la necesidad de organizar el reparto de los subsidios percibidos del Imperio, las consolidaron y las hicieron duraderas. De este modo los romanos ayudaron a que se convirtieran en realidad los fantasmas que habían imaginado.

Los primeros «bárbaros» europeos que conocieron fueron los celtas, denominación con la que se referían a un amplio grupo de pueblos, desde los galos en el extremo oeste de Europa —como los que, a comienzos del siglo IV a.C., invadieron Italia y vagaron por las calles desiertas de Roma, «aterrados de la misma soledad»—, hasta los gálatas de Asia Menor, soldados y bandidos. Resulta difícil discernir en qué medida las semejanzas culturales entre ellos —la única decisiva sería el parentesco de sus lenguas— responden a la realidad o al prejuicio romano, dadas las diferencias que hay, por ejemplo, entre esos celtas del norte de Italia de quienes Polibio nos dice que vivían en lugares sin murallas y «dormían en yacijas de hojas», y los constructores de los grandes *oppida* fortificados que se extendían desde la Galia hasta el valle del Danubio.

El segundo gran grupo de bárbaros europeos fue el de los germanos. Los romanos los veían a todos iguales y los suponían «una raza pura». Para Tácito, «en todos es el mismo el aspecto corporal: ojos duros y azules, cabelleras rojizas, grandes cuerpos y sólo adecuados para el ímpetu (para el trabajo y las fatigas no tienen la misma resistencia)». Cuatrocientos cincuenta años más tarde, Procopio dice algo semejante de los godos: «no presentan ninguna diferencia entre ellos: tienen todos la piel blanca, una cabellera rubia, una considerable estatura y buena planta. Obedecen las mismas leyes, tienen creencias religiosas idénticas y hablan una misma y sola lengua». Lo cual no es más que un reflejo de la miopía habitual ante el extraño: al europeo medio, poco habituado a verlos, los negros o los chinos le parecen ser todos iguales.

Hay, ciertamente, un pueblo godo, que según Casiodoro tendría su origen en Escandinavia, en esa tierra que era «como una fábrica de pueblos o como una matriz de naciones». Hay también una lengua gótica, que en los Balcanes sobrevivió hasta la alta Edad Media. Pero los grupos que intervienen en la historia del Imperio y que suelen denominar godos eran en realidad un agregado de pueblos —con alanos y hunos, por ejemplo—, en que los godos formaban un grupo dominante con un lenguaje propio, una religión común (que no era

el arrianismo, como se suele decir, sino una postura intermedia entre éste y el catolicismo) y unas leyes y costumbres que estaban ya definidas antes de la llegada de los hunos (precisamente porque su contacto con los romanos había ayudado a fijarlas) y que les permitieron conservar su personalidad cultural mientras vivieron asociados a éstos.

No tenían la unidad política que parecen sugerir las historias de grandes caudillos, dinastías y reinos bárbaros. En el ejército de Atila que peleó en la batalla de los Campos Cataláunicos los hunos eran una minoría dentro de un agregado de «múltiples pueblos y diversas naciones», unidos en una asociación muy laxa. Tras la muerte de Atila esta asociación se deshizo muy pronto y los propios hunos acabaron fundiéndose con otros pueblos germánicos o eslavos, y desaparecieron de la historia. Tampoco los ostrogodos y visigodos, que formaron entidades políticas más duraderas, parecen haber sido otra cosa que agregados de tribus y de grupos guerreros que tenían sus propios jefes —lo que más adelante se definiría como una aristocracia goda— y que se habían confederado, sin fundirse, en estas unidades mayores que a los romanos les parecían monarquías.

Por otra parte, es difícil mantener el viejo tópico que nos presenta la conquista del Imperio de Occidente por los bárbaros como una ruptura decisiva. Hay que recordar que las relaciones entre éstos y el Imperio no fueron siempre de enfrentamiento, sino que se manifestaron en una amplia gama de matices que van del comercio a la extorsión, y del cobro de servicios a la percepción de subsidios por no atacar al Imperio, entre los cuales no siempre resulta fácil establecer diferencias.

La mayor parte de los bárbaros que cruzaron las fronteras no lo hicieron como invasores, sino como inmigrantes que se establecían en territorio imperial con autorización, como soldados al servicio del emperador (encuadrados en el ejército romano, primero, y como grupos autónomos que obedecían a sus propios jefes, más tarde). Y no sólo no pretendían destruir la estructura político-administrativa existente, sino que estaban interesados en conservarla, ya que les servía para percibir los impuestos que se recaudaban para el sostenimiento del ejército.

Que los godos que habían cruzado en gran número el Danubio en 376 se sublevaran se debió a la conducta de los funcionarios romanos que los confinaron en los lugares más improductivos a fin de que

el hambre los sometiera. Pero ni después de su victoria en Adrianópolis, en 378 —donde comenzaron frenando el ataque romano con un círculo de carros, para aplastar después al ejército imperial con su caballería—, ni tras la conquista de Roma por Alarico en 410, los vencedores pretendieron ir más allá de ver reconocida su posición «dentro del Imperio». Un libro reciente sobre el occidente romano sostiene que lo único que sucedió en el siglo V fue que la administración romana fue reemplazada por la de unos pueblos bárbaros establecidos en estos territorios por medios más o menos legítimos, pero que esto, lejos de significar el fin del Imperio, implicaba tan sólo su transformación. Se ha llegado a afirmar que es dudoso que la deposición de Rómulo Augústulo en 476 cambiase algo en las vidas de quienes habitaban en Italia.

Este sistema de relaciones acabó fallando en la parte occidental (en la oriental se mantuvo y el Imperio sobrevivió mil años más). La presión de los bárbaros aumentó aquí al mismo tiempo que la economía romana decaía y se replegaba sobre sí misma, y menguaba entre sus habitantes la voluntad de seguir sosteniendo los costes crecientes de un sistema que les servía de poco, sobre todo cuando las divisiones en el seno de la propia sociedad del Imperio acabaron siendo más graves que el conflicto que la oponía, globalmente, al conjunto de estos «enemigos externos».

Para entender el colapso del Imperio de Occidente conviene que observemos los signos de parálisis de la estructura administrativa central y las fracturas sociales que estaban debilitándolo desde mucho antes de que los bárbaros asumieran su control. Los siglos de la «decadencia» —un término que expresa una visión sesgada de un complejo proceso de evolución y cambio— vieron producirse una progresiva privatización de las funciones públicas, un aumento de las desigualdades económicas y, como consecuencia, la consolidación de una capa de magnates que poseían grandes propiedades y las hacían cultivar por colonos que huían del endeudamiento (sobre todo a causa de los impuestos) y se ponían bajo la protección de un patrono, iniciando un proceso de sujeción a la tierra que llevaría aparejada la decadencia de la esclavitud, menos rentable para el gran propietario.

¿Quiénes eran, pues, los «bárbaros» que se supone que destruyeron el Imperio? El historiador ruso Rostovtseff —obsesionado por la revolución soviética, que le obligó a emigrar de su país— nos dice

que Roma cayó porque, incapaz de «civilizar» a las masas rurales, hubo de ver cómo la cultura de las capas superiores cedía ante la de los campesinos. Al principio «la barbarie del campo comenzó a sumergir la población ciudadana»; más tarde, ésta «fue totalmente ahogada por la llegada de elementos bárbaros venidos del exterior, en parte por penetración y en parte por conquista».

Está claro que en esta explicación los enemigos que han destruido el Imperio son tanto internos —los campesinos que no se han romanizado— como externos. Lo que nos revela que se ha estado usando la denominación de «bárbaro», no sólo para designar a invasores venidos de más allá de las fronteras, sino a todos los que, por una u otra razón, no aceptaban el orden social imperial y, en consecuencia, no estaban dispuestos a defenderlo. Ello se refiere, en buena medida, a esos campesinos que la cultura latina no logró integrar y que fueron los causantes de lo que Rostovtseff considera como el rasgo esencial de la decadencia romana: «la absorción progresiva de las clases cultivadas por las masas».

Lo cual nos ilustra, no sólo acerca de la ambigüedad del concepto de «bárbaro», sino también acerca de las razones que explican el éxito que ha alcanzado la visión tópica de «la caída del Imperio». La imagen tradicional de una Roma que vino a hundirse por el fracaso de sus clases dirigentes, incapaces de resistir el empuje de los bárbaros, ha cumplido, y sigue cumpliendo hoy, una función «moralizadora» de la mayor utilidad. Para muchos intelectuales y políticos contemporáneos nuestra sociedad se enfrenta al peligro de otros bárbaros, que son las «masas», a las que es necesario mantener a raya para evitar que destruyan la civilización. Rehuyendo tomar en cuenta los problemas de nuestro propio mundo, les resulta más cómodo sacar del cajón el viejo espantajo de la decadencia de Roma que examinar los factores internos de división, como pueden ser el aumento en la desigualdad de las fortunas o las limitaciones de la libertad.

Cuando algunos historiadores de hoy nos dicen que lo que realmente se corrompió en el Imperio tardío fue la práctica política, al anteponer los intereses privados a los colectivos, no es extraño que sus planteamientos susciten reservas, ya que pueden incitarnos a hacer comparaciones incómodas con otras situaciones del presente. Una interpretación que pusiera el acento en los problemas internos de la sociedad romana no tendría necesidad de recurrir a los bárbaros para

explicar la crisis del Imperio, y los sustentadores de la visión tradicional quedarían entonces en una situación que les haría aplicables los versos que en un poema de Kavafis pronuncian el emperador y los senadores, que han estado esperando en vano la llegada de los bárbaros y se retiran angustiados al saber que ya no se los ve por ninguna parte:

¿Qué será de nosotros, ahora, sin bárbaros?

Porque hay que reconocer que estos hombres resolvían un problema.

CAPÍTULO DOS

El espejo cristiano

EN LA VISIÓN HISTÓRICA TRADICIONAL el segundo elemento caracterizador de «lo europeo», junto a la herencia de la cultura clásica, es el cristianismo, que se nos presenta como una doctrina definida desde sus orígenes, que se difunde por el mundo mediterráneo hasta convertirse, en el siglo IV, en la religión del Imperio (es entonces el Imperio el que cambia, con la 'conversión' de Constantino, mientras el cristianismo se mantiene inmutable).

Sin embargo, entre el cristianismo original y el de la época constantiniana hay una larga y compleja evolución que comprende por lo menos tres grandes etapas. En la primera, la del 'Jesús histórico', se trata de uno de los movimientos religiosos de renovación que conmovieron la Palestina de comienzos de nuestra era. Un movimiento esencialmente campesino que se oponía a la 'ciudad': esto es tanto a la jerarquía religiosa del Templo, al proponer una relación directa y sin mediaciones del hombre con la divinidad, como a los administradores del Imperio, lo cual explica que ambos poderes se unieran para combatirlo.

En la segunda etapa el cristianismo dejó la lengua aramea para expresarse en griego y pasó de la Palestina rural a las ciudades helenísticas. Esta transferencia implicó un cambio en sus adherentes, que ya no serían los pobres y marginados seguidores de Jesús, sino los ciudadanos acomodados que se unían a los grupos de Pablo, en que las mujeres tenían un papel destacado. El carácter plural de esta fase inicial de desarrollo del cristianismo refleja la diversidad de origen de los grupos de fieles: cristianos circuncisos que seguían fuertemente vinculados al judaísmo, conversos procedentes de grupos perseguidos en Palestina —«helenistas» hostiles al Templo, discípulos de Juan Bautista que habían emigrado después de su ejecución— y, finalmen-

te, paganos convertidos sin haber pasado por el judaísmo. Pablo, que se vio implicado en su predicación por los enfrentamientos entre las diversas tendencias, encontraba normal que existieran divisiones de criterio entre los cristianos e incluso creía conveniente que hubiese 'herejes'.

Se ha dicho que el verdadero cristianismo «incluía una gran variedad de voces, un extraordinario abanico de puntos de vista». En Siria y en Egipto encontramos una primera fase en que convive con diversas sectas judías, seguida por otra de predominio del gnosticismo, en que la doctrina se impregna de rasgos del pensamiento oriental y del 'paganismo' grecorromano. Cuando consideramos la historia de estos primeros tiempos, hablar del gnosticismo, el montanismo o el arrianismo como de herejías es correcto de acuerdo con el significado original de la palabra *airesis*, que en los autores clásicos era el de 'elección', 'opinión' o 'escuela de pensamiento'; pero no con el de 'secta' o 'facción' que tomó posteriormente. De hecho, estas 'escuelas' convivieron sin demasiados conflictos hasta que Constantino asoció el cristianismo al Imperio y creó una Iglesia con una autoridad centralizada que tenía la potestad de fijar las 'verdades' admitidas.

Se comprende, además, que las divergencias doctrinales no pareciesen decisivas a unos grupos que compartían la creencia de que el fin del mundo estaba próximo, como aquellos cristianos del Ponto que, convencidos de que el 'juicio final' iba a producirse en el plazo de un año, abandonaron sus campos y trabajos, y vendieron todos sus bienes. Este componente escatológico, heredado de la tradición apocalíptica que florecía en Palestina en los tiempos de Cristo, era uno de los rasgos que los 'paganos' criticaban en los cristianos: «Y ¿qué decir de su creencia de que todo el orbe y el propio firmamento con todos sus astros están amenazados de incendio y de ruina, como si el orden eterno establecido por las leyes divinas estuviera destinado a sufrir un cataclismo?», dice el interlocutor pagano en un diálogo de controversia imaginado por Minucio Félix.

Sólo unas comunidades que se preparaban para el inminente fin de los tiempos podían aceptar, sostenidas por esta tensión, la renuncia a todos los bienes y a todos los goces. Pero hacia el año 200, en vista de que el momento tan esperado no llegaba, los cristianos del Ponto que lo habían abandonado todo volvieron a la vida normal: «los jóvenes se casaron y los hombres regresaron a los campos». Des-

de entonces las posturas extremas sobre el ascetismo y la renuncia al sexo se conservaron tan sólo entre los grupos más radicales del cristianismo oriental. En la cristiandad 'ortodoxa' la norma de una castidad absoluta quedó para los «padres del desierto» —los ascetas egipcios o los ermitaños de Siria y de Capadocia—, de quienes la tomaron los monjes, y sólo gradualmente se generalizó entre el clero secular, mientras que para el conjunto de la comunidad laica se creó una moral que se contentaba con prohibir el adulterio y fijar unas normas que distinguiesen el matrimonio de la 'concupiscencia de la carne'.

La tercera etapa de esta historia inicial del cristianismo es la de su asociación al poder político del Imperio, que lo transformó en «un gobierno eclesiástico, paralelo al secular», con el que colaboraba para dar cumplimiento a los decretos imperiales. Una prueba de la radicalidad de esta transformación nos la puede dar el hecho de que en 314 un sínodo fijase la pena de excomunión para los soldados cristianos que abandonaban el servicio militar, contradiciendo la actitud de aquellos mártires que habían preferido la muerte a integrarse en el ejército, alegando, como Maximiliano, que a un cristiano le estaba prohibido hacer daño.

El carácter plural y comunitario desaparece ahora. El cristianismo se convierte en la cristiandad, que se ve a sí misma, desde su reconocimiento oficial, como una comunidad unitaria y jerarquizada que aspira a incluir en su seno a la totalidad de los hombres y a extender su control a todas las actividades de éstos. Recuérdese que el cristianismo es la única de las grandes religiones sujeta al control de un clero organizado jerárquicamente.

He hablado de asociación política entre el cristianismo y el Imperio y no de 'conversión de Constantino'. De hecho, el emperador, que habría temido la visión de la cruz sólo dos años después de otra en que se le había aparecido Apolo, no dejó de cumplir con sus obligaciones de jefe religioso para sus súbditos 'paganos', construyendo templos a los viejos dioses en su nueva capital de Oriente. Tampoco su vida personal parece haberse visto transformada, si tenemos en cuenta que «tuvo que asumir» la responsabilidad de la muerte violenta de su suegro, de tres cuñados, de su hijo primogénito y de su esposa.

De lo que no hay duda es del sentido político que Constantino dio desde el primer momento a ese reconocimiento, dentro de lo que Santo Mazzarino ha calificado como el programa «revolucionario»

del emperador. Junto a una mayor centralización política, una economía basada en la moneda de oro y una división de la sociedad entre los poseedores de riqueza y unos *humiliores* cada vez más oprimidos, obligados a sufragar con su esfuerzo la mayor parte de los costes de sostenimiento del Imperio, se creó, como una parte esencial del programa, una Iglesia cristiana única y universal reconocida por el estado, y se dotó a su clero no sólo de riquezas (las donaciones de Constantino han sido evaluadas en unos 1.100 kg de oro y 5.300 de plata), sino también de una serie de privilegios —exenciones fiscales, otorgamiento a las iglesias de la capacidad de suceder, etc.— que le permitirían aumentarlas considerablemente.

Para entender esta alianza conviene tener en cuenta que en la estructura social de las comunidades cristianas no predominaban los humildes, como se dice en ocasiones (haciéndose eco de sus detractores paganos, que afirmaban que sus miembros se reclutaban «entre la plebe más baja»), sino que estaban integradas por una muestra representativa de la población urbana del mundo grecorromano, con dirigentes que procedían de sus sectores más educados y prósperos (en Hispania, por ejemplo, la cristianización comenzó ante todo por las clases altas, lo que explica que los obispos fuesen con frecuencia aristócratas).

La Iglesia se convertía así en uno de los principales apoyos de ese nuevo 'Imperio cristiano' que sobreviviría en Oriente hasta el siglo xv. En Occidente, donde la estructura imperial se hundió mucho antes, fue precisamente la Iglesia quien intentó restablecerlo con la coronación de Carlomagno en Roma (aprovechando la 'vacante' del trono imperial que se había producido en Bizancio con la deposición de Constantino VI, a quien su madre había hecho sacar los ojos), o con lo que se ha llamado 'el papado imperial', que llevaría a los pontífices a tratar de reunir en su persona el poder político y la función sacerdotal, fundamentándolo en su supuesto carácter de herederos del Imperio, de acuerdo con la llamada *Donación de Constantino*, una falsificación del siglo ix que implicaba el reconocimiento de una continuidad, de una legitimidad no interrumpida por las «invasiones bárbaras». Lo cual explica que Hobbes afirmase a mediados del siglo xvii que «el papado no es otra cosa que el fantasma del difunto Imperio romano, que se sienta coronado sobre su tumba».

En la nueva situación creada por el reconocimiento político no po-

día seguir subsistiendo la convivencia pacífica de las diversas corrientes cristianas. Los disidentes —herejes y cismáticos— habían de quedar marginados y podían, y debían, ser castigados. De hecho, los primeros disidentes perseguidos, los donatistas del norte de África, no discrepaban en la doctrina, sino que se oponían a la alianza del cristianismo con el poder político, lo cual les llevaba a considerarse a sí mismos, no sin motivos, como los auténticos continuadores de la Iglesia de las persecuciones y de los mártires, y a que calificaran de traidores a quienes, habiéndose aliado al Imperio, le auxiliaban y, al propio tiempo, se servían de él para imponerse en las divergencias entre los cristianos.

Algunos fieles optaron por soluciones individuales que no significaban una amenaza para la Iglesia jerárquica y que ésta pudo aceptar, como sucedió con los anacoretas que marchaban al desierto para 'retirarse del mundo' o con los cenobitas que se encerraban en monasterios para hacer vida en común. Estos ascetas que conservaban las virtudes de los primeros tiempos, pero que no pretendían hacer de ellas una norma para el conjunto de la cristiandad, se vieron acosados por los peregrinos que acudían a visitarlos por su fama de santidad y adoptaron todo género de recursos para aislarse de ellos, como Simeón, que se instaló en lo alto de columnas cada vez más elevadas, hasta alcanzar cerca de veinte metros sobre el nivel del suelo, y vivió allí más de cuarenta años, hasta su muerte en 459.

Una vez establecida su autoridad, la Iglesia de la cristiandad se vio obligada a construir una nueva visión de los orígenes del cristianismo que eliminase todos los rasgos de pluralismo, silenciándolos o condenándolos retrospectivamente como ilegítimos, a la vez que asociaba su historia a la de Roma: Jesús había nacido en el tiempo en que Augusto fundaba el Imperio y establecía la *pax Romana*. «La ortodoxia triunfante —se ha dicho— proclama un monopolio y reescribe su propia historia.» Esta 'reescritura' permitió construir una imagen negativa que reunía y personalizaba todos los rasgos del cristianismo primitivo que se quería desterrar y que recibió el nombre de 'herejía', dotado ahora de un nuevo sentido. La faz de la ortodoxia se definió en este espejo deformante, contrastándola con unos rostros que, aunque llevasen nombres diversos, solían reunir casi siempre unos rasgos comunes: un origen oriental, elementos de dualismo (del reconocimiento de la existencia de un principio del mal junto al

del bien, representado por Dios), inmoralidad y brujería. Tan eficaz se reveló este modelo que la Iglesia lo emplearía durante muchos siglos para identificar con él a los disidentes, de modo que lo encontramos aún en las condenas de los templarios y de los cátaros.

El origen de los diversos elementos que componen este estereotipo es fácil de establecer. La procedencia oriental atribuida a la mayor parte de herejías tiene que ver con el carácter pluralista que el cristianismo tuvo en estas zonas y con el temor romano al maniqueísmo como doctrina que provenía de «los enemigos persas», pero se colorea también con restos del prejuicio griego contra lo 'asiático'. Rasgos de dualismo no es difícil hallarlos en cualquier herejía, puesto que están presentes, para empezar, en el Nuevo Testamento y en los escritos apocalípticos, ya que se trata de «una de las creencias perennes de la humanidad». Y la suposición de inmoralidad, entendida casi siempre como promiscuidad, suele tener mucho que ver con la mayor participación de las mujeres en las iglesias 'heréticas', siguiendo el modelo de las comunidades del cristianismo paulino (no deja de ser revelador que tal acusación se formulase contra grupos que por lo general condenaban la sexualidad y propugnaban una vida ascética).

La naturaleza política de la asociación entre la nueva Iglesia cristiana *católica*, esto es 'única y universal', y el Imperio se refleja en la denominación de 'obispo de los de fuera', o sea de los laicos, que adopta Constantino para legitimar su intervención en apoyo de las directrices doctrinales o de disciplina de los clérigos, incluso cuando éstas son contrarias a sus creencias personales. El emperador sostendrá, por ello, la condena del arrianismo por el concilio de Nicea, pese a la inclinación que siente por esta doctrina, hasta el punto que optará por recibir el bautismo, poco antes de su muerte, de manos de un obispo arriano. Lo cual tampoco ha de extrañarnos, si tenemos en cuenta que Constantinopla siguió siendo una ciudad predominantemente arriana hasta fines del siglo iv, mucho después de la muerte de su fundador.

La 'oficialización' del cristianismo no debe confundirse, sin embargo, con la cristianización del Imperio, que se ha producido a largo plazo y en una serie de etapas. El siglo iv ha sido, hasta su década final, una época de convivencia pacífica en que la vieja religión tradicional sigue abriendo templos, recibe subsidios del estado y regula el curso del tiempo con sus fiestas.

Tras el breve paréntesis restaurador del reinado de Juliano, para quien el restablecimiento del paganismo —reestructurado en torno a un culto al Sol-Mitra— iba asociado a un intento de moralizar la administración, el ejército y la corte (en Constantinopla encontró un palacio con mil cocineros, innumerables barberos, eunucos, espías y vidadores de toda índole), las cosas comenzaron a cambiar, en especial con Teodosio I, que tomó el partido de establecer la unidad religiosa por la fuerza: condenó las herejías por una ley de agosto de 379, ordenó a los habitantes de Constantinopla que siguieran la doctrina de Nicea, cerró los templos paganos y prohibió los sacrificios, considerándolos como actos de alta traición que se castigarían con la muerte y la confiscación de los bienes.

No era una tarea fácil. En Constantinopla, donde la población se apasionaba por las discusiones teológicas, predominaban los arrianos, divididos a su vez en diversas ramas, y había además apolinarianos (que sostenían que en Cristo había un cuerpo humano y un alma divina), novacianos, etc. Gregorio Nacianceno, escogido por el emperador como restaurador de la ortodoxia, fue apedreado en ocasiones por el pueblo y necesitó de todo el apoyo imperial para sostenerse. Pero si expulsar al clero arriano de las iglesias no era difícil cuando se disponía de la fuerza, sí lo resultó la tarea de «convertir» a sus feligreses.

Lo mismo sucedió con los paganos. Pese a las medidas represivas de los años siguientes, lo único que se logró fue que los sacrificios pasasen a celebrarse en privado, o de forma clandestina, como se realizaban aún en tiempo de Justiniano, desafiando las repetidas prohibiciones y la dureza de los castigos. Serán precisas persecuciones y campañas militares —ahora son los paganos los que son arrojados a las fieras o quemados por los cristianos— para acabar con las últimas comunidades paganas, lo que no parece que haya sucedido hasta el siglo IX. Protagonistas de estas campañas serían los obispos, quienes, como «protectores de los pobres», no sólo tenían una considerable influencia sobre las masas urbanas, sino que controlaban a grupos de hombres —enterradores, enfermeros, etc.— que actuaban como auténticas milicias a sus órdenes.

Conocemos, por ejemplo, la compleja situación de Alejandría donde, en tiempos de Juliano, los paganos habían dado muerte al obispo y a algunos dignatarios cristianos que les vejaban. El retorno a la ofi-

cialidad del cristianismo conllevó la destrucción del Serapeion en 389, a instancias del obispo Teófilo, y la aparición de un clima de persecución que acentuó su sobrino y sucesor, Cirilo, instigador del asesinato de Hypatia: una mujer pagana de edad avanzada, maestra de filosofía respetada por su cultura, que fue apedreada y descuartizada frente a una iglesia por las turbas alentadas por los «enfermeros» del obispo.

Acosados por los esbirros del patriarca, los últimos filósofos paganos de Alejandría se vieron obligados a huir de la ciudad. Algunos marcharon a Siria, evitando las ciudades cristianizadas para refugiarse en los campos, donde se seguía venerando a los dioses locales, o se dirigieron a Mesopotamia. Hubo, así, pequeños grupos de intelectuales que preservaron la vieja filosofía de la persecución de la 'barbarie' cristiana, como los que fundaron en Harrán, en la frontera entre el Imperio romano y el persa, una escuela neoplatónica que sobrevivió hasta el siglo XI y que tuvo un papel destacado en la transmisión de la cultura griega al mundo islámico.

Por estos mismos tiempos, en la Galia, Martín, obispo de Tours, se dedicaba, desafiando la resistencia de las poblaciones locales, a incendiar templos, a talar los árboles sagrados, a derribar ídolos y a enfrentarse violentamente a los sacerdotes paganos que pretendían seguir celebrando sus fiestas tradicionales como lo habían hecho desde tiempo inmemorial.

Para entender el cambio que experimentaron los habitantes del Imperio con la adopción oficial y la progresiva imposición del cristianismo, conviene recordar que la vieja religión 'pagana' no era, en el orden de las creencias, mucho más que un sincretismo que integraba las divinidades locales en un panteón común de origen grecorromano (parece que Alejandro Severo quiso incluso «erigir un templo en honor de Cristo e incluirle entre los dioses»). El elemento fundamental que daba trabazón a este «mosaico de religiones ligadas al orden establecido» era un ritual élvico-religioso destinado a reforzar la unidad política, al dar al emperador una dimensión religiosa, como heredero de las funciones sacerdotales de magistrados y senadores. La religión del Imperio no tenía, por ello, una 'Iglesia' ni una auténtica casta sacerdotal diferenciadas de los poderes públicos. Eran el senado y el emperador quienes cuidaban de velar por la religión, y las persecuciones contra aquellos que, como los cristianos, pretendían quedar fuera del sistema, se fundamentaban en motivos políticos.

La 'revolución constantiniana' significaba el comienzo del fin del viejo sistema, ecléctico y tolerante en lo doctrinal, para dar paso a una centralización religiosa que no se limitaría ahora al ritual, sino que se extendería también al terreno de la conducta personal y de las creencias. Lo que se va a producir, en consecuencia, no es tanto el enfrentamiento entre dos religiones como entre dos sistemas político-religiosos, lo que explica que las pugnas se manifiesten sobre todo entre los grupos dirigentes urbanos, mientras el campo, esto es la mayor parte de la población del Imperio, va a seguir siendo 'pagano', en el sentido de conservar las creencias religiosas locales, durante mucho tiempo.

El tránsito del cristianismo primitivo a la cristiandad oficial —se ha podido hablar del fin de una 'cristiandad antigua', que habría vivido su crisis de identidad en los años que van del 380 al 430— llevó aparejados numerosos cambios. Al transformar una fe perseguida en una Iglesia estable, no sólo se buscaba que estuviese presente en la sociedad, sino que la controlase, para lo cual hubo que cristianizar el orden público imperial y cambiar los hábitos y costumbres de la gente (que se empeñaba en seguir celebrando las festividades tradicionales, como la del primero de enero, y seguía apasionándose por los juegos circenses).

Había que crear un nuevo sentido del tiempo y de la historia, lo que incluía, como elemento esencial y cotidiano, un nuevo calendario, con la introducción del ciclo pascual —que obligaba a cálculos complejos, pero que era necesario para regular la sucesión de las nuevas fiestas religiosas que habían de reforzar la solidaridad de los fieles— y, más tarde, la del cómputo por años de la «era cristiana», que cristalizó en el siglo VI y no se generalizó hasta el VIII.

Apareció una nueva concepción del espacio. A la geografía, realista aunque imprecisa, de la cultura clásica le sucedieron unos mapas del mundo que tenían a Jerusalén en su centro y que mezclaban lo real y lo simbólico. Esta concepción se reflejaba todavía en el gran *mapamundi* del monasterio de Ebstorf, realizado en el siglo XIII, donde los puntos cardinales se identificaban con el cuerpo de Cristo —su cabeza, sus pies y sus dos manos—, lo cual traduce en términos cristianos la identificación entre el macrocosmos del mundo y el microcosmos del hombre.

Se definió una nueva ordenación de la ciudad donde los templos,

ligados casi siempre a las tumbas de los mártires y a las reliquias, se convertían en elemento esencial de unas poblaciones de estructura irregular y crecimiento espontáneo, «orgánicas», en abierto contraste con los modelos urbanísticos romanos, cuya pauta reticular quería reflejar la naturaleza del orden político que integraba las sociedades locales en la gran unidad del Imperio.

Hubo que modificar también toda una serie de normas de vida, como las referidas a la sexualidad, buscando una vía intermedia entre la moral 'pagana' y el ascetismo extremo de algunos grupos del cristianismo primitivo que condenaban toda actividad sexual, incluso dentro del matrimonio. Esta norma cristianizadora surgió de la gran labor de sistematización teológica realizada por los 'padres de la Iglesia' de los siglos cuarto y quinto. Se exhortó a los esposos a limitar el sexo al mínimo indispensable para la reproducción y a no buscar placer en él. El coito estaba prohibido en la noche de bodas, durante la cuaresma, en las viglias de fiestas litúrgicas, los domingos, durante la menstruación y gestación, y siempre que se estuviese sujeto a penitencia por algún pecado —penitencias que en ocasiones duraban de cinco a diez años.

Ya hemos dicho que la Iglesia de la cristiandad se esforzó en liquidar las corrientes disidentes que pretendían conservar aquellos elementos del cristianismo primitivo que habían sido eliminados de la doctrina y la práctica 'ortodoxas'. Acosados por un clero que tenía de su lado el brazo armado de la ley, los grupos disidentes orientales siguieron el camino que antes habían emprendido los filósofos paganos, en dirección a Mesopotamia, Persia y el Asia Central, donde algunas de estas 'iglesias exteriores', como el nestorianismo, tendrían una larga y brillante trayectoria, como veremos más adelante.

Quienes se encontraban más lejos de una frontera acogedora hubieron de aprender, con el ejemplo de Prisciliano, obispo de Ávila, que la suerte que les aguardaba era la persecución e incluso la muerte. Por lo que sabemos del priscilianismo —siempre es difícil descubrir la realidad de las ideas que sostenían los condenados bajo el cúmulo de las aberraciones que les atribuyeron sus perseguidores, que suelen ser los únicos que han podido hacernos llegar su voz—, había en él principios que recuerdan los del cristianismo primitivo: espera de un próximo fin de los tiempos, ascetismo, celibato, vegetarianismo, un uso moderado de la numerología y la astrología, valoración de los

evangelios 'apócrifos' de tradición gnóstica... Pero lo fundamental parece haber sido una cuestión de 'disciplina' —de temor ante unas tendencias ascéticas que pretendían mantenerse al margen de la jurisdicción episcopal— y no de 'dogma'. Una religiosidad que implicaba una participación más activa de los laicos —incluyendo a las mujeres— en la vida eclesiástica, amenazaba el monopolio del poder de los obispos y había de provocar su movilización.

Como era de prever, los priscilianistas fueron acusados de maniqueísmo (lo cual solía incluir la presunción de inmoralidad y brujería) por un obispo de quien se nos dice que era un personaje estúpido e intrigante, «sin el menor asomo de santidad». La ejecución de Prisciliano y de algunos de sus seguidores en Tréveris el año 385 tuvo un claro trasfondo político. Entre los priscilianistas había miembros destacados de la nobleza senatorial que había de considerarse como enemigos potenciales del usurpador Magno Máximo, que fue quien los condenó y quien se apresuró a incautarse de sus bienes, para emplearlos en la campaña con que esperaba adueñarse del Imperio.

Durante muchos años la Iglesia de Galicia veneró como santos a 'los mártires de Tréveris' (lo cual fue posible gracias a que la invasión de los 'bárbaros' puso a los gallegos fuera del alcance de Roma). Se ha sospechado que la catedral de Santiago de Compostela hubiese podido edificarse sobre un santuario construido anteriormente para albergar la tumba de Prisciliano, lo que daría un carácter de reparación a las peregrinaciones efectuadas a este lugar, supuesta tumba de Santiago, a lo largo de los siglos.

Para algunos, esta segunda fase de la historia cristiana de la Europa occidental —la «era patrística» o «Iglesia de la Antigüedad tardía»— habría concluido cuando se completó el proceso de fijación de la doctrina 'católica' en Occidente y se emprendió la gran tarea de la conversión del mundo bárbaro. En esta nueva fase, el diálogo con los germanos y con los celtas de las islas británicas habría servido para enriquecer la cultura europea, creando una síntesis que daría carácter a «la originalidad de la cristiandad medieval».

Una visión semejante tiene como efecto reducir la construcción de la Europa medieval a la integración de nuevos pueblos en el ámbito de una cultura común cristiana: de identificar la expansión de Europa con la predicación misionera. Las cosas, sin embargo, son más complejas.

Porque, para empezar, lo que llamamos habitualmente la conversión al cristianismo ha sido en muchas partes algo limitado a las capas dirigentes urbanas (que proporcionarían los miembros del nuevo clero, como antes los del sacerdocio precristiano). En el campo sobrevivió lo que la Iglesia llamaría 'paganismo', pero que era más bien una forma de sincretismo entre viejas creencias autóctonas —muchas de las cuales siguen vivas hoy como 'supersticiones' o folklore— y elementos de la religión del Imperio, a los que gradualmente se habían ido sumando después rasgos cristianos. Los cánones del concilio de Elvira, a comienzos del siglo IV, nos muestran una sociedad hispánica en que los terratenientes cristianos han de transigir con el paganismo popular, en que el judaísmo convive con el cristianismo (el concilio prohíbe que se haga bendecir los campos a los rabinos, puesto que ello «anularía» el efecto de la bendición pronunciada por un obispo) y en que prácticas de magia se asocian a los ritos cristianos, como en la celebración de misas de difuntos por alguna persona viva cuya muerte se desea conseguir por este procedimiento. Cuando Martín de Braga compuso, hacia el año 572, su sermón *De correctione rusticorum*, las creencias de los campesinos gallegos que denunciaba en él no tenían nada que ver con las sutilezas del priscilianismo, todavía vivo en aquellas tierras, sino que respondían sobre todo a 'supersticiones' autóctonas: «encender velas junto a las piedras, a los árboles, a las fuentes y en las encrucijadas; ... los actos de adivinación y los augurios; ... prestar atención al pie que se usa, derramar grano y vino en el fuego sobre un tronco y poner pan en las fuentes; ... hechizar hierbas para encantamientos ...». En la Galia, a comienzos del siglo VI, las viejas creencias, como las danzas de hombres disfrazados de animales salvajes, seguían vivas entre unas gentes que, dirá san Cesario de Arlés, «van a la iglesia cristianos, y vuelven de ella paganos». De origen pagano parece ser también el culto a «san Guinefort», el 'perro santo' sacrificado injustamente por su dueño, ante cuya tumba llevaban las madres a sus hijos enfermos para que los sanara, en una tradición que, pese a la condena de la Iglesia, sobrevivió hasta el siglo XIX.

Se ha propuesto que enriquezcamos la visión de un cristianismo que 'reemplaza' las viejas creencias autóctonas, sobreponiéndole la de una expansión 'horizontal' que se realizaría asociándose al 'mundo espiritual no-cristiano' y asimilando numerosos elementos de él.

Sabemos que la cultura popular de la Europa medieval seguirá caracterizada durante muchos años, incluso en zonas de cristianización temprana, por un cierto sincretismo religioso. Pero este no es más que un aspecto de algo más general y profundo. Aron Gurevich ha señalado que, junto al simbolismo sistemáticamente elaborado de los teólogos, existían numerosos ritos y fórmulas simbólicas que reflejaban «un estrato de la conciencia medieval más profundo que el cristianismo» y que sólo tomaban de él una cierta coloración. Lo que le lleva a sostener que «la conciencia simbólica del medioevo no nace del cristianismo, sino que es una variedad de la conciencia arcaica 'primitiva'».

Simplificar la interpretación histórica de un proceso tan complejo como es el de la formación de la sociedad y la cultura de la Europa medieval con el manejo de unos conceptos demasiado generales, como son los de 'cristianismo', 'paganismo' o 'herejía', significa adoptar el lenguaje empobrecido y equívoco de los repesores que velaban por la pureza de la fe, esto es, por su monopolio como intérpretes de ella; pero no nos ayuda a comprender la realidad. La cristiandad fue, ante todo, un intento de prolongar el Imperio para preservar un orden social amenazado.

Por los mismos años en que Constantinopla estaba a punto de caer en manos de los turcos, el filósofo bizantino Jorge Gemistos, conocido como Plethón, invocaba a los «dioses árbitros de la razón», fuesen quienes fuesen «y cualquiera que sea vuestro número», y proponía el abandono del cristianismo y un regreso a los dioses paganos que era en realidad una forma de deísmo. No se trataba de retornar a las viejas creencias, sino de refundar sobre nuevas bases religiosas y filosóficas la sociedad. La crisis del Imperio exigía la revisión del sistema constantiniano. Significativamente, el hombre que echó a las llamas el libro de Plethón, escandalizado por su impiedad, fue el mismo que se apresuró a aceptar el nombramiento de patriarca de Constantinopla de manos del sultán que la había conquistado.

El espejo feudal

TRAS LA CAÍDA DEL IMPERIO ROMANO, la historia tradicional situaba los «siglos oscuros» de la Edad Media: un intermedio de estancamiento, o incluso de retroceso, entre el esplendor de la Antigüedad clásica y la recuperación del Renacimiento. Posteriormente se fue acortando este milenio y se propusieron toda una sucesión de puntos de inflexión: de «renacimientos» (el carolingio, el del siglo XII, el del siglo XIII) o «revoluciones» (la «del año mil» o del nacimiento del feudalismo, la «revolución comercial de la Edad Media», la tecnológica, etc.).

Hay mucho de dudoso en esta imagen que combina una gran ruptura —el hundimiento del Imperio romano— y una recuperación. Gregorio de Tours, que escribía sus «historias» a fines del siglo VI, no mencionaba la caída del Imperio, y ni siquiera parecía pensar que hubiese existido jamás un 'mundo antiguo' distinto del suyo. Para quienes vivieron en aquellos tiempos no estaba claro que el Imperio romano fuese algo del pasado, entre otras razones, porque los sucesores de Augusto y de Constantino seguían reinando en Oriente.

La crisis del Imperio de Occidente no significó el fin de las relaciones entre bárbaros y romanos, sino sólo una transformación gradual de éstas. La primera gran oleada de invasiones —la que se supone haber sido más destructiva— se saldó en algunos lugares con una continuidad sin grandes variaciones. No desaparecieron las ciudades; lo que cambió en ocasiones fue la naturaleza de sus habitantes y, progresivamente, la naturaleza de sus relaciones con el campo que las rodeaba. Hubo industrias y actividades comerciales que siguieron siendo gestionadas por germanos. Refiriéndose a los molinos de agua del reino franco se ha podido decir que «el colapso de la autoridad ro-

mana afectó muy poco a actividades cotidianas tales como la molturación de los cereales».

El debilitamiento de las relaciones entre el mundo bárbaro y el Mediterráneo favoreció el desarrollo de los intercambios en el interior del primero y la busca de nuevas rutas de tráfico hacia Oriente. Se formó una «zona cultural del mar del Norte» que abarcaba desde el valle del Rin hasta una Gran Bretaña donde la marcha de los romanos dejó una situación confusa: surgió, primero, un reino «subromano», el de Arturo —«el único miembro de la raza romana que había sobrevivido a la catástrofe»—, con castillos habitados por una aristocracia guerrera, y hubo después una etapa de progreso con ciudades de variada producción artesanal, mercados urbanos activos y una abundante presencia de monedas, que demuestran que existía un tráfico internacional considerable (gracias al superávit de sus intercambios con la Europa del noroeste los británicos podían pagar las grandes cantidades de plata del Danegeld, el dinero exigido por los invasores vikingos).

Tampoco el comercio de los pueblos escandinavos se interrumpió: en las tumbas de Helgö y Birka, dos ciudades comerciales suecas que tuvieron su época de esplendor entre el año 400 y el 1000, se han encontrado monedas árabes, francas y anglosajonas, y productos de lujo procedentes de China, la India y Egipto. Estas monedas —con un total de más de 250.000 piezas— y los objetos preciosos que las acompañan no pueden proceder tan sólo del botín o del tributo, como quería la imagen tópica de los vikingos que lo reducía todo a piratería y rapiña. No es el botín lo que les llevó a colonizar Islandia y Groenlandia, donde se dedicaban a la ganadería y a la caza, o a emprender la aventura americana de Vinlandia, en busca de «tierras por ocupar». Estudiando su actuación en las islas británicas se ha podido ver que, tras una etapa de saqueos, los escandinavos han iniciado otra de implantación. En Irlanda han sido ellos quienes han fundado las primeras ciudades y han convertido Dublín en un gran centro comercial y artesano.

Las monedas del califato que llegaban a Escandinavia hacia el año 800 eran el resultado de un comercio en que los vikingos llevaban pieles, espadas, ámbar, miel, marfil de morsa (el de elefante era entonces muy raro), halcones y esclavos por tierras de Rusia hasta Bizancio o, atravesando el territorio de los jazaros, hacia el mar Caspio y hasta Bagdad. Ibn Fadlan, que ha visto a estos comerciantes 'rus' a ori-

llas del Volga, los describe como hombres de pelo rubio, cuerpos grandes y bien constituidos, cubiertos de tatuajes, sucios y malolientes: «las más sucias criaturas de Dios».

Fue en los momentos de baja de este tráfico —a consecuencia de la crisis del califato— cuando los vikingos se dedicaron sobre todo al saqueo y a la piratería. El comercio con Oriente volvió a reemprenderse más tarde con un nuevo destino —ahora las monedas no vendrían de Bagdad, sino de Bujara y Samarcanda— y esto, y el progresivo desarrollo de la economía escandinava, restó importancia a la actividad depredadora. Desde el siglo VIII usaron parte del numerario adquirido como medio de pago en el mercado interior, y desde los siglos IX y X acuñaron ya sus propias monedas, que se han encontrado en lugares tan distantes como Polonia y Rusia.

Hay, como se ve, más adaptación que ruptura. Lo nuevo no surgió de una catástrofe, sino de la lenta maduración de los siglos alto-medievales. Los «reinos bárbaros» no pretendieron fundar naciones nuevas, sino que intentaron conservar lo más posible de un Imperio en que basaban su propia legitimidad. Clodoveo aceptó el título de cónsul que le concedió el emperador Anastasio, y lo aprovechó para coronarse con una diadema en San Martín de Tours y adoptar, equívocamente, los títulos de «cónsul» o de «augusto». En Islandia Snorri Sturluson «emparentaba» la historia de los vikingos con la del mundo clásico, haciendo de Odín un descendiente del rey Príamo de Troya (algo parecido a lo que los franceses habían hecho, siglos antes, buscándose monarcas fundadores entre los fugitivos de Troya).

Esta voluntad de conservar lo romano no podía llegar, sin embargo, a tanto como a una «restauración», porque no era posible invertir el curso de una decadencia que había acabado en la desintegración del viejo sistema. El intento de Carlomagno de coronarse emperador de una Roma restaurada era inviable y fracasó. Los cronistas coetáneos nos muestran a sus sucesores en una constante lucha contra los «bárbaros» —los francos son, ahora, los «romanos» de otros bárbaros—, en unas páginas sombrías, en que los prodigios de la naturaleza —terremotos, cometas que tiñen de rojo los cielos nocturnos, «una espesa lluvia de pequeñas bolas de fuego»— parecen reflejar la impotencia de los nuevos césares, que no pueden siquiera evitar que los vikingos lleguen a París o incendien la iglesia de San Martín en Tours.

El propósito de restablecer el Imperio era algo regresivo, conde-

nado a fracasar ante la resistencia de los pueblos europeos. Europa no se ha hecho a partir del Imperio carolingio, sino contra él. Uno de los rasgos más trascendentales de la nueva realidad europea que se fragua en estos siglos será precisamente el de hacer imposible la consolidación de nuevos imperios «universales» contra la diversidad política de sus pueblos y naciones.

El mantenimiento de lo antiguo era, en cambio, más efectivo en el terreno de la cultura «letrada» (que conviene no confundir, como suele hacerse, con la totalidad de la cultura). La Iglesia consiguió imponer el uso exclusivo del latín (a cuyo conocimiento no se podía acceder sin una educación que ella misma controlaba) para mantener su hegemonía cultural y hacer indispensable la colaboración de los clérigos en la administración y la política. Combatía además las lenguas vernáculas porque eran el vehículo de transmisión de las culturas «paganas». En Inglaterra la mayoría de los reyes anteriores al año mil no sabían leer y cuando en Francia hubo uno, Chilperico, que incluso escribía versos latinos, Gregorio de Tours lo descalificó diciéndole que «no seguía las reglas de prosodia aceptadas». El propio Carlomagno se esforzó en aprender a escribir, «pero se puso a hacerlo muy tarde y el resultado fue mediocre». Lo que al emperador le agradaba eran los «cantos antiquísimos y bárbaros» en lengua germánica.

La importancia que los textos legales en latín parecieron cobrar entonces y la mayor abundancia de escritos no deben inducirnos a engaño acerca de la alfabetización del mundo carolingio. Muchas decisiones legales eran transmitidas oralmente —el texto cumplía una doble función de recordatorio y de garantía de su elevado carácter— y buena parte de los que acudían al notario para fijar por escrito un acto, o intervenían como testigos en él, no pasaban de tener una alfabetización «pasiva». Ni siquiera el bajo clero era «letrado». A los párrocos les bastaba con poder deletrear y memorizar unas cuantas fórmulas, y no siempre lo hacían correctamente, como comprobaría san Bonifacio al ver que uno bautizaba «In nomine Patria, et Filia et Spiritu Sancta». Las representaciones gráficas, y en especial las pinturas que decoraban las iglesias de acuerdo con programas iconográficos «pedagógicos», eran los «libros» en que se educaban los fieles alfabetos.

Una cultura letrada basada en la memoria y no en el documento consideraba el saber como algo fuera del tiempo, donde pasado y pre-

sente se mezclaban sin una neta distinción. Cuando hablamos de «renacimientos» medievales, implicando un cierto sentido de renovación, nos apartamos del concepto de la época, que no iba más allá de la pura y simple *restitutio*, de la recuperación de lo pasado.

Va a ser precisamente el renacimiento carolingio el que consolide la separación entre un latín escrito «a la antigua», sólo inteligible para los educados, y las lenguas romances. Hasta entonces, hombres como Gregorio de Tours o Beda escribían en un «sermo humilis» más próximo al habla popular. Sus sucesores convertirán el latín en «una lengua enteramente artificial, escrita de acuerdo con viejos modelos, que degenera con frecuencia en una especie de rompecabezas pedante»; una lengua que sólo produjo una poesía muerta, sin futuro, mientras de la tradición oral vernácula surgieron más adelante las «canciones de gesta». A quienes se empeñan en ir descubriendo «renacimientos», convendrá recordarles que lo realmente valioso de la Edad Media no es lo que conserva, sino lo que crea. Y que quienes preservaron todo el caudal de la cultura clásica fueron, en todo caso, los bizantinos.

La cultura de la Iglesia, por otra parte, no resulta plenamente inteligible al margen de la dimensión política de su actuación. Cuando se habla de la cristianización de los pueblos «paganos», se suele confundir la «conversión» —la aceptación pública de la religión por un soberano— con la difusión de la nueva fe entre la población, que es un proceso mucho más lento. La «conversión» al cristianismo —al igual que sucedía con la adopción del islam— era ante todo una opción política. Unirse a una u otra Iglesia implicaba integrarse en un sistema de relaciones y alianzas, y tenía además importantes consecuencias internas.

Unas Iglesias que predicaban que todo poder procede de Dios, legitimaban la autoridad monárquica contra las aspiraciones de la aristocracia (y le ofrecían, por otra parte, el auxilio de gentes preparadas para manejar la palabra escrita y organizar la administración). Tras su conversión, el soberano pasaba de «primero entre pares» a gobernante por derecho divino. Si los monarcas visigodos se proclamaban «elegidos por Dios», a Otón III —hijo de un emperador sajón y de una princesa bizantina— se le retrató entronizado dentro de la mandorla que generalmente rodea a Cristo, mientras la mano de Dios padre ponía la corona sobre su cabeza.

Como ley y religión estaban estrechamente asociadas, la unidad

religiosa era una condición necesaria para la uniformidad legal. La conversión de Recaredo al catolicismo facilitó la unificación jurisdiccional entre los invasores germánicos y los anteriores pobladores de la península ibérica. En Islandia, el parlamento local decidió que era mala cosa que rigieran dos leyes distintas, de modo que alentó a los 'paganos' a que se convirtieran, por motivos eminentemente prácticos.

Todo ello explica que, una vez convertidos, los monarcas fuesen los primeros interesados en ganar adeptos para la nueva fe, por los medios que fuese. En Dinamarca el monumento rúnico erigido en Jelling afirma que el rey Harald «hizo cristianos a los daneses», y un poema escandinavo dice del rey Olaf de Noruega que «hizo cristianos a cinco países», a costa, eso sí, de «ensangrentar su escudo». Cuando Clodoveo se convirtió —aunque no se sabe cuál fuese su religión anterior— lo hicieron con él la mayor parte de sus soldados francos.

Para las grandes potencias cristianas —Bizancio, el papado y el Imperio carolingio— actuar como intermediarios en la conversión de un pueblo significaba captarlo políticamente: nombrar sus obispos y crear unos lazos de dependencia eclesiástica. De ahí los enfrentamientos y disputas que se produjeron. Cuando, hacia el año 860, el príncipe Rostislav de Moravia pidió misioneros a Bizancio, se le envió a los dos hermanos Metodio y Constantino (que tomaría más tarde, al hacerse monje, el nombre de Cirilo). Éstos fijaron una lengua «eslava», crearon un alfabeto adecuado a ella —el glagolítico, del que surgirá el que actualmente llamamos, en honor suyo, cirílico—, y tradujeron algunos textos sacros. Pero el intento fracasó por las presiones políticas de los francos.

Tras haber llamado a Roma a los dos hermanos, el papa Adriano II aprobó la liturgia en lengua local y envió a Metodio como legado a los pueblos eslavos, pensando en asegurarse nuevas captaciones, en momentos de fuerte rivalidad con la Iglesia de Constantinopla y con la de los francos, quienes no dudaron en encarcelar a Metodio para que no disputase el terreno a sus misioneros y prohibieron el uso de la liturgia vernácula. Después de la muerte de Metodio, las presiones francas y el desencanto por los magros resultados obtenidos hasta entonces llevaron a los papas a abandonar a los sacerdotes formados por éste —que fueron encarcelados o vendidos como esclavos— y a condenar la liturgia eslava (que la Iglesia de Constantinopla seguiría aceptando), con el argumento de que la palabra divina sólo podía

traducirse a las tres lenguas que figuraban en la cartela de la cruz de Jesucristo: latín, griego y hebreo.

El resultado de esta pugna ha sido una Europa «eslava» que está todavía hoy dividida por unas fronteras religioso-culturales que separan a los croatas y polacos, de religión católica y escritura latina, de los serbios, búlgaros y rusos, de religión griega y escritura cirílica, lo que ha significado para cada grupo compartir mucho más que una opción religiosa: «un mismo modelo de pensamiento y de expresión».

Cuando no se conseguía «convertir» pacíficamente a los pueblos paganos, quedaba el recurso de catequizarlos por la «guerra santa». Carlomagno, preocupado por la hostilidad de los sajones, decidió sujetarlos y los convirtió con métodos apostólicos tales como decapitar a cuatro mil quinientos de una vez o dictar una ley que condenaba a muerte a quienes rehusasen bautizarse. El procedimiento sería imitado posteriormente, gracias al aliciente que ofrecía la posibilidad de quedarse con buena parte de las tierras de los convertidos. Los eslavos del Báltico, que habían formado sociedades bien organizadas y prósperas, resultaron un objetivo apetecible para esta forma de catequización, al igual que sucedió, más al este, con prusianos, lituanos y letones. En el Báltico la actuación evangelizadora comenzó como una empresa de caballeros sajones que invadían tierras eslavas por la fuerza de las armas y llevaban consigo campesinos para roturar los campos y sacerdotes para «pacificar» a los despojados. Más adelante se emprendió la conquista en gran escala y con la aprobación del papa. Toda una serie de cruzadas del norte, iniciadas en 1147 por sajones y daneses, y continuadas más tarde por los caballeros de la Orden teutónica, condujeron a «la derrota, bautismo, ocupación militar y en ocasiones al despojo y exterminio» de los pueblos bálticos, sometidos a partir de entonces a sus conquistadores en cuerpo y alma.

Comparar la distinta evolución religiosa de tres pueblos de origen étnico y cultural parecido puede ilustrarnos sobre esta dimensión política de la «conversión». Los búlgaros estaban divididos en dos grupos: uno que fundó un janato junto al Danubio y otro que se instaló alrededor de la confluencia del Volga y el Kama. En medio de éstos, a orillas del mar Negro, se habían asentado sus «parientes» los jazaros.

En el año 863 Boris, soberano de la Bulgaria del Danubio, decidió convertirse al cristianismo. Francos y romanos se apresuraron a enviarle obispos y misioneros, pero los bizantinos le persuadieron, con

el poderoso argumento de una expedición militar, para que adoptase el cristianismo oriental, lo que hizo a la vez que la escritura, la lengua y la liturgia eslavas que habían elaborado Cirilo y Metodio. La adopción de la lengua facilitó la fusión de los pobladores «romanos» y eslavos con el pequeño grupo dominante de los búlgaros de habla emparentada con el turco, que hasta entonces se entendían con los demás en griego, y el cristianismo ayudó al soberano a afirmar su autoridad sobre los boyardos.

Medio siglo más tarde, fue el soberano de la Bulgaria del Volga quien, buscando también cohesionar una población de origen muy diverso, y necesitado de ayuda para resistir la presión de los jázaros, se convirtió al islamismo y se alió al califato de Bagdad, que era, por su situación geográfica, el único poder de quien razonablemente podía esperar apoyo. Un viajero granadino, Abu Hamid, que viajó por estas tierras a mediados del siglo XII, recogió una vieja tradición según la cual, cuando los jázaros pretendieron atacar a los búlgaros recién islamizados, «unos hombres enormes, montados sobre caballos blanquecinos» pelearon a su lado y les aseguraron la victoria: eran «las tropas de Dios».

Los jázaros, en cambio, habían creado un rico y poderoso estado entre las cuencas del Don y del Volga, con ciudades dedicadas al comercio donde podían encontrarse gentes de todas las etnias y culturas. Su prosperidad se debía al hecho de que controlaban las rutas que servían para intercambiar la plata del califato por las mercancías que los «rus» traían del lejano norte. La necesidad de que la abigarrada población de sus ciudades mercantiles conviviese en paz explica la tolerancia de los soberanos jázaros, que eran de religión judía, pero respetaban las de sus súbditos, hasta el punto que habrían nombrado siete jueces para que fallasen de acuerdo con las tradiciones religiosas de cada grupo. No hubo aquí, pues, «conversión», en el sentido de adopción oficial de una religión determinada.

Por otra parte, los elementos a partir de los cuales se elabora la síntesis medieval no pueden reducirse a la suma y fusión de las aportaciones de las culturas romana, germánica y cristiana, como suele hacerse. Una visión semejante olvida lo que significa la reaparición de los substratos étnicos —el legado de las culturas preclásicas—, la fecundidad de los intercambios entre las diversas culturas europeas (como el que se produjo entre vikingos y celtas) y lo mu-

cho que hemos recibido de la ciencia y la técnica de Asia, llegadas sobre todo a través del mundo islámico, de cuya importancia cultural en la Edad Media puede dar idea el hecho de que, hasta que el Renacimiento y la Reforma estimularon las versiones de obras clásicas y de las escrituras, el árabe fue el idioma más traducido del mundo.

El prejuicio eurocentrista, que reduce la ciencia islámica a una mera «traducción» de la vieja ciencia griega, olvida que la cultura helenística era originariamente algo mestizo, que fundía elementos griegos y orientales, y que los árabes participaban en ella desde muy antiguo. Fue en el Oriente próximo —donde se conservaban unas ciencias «paganas» que el cristianismo ortodoxo había proscrito y que, como dirá al-Farabi, «se mantuvieron en secreto hasta que llegó el islam»— y en el período que va del siglo VIII al X, cuando se procedió a una labor sistemática de traducción de obras griegas, efectuada sobre todo por cristianos nestorianos de lengua siríaca, que hicieron las versiones al árabe a partir de los originales griegos y de las abundantes versiones siríacas existentes, fruto de la simbiosis anterior entre estas culturas.

Pero hay además otros muchos aportes que no tienen nada que ver con Grecia ni con la cultura helenística y que nos han llegado a través de los musulmanes: nuevos cultivos, formas más eficaces de irrigación, el papel (más barato que el papiro y el pergamino, lo que favoreció la difusión de los textos) y toda una serie de conocimientos técnicos y científicos, entre los que cabe destacar sobre todo el sistema numeral indio que empleamos en la actualidad y que un científico actual ha calificado como «la más afortunada de las invenciones que se hayan hecho jamás en este planeta». Este sistema y las cifras que se utilizan en él —que seguimos llamando «cifras árabes»— nos llegaron a través de los musulmanes de Occidente, por intermedio de los monasterios catalanes del siglo X, donde los aprendió Gerbert d'Aurillac. Sin su adopción hubiera sido harto más difícil el desarrollo de la ciencia moderna.

Una Europa abierta a todas las corrientes culturales era el suelo ideal para que brotara algo nuevo. El fracaso de los intentos de reconstruir el Imperio —desde Oriente, con Justiniano, o desde Occidente, con Carlomagno—, y el de la Iglesia de Roma en el de imponer normas rígidas al pensamiento y a la conducta, favoreció la

aparición de un área de comunicación e intercambio —de mercancías, hombres e ideas— donde maduró una cultura arraigada en el substrato autóctono, pero con una considerable capacidad de asimilar e integrar los aportes externos: una cultura que no sería griega ni romana, sino propiamente europea.

Esta no fue una edad oscura de inmovilismo. La idea de un estancamiento medieval no cuadra con la evidencia de que, en el transcurso de este milenio, la población del continente se ha multiplicado por dos o por tres, los cultivos han conquistado las tierras al norte de los Alpes y las ciudades han proliferado en ellas. Con el aumento de la población y de la producción agrícola se ha dado ahora un auge de los intercambios. Esa «revolución comercial de la Edad Media» habría sido un fenómeno tan nuevo y sorprendente como para llevar a algún autor a hablar del «carácter explosivo del cambio económico que tuvo lugar en el siglo XI». Asociada al aumento de los intercambios estaría también una «revolución» industrial que afectaría sobre todo al tejido de la lana, con la aplicación de la rueda hidráulica al batán (desde el siglo X por lo menos), la adopción del telar horizontal y la difusión de la rueca de hilar, lo que parece haber hecho posible que se multiplicase por cuatro la producción por hora y por hombre en estas actividades. El enriquecimiento de los productores habría conducido a que éstos se organizaran (los gremios de los diversos oficios del arte textil aparecerían en los siglos XII y XIII) y a que se extendiese el trabajo asalariado.

También se da por sentado que esta fue una época de renovación cultural, de la que surgió «una visión más racionalista del modo en que Dios actuaba en la naturaleza», a la que estaría asociado el «nacimiento de la mentalidad aritmética», con el uso del ábaco desde el siglo X y la difusión de los números arábigos desde mediados del XII, así como «la invención de la invención»: una actitud nueva ante la tecnología que llevaría a que, por primera vez en la historia, la invención dejase de ser un hecho aislado para transformarse en «un proyecto coherente».

¿A qué se debió esta secuencia de «revoluciones»? En su origen está, evidentemente, el progreso de la producción agrícola que hizo posible el crecimiento de la población. Pero ¿cuáles son sus causas? Condicionados por la naturaleza de la documentación escrita, que refleja sobre todo los intereses de señores y propietarios, los historiado-

res se han ocupado ante todo del marco institucional en que se produjo el progreso de la agricultura. Sería imposible sintetizar aquí las diversas propuestas que pretenden explicarlo, complicadas por el hecho de que ninguna parece ser válida para la totalidad de la Europa occidental, sino que han de diversificarse en modalidades «regionales»: de Galicia al Ródano la iniciativa vendría ante todo de los pequeños campesinos, movidos por «la lucha por la supervivencia y una esperanza de liberación»; en otras partes, en cambio, dentro del sistema «bipartito» que combina la explotación de la reserva señorial con el trabajo de los campesinos en las tierras que les son concedidas, la habrían tomado los señores desde sus castillos.

Hacia el año mil —cuyos supuestos «terrores» parece que no existieron más que en la fantasía de quienes escribían siglos más tarde— los efectos de este progreso comenzaron a ser plenamente visibles. En la sociedad europea se produjo entonces «una mutación fundamental: la aparición del feudalismo», un sistema que se legitimaría con el esquema formal de una sociedad dividida en tres «órdenes» o «estamentos» —el de los que rezan, el de los que la defienden y, más numeroso, el de los que trabajan para mantenerlos a todos— cada uno de los cuales cumplía una función diferente y necesaria. (Otra visión, más realista y destinada a un público aristocrático, comparaba la sociedad al juego de ajedrez, donde las piezas se dividen simplemente en dos: nobles y peones.)

Una investigación reciente sostiene que lo ocurrido en torno al año mil es una revolución: una ruptura global que se produjo en pocos años y que hay que considerar como «un hecho europeo». Sus consecuencias habrían sido establecer nuevas modalidades de explotación dentro del marco del señorío, nuevas formas de control político basadas en los vínculos personales, una división del trabajo entre campo y ciudad que dio empuje a la economía y, en respuesta al ascenso de la violencia por parte de los caballeros, la intervención de la Iglesia con el movimiento de la «Paz de Dios». «Entre treinta y cuarenta años de convulsiones; ese fue el precio a pagar por el 'alumbramiento de la sociedad feudal'.»

Cuando hablamos de feudalismo y de caballería nos referimos a un complejo que incluye muchos y muy diversos aspectos. Esta denominación, ha escrito Duby, engloba dos aspectos fundamentales: el político, nacido de la disolución de la soberanía, y el territorial, que

crea una red de dependencias que abarca «todas las tierras y, a través de ellas, a aquellos que las tienen».

El poder de la caballería surgió de su capacidad militar, estrechamente ligada a las técnicas del armamento y de la guerra. En un primer momento, la eficacia del guerrero a caballo frente al combatiente a pie explica su ascenso social y el hecho de que se le concedieran tierras para que pudiera subsistir y mantener a sus caballos. Más adelante, el castillo se convertirá en la máxima expresión del feudalismo, con su doble faz, que expresó a la perfección un historiador del siglo XII al decir de los castillos que cubrían Inglaterra: «cada uno defendía su distrito o, para decir la verdad, lo expoliaba».

El progresivo empleo de arqueros en la guerra —la Iglesia intentó prohibir, en los concilios de 1139 y 1215, que los arcos se utilizasen ‘contra los cristianos’— obligó a los caballeros a reforzar cada vez más sus defensas (pasando de la malla a la armadura más gruesa y pesada entre 1250 y 1350), pero la proliferación de castillos —que convirtió la guerra en «un 1 por 100 de batallas y un 99 por 100 de asedios»— les restó importancia militar (la pasó del caballero al castellano) y las armas de fuego individuales los hicieron poco menos que inútiles. Cuando empezaba su decadencia, los caballeros reforzaron su legitimación construyendo una ideología que anteponía su función social a su eficacia militar. Así se creó el mito de la caballería, con su mezcla de valores nobiliarios y eclesiásticos, que la sociedad europea posterior conservó, porque le ofrecía el modelo ideal de cómo una minoría superior había conseguido dominar a «las masas».

La segunda vertiente del feudalismo, la forma en que sometió a dependencia las tierras y los que las trabajaban, es más difícil de explicar. Del viejo latifundio romano y del sistema esclavista se había pasado de algún modo a la libertad y a la pequeña explotación campesina. ¿Cómo y por qué se volvía ahora a esa nueva forma de sujeción que era la servidumbre? La respuesta a esta pregunta nos conduce a advertir la existencia de estrategias distintas, adaptadas a las diversas realidades sociales, que se aplicaron en procesos largos y complejos. No a «revoluciones» según una pauta única, que se habrían completado en pocos años.

Un análisis puntual nos muestra cómo se producen algunos de estos cambios a lo largo de los siglos XI y XII en una localidad catalana: allí donde antes había campesinos libres que gozaban de la propie-

dad de sus tierras en alodio, comenzó a imponerse una familia que acumulaba propiedades, que compró los derechos condales sobre la villa, se estableció en un castillo y «se diferenció claramente del resto por su especialización guerrera y su género de vida». Esta misma familia fundó un monasterio al que cedió parte de sus derechos, el cual, a su vez, fue aumentando poco a poco sus propiedades con donaciones, pero también con compras hechas a unos campesinos agobiados por unas dificultades económicas que se agravaban con las imposiciones arbitrarias de los señores del castillo. Apareció entonces un tipo de relaciones señoriales personales que engendraría nuevas formas de servidumbre, al tiempo que el monasterio reforzaba su influencia sobre los hombres con nuevas costumbres funerarias que exigían más ofrendas. Así, en un rincón rural alejado de los grandes poderes, vemos desaparecer la libertad campesina y surgir una sociedad en que la apariencia de los tres órdenes revela una realidad más simple: la de la división entre los ricos y poderosos, de un lado, y los pobres e impotentes, del otro. Explicaciones de este tipo —que sólo podrán reducirse a un modelo unitario cuando dispongamos de una gama suficiente de casos para comparar— me parece que nos pueden aproximar más a la realidad que los esquemas simplistas.

Este gran designio de dominación de la sociedad rural europea no se hubiera podido realizar, sin embargo, de no haber contado con el auxilio de la Iglesia. Esta es la época de la llamada «reforma gregoriana», que recibe el nombre de Gregorio VII, papa entre 1073 y 1085. La reforma comenzó en la propia Iglesia, con una actuación sobre el clero: combatiendo a los clérigos simoníacos (los que habían comprado su ordenación o sus cargos; en realidad, lo que importaba era evitar que fueran los señores y los príncipes quienes otorgaran estos cargos), y tratando de imponer el celibato (había que evitar que los hijos de clérigos heredasen bienes eclesiásticos, o incluso las iglesias de sus padres; pero el sínodo de París de 1074 se opuso a ello, por considerar que el celibato era contrario a la naturaleza humana).

Estas medidas de control del clero se complementaron con el fortalecimiento del poder del pontífice romano dentro de la Iglesia, a través de la creación del colegio cardenalicio y de la celebración de concilios en que los obispos se reunían con el papa para tomar acuerdos de validez universal para todos los fieles. En el *Dictatus Papae* se afirmaba que el pontífice estaba por encima de los sínodos, que

podía deponer a los obispos personalmente y que no había instancia que pudiera juzgarle a él. No en vano se ha calificado esta época como la de la «monarquía papal».

Pero los aspectos más trascendentales de la reforma tal vez fuesen los encaminados a «clericalizar» la Iglesia, reduciendo el papel que en ella desempeñaban los laicos, y a controlar la vida cotidiana de los fieles, a través de la parroquia, que pretendía convertirse en el centro de la vida cristiana y que reforzó su papel dirigiendo la creación de cofradías. Esta Iglesia cada vez más «institucionalizada», y cada vez más comprometida con los asuntos «del mundo», produciría en muchos cristianos un desencanto y un malestar que sería el origen de futuras herejías.

El control sobre los fieles se reforzaría también con las nuevas normas, mucho más restrictivas, de regulación del matrimonio y de la sexualidad, que implicaban más limitaciones a los matrimonios entre parientes y que fueron acompañadas de un serio esfuerzo por eliminar la poligamia de los medios aristocráticos, acostumbrados a repudiar enlaces y contraer otros nuevos en función de sus conveniencias.

La relación de la Iglesia con los poderes laicos fue compleja. Trató primero de imponer su primacía —sosteniendo que el poder político se recibía del papa, como intermediario, y no directamente de Dios— pero topó con la resistencia de los soberanos y los magnates. Y cuando, en una época de confusión e inseguridad, probó a aliarse con las clases populares en la «Paz de Dios» para defenderse de la violencia nobiliaria, la actuación cada vez más decidida y autónoma de los campesinos asustó a los eclesiásticos y les llevó a recomponer su alianza con la aristocracia. La Iglesia sacralizaría la entrega de armas al caballero y alentaría la creación de «órdenes militares» paralelas a las eclesiásticas.

Lo que hasta aquí hemos descrito, sin embargo, es tan sólo la historia de cómo se consiguió establecer el dominio de los poderes laicos (disgregados en una cadena interrelacionada de soberanos y señores) y eclesiásticos sobre la Europa cristiana. El impulso para el crecimiento medieval no tiene mucho que ver con esto. Para empezar, parece ser que es en los primeros siglos de este período —los más sombríos en la visión tradicional— donde hay que buscar las razones profundas de la expansión. Los hallazgos recientes de la arqueología nos dan una imagen innovadora de la etapa que va del 600 al 1000 de nues-

tra era, con un crecimiento agrario que se iniciaría en el siglo VII y que es, por tanto, anterior al feudalismo.

Para explicarlo, la visión tradicional, preocupada ante todo por la propiedad de la tierra y la apropiación del excedente, deberá completarse con otra «desde abajo», más cercana a los trabajos de los hombres. Desde esta perspectiva vemos que en la base del crecimiento agrario medieval está la introducción de nuevas formas de cultivo organizadas colectivamente por los campesinos: la división del término en hojas, que permitía dejar abiertos los campos, una vez levantada la cosecha, con el fin de que el ganado pudiera pacer en los rastrojos. Este sistema significaba un avance respecto de las formas de cultivo individual e hizo posible encontrar métodos más intensivos de explotación que permitieron extender al máximo la superficie cultivada (y pasar de un sistema de rotación bienal a otro trienal, allá donde el clima lo permitía), manteniendo al propio tiempo pastos colectivos para alimentar los pequeños hatos de cada campesino, gracias a lo cual se pudo disponer de abono para los cultivos, lana para la industria textil y ganado vacuno que proporcionó la fuerza de tiro que requerían los arados más pesados, necesarios para roturar gran parte de las tierras de la Europa al norte de los Alpes (en una segunda etapa, al desarrollarse la mercantilización de los productos agrícolas, los bueyes tendieron a ser reemplazados por caballos).

Este crecimiento tuvo lugar en el contexto de una Europa que se estaba transformando en muchos sentidos. Del año 700 al 1000, y en una amplia zona que va de Dublín a Kiev, había numerosas ciudades en que se realizaban actividades comerciales e industriales ligadas al comercio de larga distancia. Los arqueólogos se han interesado sobre todo por la relación que existe entre este comercio y la adquisición de «bienes de prestigio» para las clases dirigentes, que revelan la aparición de diferencias sociales y de una jerarquía de poder y de riqueza que anuncian el tránsito de la tribu al estado. Pero la adquisición de estos bienes de lujo presupone que las sociedades que los recibían disponían de otros para intercambiar. Y eso implica la existencia de mercados internos y, en consecuencia, de una relación de complementariedad entre los trabajos de sus habitantes.

Si intentamos trazar un mapa de las ciudades europeas en torno al año 1000, veremos que la mayor abundancia de grandes núcleos se daba en Francia e Italia, lo que era previsible; pero también en tie-

rras de frontera como Alemania, Bulgaria, la península ibérica o Rusia. La mayoría de ellas se agrupaban en regiones presididas por un núcleo mayor, dedicado generalmente al comercio a larga distancia (que solía ser la sede del poder político, ya que el comercio era una buena fuente de recursos fiscales), rodeado de una serie de poblaciones de segundo, tercer y cuarto rango que formaban con la «capital» una articulación coherente. La Europa de hacia 1300 aparece dividida en un conjunto de «regiones» que prefiguran la posterior división en áreas nacionales.

Lo que caracteriza a estas estructuras, y las hace harto permanentes —a diferencia de los antiguos reinos, basados en la sujeción a un poder político central, que desaparecen sin dejar gran cosa más que ruinas de palacios y fortalezas— es la articulación de las actividades en cada uno de estos espacios, que crea lazos de solidaridad entre sus pobladores, sobre los que se fundamentará una comunidad de cultura y lengua. La Europa medieval no tuvo grandes metrópolis como las del Imperio romano en sus momentos de apogeo —la Roma de Augusto superaba tal vez el millón de habitantes— ni como, en su propio tiempo, las del mundo islámico, de China o del sureste asiático, que obtenían del comercio internacional buena parte de los alimentos que consumían (hacia 1550 los cerca de 200.000 habitantes de Melaca, en Malasia, dependían para su subsistencia del arroz que recibían por mar de Siam, Pegu y Java). Pero las ciudades europeas, a diferencia de las de los imperios asiáticos, estaban sólidamente arraigadas en su entorno y constituían un estímulo para su crecimiento.

Articulación significa interdependencia: relación entre las ciudades que se integran en un espacio regional determinado (entre el comercio a larga distancia y la producción artesana), pero también entre campo y ciudad. Crecimiento urbano y progreso agrícola marchan conjuntamente y permiten un primer desarrollo de unos mercados internos que no sólo aseguran la continuidad del auge económico, sino que crean solidaridades «protonacionales» entre los hombres.

Todo esto necesita explicarse como el resultado de una evolución que no se ha interrumpido en ningún momento. En lugar de la «revolución del año mil» tendríamos entonces una larga mutación medieval. Los grandes cambios sociales podrían no ser la «causa» del crecimiento de la economía, sino su consecuencia: la estrategia empleada por los señores (y por la Iglesia, que tenía intereses comunes con ellos)

para controlar a un campesinado cada vez más emancipado y próspero, con el fin de someterle a una nueva sujeción y sacar provecho de su mayor capacidad productiva. El mismo hecho de que la forma de conseguirlo sea distinta según los lugares —según las circunstancias en que se desenvuelve cada caso— demostraría el carácter de respuesta que tiene el desarrollo del feudalismo. Más que una revolución, sería una reacción.

La explicación de los progresos alcanzados habría que buscarla entonces en otros niveles más profundos, y menos visibles en los documentos escritos, de la actuación colectiva de los hombres. Unos niveles a los que sólo podemos llegar con el auxilio de la arqueología y de lo que algunos optan por llamar una antropología histórica, que nos han de ayudar a reconstruir una visión más válida de la historia del hombre europeo medieval. En este caso el espejo deformante, el espejo feudal de la caballería, ha sido usado para ocultarnos el protagonismo de las «masas»: de los hombres y mujeres de a pie.

CAPÍTULO CUATRO

El espejo del diablo

CUANDO SE NOS HABLA DEL GRAN DESPERTAR del año mil se olvida con frecuencia que estos fueron también tiempos de conflicto social y religioso, que condujeron a la fijación de unas fronteras: de las exteriores que separarían a Europa de los musulmanes y de la cristiandad oriental, pero también de otras interiores, que segregarían a una parte de su propia sociedad. Este repliegue de Europa se apoyó en la construcción de una nueva imagen del «otro» que debía ser excluido y combatido. De un «otro» que no era ahora el «bárbaro» o el «pagano», sino el «hereje» y el «infiel», dos nombres referidos a un mismo rostro: el del diablo que está detrás de estas dos apariencias. La lucha contra los seguidores del diablo se realizaría mediante la cruzada y la Inquisición, con el uso sistemático de la tortura y con la imposición de unas reglas para segregar a los grupos minoritarios.

Quién dirige e inspira la cruzada no es sólo la Iglesia, sino que hay una alianza entre la aristocracia y el clero: una «convergencia de intereses espirituales y materiales» que permite, como diría Balduino de Flandes, adueñarse de inmensas riquezas «tanto temporales como eternas».

El primer enemigo contra el que se predicó la cruzada fue el islam. Las relaciones entre cristianos y musulmanes, que no siempre habían sido de total enfrentamiento, se presentarían desde este momento como una epopeya guerrera que había de dar un nuevo sentido a toda la historia medieval de Europa (a costa de glorificar incidentes triviales como la llamada batalla de Poitiers, en 732, que parece haber sido poco más que el fracaso de una banda de merodeadores).

Esta percepción mitificadora del choque entre cristianos y musulmanes no corresponde a la que tenía el mundo islámico, que funcio-

naba con otras escalas de valor (el más poderoso soberano de la tierra era el califa; el emperador de Bizancio venía en quinto lugar y los reinos de Occidente no entraban ni siquiera en su cuenta) y tenía una actitud relativamente tolerante hacia las «religiones del libro» (cristianos y judíos; pero también mazdeístas), siempre que sus seguidores no intentasen hacer proselitismo entre los musulmanes. Mientras el cristianismo denuncia al islam como una «falsa religión» y a Mahoma como un enviado del diablo, el Corán habla con respeto del «profeta Jesús», admite la concepción virginal de María y acepta que las «gentes del libro» sean toleradas, si pagan un tributo y se someten.

Para los europeos Oriente era una tierra de maravillas y riquezas sin cuento, mientras que, en contrapartida, los musulmanes veían poco que admirar en la Europa cristiana, que consideraban, no sin razón, semicivilizada. Ibn Yubair encontró Mesina «colmada de malos olores e inmundicias», e Ibn Battuta no opinaba diversamente de Constantinopla, cuyos zocos «están llenos de basura» y muchas de cuyas iglesias «son también sucias y no hay nada bueno en ellas». No sólo las ciudades les parecían sucias, sino los propios europeos, que «no se lavan o bañan más que una o dos veces al año», dice un viajero, «y no lavan su ropa de tanto en tanto, sino que la llevan encima hasta que se cae a pedazos». Los cristianos, por su parte, eran conscientes de su inferioridad. En la *Histoire anonyme de la Première Croisade*, el autor traza un revelador autorretrato al imaginar al «emir de Babilonia» desesperado por la vergüenza de haber sido vencido por los cristianos: gente «mendiga, inerme y miserable».

La superioridad del mundo islámico se asentaba en una revolución agrícola que permitió extender las superficies cultivadas e intensificar la producción, lo que hizo posible crear un rico tejido urbano, en el que figuraban Bagdad y Córdoba, las dos mayores ciudades de su tiempo. Era también «una civilización del textil», que potenció la producción de lana en la península ibérica con la oveja merina, introdujo el algodón en el mundo mediterráneo y propagó la seda (los primeros huevos de gusano de seda los habría traído de Asia Central a Siria, en el siglo VI, un monje nestoriano, y serían precisamente los sirios que se instalaron en tierras andaluzas quienes los aclimatarían en Occidente). El islam se extendía por un espacio interconectado, de Insulindia a la península ibérica, donde los hombres y las ideas circulaban libremente y donde se creó una brillante cultura sincrética, ca-

paz de engendrar visiones de la historia realmente universales, como la de al-Tabari o, cuatro siglos más tarde, la de Ibn Jaldún, que pensaba que «la historia tiene por objeto el estudio de la sociedad humana, esto es de la civilización universal».

Una consecuencia de esta superioridad cultural era su capacidad de asimilación. No podemos ignorar la facilidad con que el islam logró transformar una gran parte del viejo mundo grecorromano y cristiano, en contraste con la resistencia de los musulmanes a aceptar la cultura cristiana. Si a mediados del siglo VIII sólo un 10 por 100 de los habitantes de este inmenso imperio había adoptado el islamismo, bastarán doscientos años para que lo haga la mayor parte de la población y para que se cree una cultura unitaria, con una lengua universalmente entendida.

Contra el prejuicio de que las conversiones se hicieron a punta de espada, lo que caracteriza ante todo la difusión del islam es su capacidad para engendrar un sentimiento de colectividad y para ayudar a cimentar en comunidades protoestatales a grupos tribales y «pueblos que de otro modo vivirían en sociedades muy fragmentadas y divididas». Si la facilidad con que han conquistado amplias zonas del viejo mundo mediterráneo, donde parecen haber sido acogidos como libertadores, es impresionante, más lo resulta aun la rapidez con que se ha producido la asimilación de los conquistados, anulando los efectos de un milenio de civilización grecorromana y de varios siglos de cristianización. En el momento de la conquista de Egipto (639-641) todo se habría reducido a la entrada de un puñado de invasores, pero en el siglo X ya se hablaba casi exclusivamente el árabe y cuando, en el XII, pasase por estas tierras Ibn Yubair, el país estaba profundamente islamizado, sobre todo en los medios urbanos de origen helénico. Lo mismo sucedió con ese gran crisol de pueblos y culturas que es la zona que va desde Siria hasta el golfo Pérsico, o con el África del Norte, patria de san Agustín, donde cristianismo y latín desaparecieron al poco tiempo y volvió a la luz el substrato persistente de la cultura autóctona (mientras resistió sin ceder terreno el judaísmo, practicado por una minoría).

El caso más espectacular es, sin duda, el de Asia Menor. La tierra en que se desarrolló la guerra de Troya, donde nacieron Heródoto, Anaxágoras o Heráclito y que está ligada a la historia del cristianismo por nombres como los de Antioquía, Tarso o Nicea, vio desapa-

recer ambas herencias culturales en poco más de tres siglos. El largo proceso de la conquista musulmana de Anatolia, con sus avances y retrocesos, destruyó la vieja estructura de las iglesias cristianas, el único elemento de cohesión que podía haber sostenido la unidad de los sometidos. En su lugar comenzaron a surgir mezquitas, escuelas, hospitales e instituciones benéficas islámicas que configuraron un cuadro social alternativo y proporcionaron a los habitantes el tipo de ayudas y servicios sociales que antes recibían de las instituciones cristianas. Aunque hubo un cierto número de excesos, conversiones forzadas y algún mártir, lo que motivó que a comienzos del siglo XVI los censos registrasen en Anatolia un 92 por 100 de hogares musulmanes tiene más que ver con la asimilación que con la fuerza.

Que el enfrentamiento entre musulmanes y cristianos no era natural ni inevitable lo prueban muchas cosas. Las relaciones entre la Europa cristiana y el «Levante» islámico eran frecuentes y tenían una importancia considerable para ambos, dado que la integración de una gran parte de Asia en el islam convertía los puertos levantinos en el lugar ideal de intercambio entre Oriente y Occidente. Ni las prohibiciones papales ni las cruzadas las pusieron en peligro. Los pueblos comerciantes del Mediterráneo cristiano —genoveses, venecianos y catalanes— siguieron comprando y vendiendo en los puertos musulmanes, donde eran bien recibidos como proveedores de madera y hierro, sin hacer demasiado caso de lo que el papa opinase.

Y aunque no se puede decir que los cruzados hayan emprendido su aventura pensando en las ganancias materiales, lo cierto es que, una vez las han tenido a su alcance, no las han menospreciado y han mantenido una actividad comercial que ha sido vital para la supervivencia de los estados latinos de Oriente. En su viaje por estas tierras Ibn Yubair se sorprendió al ver coexistir la guerra y los negocios. «A veces las dos partes se enfrentan y se alinean en posición de combate; sin embargo, caravanas de musulmanes y de cristianos van y vienen entre ellos sin que se opongan.»

El espíritu de la cruzada ha deformado no sólo nuestra percepción del islam, sino también la de la cristiandad oriental y nos ha llevado a excluir de la historia de Europa a Bizancio (que vemos como una civilización decadente, con rasgos «orientales» —*Byzantinus est, non legitur*), a la Rusia nacida de la asombrosa fusión de escandinavos, eslavos y mongoles, y, sobre todo, al cristianismo «asiático».

Lo que llamamos el «Imperio bizantino» no existió jamás. Los «bizantinos» denominaban a su estado «Imperio romano», a lo que tenían pleno derecho, puesto que la historia imperial no tuvo aquí ninguna ruptura. En Bizancio se seguían estudiando y comentando los poemas de Homero en una época en que en el Occidente europeo el desconocimiento de la cultura clásica era tal que había quien creía que Venus era un hombre y François Villon incluyó a Alcibíades entre las «damas del pasado», y se conservaba un notable interés por el conocimiento científico (Alejo I pudo amedrentar a los escitas gracias a saber anticipadamente que había de producirse un eclipse de sol).

Ser romanos y cristianos no bastó para que los europeos de Occidente les prestasen apoyo. Primero fue la cuarta cruzada, que conquistó Constantinopla en 1204 y repartió riquezas y tierras entre sus participantes. Los cruzados, dirá Condorcet, «se divirtieron tomando y saqueando Constantinopla, lo que les estaba permitido, ya que sus habitantes no creían en la infalibilidad del papa». Más tarde, cuando se produjo el asalto definitivo de los turcos, y pese a que las iglesias de Oriente y de Occidente se habían reconciliado, la cristiandad latina aceptó con indiferencia que un sultán otomano se convirtiera en el legítimo heredero del trono imperial de Constantino (como lo demostró apresurándose a nombrar un nuevo patriarca de la Iglesia de Oriente). El precio que Europa pagó por ello fue «vivir con el temor de los turcos durante dos siglos y medio».

Hemos eliminado, además, incluso el recuerdo de esa cristiandad «asiática» que en el siglo XIII se extendía desde Egipto hasta el mar de China, con núcleos de viejo y fuerte arraigo en Mesopotamia, Armenia, el Cáucaso y Siria, o con conversos más recientes en Asia central, entre pueblos turcos y mongoles. Atribuir la desaparición de estas comunidades cristianas al triunfo del islam significa confundir el resultado con la causa. La situación religiosa del Asia central se mantuvo inestable por lo menos hasta el siglo XIV. Los pueblos nómadas asiáticos eran «tolerantes o indiferentes» en materia religiosa y desconfiaban tanto del Imperio chino como de los propósitos expansionistas del islam, lo que les hacía ver el cristianismo como una religión que les ayudaba a «civilizarse» sin renunciar a su propia personalidad.

La primera expansión cristiana en Asia la realizaron los maniqueos y llegó a su punto más brillante con la conversión del pueblo uighur, que estableció un imperio, mantuvo un comercio activo con China

y tuvo por capital a Karabalghasun, con sus doce puertas de hierro y su gran palacio real.

Los uighur se hundieron a mediados del siglo IX, pero el maniqueísmo subsistió: en el siglo X seguía habiendo un monasterio maniqueo en Samarcanda y parece haber durado hasta el siglo XIII en algunos de los pequeños estados turcos. Más que una «herejía» cristiana, sin embargo, el maniqueísmo era una forma de sincretismo que reunía elementos cristianos, judíos, mazdeístas y budistas. Mani (216-276), que pertenecía a una secta cristiana judaizante, quiso hacer una síntesis religiosa que fuera válida a la vez para Oriente y Occidente, pero aunque sus misioneros, los «elegidos», llevaron su palabra desde el Norte de África hasta China, no consiguieron crear una estructura eclesiástica estable ni identificarse con ninguno de los pueblos a los que predicaban.

La gran cristiandad asiática fue la Iglesia nestoriana. Su origen reside en la Iglesia persa, que se independizó de la de Occidente en 424 y adoptó el duofisismo de Nestorio —la creencia de que en Cristo hay dos naturalezas distintas— sesenta años más tarde, rompiendo con ello sus últimos lazos con Bizancio. Su jefe religioso, el «catholico», residía en Ctesifonte, pero la actividad misionera, ejercida a lo largo de las rutas de las caravanas, les permitió crear comunidades cristianas en un amplio territorio que se extendía desde Sumatra hasta el Azerbaidján. Contribuyeron a transmitir la cultura helénica a Persia, donde crearon un gran centro de enseñanza en Jundishapur, y destacaron en la práctica de la medicina. La invasión musulmana no interrumpió su actividad: la mayor parte de los médicos de Bagdad eran nestorianos y uno de ellos, Hunayn ibn Ishaq, figura entre los organizadores de la Casa de la Sabiduría donde se llevó a cabo una labor sistemática de traducción de obras científicas y filosóficas griegas.

En 1009 los kerait, el mayor y más culto de los pueblos mongoles de Asia Central, se convirtieron al cristianismo nestoriano, casi al mismo tiempo que lo hacía el pueblo turco de los ongut, descendientes de los hunos. Cayó el estado kerait ante el ascenso irresistible de Temujin, que adoptaría el nombre de Gengis Jan. Pero éste, que mantenía sus relaciones con el cielo personalmente, sin la mediación de sacerdotes (la *Historia secreta de los mongoles* nos cuenta así su práctica religiosa: «Se golpeó el pecho con la mano y, arrodillándose nueve

veces ante el sol, hizo ofrendas y plegarias»), respetaba las religiones de los pueblos que había integrado en su imperio y no faltaron entre sus sucesores quienes siguieron alimentando simpatías por los cristianos. Fue a instancias de Kubilai Jan que los hermanos Polo pidieron al papa que le enviase «sabios bien instruidos en la fe cristiana y en todas las siete artes», y que emprendieron su segundo viaje a China, en compañía del joven Marco (pero sin los «sabios»), puesto que los frailes elegidos por el papa para esta misión se arrepintieron por el camino y «se fueron con el maestro del Temple»).

Los mongoles encarnaban las esperanzas que la cristiandad occidental había puesto en la leyenda del Preste Juan. En 1258 enviaron una «cruzada asiática» que conquistó Bagdad, Alepo y Damasco, donde las tropas vencedoras entraron en 1260 al mando de un general nestoriano, acompañado de un príncipe armenio y un cruzado, y donde los cristianos pudieron recuperar para su culto una mezquita y celebrar procesiones públicas. Pero los francos del reino de Jerusalén, más interesados en el pillaje que en la cruzada, optaron por aliarse a los mamelucos y dejar que éstos derrotasen al general mongol, con lo cual sellaron su propia suerte y arruinaron la posibilidad de una cristiandad oriental que se extendiera desde Mongolia hasta Palestina.

La culpa no era sólo de los jefecillos cruzados. Cuando el Ilján Abagu, protector de los cristianos de Irán, envió en 1285 una embajada al papa, pidiéndole que organizase una cruzada para luchar conjuntamente contra el islam, la cristiandad de Occidente declinó la alianza. Prefería el aniquilamiento de los «traidores herejes cristianos» —todo el que no comenzase por someterse a la autoridad papal romana era un enemigo— al triunfo conjunto sobre los musulmanes. En aquellos momentos el jefe supremo de la Iglesia de Roma estaba ocupado en organizar una «cruzada» contra la Cataluña cristiana para afianzar sus intereses políticos. De la conservación de Jerusalén, en cambio, no podía esperar ningún beneficio, ya que los cruzados no habían aceptado sus pretensiones de soberanía. El prelado nestoriano Rabban Çauma fue enviado de nuevo a Occidente en 1287, para proponer una alianza que permitiese reconquistar Jerusalén, que había vuelto entre tanto a manos musulmanas. Aunque dio la comunión al rey de Inglaterra y celebró misa en la propia Roma, nadie le hizo caso. Y lo mismo ocurrió con las embajadas posteriores de los mongoles.

Poco a poco cayeron los últimos restos de los estados cruzados, y aunque el nestorianismo sobrevivió por un tiempo en los monasterios de Uighuria, la suerte de la cristiandad oriental estaba sellada. Asia central sería definitivamente absorbida por el islamismo y la cristiandad romana fracasaría cuando intentase penetrar por su cuenta en China o en Japón. La Iglesia romana había perdido la capacidad de asimilar otras culturas y no conseguiría en el futuro más expansión digna de mencionarse que la «conversión» —precedida y acompañada de una dura acción política de conquista y sometimiento— de los pueblos indígenas americanos.

El cierre de la sociedad europea se produjo también hacia su interior, inspirada por la acción de la Iglesia, que aislaba y reprimía a los disidentes: los «herejes». A partir de Gregorio VII se consolidó el control papal —la bula *Unam sanctam*, de 1302, declaraba que los hombres sólo podían salvarse si se mantenían en la obediencia del pontífice romano— y se asentó el principio de que la definición de la doctrina correspondía a la cúpula jerárquica de la Iglesia. Estas normas se implantaron con la ayuda de otra de las nuevas creaciones de estos siglos «renovadores», la Inquisición, reforzada, cuando no bastaban los medios ordinarios, con el recurso a una cruzada interior «contra hombres y mujeres que habían sido bautizados como católicos».

Las herejías perseguidas ahora tenían poco que ver con las de los primeros siglos del cristianismo, que se consideraban desaparecidas («O ahora no hay herejes o no se atreven a mostrarse», decía un obispo de Norwich en el tránsito del siglo XI al XII). Aquello a que ahora se llamará herejía es algo menos organizado y más próximo a las masas populares, en que, al margen de puntos doctrinales desautorizados por Roma —que es lo que se destaca en las condenas, para legitimarlas—, encontramos un substrato de creencias populares anteriores al cristianismo y, sobre todo, la crítica y el rechazo de la corrupción de la Iglesia establecida.

Resulta muy difícil conocer la naturaleza real de estos movimientos. Los jueces que los condenaron nos han dejado una visión sesgada de ellos y muchos historiadores la comparten: prefieren admitir que un puñado de fanáticos, envenenados por las ideas de un eclesiástico búlgaro, «sedujeron» a las masas de media Europa, antes que suponer que tales masas fuesen capaces de pensar por su cuenta y de movilizarse ante problemas que les afectaban.

Percibimos ahora la existencia de dos culturas separadas: la «cultura clerical» y una «tradición folklórica» que «irrumpirá en la cultura occidental a partir del siglo XI, paralelamente a los grandes movimientos heréticos». Pero ignoramos lo que había de vivo y actuante en esta cultura alternativa, más allá del tesoro de tradiciones de donde se han tomado mitos y representaciones. «Todo lo que sabemos acerca de la gran mayoría de los laicos del siglo X —nos dice un historiador alemán— es lo que los clérigos consideraron que merecía la pena saber. Los historiadores modernos han de enfrentarse a una ‘mayoría silenciosa’, porque sus colegas del siglo X raras veces fijaron su atención en los estratos más bajos de la sociedad.»

Cuando empezamos a buscar por debajo de los tópicos nos damos cuenta de que las ideas de estos hombres eran más complejas de lo que suele creerse, y que en el substrato común a la mayor parte de estos movimientos se encuentran elementos del pensamiento crítico cristiano (la exigencia de volver a la hermandad entre los fieles, a la pobreza y a la pureza de costumbres que se supone eran propias de los cristianos primitivos), reforzadas en muchos casos por el sentimiento de que se aproxima el comienzo de la «tercera edad», del milenio de paz y felicidad anunciado por las profecías, junto a una serie de críticas a una Iglesia corrompida que ha hecho causa común con los beneficiarios de un orden social injusto. La «reforma gregoriana», al condenar a los clérigos simoníacos y postular el regreso «a la inocencia de la Iglesia primitiva», dio lugar a que algunos clérigos, viendo que este regreso no se producía, se sumasen a la crítica hacia una jerarquía que no era capaz de llevar a cabo su propio programa (Ramiridus fue quemado en Cambrai en 1077 por afirmar que no se debían aceptar los sacramentos de curas simoníacos, casados o que vivieran en concubinaje: esto es, por sostener lo mismo que estaban predicando los papas).

Sacerdotes y religiosos que deseaban una Iglesia más pura y más pobre, campesinos que se resistían a los nuevos tributos eclesiásticos —o que expresaban su malestar y su resistencia a las nuevas formas de explotación feudal que se les estaban imponiendo— y ciudadanos que condenaban la alianza del alto clero con las oligarquías aristocráticas urbanas se pueden encontrar mezclados en ese saco común de la herejía. Uno de los rasgos que aparecen en ocasiones, y a los que la Iglesia parece temer más, es la presencia de mujeres con un

papel activo. A Robert d'Arbrissel le seguían hombres y mujeres que vivían juntos. Fundó Fontevraud, donde las mujeres vivían en clausura, los clérigos celebraban el culto y los hombres laicos trabajaban (de ese mismo entorno parecen haber surgido los valdenses, cuyo fundador habría hecho ingresar a sus hijas en Fontevraud, antes de dedicarse a la predicación). En algunos casos, la Iglesia se esforzó por integrar una parte de estas ideas dentro de sus programas de reforma, con lo que las neutralizaba y hasta se beneficiaba de ellas, pero cuando no podía hacerlos y las consideraba perturbadoras del orden social, las estigmatizaba y perseguía.

Las «nuevas herejías» aparecen justamente cuando la Iglesia no logra imponer su autoridad, y es el desafío a su poder el que provoca la condena, mucho más que la naturaleza de las doctrinas predicadas. Así podemos verlo en el caso del «milenarismo», de vieja rai-gambre cristiana, renacido por obra del eclesiástico calabrés Joaquín de Fiore (c. 1135-1202), que enunció un mensaje profético basado en el estudio de los textos bíblicos y en una reinterpretación de la historia, lo que dio a su doctrina prestigio intelectual y aseguró su persistencia en los medios de cultura letrada durante muchos siglos. Muerto Joaquín, sus ideas encontraron una entusiasta acogida entre los franciscanos «espirituales», que predicaban el inminente comienzo del «reinado del Espíritu Santo», en que los hombres vivirían de acuerdo con la ley del amor, sin necesitar los sacramentos. La Iglesia, alarmada por el eco que encontraban estas profecías, se apresuró a controlar a los franciscanos y condenó a quienes aplicaban el mensaje «joaquinista» a la actualidad, pero no censuró las obras del propio Joaquín. Uno de estos franciscanos, Gherardo, que afirmaba que el Anticristo era Alfonso X «el Sabio» de Castilla, fue condenado a vivir encerrado, a pan y agua, los dieciocho años que le quedaban de vida. «Si no hubiese sido franciscano —dice Lea— le hubieran quemado.»

Nos encontramos así con ideas que han sido en todo o en parte aceptadas por la Iglesia y que sólo son condenadas cuando las esgrimen grupos que escapan a su control. En estos casos, la Inquisición las adereza con una pizca de orgías sexuales y alguna que otra aparición diabólica y manda a los milenaristas a la cárcel o a la hoguera. Así sucedería con fra Dolcino, que anunciaba que la tercera edad ya había pasado y que se había iniciado una cuarta, que se caracterizaría por la destrucción de la Iglesia carnal (que perdería su poder y

sus riquezas), el predominio de los laicos y el regreso a una pauta apostólica de pobreza absoluta. A Dolcino y a los suyos no se les tuvo ninguna consideración: se organizó una auténtica cruzada contra ellos y el «apóstol» y su compañera fueron cruelmente ejecutados.

Un ejemplo de la ambigüedad que se esconde tras la calificación de herejía es el de los *humiliati* de Lombardía: grupos de laicos que vivían de lo que ganaban con el trabajo manual, principalmente en la industria de la lana, y que seguían pautas de conducta de pureza evangélica. Fueron condenados formalmente en Verona en 1184 por el papa Alejandro III con «anatema perpetuo», pero siguieron predicando y extendiéndose y, sorprendentemente, consiguieron que su caso fuese reconsiderado en 1201 por Inocencio III, que los transformó en una orden religiosa aceptada, admitiendo incluso la predicación de sus «terciarios», que eran por lo general laicos casados que seguían viviendo en sus hogares. Pero lo más notable de este caso es que resulta difícil distinguir su «ortodoxia» de la de otros grupos similares que fueron condenados, como los valdenses. Hoy, cuando conocemos mejor su historia primitiva, podemos advertir que éstos, perseguidos sobre todo por sus críticas al clero, sólo comenzaron a apartarse de la «ortodoxia» después de haber sido separados de la Iglesia.

Una herejía es, en última instancia, aquello que la jerarquía eclesiástica encuentra inaceptable, por las razones que sean (que no siempre son doctrinales). Hay «herejías políticas», donde el estímulo para la condena puede haber surgido de un monarca temeroso de poderes que compiten con el suyo, o deseoso de apoderarse de recursos ajenos, a quien la Iglesia proporciona el adecuado complemento de aberraciones, que no era difícil fundamentar en alguna confesión extraída mediante la tortura. Guibert de Nogent nos asegura, por ejemplo, hablando de unos herejes, que: «Se reúnen en subterráneos o en locales poco frecuentados, sin distinción de sexos. Después de encender velas, una mujer licenciosa se tiende en el suelo para que todos la contemplen y, según se dice, descubre sus nalgas; ellos le presentan sus velas desde atrás y, así que se apagan, empiezan a gritar '¡Caos!' y cada uno fornicaba con la mujer que primero le viene a mano». Si de estos 'encuentros' resultaba nacer algún niño, lo quemaban en una ceremonia colectiva y con sus cenizas hacían un pan que se daba a comer como en una especie de sacramento. ¿Cómo es posible que este

clérigo que se mostraba razonablemente escéptico ante el culto de las reliquias pudiese creer semejantes patrañas?

El saneado negocio que para la monarquía francesa representó, a comienzos del siglo xiv, el proceso a los templarios —que probablemente no eran culpables de todos los horrores que se les atribuyeron, pero sí de ser demasiado ricos— estuvo a punto de repetirse pocos años más tarde cuando se inventó una conspiración de los leprosos, de quienes se afirmaba que se proponían envenenar e infectar a todos los cristianos, y que se habían aliado para ello con el rey moro de Granada. Tras de esta aberrante fantasía, que se saldó con un gran número de leprosos torturados y quemados vivos, hay uno de esos pánicos irracionales que prenden en la población, pero también, sin duda, la intención de apoderarse de los abundantes recursos económicos de las leproserías.

Uno de los ejemplos más monstruosos del uso político de la condena teológica es el de los cátaros, a los que se identificó, para facilitar su castigo, con los bogomilos, los cuales, a su vez, habían sido oportunamente calificados de maniqueos, porque ello garantizaba que se les aplicase la pena de muerte («La acusación de maniqueísmo —se ha dicho— era la última arma política en las controversias teológicas»).

Los bogomilos habían surgido en Bulgaria en el siglo x, cuando todavía quedaban eslavos paganos y en las tierras próximas al Imperio bizantino había grupos de armenios desterrados que profesaban el paulicianismo, que era una forma de cristianismo con elementos dualistas. La doctrina de Bogomil, que contenía elementos dualistas moderados, proponía una vuelta a la sencillez del cristianismo primitivo —los «perfectos» observaban el celibato, vivían en la pobreza y sólo comían alimentos vegetales y pescado—, rechazaba la liturgia, los sacramentos y las imágenes, y atacaba el orden social establecido, incitando a siervos y esclavos a que no trabajasen para sus señores. No ha de extrañar que se extendiera por un Imperio bizantino donde los campesinos acusaban el peso creciente de su dependencia de los señores a quienes el estado había concedido las tierras con sus cultivadores. En la medida en que proponían un regreso a la pureza evangélica, ponían además en evidencia a una Iglesia oficial asociada al Imperio y eran políticamente peligrosos —«discutir el dogma eclesiástico equivalía a discutir la ideología política del estado»—, y lo eran todavía más por el hecho de recoger las aspiraciones antifeudales de

los campesinos: «calumniando a los ricos, enseñaban a sus fieles a no someterse a los señores», dirá el presbítero Cosmas, autor de un tratado contra ellos. Pese a las persecuciones, duraron hasta la conquista turca.

Que hubo influencias de los grupos dualistas balcánicos —bogomilos y paulicianos— en la génesis del catarismo de Italia y de Occitania, parece claro. Pero la amplia y entusiasta acogida de estas doctrinas sería inexplicable si quisiéramos reducirla a una recepción pasiva. Para empezar, es necesario distinguir el reducido grupo de los que seguían las enseñanzas estrictas de una Iglesia cátara (parece que en Occitania no había más allá de mil quinientos a dos mil «perfectos») del amplio número de los cristianos que simpatizaron con unos hombres que predicaban una vida sencilla de trabajo, recogían creencias más próximas al patrimonio común de la cultura popular que a una teología importada y tenían unas plegarias sencillas, que no requerían de interpretaciones de los concilios para definir el sentido de cada palabra. Lo que contaba, sobre todo, era que los cátaros en Occitania, como los bogomilos en Bulgaria y en el Imperio bizantino, respondían a las aspiraciones populares mucho mejor que las respectivas iglesias oficiales.

El peligro para las Iglesias, pues, no residía tanto en las elucubraciones de los teólogos como en esa fe sencilla de las capas populares que se resistía a los esfuerzos de unos predicadores que, hablando como lo hacían en nombre de una jerarquía acumuladora de riquezas —salidas en buena medida de los diezmos campesinos— y aliada al orden político feudal, no podía tener entre estas gentes la credibilidad de aquellos que sostenían que la autoridad de unos hombres sobre otros no venía de Dios, como afirmaban las Iglesias, sino del diablo, quien había prometido a sus seguidores que «les daría señorío a unos sobre otros y que habría entre ellos quienes serían reyes y condes y emperadores».

Entre los detenidos e interrogados por el inquisidor Jacques Fournier, un siglo después de la cruzada contra los cátaros, figura Arnaud Gélis, antiguo criado de un canónigo y sacristán subalterno. A Arnaud, como a tantos otros campesinos, se le aparecen en ocasiones los muertos y hablan con él. Eso en principio lo admite la Iglesia. Lo que no acepta es que estos muertos vengan a confirmar la visión popular del más allá que sostiene que el castigo, penitencia y salva-

ción de las almas es algo que se resuelve sin la mediación de los clérigos. Después de la muerte, la mayor parte de las almas deberán hacer penitencia vagando por este mundo, hasta que les llegue el momento de retirarse al Santo Reposo, una especie de Paraíso terrenal, aguardando al día del Juicio final en que, dice Arnaud, «creo que ningún alma de hombre bautizado será condenada, sino que Cristo, en el Juicio, salvará en su piedad y su misericordia a todos los cristianos, por malvados que hayan sido».

¿Cómo extrañarse de que ante una fe semejante, que puede permitirse prescindir de la Iglesia, ésta haya insistido en imponer la visión del Purgatorio como lugar de sufrimiento y no de reposo, donde recluir de una vez a esos *revenants* que se comunican directamente con los vivos e imponer la mediación del eclesiástico, que es el único que puede «negociar» el alivio o acortamiento de las penas de los muertos por medio de las misas, las limosnas y las indulgencias? Con ello, en primer lugar, se controlaba a los fieles, y se ponían las bases de un negocio rentable: el de los legados que los cristianos hacían en sus testamentos para que los eclesiásticos rezasen por su alma, acortando con ello su castigo, lo que ayuda a entender la multiplicación de representaciones pictóricas del Purgatorio —con cepillo adjunto para las «limosnas por las almas»— que hoy van siendo discretamente arrinconadas.

¡Qué diferencia entre esta Iglesia ávida de ganancias y la de los cátaros! Una Iglesia que no exige tributos, ni excomulga, ni encarcela, ni mata; que no está comprometida con los señores feudales, sino que pone en duda la legitimidad de su poder; en cuya doctrina cabe perfectamente ese mundo de creencias ancestrales del campesino y cuya conducta se aproxima a los ideales de pobreza evangélica. No se debe caer en las interpretaciones simplistas que identifican la disidencia religiosa con la resistencia antifeudal; pero no hay duda de que la alianza, propiciada por la oposición común a la Iglesia establecida, entre la nobleza urbana de Toulouse, los tejedores y los campesinos hubo de percibirse como una amenaza por los estamentos privilegiados de la sociedad feudal del norte. Había que liquidarla: había que exterminar hasta la semilla de la herejía y crear un clima de terror que facilitase la reconquista de los fieles por los predicadores «ortodoxos»: una misión que los franciscanos pobres parecen haber desempeñado mejor que los dominicos que habían encendido las hogueras para que-

mar herejes (aunque, en el fondo, sólo se trataba de una adecuada división del trabajo).

Esto bastó para justificar una cruzada que sometió conjuntamente a los culpables —de pensar y creer de modo distinto— y a los inocentes a una represión desmedida y feroz (un hombre fue quemado por resistirse a las órdenes de los inquisidores de matar una gallina que, en su opinión, no había cometido ninguna falta por la que mereciese morir). Pocos documentos de horror hay que sobrepasen a esa canción de la cruzada albigense que pinta la matanza en que caen jóvenes y viejos, mujeres y niños:

La carne, la sangre, los sesos y entrañas,
miembros desgajados y cuerpos destripados,
hígados, corazones machacados y rotos
tirados por las plazas, como si hubieran llovido.

Con este triunfo de la ortodoxia se aseguró la expansión del reino de Francia hacia el sur, se salvó la suerte del feudalismo y se aseguró el dominio de la Iglesia de Roma, que se serviría del brazo de la Inquisición para liquidar no sólo la herejía sino «el desafecto de Occitania por la Iglesia».

Pero la extirpación no fue tan completa como se presumía, sino que dejó una herencia de incredulidad y anticlericalismo. Pocos años después el trovador Peire Cardenal denunciaba la ambición de poder de la Iglesia (el señorío del mundo lo detentaban ahora «los clérigos, que lo han obtenido con el robo y la traición») y se dirigía a Dios en un «sirventés» en que, después de quejarse de que «este mal siglo ha atormentado todos mis años», le negaba el derecho a condenar a los hombres tras la muerte, puesto que había permitido que los diablos actuasen libremente: «Si sufro aquí mal y también me espera en el infierno, según mi fe será injusticia y pecado». Las viejas creencias, teñidas en el caso de Cardenal de catarismo, se resistían a morir.

Un siglo después de la cruzada los interrogatorios de Jacques Fournier demuestran que la religiosidad popular ha cambiado muy poco tras cien años de represión y adoctrinamiento. Una religiosidad que es menos intensa de lo que suele creerse, con fuertes dosis de escepticismo, como la de ese clérigo de Montailou que no cree que sea Dios quien hace germinar las simientes, puesto que, de otro modo, las se-

millas florecerían igual sobre una piedra que en la tierra, «sino que esto se hacía a causa de la fertilidad de la tierra, sin que Dios interviniere en nada». Y en la que seguimos encontrando una mezcla de viejas creencias y de elementos cristianos, con los que el fiel construye su propia visión del mundo y ordena su vida, prescindiendo de unos clérigos codiciosos, que le exigen nuevos tributos —nuevas eran esas primicias sobre los productos del ganado que Fournier impondría a fuerza de condenas— y que le amenazan con la excomunión, si deja de pagarlos. Campesinos que se expresan como ese Jean Joufre, de Tignac, que no sólo echa en cara a los clérigos que excomulguen a los fieles que se resisten a pagar los nuevos diezmos, siendo así que no ha encontrado en las escrituras que Dios haya excomulgado o hecho excomulgar a nadie, sino que además se atreve a criticar a unos obispos que se rodean de caballeros armados: «quisiera que se mostrasen tan empeñados en combatir a los sarracenos, conquistar su tierra y vengar la muerte de Cristo, como se les ve decididos a reclamar los diezmos y las primicias de la carne». Lo que le costará, finalmente, morir emparedado.

Pero tal vez el ejemplo más revelador de las consecuencias de estas cruzadas interiores, de esta segregación de minorías, sea la persecución de los judíos. Habitantes de suelo europeo desde muchos siglos antes que los eslavos, los búlgaros o los magiares, ¿por qué seguimos empeñados en considerarles como una comunidad extraña, cuando son 'socios fundadores' de lo que hoy entendemos como Europa? No eran un «pueblo» distinto, sino una colectividad que tenía matices culturales propios, pero que participó en la elaboración de la cultura europea, no sólo como «el principal vehículo del contacto entre Oriente y Occidente», sino con sus aportaciones propias.

Hasta el siglo XI el judío ha vivido plenamente integrado: «eran hombres libres que hablaban la misma lengua que la población local, llevaban los mismos vestidos, estaban autorizados a desplazarse a caballo con armas y a prestar juramento en los tribunales». Los sefardíes, por ejemplo, manifestaban con orgullo su condición de nacidos en España, lo siguieron haciendo después de su expulsión, y han conservado hasta hoy la lengua castellana como propia, lo cual demuestra hasta qué punto se sentían integrados en la comunidad plural en que vivían. Fue la Iglesia, que no podía admitir la existencia de una cultura que escapase a su control, la que se encargó de marginarlos

—desde el IV concilio de Letrán, en 1215, no cesó de exigir que vistiesen de modo distinto y llevasen signos de identificación— y se esforzó en impedir la «compañía y familiaridad» entre judíos y cristianos.

Se nos suelen mostrar las persecuciones de los judíos como consecuencia de un odio popular basado en prejuicios irracionales. Pero se olvida que ese odio y esos prejuicios, que no parecen haber existido antes del siglo XI, han sido alimentados por la Iglesia, que ha creado el mito de ese «enemigo interior» al que podía hacerse responsable de cualquier desgracia colectiva. «Que los judíos y los moros estén apartados, y no entre los cristianos ... Que estén encerrados con un muro, porque no tenemos enemigos mayores.» Estas palabras no fueron pronunciadas por un fanático ignorante, sino por un clérigo de gran prestigio, al que la Iglesia canonizó.

¿Cómo extrañarse, por ello, de que la primera cruzada fuese precedida y acompañada de persecuciones y matanzas de judíos? Que la riqueza de algunos —y su asociación a los reyes, que les hizo parecer responsables del aumento de los impuestos— haya abonado el terreno no debe hacernos olvidar quién ha sembrado la semilla. Así acabó fabricándose la imagen caricaturesca del judío (fácilmente reconocible en las representaciones pictóricas), se condenaron en ellos prácticas, como la de la usura, que eran habituales entre los cristianos —en los tribunales de la Murcia medieval hay reclamaciones de judíos contra préstamos usurarios que les han hecho cristianos— e incluso un modo de vivir que hoy nos parece más próximo al nuestro que el de la propia cristiandad gótica, puesto que se les echaba en cara que guisasen la carne con aceite, en lugar de con grasas animales, o que se lavasen las manos antes de comer. Prejuicios que podrían hacernos sonreír, si no fuese porque fueron el caldo de cultivo que alimentó leyendas de crímenes rituales, como la del «pequeño mártir Simón» de Trento, en 1475, por el que fueron condenados a morir en la hoguera nueve judíos, o la del Santo Niño de la Guardia, en Castilla, que costó la vida a cinco personas en 1491, pese a que nadie había echado a faltar ningún niño, ni se había encontrado muerto alguno. Pero no se necesitaba tanto para probar la culpa de unos judíos que eran percibidos ahora de acuerdo con la imagen diabólica que reflejaba el nuevo espejo deformante.

El espejo rústico

SE SUELE DIVIDIR LA BAJA EDAD MEDIA EUROPEA en dos fases: una de ascenso y crecimiento que habría durado hasta comienzos del siglo XIV, y la segunda, de crisis y decadencia, que se prolongaría hasta bien entrado el XV. Las estimaciones de la población del continente pasan de 79 millones de habitantes en 1340 a tan sólo 55 en el año 1400 (lo que significa una catástrofe sin precedentes) y vuelven a subir hasta 75 millones hacia 1500, recuperando la cifra de doscientos años antes.

En el origen de esta crisis estaría el propio crecimiento de la etapa anterior: la expansión excesiva de la población europea después del año mil habría obligado a cultivar tierras marginales, de menor fertilidad, para asegurar la alimentación, lo que dejó la subsistencia general pendiente de un frágil equilibrio que cualquier accidente climático podía desencadenar. «Las horas felices de los altos rendimientos fueron seguidas por las amargas en que las tierras marginales, que ya no eran nuevas, castigaban a quienes las cultivaban con repetidas inundaciones, sequías y tormentas de polvo», ha escrito un historiador; pero un poeta, Ausiàs March, lo expresó mejor en el siglo XV, al hablarnos del «rudo campesino que echa buena simiente en mala tierra, confiando en obtener buena cosecha de aquel terrazgo que vacía los graneros».

Una Europa biológicamente debilitada por el hambre fue presa de la peste, que los mongoles contagiaron a los genoveses en el sitio de Kaffa, en Crimea. El jan mongol que la asediaba ordenó que se lanzaran al interior de la ciudad los cadáveres de hombres muertos por la peste, según una práctica habitual en la época. El sitio fracasó, pero la peste llegó a Mesina en 1347, llevada por doce galeras genovesas, y en el transcurso de los tres años siguientes se extendió por la mayor

parte de Europa. Se trataba de una enfermedad endémica en el Asia Central, que sorprendió a una población europea sin defensas y la diezmó.

La peste, que se propagaba especialmente en las ciudades, producía en pocos días mortalidades del 50 por 100: familias enteras desaparecidas, casas vacías y, en los alrededores, campos sin labrar. Mataba a pobres y ricos: murió el rey de Castilla, murió Giovanni Villani (hombre de negocios y cronista puntual que dejó escrito en sus papeles: «la epidemia terminó en ...» y no pudo llenar el blanco con la fecha) y Petrarca perdió el «doble tesoro» de su protector, el cardenal Colonna, y de su amada Laura. «Rotta è l'alta colonna è'l verde lauro», dirá en sus versos (Laura era entonces una dama madura que había dado a luz once hijos, probablemente de Hugues de Sade, lo que la convierte en antepasada del «divino marqués»). Para el cronista Froissart la peste se había llevado «a una tercera parte del mundo».

De nada servían los remedios de la medicina (en la Universidad de Montpellier, con una de las mejores escuelas médicas del continente, murieron todos los doctores del claustro) y de nada las devociones renovadas (procesiones solemnes y campañas de predicación que daban por supuesto que la peste era un castigo por los pecados colectivos), como tampoco el remedio sangriento de exterminar a los «envenenadores» a quienes se suponía responsables de haber esparcido la enfermedad (ahora son los judíos; en el Milán de 1630 serán los «untadores», y en las epidemias de cólera del siglo XIX, los frailes o los médicos, según los lugares).

La catástrofe iniciada con la «peste negra» explicaría el abandono de viejos asentamientos de población y los cambios en la producción agraria, con un retroceso de los cereales, que requieren mucho trabajo humano, y una expansión de la ganadería. Habría dejado también honda huella en las mentes de los hombres. El cuadro aterrador de la peste en Florencia abre las páginas del *Decamerón*. Petrarca escribirá en una carta: «¿Creerá la posteridad tales cosas, cuando nosotros mismos, que las hemos visto, apenas podemos creerlas?». La peste vino, además, acompañada en Italia y en Europa central por grandes terremotos y por presagios espantosos: «Son —dirá Villani— milagros y signos como los que Jesucristo predijo a sus discípulos que debían aparecer al fin del mundo».

Cuesta poco cerrar esta secuencia con un cuadro de ruptura so-

cial en el que encajar el surgimiento de sectas milenaristas —como los flagelantes, que comenzaron como un movimiento de piedad y acabaron anunciando el exterminio del clero y la supresión de las diferencias entre pobres y ricos—, la frecuencia de las conmociones urbanas y las grandes revueltas campesinas.

No ha de extrañar que esta imagen impresionista, en que los fenómenos de carácter social aparecen como «repercusiones» de la catástrofe natural, haya satisfecho durante mucho tiempo a los historiadores. Y, sin embargo, algunas de las piezas de este cuadro son dudosas y la lógica que las enlaza, discutible.

Es dudosa la hipótesis del agotamiento de los suelos: ¿por qué unas tierras que en 1300 no podían sustentar a 79 millones de europeos los alimentaban en 1500, cuando en estos años no se habían producido cambios de los que podamos esperar un aumento de los rendimientos? La ruina de las antaño prósperas ciudades italianas y de sus banqueros tiene que ver sobre todo con la insolvencia de los soberanos europeos a quienes habían hecho grandes préstamos que no pudieron devolver. Villani, implicado en la crisis como socio de la arruinada compañía de los Bonaccorsi, exclamaría que era el justo castigo por el «vicio» de unos ciudadanos que «por avidez de ganar de los señores, confían su dinero y el de otros en su potencia y señoría».

Y por lo que se refiere a las «consecuencias» sociales (revueltas urbanas y campesinas, movimientos mesiánicos, etc.) parece claro que sus orígenes hay que buscarlos en momentos anteriores a la peste: la confrontación de los «medianos» contra los «grandes» por el gobierno de las ciudades de Francia, Flandes, Italia o el Imperio era muy anterior.

En lugar de empeñarnos en ver la peste como el origen de todo, conviene situar estos hechos dentro de la evolución de la sociedad medieval, en cuya fase de ascenso ha habido un progreso agrícola, una mejora de las industrias urbanas y un gran aumento de los intercambios entre campo y ciudad. Esta situación ha beneficiado a los campesinos pequeños y medios que vendían sus excedentes en los mercados urbanos y ha dado lugar a que los propietarios feudales tendieran a usar cada vez menos las prestaciones personales (el campesino que trabajaba forzosamente comía más de lo que producía) y a conmutarlas por pagos en dinero, que se necesitaban para cubrir los gastos

de cultivo con asalariados y para el mantenimiento de la «familia» señorial.

En las ciudades el enriquecimiento creó nuevos grupos acomodados que se asociaron para salvaguardar sus intereses y reivindicar sus derechos contra la oposición de las oligarquías dominantes. En las italianas del siglo XIII «el conflicto político nacía de la determinación de los poderosos de seguir siéndolo y del creciente deseo de los hombres nuevos de tener voz en las decisiones que afectaban a la comunidad entera».

Mientras duró el ascenso económico y prosiguió la articulación de la prosperidad rural y el auge urbano, estas pugnas se resolvieron negociando y transigiendo. La sociedad italiana se nos aparece entonces como relativamente abierta y móvil, y el gobierno de las ciudades va evolucionando gradualmente del despotismo aristocrático a la libertad republicana. En el campo, también, el retroceso de la sujeción feudal se va produciendo al tiempo que se desintegra la economía de los grandes dominios cultivados directamente por los señores.

Los signos de flexión del progreso económico estaban ya presentes a comienzos del siglo XIV, pero no hay duda de que la peste los ha acelerado y agravado. Para los campesinos, la debilidad de los mercados urbanos significaba el fin de su prosperidad. Se podría pensar que el efecto natural de esto sería hacer marcha atrás en el camino emprendido, volviendo a una producción para su propio consumo. Pero había cambios irreversibles. Necesitaban dinero para pagar las cargas señoriales conmutadas y para atender las demandas crecientes del fisco. En una situación de descenso de los precios agrícolas, muchos campesinos se verían obligados a abandonar el cultivo y no pocos tratarían de defenderse con la revuelta.

También eran irreversibles las fuerzas que empujaban a una transformación social; las aspiraciones de libertad que se habían impreso en las conciencias de los hombres no iban a desaparecer porque hubiese variado la coyuntura económica. El *popolo minuto* siguió esforzándose por tener su parte en el regimiento urbano; los siervos, por su libertad; los campesinos, por la abolición de los abusos feudales. Con la crisis económica, la resistencia de los de arriba se endureció, lo que impidió que siguiera funcionando la combinación de violencia y transacción que había caracterizado a la sociedad italiana. Tras la peste negra la estructura social de las grandes ciudades

italianas se «petrifica»: la movilidad disminuye y aumenta la polarización entre pobres y ricos. La consecuencia de ello será una violencia social cada vez mayor.

Se puede advertir esto en la revuelta de los artesanos y trabajadores florentinos de la lana. Maquiavelo nos ha contado cómo, al prolongarse el conflicto, el propio miedo a la represión impulsó al sector más humilde, el de los asalariados, a ir más allá en sus demandas, y alimentó una conciencia social que les condujo a «descubrir» que la sociedad no se basaba en la razón sino en la fuerza: «Dios y la naturaleza han puesto todas las fortunas de los hombres en medio de ellos, expuestas más a la rapiña que a la industria, a las malas que a las buenas artes: de aquí nace que los hombres se coman el uno al otro, y que le toque siempre lo peor al que menos puede». Las posturas radicales de los asalariados no convenían ya a sus viejos aliados, los artesanos agremiados, que acabaron pactando con la oligarquía y aplastando sangrientamente a los rebeldes.

Lo que salió de estas confrontaciones en Italia fue el régimen oligárquico que pudo devolver la paz a estos pequeños estados, confiando la función de legislar a la «pars valentior», a los que «más valen». Repúblicas en que el poder estaba en manos del pequeño grupo de ciudadanos —generalmente en torno a un 1 o 2 por 100 de los habitantes, lo que significaba de 200 a 600 personas en poblaciones como Florencia o Venecia— que podían ser elegidos para un oficio del estado, lo que creaba una distinción tajante entre estos *statuali* y la gran masa de la plebe.

Pudieron superar amenazas como la de los proyectos democráticos de Savonarola —quien sostenía que era «necesario instituir que la autoridad de distribuir los cargos y los honores resida en el pueblo por entero» e hizo construir por ello la gran «sala de los quinientos» del Palazzo Vecchio para el Gran Consejo del Pueblo— y lograron mantener la cohesión social por diversos métodos. Proporcionaban a la plebe trabajo abundante en la construcción y decoración de iglesias y palacios (se ha calculado que una cuarta parte de los agremiados pertenecían a oficios de la construcción), a la vez que una oportunidad de ascenso social para quienes demostraban mérito en el arte (fra Filippo Lippi era hijo de un carnicero; Botticelli lo era de un curtidor; Andrea del Sarto, de un sastre, y Pollaiuolo, de un pollero). No en vano se ha calificado este consumo suntuario como «una forma

de redistribución de la riqueza». Pero la han integrado también en formas más sutiles, a través del apoyo dado a grupos plebeyos urbanos (como las *potenze* de los diversos barrios de Florencia), que, nacidos como cofradías asistenciales, cobraron una importancia decisiva en la organización de las fiestas públicas, lo que les dio presencia y representatividad.

Pero si Italia se adelantó al resto de Europa en el descubrimiento de formas de integración social que permiten explicar que, tras la violencia del siglo XIII y los grandes conflictos del XIV, permanezca en buena medida al margen de la crisis europea de los siglos XV y XVI, ello mismo, al hacer innecesaria la formación de uno de esos grandes estados del absolutismo, la dejará en situación de inferioridad ante la potencia militar de las grandes monarquías europeas, que iban a invadir su suelo desde 1494 y a convertir la península durante más de tres siglos en objeto y víctima de conflictos ajenos a ella.

Italia ha sido una excepción. Conviene examinar otros escenarios europeos. En Inglaterra, por ejemplo, hay que separar los efectos de la crisis a largo plazo, a la cual los hombres se fueron adaptando, del golpe imprevisible de la peste que, al agravar súbitamente la situación, hizo insostenibles la presión de los señores sobre los campesinos y las continuas exigencias fiscales del estado. La respuesta de la sociedad rural fue la gran revuelta de 1381. Todo parece haber comenzado con la resistencia de los campesinos de Essex y de Kent a pagar los impuestos, que condujo, a fines de mayo y comienzos de junio de 1381, a un enfrentamiento abierto con los comisionados enviados a forzar el cobro. De estas primeras escaramuzas acabó saliendo un gran movimiento dirigido por Wat Tyler, en que participaban también artesanos y clérigos, como John Ball, quien predicaba: «Cuando Adán cavaba y Eva hilaba, ¿quién era caballero?».

Este movimiento se cimentaba en dos bases: la oposición de los campesinos a las exigencias señoriales, que se manifestaba habitualmente en resistencias a pagar y en diversas formas de ataque a la autoridad señorial (por lo general localizadas), y un trasfondo anticlerical popular que recibió con entusiasmo la denuncia que en *Piers the Plowman* se hacía de la corrupción y codicia del clero, anunciando que, si las cosas no cambiaban, «pronto surgirá la peor calamidad del mundo».

La revuelta fue esta vez más allá de las pugnas locales contra los

señores para enfrentarse al gobierno y al sistema social en su conjunto, puesto que incluía como una de sus reivindicaciones esenciales la libertad de toda servidumbre (algunos de sus líderes, como John Ball, hablaban incluso de establecer una sociedad en que todo sería común y no habría diferencias entre villano y caballero).

Los rebeldes entraron en Londres, con el apoyo de los pobres de la ciudad, y Wat Tyler presentó al rey una petición cuyo punto principal era que «en el futuro ningún hombre permanezca en servidumbre, ni haga ningún tipo de homenaje o servicio a ningún señor, sino que le pague una renta de 4 peniques por su tierra». Mientras se preparaban las fuerzas que habían de reprimir a los rebeldes, el rey aceptaba cuanto se le pedía. Hasta que Tyler fue asesinado por el alcalde de Londres —que obtuvo por ello la nobleza—, y la revuelta pudo ser aplastada en breve tiempo.

Por estos mismos años estaba tomando fuerza la herejía de los «loldos», inspirada por John Wycliffe, un teólogo de Oxford que concebía la cristiandad como la comunión de los elegidos, no admitía más referencia indiscutible que la Biblia (por lo que promovió su traducción al inglés, con el fin de que los fieles pudieran leerla) y criticaba a una Iglesia jerárquica corrompida (quería que se le arrebatasen sus propiedades, para devolverle su pureza). Tras ser expulsado de Oxford y ver condenadas sus doctrinas, Wycliffe difundió sus ideas a través de una serie de «curas pobres» que denunciaban la tiranía de los sacerdotes y la hipocresía de los frailes. Y aunque condenó explícitamente a los sublevados de 1381, no pudo evitar que se culpase a los loldos de difundir la clase de ideas que movían a los campesinos a no respetar la «propiedad» de los bosques, parques y cotos señoriales. Se les estigmatizó como enemigos del orden social y los obispos lograron con ello que se aprobara en 1401 una ley que permitía quemar a los «herejes».

La inquietud no desapareció, sin embargo. A mediados del siglo XV la llamada rebelión de Jack Cade volvió a conmover los campos ingleses. En Sussex, campesinos y artesanos se sublevaron contra los abusos que sufrían y en especial contra las exacciones señoriales. Su propósito, según los testimonios de la época, era el de «destruir a los señores, tanto temporales como espirituales». Primero pidieron un nuevo rey, y más tarde, que doce de los suyos gobernasen la tierra.

Que las conmociones sociales arrancasen de enfrentamientos aje-

nos a la catástrofe demográfica lo demuestra el hecho de que una de las más importantes, la revolución husita, surgiese en Bohemia, que no había sufrido las consecuencias de la peste. Fue precisamente aquí, entre los pobres de Tábor o en las comunidades de Hermanos, donde las reivindicaciones populares se expresaron de forma más radical. Sin que ello quiera decir que este fuese un movimiento de naturaleza distinta a los otros, como lo prueba que junto a los husitas luchasen valdenses, herejes picardos huidos de Francia o seguidores de Wycliffe, como el lolardo inglés Peter Payne, antiguo profesor de Oxford.

Juan Hus, educado en medio de un movimiento local de reforma de la Iglesia y fortalecido con la lectura de Wycliffe, comenzó desde 1410 a predicar el rechazo de la venta de indulgencias (el papa las había enviado a vender para recoger fondos con que financiar su guerra contra Nápoles) y a escribir en lengua checa para un público burgués y popular. Llamado a justificar sus ideas ante el concilio de Constanza, a donde acudía con un salvoconducto del emperador Segismundo, fue encarcelado y murió en la hoguera en 1415. Cuatrocientos cincuenta y dos nobles de Bohemia y Moravia firmaron una carta de protesta, al tiempo que los clérigos husitas comenzaban a dar la comunión a los laicos en las dos especies —como protesta contra el privilegio que la reservaba a los clérigos, lo que convirtió el cáliz en el símbolo de una Iglesia que se llamaría «utraquista», por la comunión en las dos especies, o «calicista»—, y que una intensa emoción de tintes nacionalistas recorría las tierras checas, de modo que lo que había comenzado como una reclamación al papado para que aceptase un programa mínimo de reforma, se convirtió en una guerra de religión dirigida por una Iglesia nacional con el apoyo de nobles y burgueses.

La «revolución husita» nos muestra la complejidad de las motivaciones que pueden conjugarse en uno de estos grandes movimientos y que permiten dar de él diversas interpretaciones, según el punto de vista que se adopte. En ella convivieron la acción reformista sostenida por la nobleza y la burguesía, que aspiraban a poco más que al control de la Iglesia y la secularización de sus bienes, y el radicalismo del ala popular de Tábor. Mientras en Praga se contentaban con proclamar los «cuatro artículos» —libertad de predicar, comunión bajo las dos especies, pobreza de los clérigos y control social de la moralidad—, en Tábor los fieles esperaban el próximo fin del mundo y la venida de Cristo, y exhortaban a los cristianos a dejar las ciuda-

des y refugiarse en las montañas o en los lugares santos. «En esta época no habrá ni reino, ni dominación, ni servidumbre», decían, y todo será común: «nadie debe poseer nada propio, porque aquel que tenga cualquier cosa suya comete pecado mortal». Había llegado el tiempo de la venganza, y los hermanos de Tábor eran «los representantes de Dios», enviados para exterminar «con las armas y con el fuego» a todos los malvados.

Seis cruzadas dirigidas contra los husitas no lograron acabar con la iglesia «calicista», y si el ala radical del movimiento fue aplastada por los propios husitas moderados, sus ideas, y en especial la crítica a la sociedad estamental y la negativa a aceptar que los hombres tuvieran derecho a apropiarse de la tierra y a someter a otros a servidumbre, reaparecieron en la doctrina de la Unidad de los Hermanos, cuyos tres primeros sacerdotes, ordenados en 1467, eran un campesino, un molinero y un sastre, y cuyo último obispo, ya en el siglo xvii, fue el gran filósofo Comenius.

No es fácil poner en claro las motivaciones profundas de estos movimientos. Lo dificulta ante todo el uso de un lenguaje religioso que forma parte de la cultura de estos hombres, para quienes la transformación de la sociedad estaba ligada a sus expectativas religiosas, que les llevaban a esperar, de acuerdo con las promesas evangélicas, «nuevos cielos y nueva tierra, donde habitará eternamente la justicia».

En la Europa de los siglos xiv al xvi estos episodios tendieron a tomar cada vez más importancia —ninguna revuelta campesina anterior había alcanzado las proporciones de la Jacquerie o de la sublevación inglesa de 1381— y a producirse con mayor frecuencia. Se iniciaba así una era de conflictos sociales que iba a enlazar, casi sin solución de continuidad, con las guerras campesinas alemanas, y que se convirtió en una gran amenaza que llegó a asustar seriamente, no sólo a los estamentos privilegiados, sino a amplios sectores de la burguesía.

El propio clero estaba dividido. La mayor parte de quienes querían reformar la Iglesia no pretendían subvertir la sociedad. Ni Wycliffe ni Hus querían encabezar una rebelión popular, pero hubo clérigos lolardos siguiendo a Wat Tyler en su lucha por crear un mundo igualitario y fueron sacerdotes los que organizaron Tábor como una comunidad en que se había abolido la propiedad privada.

La agitación social prosiguió sin pausa hasta el gran miedo de las guerras campesinas alemanas. En 1476 se le apareció la Virgen a Hans

Behem, pastor y tamborilero de Niklashausen, para que predicase una vida de pobreza y devoción. Como los campesinos peregrinaban a miles para oírle, la Iglesia se movilizó contra ese «falso profeta»: le acusó de predicar contra los señores y los clérigos, y fue apresado, acusado de herejía y quemado vivo. Movimientos como el del «pobre Konrad» o las rebeliones del Bundschuh, en 1517, enlazan estos episodios con el estallido de 1524.

La gran conmoción se inició en la primavera de 1524 en la Selva Negra, cuando los campesinos se negaron a pagar rentas y servicios feudales a la abadía de St. Blasien, y se agravó en junio, cuando una condesa pretendió que algunos de sus campesinos, ocupados en la recogida del heno, se dedicaran a buscarle caracoles. Prendiendo en campos y ciudades, la revuelta se extendió de Alsacia al Tirol en el transcurso de los dos años siguientes. Lo que le da una importancia especial, y la distingue de los movimientos campesinos anteriores, es su extensión y generalidad, que hace de éste el mayor movimiento revolucionario que se haya producido jamás en Alemania.

Aunque se la suele denominar «guerra de los campesinos», los «rústicos» a que se referían los contemporáneos no eran sólo campesinos, sino que abarcaban también a sectores populares urbanos. De la complejidad de los motivos de la revuelta pueden darnos idea los diversos programas de sus protagonistas: en ellos encontramos una serie de reivindicaciones relativas a la libertad de los siervos y a los abusos de los señores (a la apropiación de tierras de propiedad comunal, a la exigencia de prestaciones de trabajo excesivas, etc.), junto a otras sobre el gobierno municipal y a las que se refieren a cuestiones eclesiásticas, como el derecho por parte de la comunidad a elegir y revocar a su «pastor», la supresión de los conventos, etc. Tras de estos programas hay un serio malestar campesino, una tradición de anticlericalismo y la creencia de que estas reivindicaciones populares se inscribían en el mismo movimiento por restablecer la «ley de Dios» que sostenían los teólogos de la Reforma. La «constitución de Memmingen», por ejemplo, acaba designando a una serie de teólogos —Lutero, Melancton, Zwinglio, etc.— para que «determinen la substancia de la ley divina».

El movimiento comenzó en muchos lugares pacíficamente, tratando de obligar a los señores a negociar, con la seguridad que les daba a sus miembros la convicción de estar reclamando lo que era justo. Y

aunque Lutero se apresuró a condenarlos y a pedir a los príncipes que castigasen a esas «hordas campesinas de ladrones y asesinos», los rebeldes tuvieron de su lado a teólogos de la talla de Thomas Müntzer, que legitimó su actuación al afirmar que Dios había dado el poder de la espada y el poder de perdonar los pecados a la comunidad de los cristianos (y acabó pagando su compromiso con la vida, decapitado en Mülhausen).

Tras la derrota de los campesinos y su sangrienta represión —que inspiraría a Durero, en 1525, un proyecto de monumento a un campesino muerto—, la «reforma radical» prosiguió. Diez años más tarde hubo un nuevo episodio de la misma lucha en Münster, de donde pudo haberse extendido a Holanda. Pero el intento de instalar en la ciudad el Reino de Cristo acabó en una sangrienta matanza en que católicos y luteranos colaboraron para asesinar hasta a las mujeres y los niños anabaptistas.

Mientras sólo advirtieron los aspectos de reivindicación religiosa, los humanistas cristianos herederos de la «devotio moderna» vieron con buenos ojos los movimientos populares. El propio Erasmo acogió sin demasiado escándalo las primeras noticias de asaltos a conventos, creyendo que se trataba de una protesta contra los frailes. Pero cuando aparecieron sus aspectos sociales, cuando un grupo de artesanos holandeses participó en el reino de la Nueva Sión de Münster e intentó apoderarse de Amsterdam, un Erasmo que estaba ya a las puertas de la muerte no pudo ocultar su horror ante la perspectiva de que «la plebe» pretendiese controlar la sociedad. Uno de sus discípulos, el valenciano Luis Vives, sostendría en *De la comunidad de los bienes* que estos ideales comunitarios no eran propios del cristianismo, que sólo predica la caridad voluntaria, y que su aplicación era imposible, porque quebrantaban el orden social justo y olvidaban que «la ley de Cristo distingue entre siervos y señores, entre magnates y hombres del estado llano».

Los grupos radicales, perseguidos con el mismo empeño por católicos y protestantes —la trágica muerte de Servet en la hoguera calvinista mostraría que los horrores «inquisitoriales» podían darse en ambos bandos—, lograron sobrevivir en los escasos refugios de libertad religiosa que quedaban en Europa. Los anabaptistas huyeron de Alemania. Algunos se instalaron en Moravia, donde encontraron un clima de tolerancia que les permitió vivir según sus principios, habitan-

do en casas comunes y compartiendo el trabajo y el consumo. Lo que les aguardaba si caían en manos de sus perseguidores lo mostró el caso de Jakob Hutter, que fue apresado en el Tirol, en 1536, sometido a tormento y quemado vivo: «Le hicieron sentarse en agua helada e inmediatamente después lo trasladaron a un baño hirviente y lo fustigaron con vergajos; le abrieron las heridas, le echaron aguardiente en ellas y lo encendieron, dejándolo quemar».

Todas estas resistencias al orden establecido —en los planos político, económico, social y religioso— se nos muestran generalmente como anomalías en el curso normal de la historia. Ello se debe a que hemos construido nuestra explicación de la evolución de la sociedad europea de forma que nos lleva a ver todo lo que conduce hasta nuestro presente como lo «normal», y a considerar lo que se aparta de esta regla como aberraciones o, para quienes las ven con simpatía, como utopías inviables. Esta óptica nos exige mirar estas «aberraciones» como hechos puntuales que se analizan en relación con la «normalidad» de su tiempo, sin buscar demasiadas relaciones entre ellas, porque eso podría conducirnos a admitir que pudo existir una línea evolutiva distinta a la «normal», con su propia racionalidad y coherencia.

Pero si examinamos la historia de Europa en el tránsito de la Edad Media a la Moderna con una mirada que no esté mediatizada por espezismos como el de atribuir a la peste todos los cambios económicos, sociales y hasta de cultura, y por la interpretación interesada que nos han legado los vencedores de quienes aspiraban a cambiar el mundo, descubriremos que tal vez hubo una alternativa a la vía de evolución seguida, un proyecto coherente para fundamentar una sociedad más justa e igualitaria, cuyos rastros pueden adivinarse en el complejo de ideas que forman lo que solemos llamar la «cultura popular» de la época, y que sería mucho mejor llamar «cultura crítica», porque su caracterización como «popular» es un recurso ideado para situarla en un plano inferior a la «cultura letrada» de las «élites». Lo cual nos permitiría establecer una pauta que enlazara las pretendidas «anomalías» y apuntase a una interpretación global de esa grave crisis social que conmovió el continente.

Hemos hablado anteriormente de la existencia de una «tradicón folklórica» que apareció a partir del siglo XI, a la vez que los «grandes movimientos heréticos», y que se presentaba de algún modo como

una alternativa a la «cultura clerical». No se trata de algo meramente «rústico», como sugiere el sentido actual de la palabra «folklore», sino de una amplia corriente de cultura crítica en la que participan miembros de la población letrada.

En los márgenes de los manuscritos medievales —misales, libros de horas, *romans* cultos— hay representaciones burlescas: una monja que amamanta a un simio a modo de parodia de las Vírgenes, escenas de coito o de defecación, seres fantásticos, árboles con una floración de falos... En las iglesias y monasterios las imágenes satíricas y groseras son frecuentes (en las sillerías de los coros se pueden ver prodigios de ingenio obsceno).

Nos encontramos con un mundo de relatos, imágenes y representaciones que se alimentan, por una parte, de proverbios, mitos y creencias «populares», pero que están en estrecha relación con una cultura alternativa de origen letrado, en una simbiosis en que es difícil separar los elementos constituyentes. Es el mundo de los goliardos y las «carmina burana», de los textos macarrónicos que hacen parodia de la Biblia, de las liturgias imitadas que incluyen oraciones grotescas, los *Evangelios de las ruecas*, los *fabliaux* eróticos o las farsas, como la de «maitre Pierre Pathelin» donde un «pastor del campo» acaba engañando a un abogado tramposo.

La caballería idealizada en las canciones de gesta es ferozmente parodiada en obras como *Audigier*, el poema en que la escena de la investidura del protagonista la estropea una vieja defecando en medio de la fiesta, como *Trubert*, donde un campesino astuto hace cornudo a un duque y engaña en la cama a un rey, y sobre todo, y de manera plenamente consciente, en *Aucassin et Nicolette*, protagonizada por un caballero inepto y propenso a las lágrimas y por una heroína llena de decisión y de energía, con elementos de «mundo al revés» como el reino de Torelore, donde el rey guarda cama por el nacimiento de su hijo y la reina va a una guerra cuyos combatientes están armados con quesos frescos, frutas maduras y grandes setas, y donde el rey frena a Aucassin en sus ímpetus guerreros diciéndole: «no es costumbre que nos matemos los unos a los otros».

De esta cultura forman parte la inversión y la parodia que se practica en la fiesta. Fiestas de origen religioso como las de locos, en que se nombra a un niño del coro «obispo» el día de los Inocentes y se le saca en procesión —mientras los canónigos suelen acabar disfrazados

dos de mujer, cargados de botellas de vino y jugando a los dados en la iglesia—, o como la fiesta del asno en que se imita el ceremonial litúrgico dentro del templo. Pero, sobre todo, fiestas laicas, como el carnaval —aunque tome como pretexto el hecho religioso del inicio de la cuaresma— organizado por cofradías, gremios y sociedades.

Bajtín acertó a interpretar este conjunto de manifestaciones paródicas de una manera global y a señalar que la función esencial del «realismo grotesco» era la «degradación», que permitía corporizar y vulgarizar lo elevado. No vio, sin embargo, lo que esto significaba en el terreno de la crítica social. No sólo se trata de hacer burla de algunos de los fundamentos de la sociedad estamental —las formas litúrgicas de la religión, la investidura del caballero—, sino de recordar la unidad esencial de los hombres, al mostrar a reyes y obispos haciendo las mismas funciones fisiológicas que sus súbditos y fieles.

Para entender este complejo cultural hay que agregarle, todavía, la dimensión de la religión llamada «popular»: de esa visión propia y peculiar de lo religioso que es compatible con la burla de las ceremonias y las reglas oficiales, de ese anticlericalismo que reivindica una mayor participación del laico en la esfera religiosa.

No se trata, como se pretende con frecuencia, de una cultura esencialmente «campesina». La contraposición entre el ciudadano pobre y el campesino es falsa. Campo y ciudad viven en una relación mucho más estrecha de lo que se quiere suponer. La crítica se dirige, ante todo, contra los grupos privilegiados que tratan de racionalizar su explotación con la teoría de los tres órdenes (o con la más antigua que compara la sociedad con el cuerpo humano, y que cumple las mismas funciones de justificar que unos miembros deben trabajar para sostener a otros, más nobles) y se extiende a los letrados que comparten este mismo ideal de sociedad. La ridiculización del campesino —que se intentaba justificar por su «estupidez», pero que se dirigía sobre todo contra su indocilidad— procede de estos círculos, y está sostenida por el inconfesado temor a su rebeldía. No es desprecio, sino odio y miedo lo que refleja el episodio de Lietard y el oso en el *Roman de Renart*, propio de un letrado que está del lado de los señores y les aconseja que sean duros con los campesinos, cuya palabra no es de fiar, «lo digo por experiencia».

La segregación del conjunto de esta cultura crítica como «popular», contrapuesta a la «letrada», falsea la realidad, puesto que mu-

chos elementos de ella aparecen en la obra de los «letrados» de este tiempo. El Maquiavelo que escribió los discursos sobre Livio es el mismo que ha escrito *La mandragola* o los *Canti carnascialeschi* y que recoge en *Dell'asino d'oro* el tema de la disputa entre los animales y el hombre, para saber quién es más noble, que concluye con la condena del hombre, el único animal que «mata, crucifica y despoja» a los de su misma especie:

Ningún otro animal habrá que tenga
vida más frágil y de vivir más ansia,
más confuso temor o mayor rabia.

El sesgo con que se nos ha enseñado a ver estas cosas, con un menosprecio explícito hacia la «pequeña tradición» de los iletrados, nos impide comprender hoy plenamente a hombres como Maquiavelo o como Pieter Bruegel. Ante las representaciones llenas de vitalidad y de alegría en que éste ha reflejado el mundo del campesino, reaparece una y otra vez el tópico de que son caricaturas: en sus grabados y pinturas, se nos dice, los rústicos «tienen rasgos vulgares y rostros vacíos», de lo que se deduce: «es posible que compartiera la idea tradicional de la estupidez del campesino». Esta es una afirmación gratuita. Basta mirar el *Banquete nupcial* del museo de Viena para ver rostros serenos e inteligentes, entre los cuales figura el del propio pintor, que se ha representado a sí mismo en una de estas fiestas populares que no desdeñaba compartir. Bruegel obtenía la mayor parte de sus ingresos de la venta de unos grabados que estaban destinados a un público amplio, y que se nutrían de elementos de la cultura popular y en especial de las fábulas, los proverbios y los refranes de su país (en una sola de sus obras se han identificado alusiones a 118 refranes y expresiones distintos). Un espectador de hoy ve invención y fantasía en lo que para los hombres de su tiempo era un lenguaje compartido que todos entendían.

Pero la muestra más elocuente de lo que podía conseguirse con el mestizaje de lo popular y lo letrado, reunidos en una visión crítica, es sin duda la obra de Rabelais, que poseía todos los tesoros acumulados por la cultura popular y tenía, al propio tiempo, una sólida formación científica y humanista: llamaba «padre» suyo a Erasmo, ridiculizaba el estéril saber libresco tradicional en el prodigioso catálogo de la biblioteca de Saint Victor y celebraba los progresos del nuevo

—«hoy todas las disciplinas han renacido»— en la carta en que Gargantúa diseña un extraordinario programa de estudios para su hijo. Este hombre que despreciaba a «los que construyen de nuevo con piedras muertas» —a lo que oponía su programa: «yo no construyo más que con piedras vivas, que son hombres»—, no vaciló en denunciar, entre bromas y veras, la intolerancia religiosa de unos y otros, lo que le costaría ver censurado por la Sorbona su *Tercer libro*, «cargado de herejías diversas», y condenado y prohibido el *Cuarto*, que tal vez le costase la cárcel y cuya publicación precedió de poco a su muerte. Pero es que el viaje por esas islas maravillosas que nos proponía en el *Cuarto libro*, y que alguien concluiría sobre sus borradores en el *Quinto*, era ya un viaje imposible. El proyecto que se enunciaba en la carta de Gargantúa para construir un mundo ilustrado por la ciencia, donde la tolerancia y la civilidad serían ley, como en la abadía de Thélème, no podía realizarse. El *Quinto libro* se publicó al mismo tiempo que Ronsard escribía su *Discurso de las miserias de este tiempo*, cantando las desgracias de un país destrozado por las guerras de religión: de una Francia «a la que sus propios hijos han encarcelado, desnudado y golpeado vilmente hasta la muerte».

El gran miedo de una conmoción social acabaría con ese proyecto de transformación que podía haber fundido en un solo empeño los ideales de reforma política y religiosa del humanismo y las aspiraciones de unas capas populares europeas que querían una sociedad más igualitaria, más cercana a los ideales evangélicos, en que los campesinos se limitarían a pagar una justa renta a los señores (como pedían los rebeldes ingleses de 1381), las ciudades estarían regidas por consejos de amplia participación (como pedía Savonarola) y la religión no estaría controlada por una iglesia jerárquica sino que implicaría activamente a los laicos. Un proyecto que hubiese permitido edificar una sociedad donde la ciencia y el pensamiento fuesen libres, sin censuras ni inquisiciones, donde hombres como Hus o como Servet no tuviesen que pagar con su vida el hecho de pensar de manera diferente.

A mediados del siglo xvi esos sueños habían sido prácticamente liquidados. Un nuevo espectro había venido a aterrorizar a los europeos: el de ese rústico «vulgar, estúpido y malvado» que hacía peligrar el orden establecido. La imagen del enemigo a combatir era ahora la del «rústico», que abarca todos los matices de la barbarie, la ignorancia, y la baja que caracterizan al «villano» frente al «noble».

El espejo cortés

A COMIENZOS DEL SIGLO XVI el orden establecido parecía amenazado en Europa. La vieja presión de la nobleza y la renovada de unos soberanos que reclamaban más impuestos y más soldados pesaban duramente sobre las capas populares, y en especial sobre los campesinos. Su malestar se expresaba en revueltas cada vez más frecuentes. Se ha calculado, para el área germánica, que en el siglo xiv solía producirse una revuelta cada generación (cada 25 años), mientras que a comienzos del siglo xvi habían pasado a ser 18 cada generación (casi una al año). Estas revueltas eran cada vez más conscientes y radicales. Podían iniciarse a consecuencia de un agravio concreto, pero con frecuencia planteaban demandas de reforma social. No importa que reivindicasen una «economía moral» ilusoria que suponían que los señores habían vulnerado o que invocasen la ley divina e hiciesen una lectura igualitaria de los Evangelios, lo que da un carácter «tradicional» a su discurso. Detrás de estos planteamientos suele haber la esperanza de una nueva sociedad en que los hombres serán iguales en derechos, las autoridades se elegirán y la religión no será un instrumento de control social en manos de los clérigos.

Desde fines del siglo xv la «rústica sedición» causaba terror «en los castillos, en los conventos y en las moradas burguesas». Un terror que la guerra de los campesinos alemanes, y sobre todo el episodio de Münster, llevaron al paroxismo y que iba a durar muchos años, ya que las revueltas no comenzaron a declinar hasta mediados del siglo xvii. ¿Cómo podía contenerse esta amenaza? Un canónigo de Zurich sostenía que, «para segar la presunción de los campesinos, que crece como la mala hierba», había que destruir sus casas y bienes cada cincuenta años. Era una solución demasiado costosa, ya que los pre-

suntos destructores habían de vivir, en última instancia, del fruto del trabajo de los destruidos.

No bastaba con aplastar por la fuerza cada nuevo movimiento, sino que había que recuperar el control sobre las capas populares, con una reconquista moral que hiciese posible un nuevo consenso. La historia de Europa en los siglos XVI y XVII está marcada por ese esfuerzo de reconquista interior, destinado a crear una sociedad homogénea y a afirmar la hegemonía de los grupos dominantes. Reforma y Contrarreforma se esforzaron por igual en la doble tarea de luchar contra la disidencia —contra el brujo, el hereje, el incrédulo, el que vulneraba la moral establecida, el judío, etc.— y difundir una religiosidad ortodoxa que facilitase el control social a través del pastor o del párroco.

La brujería no era algo nuevo. Lo que los hombres de la edad media denominaban así era una mezcla de elementos paganos, tradiciones populares y «baja magia», a la que se agregó la idea de un pacto con el diablo para justificar su castigo. No hay que confundir la magia, que para Bodin significa «ciencia de las cosas divinas y naturales», con la brujería: «brujo es quien se esfuerza conscientemente en conseguir algo por medios diabólicos». Esta última se identificaba habitualmente con elementos marginales de la sociedad —judíos, herejes y sobre todo mujeres— y, al igual que la herejía, se asociaba a la lujuria: «toda la brujería nace del deseo carnal, que en la mujer es insaciable».

Las primeras oleadas de persecución popular se produjeron en los Países Bajos, Alemania y el norte de Francia en el siglo XIV, pero eran poca cosa en comparación con la «caza de brujas» de los siglos XVI y XVII, con miles de procesos y un gran número de condenas a muerte, que se estiman entre un mínimo de 50.000 y un máximo de 200.000. Un 80 por 100 de los procesados eran mujeres —se dice que se ejecutaban, por término medio, dos mujeres al día en algún lugar u otro de Europa—, en su mayoría por encima de los cuarenta años de edad. Las ejecuciones siguieron hasta el siglo XVIII: la última de Europa ocurrió en Glaris (Suiza) en 1782, pero cinco años más tarde, en los mismos días en que se estaba redactando la Constitución de los Estados Unidos, la multitud dio muerte todavía a una bruja en Filadelfia.

Lo que originalmente había sido una visión campesina de conjuros y maleficios cambió cuando la iniciativa pasó a manos de la Iglesia. En 1486 dos dominicos alemanes publicaban el *Malleus malefi-*

carum, donde la brujería se convertía en «una conspiración diabólica organizada para derribar el cristianismo». La Iglesia aprovecharía la oportunidad para interferir en la sociedad campesina. La asociación del sabbat con la noche se relaciona con las abundantes actividades nocturnas (peleas, diversiones, cortejo) de la sociedad rural, la culpabilización de la mujer tenía mucho que ver con su papel de transmisora de la cultura popular y con su función de curandera y comadrona (la *wise woman* experta en artes ocultas que aplica en beneficio de los demás, en especial contra la enfermedad), que la llevaba a rivalizar en influencia con el párroco, y la operación se aprovechó también para una «demonización» de la sexualidad campesina, que parecía demasiado libre.

Para comprender el fenómeno hay que situarlo en su contexto histórico concreto. En Francia la persecución de las brujas se activó al acabar la de los herejes (pero todavía en 1748 el obispo de Nîmes incitaba a un párroco a predicar «contra los brujos, las brujas, los encantadores y las adivinatoras del lugar») y se ha dicho que, en general, fueron más intensas allá donde gobernantes débiles, que se sentían inseguros, recurrían a identificar a sus enemigos potenciales como agentes del diablo. En Holanda, con una sociedad estable, fueron mucho menos importantes.

La caza de brujas tuvo escasa incidencia en España, Portugal e Italia, no por la «sabiduría y firmeza» de la Inquisición, como se suele decir, sino porque ésta se encontraba ocupada en perseguir y quemar a protestantes, moriscos y judaizantes, de manera no menos bárbara (el padre Garau describía con delectación cómo reventó en la hoguera un judaizante mallorquín que «estaba gordo como un lechonado de cría y encendióse en lo interior»).

En España primero fueron los moriscos, y los judaizantes después. Las capitulaciones firmadas con los musulmanes de Granada no fueron respetadas y se les quiso obligar a convertirse, con el resultado de exasperarles y conducirles a una serie de insurrecciones, que acabaron con la conversión forzada, la reducción a esclavos de unos 25.000 moriscos granadinos y la deportación de otros 80.000 (de los que murieron de un 20 a un 30 por 100), a quienes se dispersó por la península y se sometió a un auténtico régimen de terror, controlado por la Inquisición. Me limitaré a mencionar un caso común y «normal» que puede reflejar mejor el clima del terror cotidiano que los procesos más

espectaculares. En el auto de fe que se celebró en la ciudad de Mallorca en 1579 se condenó a una morisca esclavizada de origen granadino «por haberse llamado nombre de mora Fátima y que no respondía al nombre de Isabel sino de Fátima», por sospecharse que había alentado a otros moriscos a que «viviesen como moros» y por no haberse confesado en los siete años que llevaba de esclavitud y cristianismo. Como era una anciana de más de setenta años, y se prestó a abjurar todo lo que le exigieron (pese a que no se le había probado delito alguno), se la castigó «sólo» con su exhibición infamante en el auto de fe, cien azotes y reclusión por vida.

Ni la vigilancia ni la represión bastaron. Los moriscos se obstinaban en conservar pautas culturales propias, tras de las cuales se sospechaba la persistencia del islamismo. En 1609 se decidió la expulsión en masa de estos musulmanes conversos al cristianismo —que, de acuerdo con la ley islámica, podían ser castigados con pena de muerte como culpables de apostasía—, lo que parece que afectó a unos 300.000, sin contar diez o doce mil más que murieron a causa de las resistencias o de las penurias sufridas en el transporte a puerto y en el embarque.

Difícilmente podía asimilarlos una sociedad que no sólo los odiaba porque sospechaba que seguían manteniendo ocultamente su religión, sino porque eran distintos: porque trabajaban duro, consumían poco y ahoraban. No hará falta traer a cuento testimonios de incompreensión fanática, que los hay en abundancia, sino que basta con dejar hablar a una de las voces más altas de las letras españolas del Siglo de Oro, la de Miguel de Cervantes, que nos ha dejado un retrato feroz de la «morisca canalla», que acaba con esta consoladora reflexión: «Celadores prudentísimos tiene nuestra república que, considerando que España cría y tiene en su seno tantas víboras como moriscos, ayudados de Dios, hallarán a tanto daño cierta, presta y segura salida». En el momento en que se imprimió este texto, la «solución final» del problema morisco ya se había aplicado.

El objetivo central de la Inquisición española pasaron a ser entonces los «judaizantes». Los judíos que no se convirtieron habían sido expulsados de España en 1492, pero la expulsión no acabó con las persecuciones, porque se siguió recelando de ellos (un funcionario de la Inquisición aragonesa compiló una genealogía de las familias conversas para evitar que gentes de «sangre limpia» se mezclasen

con los «cristianos nuevos»). En un período para el que tenemos cifras exactas sobre la represión inquisitorial, el que va de 1660 a 1720, podemos ver que el 71 por 100 de los casos juzgados son por «criptojudaísmo» (por practicar la religión judía ocultamente).

La segunda parte de este programa, la imposición de una religión y una moral ortodoxas, exigía ante todo el control de la religión «popular», eliminando de ella las prácticas autónomas de cualquier tipo, que serían condenadas como «superstición». Que el criterio esencial para definirlo fuese la autonomía —lo que se realizaba «dentro» de la Iglesia no era «superstición»— lo demuestran casos como el del exorcismo «ortodoxo» que sacó del cuerpo de un alcalde de corte madrileño de mediados del siglo XVII nada menos que quince millones de demonios.

El resultado final fue la «confesionalización» de la sociedad: una aculturación que transformó las vidas de los grupos dirigentes y les permitió fijar las normas para el conjunto de ella, aunque con resultados muy distintos, según los lugares y las circunstancias.

En Alemania la sociedad campesina tuvo que hacer frente a un proceso de crecimiento demográfico, diferenciación económica y empobrecimiento. «La lucha por crear orden social en medio del desorden, el intento de imponer disciplina social y jerarquía, habría de estar inevitablemente ligado a la búsqueda de un orden político y religioso para el Imperio en su conjunto.» Príncipes, pastores protestantes y propietarios campesinos colaboraron en establecer este nuevo orden que empezaba por reforzar la familia, y la autoridad patriarcal dentro de ella, y por el establecimiento de una estrecha relación entre familia y propiedad (en un proceso paralelo al establecimiento de catastros de la propiedad que facilitaron el cobro de impuestos). La destrucción de la comunidad se vio facilitada por la aparición de una clase de campesinos ricos, que participó al lado de los señores y los pastores en ese esfuerzo por establecer un nuevo orden social.

En Inglaterra la aculturación estuvo marcada por el carácter esencialmente político del inicio de la reforma con Enrique VIII (de 1532 a 1540 un total de 883 personas fueron procesadas y más de trescientas ejecutadas; sesenta y tres de ellas por expresar opiniones contrarias a la política real) y de su anulación temporal en el reinado de María, con más violencias, ejecuciones y mártires. La represión facilitó la penetración gradual de la reforma, que fue acogida con rapidez en las

zonas que habían vivido la experiencia de los lolardos. La monarquía pudo controlar ahora toda la maquinaria religiosa y los tribunales eclesiásticos, complementados con comisiones especiales, le sirvieron a la vez para asegurarse de que se aplicaba la política religiosa oficial y para reforzar los controles sobre la conducta moral y social.

En Francia la situación estuvo condicionada por la violencia de las guerras de religión del siglo xvi: una época dominada por «la desgracia y el espanto», caracterizada por presagios, profecías siniestras (como las de Nostradamus), luchas sangrientas entre católicos y hugonotes, y endurecimiento progresivo de la represión (hasta 1510, por ejemplo, no había apenas leyes que reprimieran la blasfemia; desde esta fecha hasta 1594 se sucedieron catorce edictos condenatorios y, a lo largo del siglo xvii, las penas se aplicaron con ferocidad). La complejidad de los enfrentamientos religiosos, que condujo a las más variadas alianzas interclasistas, aplazó el estallido de la crisis social hasta fines del siglo xvi, en una secuencia que comenzó con las revueltas de los *croquants* y acabó en pleno reinado de Luis XIV. Revueltas campesinas y persecución de brujas vinieron a coincidir en esta etapa que habría sido, en palabras de Robin Briggs, «el período de la 'gran represión', durante el cual la monarquía y la Iglesia unieron sus fuerzas para imponer orden y obediencia a la masa de la población».

En algunos lugares, como en España, el proceso se produjo de manera lenta e insensible, pero no menos eficaz. La Iglesia tuvo que luchar aquí con la «ignorancia religiosa» de las capas populares, en especial de los campesinos, quienes, según los clérigos, «parecían indios». Cuando los jesuitas se instalaron en Galicia, a mediados del siglo xvi, descubrieron una población de un cristianismo laxo, lleno de «supersticiones», y con el grave problema añadido de que consideraban que la relación sexual entre solteros no era pecado. El clero rural era como correspondía a esta sociedad: «entre 1561 y 1700 la Inquisición encausó a 161 párrocos por blasfemar, por servirse del confesionario para cortejar mozas o por defender, incluso desde el púlpito, que la 'simple fornicación' entre solteros no era pecado».

Se actuó en este terreno con la predicación, la formación de cofradías (en especial las del Rosario) y las «misiones»: campañas religiosas «de choque» con las que se removía la vida entera de un pueblo, hasta crear en los fieles un clima de terror ante las penas del infierno, que se reforzaba posteriormente con actos públicos y con-

cluía con una confesión más o menos general, dejando tras de sí a unas gentes más fáciles de someter al control de la parroquia.

Las catas realizadas en diversos lugares de la península demuestran que el siglo xvii ha visto producirse un lento pero sostenido aumento de una religiosidad ortodoxa, bien controlada por la Iglesia, que consiguió que los grupos dominantes aceptasen la nueva cultura de la muerte —que era parte esencial de la imposición de la creencia en el Purgatorio y en la eficacia de la mediación de la Iglesia en la otra vida— y la convirtiesen en una pauta social comúnmente admitida. Esto se refleja tanto en la creciente presencia de la muerte en lo religioso, como en el aumento de los ingresos que se obtenían de las misas «por el alma» que los fieles dejaban encargadas. Los regidores del municipio madrileño en la época de Felipe II pagaban un mínimo de un millar de misas (uno pidió 5.000 en cincuenta días, para no esperar demasiado en el Purgatorio) y el rey Felipe IV encargó cien mil.

En los países católicos, el control de la vida privada podía realizarse con eficacia a través de la confesión. Jean Delumeau nos ha explicado que la campaña de «culpabilización» del Occidente europeo se inicia en el siglo xiii, con la decisión del concilio IV de Letrán que hizo obligatoria la confesión anual auricular (a oreja del sacerdote). Pero en el mundo campesino parece haber habido resistencias, ya que el párroco temía la exclusión de la comunidad que podía costarle el hecho de ser depositario de los secretos personales de los fieles.

Trento se preocupó por regular y extender el «sacramento de la penitencia», pero esta «extensión», que los jesuitas llevaron a cabo desdramatizándolo, acabó provocando un conflicto. En el terreno teológico esto se suele presentar como el enfrentamiento entre el «probabilismo» de los jesuitas y el «jansenismo» de Port-Royal: una abadía cisterciense que la abadesa Angélica Arnauld, inspirada por san Francisco de Sales, reformó en un sentido rigorista a comienzos del siglo xvii y que recibió más tarde la influencia de su hermano Antoine Arnauld y de Blaise Pascal. Pero tras de esta disputa hay también el choque entre una ética patricia rigorista (el libro más famoso de Antoine Arnauld se escribió con motivo de una discusión entre la princesa de Guemené y la marquesa de Sablé acerca de si se podía o no acudir a un baile el mismo día en que se había comulgado) y la exigencia de facilitar el acceso de la mayor parte de la población a la penitencia para reconquistar a las capas populares.

En sus *Noticias singularísimas*, publicadas en 1676, el franciscano José Gavarri —que tenía la experiencia de dieciocho años de misiones y de muchos millares de confesiones con gente del pueblo, y sobre todo con campesinos— nos dice que las gentes sencillas, y sobre todo «los rústicos y las mugeres simples», van con miedo a la confesión, porque temen confesar pecados para cuya absolución les obligarán a ir a Roma, como reservados al papa, o que competen a la Inquisición, con la que no desean tratos. Y está convencido «que de las tres partes de los católicos que se condenan, es casi la una sólo por callar pecados mortales por malicia y vergüenza en las confesiones que hazen».

Uno de los aspectos fundamentales de esta reconquista religiosa consistió en la regulación de la sexualidad, con el fin de reforzar la familia como base de encuadramiento social (sería ahora, por ejemplo, cuando la postura cara a cara, la llamada «del misionero», se definiría como la única lícita para la relación sexual entre los esposos). Religión y moral se asociaban, de forma que la libertad de pensamiento se identificaría con la de costumbres (libertinaje) y la homosexualidad se denominaría «pecado filosófico».

Para entender la dificultad que encerraba esta tarea convendrá que nos desembaracemos de las viejas ilusiones sobre la ingenua pureza de los campesinos, o sobre la extensión con que habían interiorizado las normas morales «cristianas». Los campesinos franceses tenían una vida erótica hartamente compleja y los ingleses, si hay que considerar representativo lo que sucedía en Somerset, practicaban con frecuencia la masturbación mutua heterosexual; las mujeres casadas, además, solían mantener relaciones fuera del matrimonio, en muchas ocasiones con sus propios sirvientes, como sucedía igualmente en el sur de Alemania, donde el mayor freno a los nacimientos ilegítimos parece haber sido, más que la predicación del clero, el control de la propia comunidad campesina, que no deseaba el nacimiento de bastardos sin una familia que se ocupase de mantenerlos. En Suecia, de 1635 a 1778, fecha en que se decapitó y quemó al último condenado por bestialidad, se ejecutó por ello de seis a setecientas personas, en su mayoría adolescentes y jóvenes —a la vez que a las vacas, yeguas, cerdas, ovejas y cabras con que habían «pecado»—, y un número mayor fueron condenados a azotes y trabajos forzados. Que la bestialidad representase en torno de una tercera parte de todas las ejecuciones del país

sólo puede explicarse por la importancia que Iglesia y estado daban al control social del campesinado por la vía de la moralidad.

En España el padre Gavarri nos muestra, a partir de su amplia experiencia en el confesionario, una vida sexual popular, y especialmente campesina, de una complejidad insospechada. La bestialidad es común con «ovejas, perras, cabras, gallinas, pavas, cerdas, yeguas, vacas, mulas, etc. y con otras aves»; se habla con naturalidad de sodomía, de incesto, de hombres que se masturban dos o tres veces al día. Y no es menos importante la sexualidad femenina. Gavarri sostiene que las mujeres suelen confesarse tan sólo de «pensamientos», sin mencionar que les han solido acompañar «tocamientos impúdicos con ellas mismas». Las penitentes, adecuadamente interrogadas, reconocen que se masturban con una frecuencia extraordinaria. Gavarri comienza preguntando, para tranquilizarlas: «¿Dígame hija, estos tocamientos que ha tenido ¿han sido cincuenta cada día?» Y no se admire el principiante confesor de esto, porque muchas han venido a mis pies de cuarenta cada día, y tres de cincuenta, y una de sesenta».

La naturaleza fundamentalmente social de esta campaña explica que se diera por igual en la Europa del catolicismo y en la de la Reforma, que gozase de un sólido apoyo político para castigar duramente las «desviaciones» de la norma y que, cuando la influencia de las iglesias comenzó a flaquear, en el siglo XVIII, la «ciencia médica» tomara su relevo (un buen ejemplo de los métodos represivos «científicos» sería la campaña de terror que se desencadenó contra la masturbación y que llevó a torturar e incluso a mutilar a los adolescentes).

¿Qué efectividad ha tenido esta «restauración sexual»? Los estudios sobre la evolución de los nacimientos ilegítimos señalan un descenso durante el siglo XVII, que se interrumpe a partir de la primera mitad del XVIII para volver a crecer, y hacerlo ahora en proporciones jamás conocidas con anterioridad. ¿Se trataría, pues, de una batalla perdida? Por el contrario, está claro que se ha conseguido lo que más importaba: imponer formalmente la aceptación de las reglas de la sexualidad y la familia, sobre la base de tolerar en la práctica que la sexualidad no autorizada se mantenga en privado o se reglamente discretamente, como sucederá con la prostitución (en el París del siglo XVIII había unas 20.000 profesionales controladas por la policía, que las usaba como fuente de información). No se consiguió transformar del todo los hábitos de los cristianos, pero por lo menos se los culpa-

bilizó y se les hizo aceptar una esquizofrenia que dejaba a salvo el orden social admitido.

No todo se redujo a la esfera religiosa, sino que la represión de la cultura alternativa se planteó también como el combate contra la «rusticidad». Esta fábula fue recuperada hace unas décadas por Norbert Elias, que pretendía que, a la vez que se constituían los estados modernos, se desarrolló un proceso «civilizador» que hizo aparecer la «sociedad cortesana» y cambió las «maneras» de los hombres, aproximándolas a las pautas que hoy consideramos aceptables.

Pero el concepto de una «cultura cortesana» apareció en Europa hacia el siglo XII para caracterizar las «maneras» de los caballeros: la forma de vestir, los alimentos (había «alimentos nobles» y «alimentos campesinos»), el modo de comportarse en la mesa... El caballero «no sólo debía ser noble, apuesto y diestro en el uso de las armas, sino que debía dominar las maneras refinadas de la corte, las reglas del decoro y la etiqueta», lo que se parece bastante a lo que pediría Castiglione a comienzos del siglo XVI para el «cortesano».

Lo que ahora hay de nuevo es la voluntad por parte de los «cultivados» de cambiar las actitudes y valores del resto de la población. Lo que antes era propio de un reducido número de privilegiados se quería convertir ahora en norma de vida para un amplio sector de la sociedad, lo que explica que se abandonase la denominación de «cultura cortesana» para llamarla «civilización» o «urbanidad», dos términos que se contraponen claramente a la «rusticidad», que es el nuevo nombre de la barbarie. Voltaire sostenía que los campesinos europeos, «que hablan una jerga que no se entiende en las ciudades, tienen pocas ideas y, por consiguiente, pocas expresiones», y que eran «inferiores» a los cafres africanos.

Esta alusión a la «jerga» es reveladora, puesto que uno de los métodos que facilitaron la marginación de la cultura «rústica» fue la apropiación de las lenguas vernáculas por parte de los letrados. La lengua de cultura fue hasta el siglo XVII el latín «culto», que no era el latín medieval más o menos evolucionado, sino una lengua muerta, rescatada de los textos de la Antigüedad clásica. Pero la lucha contra una cultura subalterna que, después de haber usado el latín macarrónico, se había desarrollado esencialmente en las lenguas vulgares, obligaba a dar la batalla en su mismo terreno, lo cual vendría reforzado, en los países donde triunfó la Reforma, por la necesidad de traducir los

libros sagrados al vulgar. La consecuencia fue que los letrados decidieron apropiarse las lenguas vulgares y «elegantarlas» al nivel de lenguas cultas —como había propuesto ya Dante—, dándoles una gramática semejante a la latina y fijando cuáles habían de ser los usos admitidos o rechazados.

En Castilla la primera gramática se publicó en 1492, el mismo año en que se ganó el último reducto musulmán de Granada y se expulsó a los judíos. Pero la debilidad de unos grupos letrados que se encontraban a la defensiva ante la vigilancia inquisitorial —el *Diálogo de la lengua* de Juan de Valdés, escrito en 1535, no pudo publicarse hasta doscientos años más tarde— hizo menos efectiva esta apropiación, y una literatura que se mantuvo muy cerca del caudal popular de los cuentos y los refranes pudo conservar toda su vitalidad en la narrativa del siglo XVII, y en especial en la novela picaresca, y mantenerse así cerca del público popular. El «culteranismo» latinizante se introduciría precisamente para apartar de la cultura a la plebe, puesto que su principio esencial era «que no se ha de hablar común, porque es vulgar bajeza».

El conflicto entre las dos lenguas lo resolvió la Real Academia, fundada por Felipe V en 1713 para «limpiar y fijar» el idioma (fosilizando en torno a modelos de los siglos XVI y XVII) y establecer una gramática normativa que desvaneciera la ilusión de que la lengua «se aprendía muy bien con sólo el uso» y la sujetara a unas reglas de las cuales «nadie pudiera apartarse sin que se expusiera al desprecio público» (a la vez que se tomaban medidas contra las otras lenguas peninsulares, y en especial contra el catalán).

En Francia, como en otros países europeos, la gramatización se inició en la primera mitad del siglo XVI. Hacia 1530 se comenzaba a reclamar el establecimiento del «buen uso» y la depuración de un francés «corrompido». Los gramáticos se proponían embalsamar la lengua de Chrétien de Troyes y de François Villon —en la que Rabelais estaba escribiendo todavía obras de un frescor y una riqueza léxica incomparables—, rehaciéndola a imagen del latín y del griego «clásicos». Malherbe proscribió el uso de palabras «bajas y plebeyas» en el «estilo sublime» y sus herederos, que dominaron la Academia, completaron la labor de momificación del francés, convertido en el siglo XVIII en «ese argot de diplomáticos, jesuitas y geómetras euclidianos» que se mantendría al margen de la lengua viva.

A los estudiantes se les mostraría como un «modelo» la insípida oda en que Malherbe se preciaba, en 1610, de ser uno de los «tres o cuatro» privilegiados capaces de escribir versos inmortales, y se les dejaría ignorar que en el mismo año se había publicado un libro rabelaisiano, en el más alto sentido de la palabra —*Le moyen de parvenir*, de Béroalde de Verville—, que alcanzaría por lo menos treinta ediciones en los siglos XVII y XVIII y que ha merecido que se le califique de «verdadera oficina del lenguaje», pero que fue excluido de la literatura respetable por «bajo» y «plebeyo» (y por tibio y tolerante en materia religiosa).

Lo que importaba conseguir a través de esa reglamentación del lenguaje que penalizaba cualquier desviación del código gramatical y ortográfico era controlar el uso, proscribir como inconveniente el vocabulario «plebeyo» y debilitar con ello en la «plebe» la capacidad de expresar las ideas que correspondían a este vocabulario.

Educados en la cultura nacida de esta cruzada laica, nos hemos acostumbrado a aceptar todos sus mitos como verdades. Mitos que contraponen la brillantez «moderna» del Renacimiento al oscurantismo medieval, la Reforma (y la Contrarreforma) religiosa a la superstición y la brujería, la racionalidad de la ciencia a la insensatez de la magia, el refinamiento cortesano a la tosquedad «rústica».

Nuestra imagen del Renacimiento se creó en el siglo XIX para utilizarla como un precedente, ya fuese de un progresismo que valoraba sus aspectos innovadores, ya de un conservadurismo que lo presentaba como una «guía espiritual de nuestro tiempo». Esta imagen ha ido enriqueciéndose a partir de entonces con sombras y matices, y hoy apreciamos, por una parte, la continuidad de muchos elementos medievales, pero también lo que hubo en la empresa de los humanistas italianos de proyecto de transformación, derrotado en última instancia por la Iglesia.

Hemos construido también una historia de la ciencia que va en línea recta desde la racionalidad de los griegos hasta la actualidad, pasando por la «revolución científica» de la Edad Moderna, y que deja a un lado la magia, la astrología o la alquimia. No podemos ignorar, sin embargo, la aportación de la magia natural y de las filosofías herméticas a la renovación científica. Los magos del Renacimiento eran «hombres que estaban generaciones por delante de su tiempo en saber y en ciencia» pero que pretendían hacer «una combinación de

las ciencias exactas y el pensamiento mágico»: una ilusión que llegaría hasta Newton, de quien se ha dicho que fue «el primero de la edad de la razón» y «el último de los magos» (estuvo seriamente interesado en la alquimia y en las profecías, a las que dedicó un libro en que anunciaba la inminente caída del papado y en que situaba el fin del mundo hacia 1867).

Fueron estos hombres quienes introdujeron el empirismo y la observación, contra los razonadores que creían que todo lo que convenía saber estaba ya en la suma de la cultura clásica y la cristiana: en «el gran 'compromiso' tomista», que había traducido el cristianismo a términos aristotélicos. Para Cornelio Agripa la magia natural era el estudio de las fuerzas de la naturaleza —«de todas las cosas naturales y celestes»— gracias al cual se podían obrar «milagros naturales». También la astrología pretendía dar explicaciones «materiales» de los acontecimientos, lo que explica que mantuviese su influencia en algunos dominios de la ciencia hasta fines del siglo XVIII (tampoco hay que olvidar que magos, astrólogos y alquimistas fueron apreciados por los gobernantes. Felipe II de España estaba interesado en estas disciplinas y Francisco I de Médicis tenía un «studiolo» para la práctica personal de la alquimia).

El gran enemigo del progreso científico no fueron las especulaciones y experimentos de la «magia natural», sino el viejo saber libresco fosilizado. Galileo se sentía extraño a la cultura de la universidad y próximo «al saber hecho de experiencia concreta» que se difundía por las calles, plazas y tiendas de Florencia. No le bastaba el razonamiento, sino que recurría a la observación «para ver con el propio sentido aquello de que no dudaba el intelecto».

Esta revolución científica basada en la experimentación y en el uso de las matemáticas estuvo inicialmente impregnada de un cierto animismo, de un pantefismo que recuerda sus orígenes mágicos. Pero lo que la Iglesia vio de peligroso en ella no fue esto, sino el hecho de que discutiese la autoridad y validez de una tradición, que no sólo era el fundamento de la ciencia sino también de la sociedad.

«Estas novedades —escribía Campanella a Galileo en 1632— de verdades antiguas, de nuevos mundos, nuevas estrellas, nuevos sistemas, nuevas naciones, etc., son anuncio de un nuevo siglo.» La amenaza estaba clara. La Iglesia católica le hizo frente y evitó, así, que la ciencia prosiguiera por este camino (un ejemplo bastará: la conde-

na de Galileo atemorizó a Descartes, quien decidió entonces no hacer públicos sus estudios sobre «el mundo»). Se optó por mantener en las universidades la vieja tradición escolástica, a costa del atraso de la ciencia. «Sus pretendidos hombres de ciencia preferían sutilizar, ergotizar y argumentar sin descanso, desarrollando hasta el último infinito cualquier principio de Aristóteles o de santo Tomás, más bien que someterse pacientemente a la observación de los hechos».

En el protestantismo, en cambio, se intentó asociar ciencia y religión para dar una nueva fundamentación a la sociedad. Tal fue la tarea realizada por el sistema newtoniano. La imagen, tradicional en la magia, de la correspondencia entre el macrocosmos y el microcosmos, entre el universo y el hombre, se transformaría ahora en la que identificaba el cosmos a la sociedad humana. Isaac Barrow proclamó que el mundo natural nos proporciona un modelo para entender el mundo político. Newton, su discípulo, desarrolló este modelo cosmológico-social: «El mundo natural entero, que consiste de los cielos y la tierra, significa el mundo político entero, que consiste de los tronos y del pueblo».

Enfrentarnos a la versión establecida de la historia, aunque sea para criticarla, no basta para escapar de su presa. Lo verdadero no siempre es la negación de lo falso, sino que puede ser algo enteramente distinto, que hay que reconstruir repensando por completo la articulación de los datos. El camino que va del Renacimiento a la Ilustración no discurre por el paisaje histórico que hemos examinado, sino lejos de él. Me limitaré a mostrar algunos hitos de este panorama alternativo, que deben unirse a otros más conocidos sobre la tradición hermética, el libertinismo o la continuidad de una tradición republicana inspirada en Maquiavelo.

Hablamos de religión popular, pero hay corrientes de origen letrado en esta cultura alternativa. Si no sabemos más de ellas es porque la vigilancia obligaba al disimulo. Y no sólo hay letrados que son disidentes a título personal, sino que existe una tradición alternativa coherente, basada en la comunicación entre unos y otros a través de Europa: hay lolardos ingleses entre los husitas checos, husitas y anabaptistas con los *collegianten* holandeses y la Iglesia sociniana de Polonia surgió del pensamiento de un humanista de Siena influido por Servet.

Uno de los lugares donde se produjeron encuentros más fecundos

fue Holanda. En el origen de ellos están los «sefardíes» expulsados de España y Portugal, que en el siglo xvii formaban una comunidad implicada en el mundo de los negocios, con una cultura expresada frecuentemente en lengua castellana. Esta comunidad, como la mayor parte del judaísmo, se vio conmovida en 1665 por la predicación de Sabatai Zevi, un judío de Esmirna de precario equilibrio mental —con dos matrimonios sin consumir y un tercero con una prostituta— a quien el cabalista Nathan de Gaza proclamó Mesías. Las noticias de su «venida» recorrieron toda Europa, y sólo la dificultad de navegar por el Mediterráneo en plena guerra anglo-holandesa impidió que grupos numerosos de judíos marchasen a Tierra Santa. Sabatai renegó de su religión en septiembre de 1666, cuando los turcos le dieron a elegir entre la conversión al islam y la muerte, lo que dio lugar a una gran decepción (algunos de sus seguidores, sin embargo, interpretaron su apostasía como un misterio y le siguieron fieles).

El sabateísmo coincidía con una actitud de espera milenarista que se daba también en estos años entre los cristianos, alentada por los eclipses de 1652, el cometa de 1653 y el significado cabalístico de la cifra 1666. Menasseh ben Israel publicaba en 1650 *Esperança de Israel*, donde se explica que en América se encuentran, mezcladas con los indígenas, las tribus perdidas de Israel que aguardan el momento en que «se enseñorearán de toda la tierra, como era suya de antes» y se dice que los signos de los tiempos muestran que esta hora está ya próxima. Estos temas los había discutido en 1647 con el jesuita portugués António Vieira, quien anunció en su *Historia del futuro* que en 1666 se iniciaría el Quinto Imperio profetizado en la Biblia, y que, bajo la soberanía mundial de un monarca portugués, los herejes, paganos y judíos se convertirían y se instauraría un milenio de paz.

La decepción ante el incumplimiento de tantos vaticinios y las dificultades que la vuelta a la vieja observancia judía tenía para los conversos explica que aparecieran entre estas comunidades instaladas en Holanda hombres que, siendo leales a la comunidad judía, encontraban difícil admitir su religión. Deístas como Uriel da Costa (que acabó suicidándose como consecuencia de su enfrentamiento con la sinagoga) o posibles ateos como Juan de Prado (que afirmaba que «el mundo no ha sido creado sino que ha existido siempre en la misma forma y continuará existiendo por siempre» y que no creía en el más allá), junto a personajes inclasificables, como Isaac de La Peyrère, un

calvinista francés, posiblemente de origen judío, que tuvo seguidores, tal vez el mismo Spinoza entre ellos, para su teoría «preadamita», que sostenía que la Biblia estaba equivocada y que habían existido hombres antes de Adán, sujetos simplemente a la ley natural.

En esa cultura en crisis de los «marranos», que era el nombre con que se conocía a los conversos portugueses, se formó Baruch Spinoza, discípulo de Menasseh ben Israel. Expulsado de la comunidad judía por sus ideas filosóficas, aceptó la exclusión y no dudó en exponer sus concepciones en el *Tractatus theologico-politicus*, publicado en 1670. La «ley divina» se reducía para él a una «ley de la naturaleza» innata, inscrita en las mentes de los hombres, mientras que todo lo demás de la religión, «las ceremonias», tenía simplemente una finalidad política. No tenía sentido «someter la razón, que es el mejor de los dones y una luz divina, a unas letras —la Escritura— que están muertas y que pueden haber sido corrompidas por la malicia humana». La fundamentación lícita de la política había que buscarla fuera del terreno de la teología. La base del estado es la necesidad que los hombres tienen de determinar colectivamente, «por los dictados de la razón», el uso que han de hacer de los derechos de cada uno para evitar los conflictos entre ellos. El fin del estado es «facilitar a los hombres el desarrollo de sus facultades mentales y físicas en seguridad, usar su razón sin restricciones y refrenar las disensiones o los abusos mutuos a que mueven el odio, la ira o el engaño. El fin del estado es, en realidad, la libertad».

Una trayectoria semejante a esta, del milenarismo a la secularización, es la que parece haberse dado entre los *collegianten* holandeses, quienes, partiendo de una tradición que arranca de las corrientes radicales del reformismo religioso, y en especial del anabaptismo —en su variante holandesa menonita, caracterizada por su rechazo de la violencia—, hicieron a lo largo del siglo xvii lo que ha sido descrito como «una borrascosa travesía espiritual de la fe a la razón». Si al principio se dedicaban sobre todo a discutir la Biblia y cantar himnos, más adelante recibieron en sus reuniones a hombres como Comenius (el obispo de la Unidad de los Hermanos obligado a abandonar Moravia) y Spinoza (fue precisamente un librero de este grupo quien publicó el *Tractatus*), y fueron influidos también por los socinianos, que habían tenido que huir de Polonia ante la persecución del rey-jesuita Jan Casimir, y que eran la única Iglesia no autorizada en

Holanda, donde se les consideraba ateos por su extremismo (negación de la trinidad, de la divinidad de Cristo, de la providencia). La evolución de los *collegianten* hacia una especie de racionalismo religioso es propia de esa «segunda reforma» del siglo xvii que, al criticar la alianza de las iglesias reformadas con el orden establecido, hizo florecer las más diversas tendencias, y que si, por un lado, condujo a la aparición de grupos pietistas y de formas diversas de milenarismo, llevó también, por otro, a desarrollar actitudes de tolerancia y racionalidad que favorecerían el nacimiento de la primera Ilustración. No es por azar que Holanda se convirtió en refugio de perseguidos y centro de impresión de obras prohibidas por todas las inquisiciones y censuras. Fue en el clima de tolerancia y libertad que consiguió crear esta república burguesa, evitando que el calvinismo influyera en la política, donde se gestó la Ilustración europea.

CAPÍTULO SIETE

El espejo salvaje

ENTRE 1664 Y 1666, JAN VAN KESSEL, natural de Amberes, pintó unas alegorías donde las cuatro partes del mundo aparecían como mujeres situadas en escenarios llenos de objetos libros y cuadros de pájaros e insectos representativos de cada continente. Imágenes parecidas eran frecuentes en la pintura europea del siglo xvii y su semejanza derivaba de una fuente común: los tipos creados por Cesare Ripa en su *Iconología*, publicada en 1593: un libro en el que buscaron inspiración muchos artistas de los siglos xvii y xviii. En el texto de Ripa se explica el significado de los atributos que ostentan las figuras de Van Kessel. La corona de Europa viene a cuenta de su primacía sobre los demás continentes, «porque en Europa residen los mayores y más poderosos príncipes del mundo»; las armas, libros e instrumentos musicales «muestran su perpetua y constante superioridad ..., tanto en las armas, como en las letras y en las artes liberales».

Las representaciones de «las cuatro partes del mundo» comienzan a mediados del siglo xvi y se multiplican en los siglos xvii y xviii. Los continentes han dejado de ser meras indicaciones de un espacio geográfico, como en el pasado, para caracterizarse por la diversidad de la flora y la fauna que los viajeros han descubierto en ellos y cuya singularidad produce fascinación en los europeos del quinientos. El elefante que el rey Manuel I de Portugal regaló al papa León X —y que en su solemne entrada en Roma, en 1514, deleitó a la concurrencia al regar con su trompa a los prelados y cardenales presentes— fue pintado por Rafael, y el rinoceronte que le siguió dos años más tarde, pero que se ahogó al naufragar frente a Génova el buque que lo conducía, lo fue por Durero, a partir de un boceto que le habían enviado desde Lisboa.

Pero en las representaciones de Van Kessel hay algo más. Las fi-

guras que simbolizan los continentes no son sólo tipos abstractos, sino la representación de seres humanos de muy distintas características físicas. Europa es de tez blanca, África es negra, en América se mezclan (en una escena que el pintor ha situado en el Brasil) una india de piel rojiza y un negro africano. Y Asia nos presenta en primer término a una pareja otomana y en el segundo, figuras que sugieren el mundo más lejano de los mongoles, chinos y japoneses. Si el siglo xvi ha descubierto que las «partes del mundo» tenían animales y plantas propios, el xvii ha añadido a ello el convencimiento de que también los seres humanos que las pueblan son diversos y «característicos».

Todos los hombres se definen a sí mismos mirándose en el espejo de «los otros», para diferenciarse de ellos. Pero esto, que resulta sencillo para comunidades que hablan una misma lengua y comparten las formas de vida y las costumbres, no había de serlo para los europeos, en especial a partir del siglo xvi, cuando se rompió la unidad religiosa y se potenció el uso literario de las diversas lenguas vulgares. El tratado de Utrecht, en 1714, fue el último documento europeo que se redactó en términos de la «respublica Christiana». Este pueblo plural hubo de mirarse a partir de ahora en un juego de espejos más complejo para distinguir lo que lo identificaba, dentro de su diversidad, y lo hacía distinto a los demás. La nueva forma de pensarse a sí mismos los europeos nacía de una conciencia que ya no tenía que ver con la religión, sino que se basaba en creerse superiores moral e intelectualmente. El nuevo término de referencia sobre el que se ha elaborado esta imagen es el de la naturaleza inferior de los no europeos; pero el espejo al que se han mirado para definirse tiene una doble cara. En una de ellas se «ven» las diferencias de raza y muestra el rostro del «salvaje»; en la otra, fundamentada en una visión eurocéntrica de la historia, se ve el del «primitivo». Del primero han surgido el genocidio y la trata de esclavos; del segundo, el imperialismo.

El hombre salvaje, peludo como un oso y armado con un garrote, es un personaje típico de la mitología medieval europea, que figura en historias piadosas de santos y penitentes, o en leyendas populares del hombre-oso que dan lugar a fiestas como la que reproduce un grabado famoso de Pieter Bruegel. Pero si para la religión el salvaje representa a un penitente y para el saber popular, la fuerza y simplicidad de la naturaleza, en la literatura caballeresca suele ser un gigante monstruoso y malvado, símbolo de la temida rusticidad campesina,

como el boyero de *El caballero del león* de Chrétien de Troyes, «un villano que parecía un moro, grande y feo fuera de medida». En algunas representaciones tardomedievales aparece como un hombre que vive en armonía con la naturaleza y se integra incluso a la vida agrícola. Estamos en tiempos en que la visión patricia de la sociedad no se ha impuesto definitivamente. Pero a comienzos del siglo xvii Giovan Battista Della Porta contraponen el salvaje, definido como rústico, «inculto y melancólico», al «ciudadano», que es «apacible y humano, dulce y sociable».

El 'descubrimiento' de América y de sus habitantes abrió un debate «científico» sobre este tema. Las primeras noticias dadas por Colón hablaban de hombres desnudos y pacíficos —«no tienen fierro ni acero ni armas, ni son para ello»—, que vivían en un estado de inocencia y que, según se recogía en la bula por la que el papa Alejandro VI concedía aquellas tierras a los Reyes Católicos, creían en un Dios creador y parecían aptos para la conversión al catolicismo. Esta imagen idílica duró poco. En una fase intermedia resultó haber indígenas «buenos» y otros «malos» —caribes caníbales que atacaban a los inocentes arawak—, para acabar siendo todos bárbaros feroces, con abundantes vicios y en especial el del canibalismo (algunas tribus indígenas creían, en cambio, que eran los europeos los antropófagos). Para entonces, el deísmo ya se había mudado en idolatría.

Mientras el teólogo Juan Ginés de Sepúlveda sostenía que era lícito dominar a los indígenas por las armas porque eran «todos bárbaros en sus costumbres y la mayor parte por su naturaleza sin letras ni prudencia, y contaminados con muchos vicios bárbaros», el padre Las Casas sostenía que no lo eran, ni por su conducta —antes bien, «este nombre de bárbaros cuadra a ciertos españoles que afligieron a los indios, gente en verdad inocente y la más mansa de todas, con tan horrendas crueldades, tan terribles mortandades y males más que infernales»—, ni por su capacidad intelectual o moral.

Los viajes de Colón tenían un trasfondo de inspiración religiosa, pero también una motivación económica, como lo prueban los pactos firmados con los reyes, que no le hubiesen proporcionado unos recursos de los que andaban escasos, de no haber mediado esperanzas de ganancia. No habiendo en las Indias occidentales especias que comprar, ni siendo los indios buenos para venderlos como esclavos —resultó que se morían fácilmente «a causa del cambio contrario de

tierra, aire y comidas»—, había que encontrar oro y plata en cantidad suficiente. En el segundo viaje, financiado en buena medida con dinero incautado a los judíos expulsados, Colón llevaba diecisiete embarcaciones y mil trescientos «hombres de pelea», con el fin de «saber del oro lo cierto, e adquirirlo para el rey e reina, quier por grado de los abitadores, quier por fuerza». Y habría de ser «por fuerza», porque la única forma de conseguirlo era obligar a los indígenas a trabajar en la obtención de los metales preciosos.

Una vez asentados en el continente los españoles encontraron minas de plata y, lo que era mucho más importante, inmensas minas de hombres encuadrados en sociedades organizadas que podían poner a trabajar forzosamente. No es que los filones de metal precioso americano fuesen de una especial riqueza, sino que el trabajo con que se explotaban era mucho más barato que el de los mineros europeos. Pero ello exigía que se sometiera previamente a los indígenas, esto es, que se los «convirtiera», porque el concepto de conversión tal como los conquistadores lo entendían implicaba que los indios debían vivir «en cristiandad, sujeción, obediencia y policía, como los demás sus vasallos, que —los reyes— tienen y poseen en los demás reinos».

Sociedades acostumbradas a cultos sincréticos pudieron creer inicialmente que les bastaba con añadir el dios y los ritos de los cristianos a su cultura, como hicieron inicialmente los mayas; pero los misioneros se lo aclararon con la pesquisa inquisitorial de 1562, en que se torturó a más de 4.500 indios, 158 de los cuales murieron a consecuencia del trato recibido. Algo semejante sucedería en los Andes con la «extirpación de idolatrías».

No se trata de contraponer motivaciones religiosas y afán de ganancia. Como ha dicho V. M. Godinho, en los descubridores hay una imbricación compleja de motivos «entre la cruzada y el comercio, entre la piratería y la evangelización». Esta mescolanza se da en Colón, como en Vasco de Gama. En *Os Lusíadas*, el gran poema de los descubrimientos, la confusión entre los dos planos es constante. Si la primera exclamación ante el arribo de los portugueses a Calcuta es: «Ya habéis llegado, ya tenéis delante, la tierra de riquezas abundante», a ello le sigue una exhortación a los reyes cristianos de Europa para que se unan en una cruzada contra los turcos, en la que Camoens habla de la expansión portuguesa en Ultramar como de una sucesión de actos de cruzada: de «cristianos atrevimientos».

Afán de ganancia y legitimación religiosa estaban presentes en la vida cotidiana de los conquistadores españoles. Una cosa no debe ocultarnos la otra. Es cierto que los gobernantes se preocuparon por la suerte del indígena y que tomaron medidas para evitar que se abusase de ellos. Pero la conquista y explotación de las Indias era esencialmente una empresa privada, en la que se le reservaba al rey su parte, como en la Edad Media se le guardaba la del botín. Tras estudiar la vida y carrera de más de quinientos encomenderos mexicanos, un historiador los define como «empresarios que perseguían móviles económicos». Por la cuenta que les traía, estos «empresarios» se encargaron de que los indios fueran primero esclavizados y, más adelante, explotados en las más diversas formas, directas e indirectas.

Escandalizarse por ello resulta hipócrita, porque todo el desarrollo colonial que hizo posible que Europa crease, entre 1650 y 1850, los imperios mercantiles en que se fundamentaría el crecimiento económico moderno, tiene el mismo origen y se hizo con los mismos métodos. Cuando otros pueblos europeos decidieron instalarse en el Caribe para desarrollar las primeras economías de plantación, utilizaron la misma retórica acerca del canibalismo y la maldad indígenas, y acosaron a los nativos hasta que las enfermedades, el suicidio y la huida los dejaron convertidos en un pequeño grupo residual.

En las colonias inglesas del norte fue la enfermedad la que comenzó la tarea de «despoblar» la tierra de indígenas. Pero los colonos prosiguieron después con entusiasmo la caza del «salvaje». El enfrentamiento no era inevitable. Hubo casos de colaboración pacífica, como el del llamado Imperio iroqués, nacido de los acuerdos firmados entre las cinco naciones iroquesas y las colonias británicas, que entre 1677 y 1755 reguló las relaciones y el comercio entre ambos pueblos (pero la corona inglesa nunca aceptó que se pudieran hacer tratados con los súbditos, y los indios lo eran por el mero hecho de que la monarquía, como la república americana después, nunca reconoció a las comunidades indias como naciones).

La de colaboración no era, sin embargo, la actitud dominante, ni encajaba bien con colonos puritanos que creían ser superiores a los infieles y tener el cielo de su parte. A fines del siglo xvii y comienzos del xviii se hizo popular en las colonias inglesas de América una narrativa de episodios de cautividad a manos de los «indios», cargada de motivos religiosos. Si la venida a América de los colonos se expli-

caba como una huida de «las depravaciones de Europa», los relatos de indios y cautivos recordaban la lucha del pecador por la redención de su alma: «el cautivo, con la ayuda de Dios, pelea contra los agentes de Satán». Cotton Mather, un clérigo puritano, adornó su *Magnalia Christi Americana* con espeluznantes relatos de indios que acallaban el llanto de los niños cautivos abriéndoles la cabeza contra el tronco de un árbol (olvidó contar, sin embargo, que estos hechos eran fruto de la guerra y que las atrocidades que sufrían los indios a manos de los cristianos invasores de sus tierras no eran menores).

Hacia 1685, cuando las enfermedades ya habían comenzado a diezmarlos, había en Virginia y en las dos Carolinas unos cuarenta mil indígenas. Las presiones de los colonos para arrebatarles unas tierras que querían destinar al cultivo del tabaco, y las guerras que fueron consecuencia de este despojo, hicieron el resto. Cien años más tarde los supervivientes de la población nativa no llegaban a un millar.

El mismo proceso se extendió después hacia el oeste, a medida que los nuevos colonos eran empujados a instalarse en tierras del interior arrebatadas a los indios, con lo que, de paso, se convertían en una muralla viva que defendía la seguridad de los propietarios de la costa atlántica. Estos colonos llegaban de Europa en viajes semejantes a los de los esclavos —en 1741 casi la mitad de los 106 pasajeros de un buque salido de Belfast murieron de hambre en la travesía, seis de ellos comidos por sus compañeros—, habiendo pagado el pasaje con contratos de trabajo que les obligaban a permanecer sujetos a un patrono de cinco a siete años, como si fueran siervos. ¿Cómo extrañarse de que éstos, los más necesitados y más expuestos al enfrentamiento con los indios, fuesen sus más encarnizados enemigos?

Con el tiempo los argumentos que legitimaban el despojo se secularizaron. La sociedad norteamericana del siglo xix practicó el esquizofrénico juego de celebrar al indio idealizado como al «noble salvaje» y de considerar a los indios reales como bárbaros que impedían el avance de la civilización hacia el oeste. Aquel indio en abstracto ni siquiera existía, ya que se trataba de pueblos muy diversos, incluso de agricultores sedentarios; pero para combatirlos como «bárbaros» había que comenzar negándoles sus identidades culturales. El indio era inferior y no tenía derecho a obstaculizar «los obvios designios de la providencia». Sobreviviría mientras quedasen rincones de territorio prescindibles donde pudiera refugiarse del «avan-

ce de la civilización», pero su destino, a la larga, era la extinción.

Desde mediados del siglo XIX, después de las anexiones territoriales realizadas a costa de México, los norteamericanos «blancos» proclamaron su derecho al dominio de todo el continente, y al término de la guerra civil se dispusieron a adueñarse de lo que consideraban suyo. Así surgió la epopeya del oeste. En estas tierras nuevas el «pionero» establecería una sociedad más equitativa y más libre: una utopía agraria fundada en la concesión gratuita de tierras a todos los colonos. De ahí saldría una nueva civilización que se extendería por las islas del Pacífico y regeneraría Oriente. Walt Whitman expresó con fuerza este sueño:

Canto el nuevo imperio, más grande que cualquiera de los anteriores, que viene a mí como en una visión. Canto a América la dominadora, canto una supremacía mayor. Canto el proyecto de mil ciudades que florecerán con el tiempo en estos archipiélagos. Mis buques de vela y de vapor enlazando las islas, mis estrellas y barras ondeando al viento. El comercio revivido, puesto fin al sueño de los tiempos, razas renacidas ... Lo viejo, lo asiático, renovado como debe ser.

A cambio de este sueño grandioso que realizaría el designio inacabado de Colón con el «paso a la India», ¿qué podían valer las vidas de unos salvajes sanguinarios? Porque, paradójicamente, el exterminador se presentaba a sí mismo como la víctima: en la literatura del oeste al piel-roja se le asignó el papel de malvado que mataba a los colonos y les arrancaba las cabelleras (aunque lo de las cabelleras fuese una invención «blanca» para facilitar el pago por cabeza a los cazadores de indios).

La sucesión de las campañas de guerra contra los indios desde 1860 hasta la masacre de los sioux en Wounded Knee, en 1890, no es sólo una historia de crímenes y engaños sino, sobre todo, la de la aniquilación sistemática de unas comunidades y de sus culturas. Con el amargo añadido de que la utopía igualitaria naufragó a manos de las compañías ferroviarias, los especuladores de tierras y las necesidades de una agricultura mecanizada que requería un considerable capital físico para funcionar eficazmente. De todo ello sólo quedó el afán del imperio y la convicción de una superioridad racial y moral que ha seguido sirviendo para legitimar el exterminio de «salvajes malvados», desde

Wounded Knee hasta Iraq o Somalia, pasando por el linchamiento habitual de negros (a razón de aproximadamente uno por semana, de 1882 a 1930).

El caso del Brasil, más tardío, resulta interesante porque los argumentos se expresaban ya en nombre de la «ciencia». Las descripciones idílicas de tribus brasileñas que vivían en un paraíso natural y en medio de una armonía social que no perturbaban la codicia ni la guerra (que habían servido de inspiración a Rousseau) se olvidaron a comienzos del siglo XIX, cuando se quiso incluir a estos hombres y a sus tierras dentro de un proceso de «civilización». Dos científicos bávaros, un zoólogo y un botánico, que acompañaban en su viaje a la archiduquesa Leopoldina, llegaron en 1818 a la conclusión de que los indios eran incapaces de asimilar la elevada cultura de los europeos, por lo cual estaban destinados a «desaparecer» —esto es, a «dejar las filas de los vivos»— como muchas otras especies en la historia de la naturaleza. Si la calidad científica de su análisis era discutible, su profecía está resultando acertada. Los más de 3,5 millones de indígenas tribales que había en el territorio del Brasil en el siglo XVI, y los dos millones que quedaban a fines del XVIII, se habían reducido en 1910 a menos de un millón. Y su exterminio, en nombre de las necesidades del progreso, ha seguido y sigue incesantemente.

La crítica a los argumentos de quienes pretendían justificar la dominación por la barbarie de los sometidos la hizo Montaigne en palabras que no han perdido actualidad. No sólo relativizó el concepto mismo —«cada uno llama barbarie a lo que no le es habitual»— sino que enfrentó así el gran argumento del canibalismo: «Pienso que hay más barbarie en comerse a un hombre vivo que en comerlo muerto, en destrozarlo con tormentos un cuerpo todavía lleno de sentido, asarlo lentamente, hacerlo morder y lacerar por los perros y los cerdos (como lo hemos, no tan sólo leído, sino visto recientemente, no entre viejos enemigos, sino entre vecinos y conciudadanos, y, lo que es peor, bajo pretexto de piedad y religión), que en asarlo y comerlo después que ha fallecido». Quienes disfrutaban con la muerte de brujas, herejes y judíos —dignos sucesores, al cabo, de los habitantes de la Grecia clásica que acudían a deleitarse con la tortura de los esclavos— no tenían derecho alguno a sentirse superiores a los «canibales» americanos.

¿Qué se había hecho, entre tanto, de los «nobles salvajes»? Du-

rante mucho tiempo los descubridores los buscaron en edenes y eldorados que pensaban encontrar en algún lugar remoto del interior de América. Al no aparecer allí, pensaron que los podían encontrar en las islas del Pacífico, donde Bacon había situado su *Nueva Atlántida*.

Sería en Oceanía donde por más tiempo iba a sobrevivir la imagen de los nativos felices e inocentes que habitaban tierras paradisíacas, lo cual se explica porque en un principio no había interés alguno en explotarlos. Los viajeros, en especial Bougainville y Cook, difundieron una imagen idílica de las islas. Cuando, ya en el siglo XIX, llegaron los misioneros, las cosas empezaron a cambiar. Para ellos los «nobles salvajes», con su vida natural, eran «seres depravados sentenciados a condenarse». Bougainville había descrito Tahití como la isla de la desnudez y del amor; Cook pudo comprobar que las cosas no eran muy distintas en Hawaii y los franceses que llegaron a Nueva Zelanda en 1772 afirmaban que las mujeres eran «muy amorosas». La consecuencia fue que los marineros europeos difundieron rápidamente la sífilis y otras enfermedades venéreas por las islas. A fines del siglo XIX, cuando Gauguin llegó a Tahití, los médicos consideraban que la mayor parte de las mujeres estaban enfermas «de ese mal que los europeos civilizados les han llevado a cambio de su generosa hospitalidad». Al margen de su avidez erótica, los nativos eran, además, ladrones (lo que significa, sobre todo, que no compartían la concepción de la propiedad privada de sus visitantes). Joseph Banks, un joven naturalista de la expedición de Cook, pasó una noche de amor con la reina Oberea, para descubrir a la mañana siguiente que sus ropas habían desaparecido.

Todo eso, sin embargo, eran pequeñeces sin importancia. Literatos y pintores —Melville, Stevenson, Gauguin, Jack London— preservaron para el gran público la imagen paradisíaca, que el cine ha mantenido viva. En *Noa Noa* Gauguin nos describe un mundo inocente, habitado por gentes amables y benévolas: «Estos seres negros, estos dientes de canibal» —no importa que en Tahití jamás hubiera habido canibalismo; ya se sabe que todo salvaje es por definición canibal— «me traían a la boca la palabra de salvajes. Para ellos en cambio yo era el salvaje. Con razón. Tal vez».

La verdad era que el «noble salvaje» de la fábula, cuya característica esencial era la mansedumbre, no existía. El encuentro con los indígenas reales fue complejo y contradictorio: era un enfrentamiento

entre dos mundos culturales que no se comprendían —los europeos, por ejemplo, buscaban reyes a imagen y semejanza de los de su mundo, sin entender que la sociedad pudiera estar organizada de otra forma— y que podían hacer poca cosa más que intercambiar objetos. En ocasiones, los dirigentes nativos descubrieron que el nuevo sistema de la civilización europea, menos igualitario, podía resultarles personalmente beneficioso y ayudaron a «europeizar» las islas en su provecho.

Pero en el único caso en que hubo desde el principio un poblamiento europeo considerable, el de Australia, se repitió la pauta de lo que había sucedido en América del Norte. Los indígenas eran un estorbo. Mientras se les estaban arrebatando sus tierras para explotarlas «mejor», los «negros» australianos fueron considerados como una raza bárbara e ignorante destinada a una extinción que los colonos europeos se encargaban de acelerar matándolos sin ningún escrúpulo. Después, diezmados e indefensos, fueron simplemente olvidados: ni feroces canibales, ni nobles salvajes; tan sólo «aborígenes».

La economía de plantación —tal como se organizó en el Caribe, Brasil y Estados Unidos— tenía un problema: requería un número considerable de trabajadores a bajo costo. Y en estas tierras no había «minas de hombres» aptos para ser sometidos al trabajo, como las que los españoles habían encontrado en México y el Perú. Esto obligó a traer esclavos de África. La esclavitud era un hecho milenarista al que todas las civilizaciones estaban habituadas, pero nada de lo que anteriormente había conocido la humanidad podía compararse a las enormes proporciones que tomó ahora la trata negrera: entre 1600 y 1800 cruzaron el Atlántico ocho millones de esclavos procedentes del África negra.

Cuando se quiere legitimar el dominio, aparecen las teorías que «demuestran» que los dominados son inferiores. Lo que para el sometimiento de los indígenas americanos hicieron los teólogos castellanos, lo hicieron para el de los esclavos negros los filósofos franceses del siglo XVIII. Voltaire no tuvo empacho en decir que «la raza de los negros es una especie de hombres diferente de la nuestra como la de los podencos lo es de la de los lebres», a lo que añadiría: «se puede decir que, si su inteligencia no es de otra especie que nuestro entendimiento, es muy inferior». Y más claro resulta aún Montesquieu. El hombre que ha escrito que «la esclavitud va contra el derecho na-

tural por el cual todos los hombres nacen libres e independientes», defenderá paradójicamente la de los negros con «razones» como la de que «uno no puede hacerse a la idea de que Dios, que es un ser muy sabio, haya puesto un alma, y en especial un alma buena, en un cuerpo enteramente negro», en una aparente inconsecuencia cuya clave nos la da un argumento práctico: «el azúcar sería demasiado caro; si no se hiciese trabajar la planta que lo produce por medio de esclavos».

Esa es, al fin y al cabo, una buena razón para explicar el auge de la esclavitud en la época de la Ilustración: el desarrollo de las economías de plantación que proporcionaron a Europa grandes cantidades de tabaco, café, azúcar y algodón a precios asequibles al consumo popular —y que animaron unos tráficos de los que surgió el crecimiento económico «moderno»— no hubiera sido posible sin el trabajo forzado de los «otros». Para legitimarlo, se necesitaba sostener que éstos no eran propiamente seres humanos, o que eran «bárbaros» y que su sometimiento estaba destinado a civilizarlos. A comienzos del siglo XIX, cuando se abolió la trata, el gobierno español la justificaba retrospectivamente diciendo que había sido necesaria con el fin de hacer posible la cristianización de los africanos.

El menosprecio de las culturas de los «otros» se basaba en el desconocimiento que de ellas tenían los europeos y en su incapacidad para comprender lo que se apartaba de su horizonte mental. Pese a la multiplicación de los relatos de viajes y de las descripciones de tierras y pueblos exóticos, la ignorancia del común de los europeos de la época de la Ilustración respecto de la diversidad de los humanos resultaba extraordinaria. El asombro que Montesquieu había imaginado que un francés podía sentir ante un persa —«¿El señor es persa? ¡Qué cosa más extraordinaria! ¿Cómo se puede ser persa?»— resultaría confirmado en la realidad años después, cuando, al llevar Bougainville a París a un tahitiano, hubo de escuchar preguntas como esta: «¿Cómo, me decían algunos, en el país de este hombre no se habla francés, inglés ni español?» (recuérdese, sin embargo, que hoy sigue habiendo norteamericanos convencidos de que Jesucristo habla en inglés). Cuando en 1787 llegó a Madrid un embajador turco, el público lo ignoraba todo acerca de su religión: «Allí oí decir a unos que adoraban por dios a un caballo; a otros, que a la luna; a otros, que eran ateístas; a otros, que a tal hora decían su misa y confesaban a tal otra».

Si eso sucedía en relación con la cultura islámica, la única que el Dr. Johnson aceptaba tomar en cuenta al lado de la europea, imagínese cuál sería la situación respecto de las otras: respecto de este pensamiento «salvaje» o «primitivo» cuyo estudio se encomendaría a la antropología, porque su naturaleza elemental, «prelógica», lo hacía indigno de ser analizado con los métodos y las reglas que se aplicaban a las culturas «civilizadas».

La inferioridad «natural» de los salvajes fue legitimada por los naturalistas europeos del siglo XVIII, que aplicaron a la especie humana una óptica similar a la que empleaban para clasificar a los animales. Linneo, el gran sistematizador de la naturaleza, se contentó con señalar cuatro grandes grupos humanos, uno por cada continente, y los caracterizó de manera elemental: los europeos se regían por leyes; los americanos, por costumbres; los asiáticos, por la opinión, y los africanos actuaban arbitrariamente. Buffon, que conocía y admiraba la obra de Montesquieu, sostenía que las diferencias entre los hombres derivaban de la influencia del medio:

Todo contribuye a probar que el género humano no se compone de especies esencialmente diferentes entre sí, sino que, por el contrario, no ha habido originariamente más que una sola especie de hombres que, habiéndose multiplicado y extendido por toda la superficie de la tierra, ha sufrido diferentes cambios por la influencia del clima, por las diferencias de alimentación, por las del modo de vivir, por las enfermedades epidémicas y también por el cruce variado al infinito de individuos más o menos semejantes.

Lo cual le llevaba a la conclusión de que, a consecuencia del medio hostil en que se habían desarrollado, los indígenas americanos eran inferiores a los del Viejo Mundo, como lo eran, en general, todos los animales de aquel continente. Con lo que, en definitiva, se acababa negando la igualdad que se suponía defender.

De hecho, los primeros teóricos del racismo parten de la tradición ilustrada de Montesquieu, Buffon o Voltaire, y recibirán un considerable apoyo de la medicina, que les proporcionará diversos métodos (el índice cefálico de Retzius, que distinguía entre razas dolicocefalas y braquicefalas, etc.) para objetivar la pretensión de que las diversas razas tienen un origen y naturaleza distintos (más tarde ayudó a desa-

rrollar los «métodos» para asegurar la limpieza étnica, desde la eugenesia hasta el exterminio).

Todo esto sucedía al mismo tiempo que se desarrollaba la lucha por la abolición de la esclavitud y la supresión de la trata. Al lado del humanitarismo de los abolicionistas se estaba creando un nuevo racismo con pretensiones científicas, mientras los gobiernos europeos iniciaban una segunda, y mayor, fase de expansión imperial y comenzaba una nueva forma de tráfico de seres humanos, la de los «culís» del este y sureste asiático, de un volumen mucho mayor que el de la esclavitud negra. Los prejuicios y los intereses políticos iban asociados. La actitud de la Revolución ante la esclavitud negra, diría Napoleón, había sido fruto de su ignorancia de la realidad. La suya, en cambio, mostraba una extraña mezcla de racionalización y prejuicio: «¿Cómo se ha podido conceder la libertad a africanos, a hombres que no tenían ninguna civilización? ... Estoy en favor de los blancos porque soy blanco; no tengo otra razón y ésta es la buena».

Tan convincente y útil resultaba el mito racial, que se aplicó incluso en el interior de las sociedades europeas. Francia, por ejemplo, se veía como una nación integrada por dos pueblos: el vencedor (los francos, nobles y guerreros), y el vencido (los galos, campesinos y plebeyos). La Revolución había enfrentado a estos pueblos y su paradójico resultado había sido una sociedad en que seguían mandando los «francos», pero en que la riqueza estaba en manos de los «galos», de quienes procedía la burguesía industrial y de negocios. Los que se pretendían descendientes de los francos harían un discurso aristocratizante como el de Gobineau, que afirmaba que todo lo que había de importante en la historia humana era obra de los arios, y que la decadencia de las sociedades provenía de la mezcla de su sangre con la de razas inferiores (la derrota de Francia ante Prusia, en 1870, le parecía una prueba de ello). Los que reivindicaban para Francia un origen «galo», con una actitud más populista y democrática, elaborarían los mitos de la cultura celta, desde los viejos héroes guerreros que se habían enfrentado a César hasta Astérix.

El racismo ha seguido instalado en nuestras sociedades, pese a que la investigación científica le ha arrebatado cualquier pretensión de legitimidad. Lo condenamos cuando toma caracteres agudos y se presenta con toda crudeza —incendio de residencias de inmigrantes en Alemania, exterminio de indígenas en el Brasil, «limpieza étnica» en

los Balcanes—, pero pasamos por alto su realidad cotidiana de discriminación y prejuicio, y ni siquiera somos conscientes de hasta qué punto configura nuestra cultura y, con ella, nuestro utillaje mental. De hecho, no importa que tenga o no fundamento, porque no se basa en ideas razonadas, sino en temores inconfesados. No es más que el rostro que toma el miedo irracional al «otro».

CAPÍTULO OCHO

El espejo del progreso

LOS GRANDES DESCUBRIMIENTOS GEOGRÁFICOS obligaron a confrontar la realidad de lo observado con lo que se decía en los viejos libros, y ello produjo desconfianza hacia el saber tradicional en su conjunto, al advertirse la falsedad de mucho de lo que usualmente se admitía, e impulsó a reemplazar el conocimiento libresco por otro basado en la observación directa. Galileo diría: «La filosofía está escrita en este grandísimo libro que está abierto continuamente a nuestros ojos: quiero decir, el universo», y Descartes propuso que se aprendiera en «el gran libro del mundo».

Los europeos se apasionaron con las noticias sobre la geografía, la flora, la fauna, los habitantes y los objetos de las nuevas tierras, lo que queda reflejado en los libros ilustrados, las colecciones y las *Wunderkammer*. Cambió antes que nada la imagen misma del planeta en los nuevos mapas; después, nuestro conocimiento de la naturaleza y, finalmente, el del hombre y sus culturas.

Este nuevo saber sobre el hombre se reunió en esquemas ordenados. Primero estáticos, como meras clasificaciones de la diversidad, que no implicaban que unos fuesen superiores a los otros. «La potencia de bien juzgar y de distinguir lo verdadero de lo falso, que es lo que propiamente se llama buen sentido o razón, es, por naturaleza, igual en todos los hombres», diría Descartes. Las diferencias de opinión dependían de la costumbre: «todos los que tienen opiniones contrarias a las nuestras no son por esto bárbaros o salvajes». Montesquieu aportaría una explicación de esta diversidad: «las leyes guardan una gran relación con la forma en que los diversos pueblos se procuran la subsistencia».

Había otra forma de clasificar estos datos y era situarlos en un esquema temporal que presuponia una dinámica evolutiva. «Quien

navega hacia los rincones más alejados del globo —escribía un viajero en 1800— viaja de hecho a lo largo de la ruta del tiempo. Viaja al pasado.» Los hombres que encontraba, eran testimonios vivos de los orígenes de la civilización humana. Comparando las costumbres de los diferentes pueblos descubiertos con las de otros del pasado europeo —los pieles rojas americanos con los germanos, por ejemplo— se los podía clasificar de acuerdo con su respectivo grado de evolución en la escala de la civilización.

Así, partiendo de este enfoque histórico, un grupo de filósofos, historiadores y economistas escoceses dieron una nueva dimensión a la afirmación de Montesquieu: las leyes y costumbres dependían de la forma de procurarse la subsistencia, pero no había que buscar a esto una explicación geográfica (la influencia del clima y de las condiciones naturales) sino histórica. Cada etapa del desarrollo humano correspondía a un «modo de subsistencia» concreto y las diferencias que mostraban entre sí los diversos pueblos en un momento dado reflejaban su posición en la escala del progreso humano. David Hume fue quien primero trazó las grandes líneas de este esquema que hacía pasar a los hombres de la caza y la pesca a la agricultura, y de ahí al predominio del comercio, fase a la que sólo habría llegado Europa, gracias en buena medida a la influencia de los descubrimientos. A cada una de estas etapas le correspondían unas formas de organización social y un equipamiento cultural adecuado a las preocupaciones y a las posibilidades de los hombres.

Esta visión, que sería más adelante completada por Adam Smith en la forma de la teoría de los «cuatro estadios» de la historia humana —caza, pastoreo, agricultura y comercio—, permitía ubicar las diversas sociedades conocidas en un esquema evolutivo: los salvajes cazadores y recolectores del África negra o de América del Norte correspondían a la primera etapa; los pueblos nómadas del Asia Central, a la segunda; la mayor parte del Oriente, a la fase agrícola (que también se llamaría «feudal») y sólo la Europa occidental había alcanzado el pleno desarrollo del cuarto estadio, el mercantil, que aseguraba la prosperidad de sus naciones y, dentro de ellas, de toda la sociedad, hasta «los más bajos rangos del pueblo».

La reconversión del «salvaje» en «primitivo», que implica que todos los hombres son «potencialmente» iguales, permitió legitimar la explotación de los pueblos «atrasados», en una época en que la esclavitud

vidud comenzaba a ser rechazada. Se suele decir que los hombres de la escuela escocesa han «inventado el progreso». Sería más exacto decir que han «inventado el atraso» de los demás para definir, mirándose en este espejo, su progreso.

El modelo ordenado de desarrollo de la sociedad en diversas etapas que habían de recorrer sucesivamente todos los pueblos tenía unas ventajas que explican su formidable éxito. Permitía reducir el conjunto de la historia a un solo esquema universalmente válido, situaba a las sociedades «mercantiles» europeas —que muy pronto se definirían como «industriales»— en el punto culminante de la civilización (lo que acababa convirtiendo la historia universal en historia de Europa) y daba un carácter «científico» tanto a las pretensiones de superioridad de los europeos como a sus interferencias en la vida y la historia de los demás: el colonizador se transformaba en un misionero de los nuevos tiempos que se proponía enseñar a los pueblos primitivos el «verdadero camino» hacia el progreso intelectual y material.

Los primitivos pasaban a ser «pueblos niños» que debían ser educados. El conocimiento de la historia universal capacitaba a los colonizadores para controlar la evolución de los países atrasados. La invención de una historia feudal para Oriente, por ejemplo, legitimaba a los británicos para controlar el pasado indio, y con él su presente. El hecho de que ellos hubiesen superado ya el feudalismo les permitía enseñar a los indios cómo hacer otro tanto. «Estaban en situación, a través de su propia historia, de dirigir el curso futuro de la India.»

En el siglo XIX este esquema se reforzó con hallazgos paralelos en otros terrenos de la ciencia —en algunos casos lo que hizo fue orientarlos— y acabó integrando un paradigma universalmente aceptado. En su fundamento estaba el determinismo cósmico de Laplace, con su pretensión de que, una vez descubiertas las leyes que lo regían, era posible alcanzar un conocimiento «exacto» del universo y «predecir» el comportamiento de cada uno de sus componentes, desde las partículas hasta los astros. Esta certeza se traspuso más adelante al terreno humano, cuando el uso de estadísticas sociales llevó al convencimiento de que también aquí había unas regularidades que actuaban poco menos que como leyes: Du Bois-Reymond afirmaría en 1872 que quien pudiese conocer por unos momentos la posición, dirección y velocidad de todos los átomos del universo, podría predecir los acontecimientos futuros de la historia de los hombres.

En este mismo año 1872 Auguste Blanqui publicaba en París sus especulaciones «científicas» con el título de *La eternidad por los astros*. Sostenía que, como la naturaleza hacía un número infinito de combinaciones con un pequeño número de elementos, era forzoso que repitiese una y otra vez las mismas combinaciones, de lo que deducía que todo lo que ocurría en un momento dado, había sucedido ya muchas veces, y volvería a repetirse de idéntica manera durante toda la eternidad. Viniendo de un revolucionario que había luchado toda su vida por cambiar la sociedad, esa visión del «eterno retorno» era, dirá Walter Benjamin, «una sumisión sin reservas y, al propio tiempo, la requisitoria más terrible que pueda pronunciarse acerca de una sociedad que proyecta en el cielo esta imagen cósmica de sí misma».

Más importante fue aún la influencia de la visión evolucionista del mundo elaborada a partir de Darwin, Huxley, Wallace y, sobre todo, de Spencer (quien, viendo en la lucha por la supervivencia un mecanismo esencial del progreso, legitimaba con ello los aspectos más depredadores del capitalismo). El evolucionismo recogió el esquema ordenado de los seres vivos que habían elaborado los naturalistas del siglo XVIII y le introdujo una dinámica explicativa. La historia —la teoría de la evolución social diseñada inicialmente por la escuela escocesa— había proporcionado a los científicos la clave para poner en movimiento los «sistemas de la naturaleza» de sus antecesores. En contrapartida, «las ciencias» venían ahora a confirmar estas intuiciones de los filósofos sociales y los historiadores, y proporcionaban un fundamento a las nuevas disciplinas sociales, como la antropología o la sociología, que aspiraban a asemejarse a ellas (para Radcliffe-Brown la antropología social era «una rama de las ciencias naturales»).

Que ese paradigma global, cuyo elemento central era una visión lineal de la historia —natural y humana— animada por una concepción del progreso, tuviese mucho de proyección de la sociedad sobre la ciencia, no significa que fuese una mera legitimación de unos intereses de clase en el seno de las sociedades capitalistas y de la dominación colonial de los europeos sobre otros pueblos, en la escena planetaria. Era un marco de ideas amplio, dentro del cual podían desarrollarse a la vez posturas legitimadoras y críticas. El evolucionismo social se ha definido como «una especie de genealogía cósmica de la civilización burguesa», pero era también compatible con una visión crítica de ésta. En 1869, Alfred Russel Wallace concluía el relato

de ocho años de viajes y estudios por el archipiélago malayo con una comparación entre la solidaridad y la justicia que había conocido en los pueblos salvajes y los males de la sociedad británica, que le llevaban a sostener que «en lo relativo a la auténtica ciencia social, estamos todavía en una fase de barbarie».

Para usar críticamente esta teoría bastaba con negarse a aceptar el presente como «el fin de la historia», y reducirlo a una fase transitoria del progreso humano, en la cual subsistían rasgos negativos que habían de superarse llevando la evolución más allá. Esa fue la visión inicial de Marx. Educado en el culto a la cultura griega propio de la Alemania de su tiempo, comenzó a elaborar su interpretación de la sociedad y de la historia como una crítica de la escuela escocesa, y transformó los «modos de subsistencia», definidos por el grado de dominio de la técnica, en «modos de producción», que lo eran por la naturaleza de las relaciones entre los hombres. Con ello aceptaba el esquema único y lineal del progreso, del cual no se liberó hasta los años finales de su vida (con la dramática consecuencia de que sus seguidores se quedasen con las formulaciones más esquemáticas de los primeros años y fuesen incapaces de corregirlas a la luz de las dudas y rectificaciones de su madurez).

Del mismo modo que el llamado «socialismo científico» fue víctima de su aceptación de los fundamentos de la ciencia social burguesa, que le hizo pensar que la superación del capitalismo podía lograrse con una «superindustrialización», lo fueron los pueblos extraeuropeos que los adoptaron, creyendo que se los apropiaban cuando eliminaban de ellos su función legitimadora.

La «historia universal» construida a partir de esta teoría se asienta en una serie de falsificaciones, comenzando por su manera de concebir el «motor» del progreso. Nuestras interpretaciones de la superioridad europea se basan en una concepción sesgada del avance tecnológico, reducido por lo general a dos elementos clave: la energía y la máquina. «Sólo la energía domada por la tecnología proporciona progreso cultural.» La llamada «revolución industrial» se ha solido definir en términos de vapor y mecanización. Y cuando se ha tratado de analizarla en función de las formas de organización del trabajo humano, no ha faltado quien se apresure a insistir en que lo esencial reside en el paso de una economía que depende de la energía orgánica a otra que usa sobre todo energía mineral.

Fueron las máquinas las que dieron al europeo una superioridad decisiva en la navegación y en la guerra y le permitieron su rápida expansión imperial en África y Asia, de modo que no ha de extrañar que viese en ellas la razón de su primacía y pensase que la capacidad de los hombres para construirlas proporcionaba una regla segura con que medir su grado de civilización.

Nuestras historias de la tecnología suelen ser poco más que historias de la mecanización y hablan poco de todo lo demás. Se describen por encima las aportaciones del mundo islámico, se citan las de la tecnología china —sin aceptar, no obstante, que «los grandes inventos que iban a permitir la llegada de los tiempos modernos en Occidente» sean en lo fundamental legados del saber chino, como quieren los sinólogos—, y las civilizaciones autóctonas de América y del África negra, carentes de máquinas, no son siquiera mencionadas o se las arroja a la «prehistoria».

No hay lugar en este tipo de visiones, por ejemplo, para artefactos modestos, pero de trascendental importancia, como la carretilla de mano, que permite a un hombre transportar con facilidad grandes pesos, y que es un invento chino que no se conoció en Europa hasta la baja Edad Media. Pero su sesgo más escandaloso es el que se refiere a la relación del hombre con su entorno natural. El hecho de que la civilización de la máquina requiriese un enorme consumo de energía y de materias primas hizo que convirtiéramos la depredación de los recursos —bautizada como «dominio sobre la naturaleza»— en un criterio de progreso.

Se entiende así nuestra incapacidad para percibir las formas de tecnología relacionadas con el uso del medio natural. Cuando se habla de los intercambios entre América y Europa, por ejemplo, se da por supuesto que el maíz y la patata son dos «productos naturales» que «hallaron» los descubridores. Se pasa por alto que fueron elaborados por el hombre americano como resultado de una larga acción cultural, dentro de una compleja estrategia de utilización del medio, que le condujo a una explotación combinada de los pisos ecológicos en los Andes, o al sistema agrícola de los mayas, que utilizaban los canales para criar peces que, además de servir para el consumo directo, fertilizaban los cultivos con sus deyecciones (un sistema que, como se ha dicho, requería también una «tecnología social», expresada por la invención de «símbolos políticos que transformaron y coordinaron

instituciones tradicionales como la familia extensa, el poblado, el chamán y el patriarca en la materia misma de la vida civilizada»).

A partir de criterios sesgados hemos elaborado visiones históricas falseadas, como la que presenta a los europeos sacando del letargo a los países del sur y sureste asiático e incorporándolos a la «modernidad» (un concepto del que no me he ocupado, porque no es otra cosa que la legitimación de todo lo que consideramos correcto por su mera ubicación al final de una escala temporal evolutiva). Examinadas a la luz de la dinámica propia de estos países, las cosas aparecen de manera muy distinta. Comenzando por el hecho de que cuando Vasco de Gama llegó a Calcuta encontró en la ciudad a un tunecino que hablaba castellano, lo cual resulta ser algo más que una anécdota.

Porque la realidad es que estas tierras hacía mucho que estaban integradas en un mercado «mundial» que se extendía desde el norte de África hasta Insulindia y desde las ciudades caravaneras de Asia Central hasta el este africano, y que tenía como elementos motores la economía china y la cultura islámica. A fines del siglo xv, cuando los portugueses llegaron a esta parte del mundo, cientos de comerciantes de Arabia, Persia, India, Indonesia y China acudían al puerto de Melaca, que era tal vez el mayor centro comercial del planeta, donde se podían oír hablar ochenta y cuatro lenguas distintas. En un mercado asiático activo y en expansión los europeos comenzaron siendo ante todo transportistas que se insertaban en los tráficos locales, ya que sus toscas manufacturas interesaban poco a los asiáticos. «Se mezclaron, pelearon y empujaron con los otros comerciantes con los que competían y entre los cuales vivían» y acabaron imponiéndose gracias, sobre todo, a su superioridad militar, que les permitió destruir «los tráficos musulmanes e indios preexistentes».

Lo que entonces sucedió fue mucho más complejo de lo que habitualmente se afirma. La amenazadora presencia de los europeos, combinada con una crisis local y con la disminución de las disponibilidades de plata que permitían financiar el comercio internacional, movió a buena parte de estos pueblos a replegarse sobre sí mismos, abandonando los cultivos destinados a la exportación. Acababan así su participación activa en esta primera «edad del comercio». Allá donde les fue posible, los europeos se opusieron por la fuerza al repliegue, imponiendo su dominio (como hicieron los holandeses en Indonesia y, más tarde, los ingleses en la India y los franceses en Cochinchina),

o sus condiciones para el comercio, como harían los británicos en China a mediados del siglo xix, cuando forzaron la introducción de opio como mercancía con que compensar sus compras (ante el escándalo de los altos funcionarios chinos, que ignoraban que el opio se consumía también en Gran Bretaña, donde las madres trabajadoras lo empleaban en preparados farmacéuticos para que los niños permanecieran dormidos durante sus largas jornadas en la fábrica).

Donde los europeos no lograron imponerse, como sucedió en Japón, esta retirada preparó las condiciones de una etapa de crecimiento económico interior, que permitiría una nueva integración en el mercado mundial, en una segunda «edad del comercio», que es la nuestra. Sólo que esta vez lo harían de manera autónoma, sin subordinarse a intermediarios foráneos. Este proceso, que se inició en Japón a fines del siglo xix, ha seguido después de la segunda guerra mundial en los nuevos países industriales asiáticos y hoy parece haber llegado a China. Vistos desde fines del siglo xx, tras el hundimiento de los imperios coloniales y el declive de los viejos países industriales, estos doscientos años de reflujo se parecen menos a la victoria de Europa sobre Oriente que nos cuentan nuestros libros de historia que a una retirada provisional para adaptarse a las nuevas condiciones de la economía mundial en sus propios términos.

Parte de los errores de interpretación que cometemos en este terreno proceden de las falsas imágenes de los otros que, sorprendentemente, hemos conseguido que ellos mismos acepten. Para construir el concepto de europeo a la luz de la diversidad de los hombres y las culturas, «inventamos» a los asiáticos, los africanos y los americanos, atribuyéndoles una identidad colectiva que no tenían. En el preámbulo de una declaración de la UNESCO se dice que la raza es algo que se evidencia a los sentidos cuando se ve conjuntamente «a un africano, un europeo, un asiático y un indio americano» (animales tan irreales como el unicornio o las sirenas).

A estos retratos «unificados» a escala continental corresponden interpretaciones históricas igualmente estereotipadas, como la de un África negra que no habría sobrepasado el estadio tribal, olvidando la importancia que en su historia tienen las ciudades —hacia 1600 había en el continente unas treinta de más de 20.000 habitantes— o que en su suelo hubo estados tan importantes como el reino de Aksum o el de Mali.

La más sutil de estas invenciones ha sido precisamente la de Asia, que pasó de ser un mero concepto geográfico a convertirse en una entidad histórica y cultural, el «Oriente», que nos permitía resolver el problema de ubicar en nuestro esquema lineal a unas sociedades de cultura avanzada que no podíamos arrojar a la prehistoria, como las de África, América y Oceanía.

El concepto de «Oriente» se ha ido forjando al tiempo que nuestra convicción de que las sociedades asiáticas eran inferiores, y se ha completado a fines del siglo xviii y comienzos del xix. Fue entonces cuando se «orientaliz» a los turcos, que hasta entonces habían atemorizado a Europa gracias a su formidable maquinaria administrativa y militar (Lepanto fue sólo un episodio; en 1622 Anthony Sherley afirmaba que «las dos maiores potencias que oy día hai en el mundo son las de esta monarquía —la española— y del turco»).

Lo mismo se hizo con el norte de África, que se asociaba tradicionalmente al pirata «berberisco» y al temor inconfesado por la capacidad de atracción del islam (el gran número de «renegados» cristianos contrastaba con la escasez de los musulmanes que se «convertían» al cristianismo). Los Borbones franceses declararon la guerra a Argel con el pretexto de vengar tres golpes de abanico que el cónsul francés había recibido del dey (los historiadores discuten todavía si se los dio con el mango o con las plumas; pero lo cierto es que el cónsul se los había ganado por su impertinencia). Se suele decir que lo hicieron para adornarse con el prestigio militar de la conquista; pero se calla que entre sus propósitos figuraba también el de saquear las arcas del tesoro argelino, como se apresuraron a hacer.

China se orientalizó también a fines del siglo xviii. Hasta entonces se tenía en alta estima su cultura, puesto que, si bien se suponía que los chinos no podían compararse a los europeos en las ciencias especulativas, se pensaba que les eran superiores en otros terrenos: «No puedo decir cuánto sobresalen en el estudio de la política y cuán maravillosamente ordenan su imperio, lo mantienen libre de revueltas y cuánta atención dedican a la administración de su república». Los fisiócratas seguían considerando, en vísperas de la Revolución francesa, que el «despotismo chino» era un modelo político a imitar.

Pero en estos momentos las cosas comenzaban ya a cambiar. Para empezar, se les mudó el color de la piel a chinos y japoneses, lo que era una forma sencilla y eficaz de «orientalizarlos». Hasta fines del

siglo xviii los viajeros y los naturalistas los consideraban blancos. Sería a fines del siglo xviii, a la vez que se iniciaba la imagen despectiva de una China decadente, cuando se les comenzó a calificar como «amarillos», dentro de la supuesta división de la humanidad en cinco razas de colores distintos.

Este cambio de actitud se advierte en la *Encyclopédie*. Diderot admite que los chinos tienen una cultura admirable, pero añade a continuación: «en general, el espíritu de Oriente es más tranquilo, más perezoso, más encerrado en las necesidades esenciales y limitado a lo que encuentra establecido, menos ávido de novedades que el espíritu de Occidente».

Lo del «espíritu de Oriente» causaría estragos. Sirvió por una parte para difundir una visión sesgada de estas culturas; la «chinoiserie» no tenía nada que ver con el gran arte chino, que sólo fue conocido en Europa cuando se exhibieron en la exposición londinense de 1862 las obras robadas por los militares que habían asaltado y destruido el palacio de Pekín («por discreción se atribuyó su propiedad a las esposas»). Del mismo modo, la imagen del Japón «exótico» que difundió cierta literatura europea no podía dar idea del mundo proteico y vigoroso de Hokusai, nutrido de cultura popular (que los pintores franceses descubrieron gracias a los grabados que venían de relleno en los paquetes de mercancías y que se vendían a bajo precio en las tiendas de té).

La caricatura de lo oriental acabó cegando a sus creadores y les impidió entender la realidad que disfrazaba. No se dieron cuenta, por ejemplo, de que si la industrialización japonesa (que desmentía la creencia de que los «pueblos primitivos» sólo podían acceder al «progreso» tutelados por los colonizadores) adoptaba la tecnología europea, no repetía en cambio el modelo supuestamente universal de la británica, ya que se realizó sin crecimiento urbano y con una inteligente adaptación de la tecnología importada a las condiciones locales. Cuando este proceso industrializador se manifestó con toda su potencia, después de la segunda guerra mundial, la dificultad de encajarlo en los esquemas previos alentó todo tipo de especulaciones sobre el «espíritu japonés», sin que, como era de esperar, se dijese nada razonable.

La fascinación por el Oriente islámico que invadió la Europa del romanticismo era una consecuencia de esta misma incompreensión. Una nómina impresionante de viajeros se lanzó entonces a recorrer Tur-

guía, Tierra Santa, Egipto, Palmira, el Cáucaso (que era el Oriente de los rusos)... No eran exploradores y estudiosos, sino escritores —Chateaubriand, Flaubert, Pushkin—, pintores sedientos de exotismo que contribuyeron a construir una nueva imagen de estas tierras —los harenas de Lewis, los monumentos de David Roberts, pero también Delacroix—, proyectistas sansimonianos («a cada uno su Oriente, según sus necesidades») y un gran número de mujeres: lady Hester Stanhope, Isabel Burton, Florence Nightingale, Jane Digby, Aimé Dubucq de Rivery, Isabelle Eberhardt...

El Oriente que buscaban era una invención europea: un refugio contra la mezquina fealdad del Occidente industrial que habían elaborado ellos mismos en sus sueños, adornándolo con todo lo que echaban a faltar en su entorno. Apenas puesto el pie en Alejandría, en 1849, Florence Nightingale hablaba ya de un «nuevo mundo de vieja poesía, imágenes de la Biblia, luz, vida y belleza». Ese mundo lo traía consigo y lo único que necesitaba era un escenario en que encarnarlo. Lo que de verdad había y ocurría en estas tierras les importaba poco. Oriente era una huida —Goethe quería fugarse al «Oriente puro» para «mezclarme con los pastores, refrescarme en los oasis, viajando con las caravanas, traficando en sedas, café y almizcle»—, un ensueño o un disfraz.

Lo peor fue que los pueblos no europeos acabaran aceptando, con las falsas identidades que les habíamos asignado, la ficción para la cual habían sido creadas: la visión lineal de la historia. Renunciaron así a su propio pasado, reemplazándolo por una revisión crítica del que les habían asignado los europeos, sin darse cuenta de que ello les impedía percibir la verdadera naturaleza de sus problemas. No bastaba con transformar la vieja epopeya del progreso en la vergonzosa historia de la explotación. Con ello se cambiaba la caracterización de los personajes, pero se mantenía el escenario y lo substancial del argumento.

La explicación del crecimiento europeo no podía reducirse a la del exopolio colonial. Es cierto que la construcción de un mercado mundial fue el estímulo que cebó el crecimiento moderno de Europa, pero una vez puesto en marcha el proceso, éste pasó a depender de una dinámica más compleja, como lo demuestra el hecho de que el comercio internacional haya tendido, desde fines del siglo XIX hasta nuestros días, a ser cada vez más un intercambio entre países desarrollados.

Tampoco hay que exagerar las ganancias del colonialismo. La idea de que el imperialismo generase grandes beneficios —una idea que debían compartir aquellos europeos que hicieron grandes sacrificios para conquistar y conservar imperios coloniales— resultó ser una ilusión infundada, que se basaba en una estimación equivocada de la riqueza de las colonias tropicales. Lo demuestran los balances finales de los dos mayores imperios, el inglés y el francés, que arrojan saldos parecidos: las ganancias globales fueron inferiores a los costes. El hecho de que algunos sectores concretos de las sociedades metropolitanas hicieran cuantiosos beneficios a costa de los gastos soportados por el conjunto de la nación muestra, sencillamente, que la frontera de la explotación no pasa tanto entre la metrópoli y la colonia, como entre un grupo limitado de beneficiarios de la metrópoli —y de la colonia, conviene no olvidarlo— y la gran masa de la población de una y otra.

No quiere ello decir que se deba aceptar la imagen apologética de la colonización —«la carga del hombre blanco», generosamente entregado al bienestar del «hombre de color», del que sólo recibirá desagradecimiento—, sino que es peligroso quedarse con una imagen demasiado elemental y simplista de algo tan complejo, que ha inducido a pensar que todos los males del mundo subdesarrollado se acabarían con su independencia.

Reducir la historia de África, por ejemplo, al relato de «cómo Europa subdesarrolló a África», en que todo se explica por la depredación y la esclavitud, nos aparta de la realidad. Los comerciantes europeos de la trata eran bien acogidos por los gobernantes locales que les vendían los esclavos. La esclavitud estaba muy arraigada en el África atlántica, donde representaba la forma más común de propiedad privada productiva (ocupaba el lugar que en Europa tenía la propiedad de la tierra). Que la trata adquiriese grandes proporciones se debe sobre todo al hecho de que los proveedores africanos respondieron a la creciente demanda del mercado atlántico. Unos y otros son cómplices, con un grado parecido de culpabilidad, aunque sean más cínicos los europeos, que usaron el argumento de la esclavitud para calificar a los africanos de bárbaros y justificar su conquista como una exigencia civilizadora. Pero una vez ventilado el aspecto moral de la cuestión, lo que importa es entender cómo la trata ayudó a transformar las sociedades africanas y abrió el camino para formas de agricultura comercia-

lizada que han resultado tal vez más destructoras que el tráfico de esclavos.

Interpretar la historia de los pueblos no europeos a la luz de nuestras concepciones significa arrebatarles su propia historia y dificultar la solución de sus problemas. Los antropólogos hicieron de los bosquimanos del Kalahari, un pueblo de cazadores-recolectores, un ejemplo de sociedad primitiva, que estaba en el escalón más bajo de la evolución histórica, lo que les convertía en un objeto de estudio apasionante, pero les condenaba a un aislamiento real respecto de otros pueblos africanos vecinos, con el resultado de que un comisionado británico llegase a decir, en 1936: «No puedo concebir propósito útil alguno en gastar dinero y energía para conservar una raza decadente y agónica, que es perfectamente inútil desde cualquier punto de vista, tan sólo para permitir que unos pocos teóricos lleven a cabo investigaciones antropológicas y hagan dinero escribiendo libros que no conducen a nada». Negándoles una historia que sí tenían —los bosquimanos no habían vivido al margen de la evolución de los pueblos de su entorno, como se suponía, y la situación en que se encontraban en el momento de la colonización era consecuencia de desarrollos recientes— se les situaba al margen de cualquier posibilidad de progreso, como especímenes a preservar en una reserva o en un zoológico, permitiéndoles conservar sus formas de vida «tradicionales», sin apercibirse de que esta «tradición» era en buena medida una invención de los antropólogos europeos.

Algo parecido podría decirse de Australia y de la construcción por parte de los antropólogos del concepto de «aborigen», que define una contraposición elemental entre aborígenes y europeos, que acabó siendo compartida tanto por los que legitimaban la colonización como por quienes la condenaban, incluyendo una buena parte de los indígenas a quienes se enseñó así a asumir una falsa solidaridad con «sus hermanos».

Al imponerle la versión «primitiva» dificultamos la percepción por parte del «no europeo» de la realidad de su sociedad y su cultura y lo condenamos a una colonización cultural. La forma en que se ha desarrollado la contestación al «quinto centenario» del «descubrimiento» de América puede ilustrarlo. Pretender que en 1492 había «americanos» y ocultar las complicidades que los conquistadores encontraron en las propias sociedades indígenas (colaboraciones de de-

terminados pueblos contra otros, o de determinados grupos sociales dentro de un mismo pueblo) sólo sirve para enmascarar la realidad y aboca a los indígenas a una visión supuestamente crítica de la que no pueden salir más que protestas retóricas o actos testimoniales. Se les invita, en el fondo, a aceptar la civilización europea, y a que corrijan los vicios de ésta con las virtudes de una vieja sociedad indígena idealizada, en lugar de ayudarles a repudiar la imagen global del pasado que se les ha impuesto y a analizar el presente y proyectar el futuro a partir de la situación problemática en que viven. Qué no es lo mismo que soñar pasados míticos en los que refugiarse de su impotencia: como en el caso de los campesinos peruanos que imaginaron un Imperio inca benéfico y providente que no correspondía a la realidad, lo cual les sirvió probablemente para preservar su identidad, pero dificultó también la formulación de una política que enfrentara de manera realista sus problemas, comenzando por el de la propiedad de la tierra en la actualidad.

Echemos una ojeada final a este «triumfo de Europa» que hemos usado para reorganizar, y falsificar, la historia universal. Cuando Volney escribía sus meditaciones sobre las ruinas de Palmira, partía de la idea generalmente admitida de que Asia había quedado atrás en la carrera del progreso —«el esplendor eclipsado del Asia en la moderna Europa»—, pero no se apresuraba a deducir de ello la habitual conclusión acerca de la superioridad natural de los europeos, sino que iba un paso más allá:

Reflexionando en que no menor había sido la actividad de los países que delante tenía: ¿quién sabe, pensaba entre mí, si no será otro día igual el abandono de nuestra patria? ¿Quién sabe si a orillas del Sena, del Támesis o del Zuiderzee ... no se sentará, como hoy yo, el caminante encima de silenciosas ruinas, y no llorará solo sobre las cenizas de los pueblos y las memorias de su pasada grandeza?

Porque ¿qué significa, al cabo, esta especie de culminación de la historia en que hemos convertido los tiempos modernos de «europeización del mundo»? Para el sinólogo Jean Gernet este auge se explica por el hecho de que el establecimiento del Imperio mongol favoreció la llegada a Europa de los adelantos tecnológicos de una China mucho más avanzada.

Lo que, en una historia universal que de hecho se reduce a la de Occidente, tenemos la costumbre de considerar como el principio de los tiempos modernos, no es más que la repercusión de la expansión de las civilizaciones urbanas y mercantiles cuyo campo se extendía, antes de la invasión mongola, del Mediterráneo al mar de China. Occidente recogió una parte de esta herencia y recibió los fermentos que iban a permitir su desarrollo.

Quinientos años de un auge «prestado» —y en lo que se refiere a la industrialización no pasan de trescientos—, que parece estar a punto de ser reemplazado por un retorno de la iniciativa a los mismos focos del este asiático en donde se habría originado, no son mucho. No son nada, por lo menos, que justifique hablar de la culminación, o incluso el fin, de la historia. Pudiera creerse que vamos a asistir a un simple desplazamiento geográfico del centro del mundo, como los que se han producido en fases anteriores de la historia, de acuerdo con la visión trivial de una marcha de la civilización en el sentido del sol: del Mediterráneo al Atlántico, primero, y ahora del Atlántico al Pacífico.

Las cosas son mucho más complejas. Mantener una interpretación semejante nos condenaría a conservar todos los vicios y limitaciones de las visiones unilineales de la historia y del progreso. Las consecuencias y perspectivas de cinco siglos de «milagro europeo» deben verse de otra forma. Y, para empezar, hay que buscar parte de sus claves en el interior de la propia sociedad europea.

El espejo del vulgo

UNO DE LOS MECANISMOS FUNDAMENTALES de la reestructuración de Europa tras la crisis social de los siglos xv y xvi fue la construcción del «estado moderno», al que los estamentos privilegiados traspasaron parte de sus funciones políticas y militares a cambio de asegurarse la conservación de sus privilegios sociales y económicos. Como dijo Locke: «La finalidad máxima y principal que buscan los hombres al reunirse en estados o comunidades, sometiéndose a un gobierno, es la de salvaguardar sus bienes». Pero la idea común de que el estado moderno ha surgido de súbito, «con todos sus arreos», reforzada tal vez por la denominación de «absoluto», es errónea.

El estado moderno nació con escasa capacidad para englobar y controlar al conjunto de los ciudadanos. Entre el soberano y los súbditos se interponía un plano intermedio con un estrato superior integrado por una oligarquía de magnates cercana al poder central y otro, aliado o subordinado al anterior, que estaba formado por el conjunto de los propietarios acomodados, nobles y villanos, que controlaban el poder local (la Corona de Castilla ha podido ser descrita, así, como «una federación de municipios»).

Por más que se hable de centralización, la vida local, incluyendo la recaudación de los tributos, escapó al control del poder central hasta muy tarde, como lo demuestra la supervivencia de formas de patronazgo, caciquismo y clientela hasta bien entrado el siglo xix. En la Francia del siglo xvii, por ejemplo, la monarquía «absoluta» era incapaz de reparar el puente sobre el Ródano en Lyon, el único por el que podían pasar tropas y provisiones para Italia, porque los fondos consignados en las cajas provinciales para su reparación no se pagaban, ya que se daba preferencia a las reclamaciones de los particulares.

Otro de los errores de buena parte de las teorizaciones acerca del

«estado moderno» es la suposición de que éste se fundaba en la coacción. Ningún estado dispone de fuerza suficiente para mantenerse largamente sin consenso. Lo esencial, como sostenían en el siglo xvii los británicos, era contar con «la opinión»: «La fuerza está siempre del lado de los gobernados y los gobernantes no tienen nada más en su apoyo que la opinión. Es, por ello, en la opinión tan sólo que se funda el gobierno; y esta máxima se extiende a los gobiernos más despóticos y militares tanto como a los más libres y populares».

Para conservar la «opinión» era necesario hacer creer a los de abajo, no sólo que la ordenación de la sociedad respondía a la voluntad de Dios, sino que era racional y justa. Que existían unas reglas destinadas a asegurar el bienestar de los súbditos y que, cuando eran vulneradas, significaba que alguien las había infringido; no que el sistema fuese malo. «No nos preocupa saber si el pueblo tiene algún derecho a derrocarlos —escribirá Goethe—: procuramos tan sólo que no se sienta tentado a hacerlo.» Existían leyes para reprimir los abusos, y los gobiernos intentaban aplicarlas, pero les faltaban los medios para forzar su cumplimiento (y con frecuencia la voluntad de hacerlo).

Para explicar las interferencias del interés privado en la esfera pública se suele recurrir al argumento de que el estado era todavía «frágil» e inmaduro. Esta es una falacia que se basa en la comparación con el modelo teórico de un estado monopolizador del poder y del control social, que ni existía en la época del absolutismo, ni ha existido jamás. La reciente experiencia italiana demuestra hasta qué punto sigue siendo «frágil» el estado; algo que sólo se denuncia como «corrupción» cuando su exceso se vuelve amenazador para la supervivencia del sistema, puesto que es bien sabido que lo mismo, en dosis «razonables», forma parte del juego, aunque no esté escrito en las reglas.

Entre las funciones asumidas por el estado figuraba en lugar destacado la defensa de los ciudadanos por la que se justificaban, en la sociedad estamental, los privilegios de los «caballeros». Condición necesaria para ello era disponer de dinero: «el nervio de la guerra», según un viejo tópico que remonta a Cicerón. La importancia que la guerra tenía para las monarquías del absolutismo (en el siglo xviii el gasto militar directo e indirecto podía representar más del 75 por 100 del total) explica que la emperatriz María Teresa dijera que la Hacienda era «el único móvil del estado».

La guerra costaba cada vez más porque cada vez requería más hom-

bres —en las mayores batallas del siglo xvi no solía haber más de 30.000 combatientes, contando ambos bandos; pero en las de comienzos del siglo xviii podía haber ya más de 150.000— y tenía una mayor presencia en la vida de los estados europeos (los conflictos eran cada vez más frecuentes y generales). Ello obligó a disponer de ejércitos permanentes asalariados («soldado» deriva de «sueldo») y de flotas de guerra que implicaban un gasto muy elevado, acrecentado en los momentos de conflicto.

Este gasto creciente creó graves problemas a los gobiernos, que sólo podían recaudar más impuestos directos si hacían pagar a los privilegiados o desviaban hacia las arcas estatales recursos que ahora quedaban en manos de éstos. Como cualquiera de estas medidas hubiera hecho peligrar la alianza en que se basaba el Antiguo régimen, los estados pasaron a depender cada vez más de los impuestos indirectos, y en especial de los que generaba el comercio exterior, lo que ligó su suerte a los intereses de los grupos de grandes comerciantes, que recibieron, a cambio, el apoyo político y militar que requería la conquista del mercado mundial.

Así sucedió en Holanda, donde se creó el primer sistema de deuda pública que pudo colocarse en un mercado público a bajo tipo de interés, gracias a la confianza de los tenedores en un gobierno donde la Hacienda estaba sometida a control público (mientras las monarquías absolutas, desprestigiadas por sus suspensiones de pagos, tenían que obtener crédito a intereses usurarios, recurriendo a financieros e intermediarios). La misma pauta siguió posteriormente Inglaterra, donde la «Revolución gloriosa de 1688» acabó consolidando la alianza de los terratenientes y los mercaderes que comerciaban con ultramar. El sistema de negociación en el parlamento creó «una cultura nacional compartida por un amplio segmento de las clases adineradas», quienes «aprendieron a ver sus intereses privados en términos de objetivos públicos o nacionales».

Los británicos crearon el primer gran estado-nación europeo, que mostró su eficacia en la rapidez con que asimiló Escocia (adopción de la lengua inglesa y abandono del gaélico, integración de la nobleza), signo de una nueva identificación colectiva que James Thomson (escocés, como lo fueron también Walter Scott y el pintor real Davis Wilkie, que elaboraron los mitos nacionales del romanticismo) cantaría en 1740 en el *Rule Britannia*:

Otras naciones, no tan felices como tú, deben en ocasiones caer ante tiranos, mientras tú floreces, grande y libre, causando temor y envidia en todas ellas. Gobierna Britannia, gobierna las olas; los británicos nunca serán esclavos.

Es probable que a fines del siglo XVIII el proceso de nacionalización hubiese avanzado en Gran Bretaña más que en el resto de Europa, pero la «homogeneización» distaba de ser total. La sociedad británica de comienzos del siglo XIX, sometida a las duras consecuencias de la industrialización, amenazaba quebrarse. Fueron los años en que Shelley «creía que era inevitable un choque entre las dos clases de la sociedad», y Byron escribía una «Canción para los luditas»: «moriremos luchando o viviremos libres, y mueran todos los reyes menos el rey Ludd». En 1845 Disraeli afirmaba todavía que en Gran Bretaña había

dos naciones, entre las cuales no hay relación ni simpatía; que ignoran hasta tal punto los hábitos, pensamientos y sentir la una de la otra, como si residiesen en distintas zonas o habitasen en distintos planetas; formadas con una educación distinta, alimentadas con distintos alimentos, que se guían por distintas costumbres y no son gobernadas por las mismas leyes ...: los ricos y los pobres.

No hay que confundir «nación» y «estado-nación». El sentimiento nacional —la conciencia de colectividad que se basa en una cultura compartida— ha existido en todo tiempo y lugar, y ha actuado como una fuerza de liberación en comunidades que luchaban por emanciparse de la dependencia o el colonialismo. El estado-nación, en cambio, tal como se consolida en el siglo XIX, no suele ser otra cosa que el viejo estado del absolutismo remozado.

Las monarquías francesa y española del siglo XVII pensaron ya en apoyarse en un sentimiento nacional, pero no consiguieron resultados satisfactorios (en España, el proyecto de la «Unión de armas» de Olivares estaba adornado con una retórica nacionalista que no convenció a nadie y no pudo evitar las guerras de Separación de Portugal y Cataluña). Fue la Revolución francesa la que, obligada a cohesionar un agregado de «naciones» heredado del absolutismo («un impe-

rio colonial que se ha formado a lo largo de los siglos»), elaboró el modelo de una comunidad en que todos habían de ser «hijos de la patria».

Erosionada la «cohesión ideológica» de las viejas monarquías de sanción divina, se intentó reemplazarla por otra de carácter laico, que se expresaba en una «religión civil» —el culto a la patria y a unos símbolos inventados, como las banderas—, pero cuyas fuerzas aglutinadoras mayores eran el mercado «nacional» (la ampliación a escala del estado de las relaciones económicas campo-ciudad, que creaba una interdependencia entre los hombres sometidos a unas mismas leyes y a una misma política económica) y la escuela pública.

La escuela inculcaba la nueva mitología de la nación: una visión apologetica de la propia historia (no la historia real de los conquistadores y los conquistados, sino otra en que la «patria» aparecía como madre común de todos), la imposición de la lengua del pueblo dominante, la difusión de tradiciones y mitos preparados ex profeso (con la fabricación de un «folklore» que seleccionaba y adaptaba elementos de la cultura popular y los «nacionalizaba»), mapas que construían una imagen nueva del suelo nacional (y que exigieron el establecimiento de fronteras precisas, que separaron a los habitantes de comarcas vecinas, acostumbrados hasta entonces a convivir), etc. La escuela servía a la vez para inculcar las normas y valores de una moral y una cultura patrias, comenzando con la imposición de un idioma normativo: una lengua libresca, que no sólo pretendía combatir los *patois*, sino eliminar la espontaneidad «subversiva» del habla «vulgar» (lo que ayudaría a conformar, a través de la expresión, las formas de razonar, desterrando las del vulgo).

El voto tuvo, en cambio, escasos efectos unificadores, ya que en la mayoría de los países sólo tenía derecho a él de un 4 por 100 a un 5 por 100 de «ciudadanos» con propiedades suficientes como para suponerles interesados en la conservación del orden social (el llamado «sufragio universal» no se implantó hasta que se tuvo la seguridad de controlarlo con el fin de que la «nación de los pobres» no pudiera utilizar sus votos para desalojar del poder a la «nación de los ricos»).

La justicia y la cárcel cumplieron también una función educativa, al reforzar el respeto a las nuevas reglas de propiedad —que convirtieron a millones de campesinos europeos en ladrones de leña de unos

bosques que consideraban suyos—, la disciplina en el trabajo y la subordinación. No está claro, en cambio, que el proceso «civilizador» haya reducido la violencia, como se pretende, puesto que podemos ver todavía en la actualidad que la tasa de violencia criminal por cien mil habitantes es superior en los países más «civilizados» (en 1977 era de 18,8 en Estados Unidos, estaba entre cuatro y cinco en Inglaterra y Alemania, y bajaba a 2,7 en Italia y a 1,4 en España).

¿A qué obedecía este empeño de fraguar una nueva conciencia colectiva en torno a un programa interclasista? El esfuerzo de reconquista de las capas populares iniciado a comienzos del siglo xvi había conseguido resultados estimables —alcanzó parte de sus objetivos en el terreno del control religioso y logró, sobre todo, alinear a los sectores burgueses con los viejos estamentos dominantes—, pero no bastó para destruir la cultura y la dinámica comunitaria de las clases populares, que a mediados del siglo xviii seguía viva y había logrado reconstruir formas de agrupación autónoma a partir de las relaciones establecidas en torno al trabajo, la subsistencia o la fiesta.

Escuela, cárcel y servicio militar hicieron mucho por unificar la cultura, pero la autonomía no desapareció hasta que se destruyeron las formas de trabajo y de vida en torno a las cuales se articulaba la conciencia de comunidad. En la visión histórica legitimadora de la «modernización» estos cambios se explican por las «necesidades objetivas» del crecimiento económico, obstaculizado por el apego de campesinos y trabajadores de oficio a sus usos y costumbres tradicionales. Su resultado habría sido el gran salto hacia adelante de la revolución agrícola y la revolución industrial. Hoy comenzamos a ver la falacia de esta interpretación: a entender que había diversas vías para conseguir los mismos resultados, algunas de las cuales hubieran podido asegurar un crecimiento económico semejante sin romper los lazos comunitarios y con una distribución más equitativa de la riqueza.

La historia de la revolución agrícola se nos suele contar de modo que hace aparecer la destrucción de las formas comunales de cultivo como una condición necesaria. Pero hoy sabemos que había una lógica de la economía campesina que estaba consiguiendo crecimiento por una vía distinta a la postulada por los grandes propietarios, que lo que buscaban era tan sólo aumentar la comercialización, y no maximizar la producción global y el bienestar campesino.

Los estudios sobre la agricultura «tradicional» muestran, no sólo

que ésta era perfectamente susceptible de mejora, sino que la mayoría de los grandes avances se produjeron en ella: que los progresos alcanzados en Flandes, de los que se hace arrancar todo, son fruto de la evolución normal de una agricultura «tradicional»; que la asociación de cultivo y ganadería que caracteriza la primera revolución agrícola británica se originó en los campos abiertos y no en las *enclosures* (Laxton, el último pueblo inglés que conservó el sistema de campos abiertos, adoptó todas aquellas mejoras que convenían a sus habitantes); que una Francia de agricultura predominantemente campesina se adaptó perfectamente a las nuevas técnicas; que las comunidades campesinas rusas del siglo xix fueron capaces de introducir «mejoras que exigían una inversión considerable de trabajo, capital e inteligencia»... Lo suficiente como para pensar que conviene revisar la versión que justifica la destrucción del viejo mundo comunitario por la necesidad de aumentar la producción.

Esta visión «productivista» desprecia el complejo mundo de la cultura campesina. E. P. Thompson nos ha mostrado la extraordinaria vitalidad y autonomía de esta cultura y la forma en que aseguró, hasta fines del siglo xviii, que los pobres no fuesen del todo los perdedores. Un reciente estudio sobre el campesinado inglés en el siglo xviii recupera la existencia de campesinos independientes —negada por la ortodoxia que los hacía desaparecer de escena desde mediados del siglo— y nos permite comprender la realidad de un mundo de cultivadores, apoyado en el aprovechamiento de los bienes comunales, que fue destruido por las *enclosures*.

Es el mundo que evocaba con añoranza John Clare, el gran poeta campesino, al recordar el tiempo en que «mi pedazo de tierra me hacía libre», que acabó cuando las «viles *enclosures*» le convirtieron en un «esclavo de la parroquia» y de la asistencia a los pobres; el tiempo en que los labradores no imitaban a los caballeros, sino que vivían en sus viejas mansiones, «en cuya mesa de roble, sencillamente puesta, los huéspedes eran bien recibidos y el pobre era alimentado, y donde el hijo del dueño, el sirviente y el campesino se sentaban diariamente sin distinciones». A comienzos del siglo xix «todas estas cosas se han desvanecido como un sueño feliz».

Sucede algo parecido en el caso de la «revolución industrial», sujeta desde hace años a las más drásticas revisiones (a partir del momento en que la decadencia económica británica ha desacreditado el

mito del «crecimiento autosostenido»). Algunas de estas revisiones —que parten de la convicción de que la industria «no es reducible a sistemas económicos y estructuras simples», sino que implica «sistemas de cooperación humana y de relaciones tanto económicas como sociales»— sostienen que había posibilidades de evolución alternativa, basadas en diversas formas de cooperación, y que la fábrica no surgió por razones de eficacia técnica, sino para asegurar al patrono el control sobre la fuerza de trabajo y facilitarle la obtención de un excedente mayor. Los empresarios consiguieron que la tecnología se desarrollase de forma que favorecía la concentración fabril y le aseguraba la superioridad sobre la pequeña producción, lo que hacía parecer que la fábrica era una exigencia del progreso técnico. Hoy, cuando la gran industria comienza a padecer las consecuencias de su rigidez y el porvenir parece ser de estructuras productivas más flexibles, tal vez convenga volver la mirada a aquella encrucijada en que el crecimiento industrial pudo haber seguido un camino distinto.

A comienzos del siglo XIX eran muchos los trabajadores que creían que la producción industrial podía organizarse de un modo socialmente más equitativo, sin renunciar a los avances tecnológicos: que las máquinas podían ponerse al servicio del trabajador, en lugar de esclavizarlo, y que el capital y el trabajo no habían de estar separados, «sino indisolublemente unidos en las manos de los obreros y las obreras».

Rechazaban la industrialización «fabril», no sólo porque les empobrecía, sino porque les condenaba a una tarea degradante en las «sombrias fábricas satánicas». Como diría William Blake:

El reloj de arena fue despreciado porque su simple artesanía
era como la artesanía del labrador, y la noria
que sube el agua hasta las cisternas, fue rota y quemada
porque su artesanía era como la del pastor.
Y en su lugar, inventaron intrincadas ruedas sin rueda,
para confundir a los jóvenes con su marcha y encadenarlos al trabajo
[en Albión,
día y noche, durante toda la eternidad: para que labren
y pulan el hierro y el bronce, hora tras hora, en un agotador trabajo,
manteniéndolos ignorantes de su uso: y que malgasten los días del saber
en una dura tarea para obtener una magra piznaza de pan.

El debate en torno a si mejoró o no el nivel de vida de los trabajadores con la industrialización no ha dado, ni probablemente puede dar, conclusiones satisfactorias en los términos en que ha sido planteado, puesto que no existen medidas objetivas del bienestar, que debe ser definido en términos no solamente físicos, sino también culturales. Pero hay algo que habla elocuentemente acerca de cuál ha sido la percepción por parte de los propios trabajadores de lo que para ellos significaba la fábrica: la desesperada resistencia a integrarse en ella, que sólo el hambre pudo vencer. Los tejedores a mano británicos preferían ganar menos a integrarse en un sistema que les arrebatara su independencia y su dignidad, y rompía la relación entre la familia y el trabajo.

A lo largo del siglo XIX se consiguió, sin embargo, vencer estas resistencias y se avanzó en el sentido de una integración «nacional». Se produjo una gradual identificación entre la nobleza y la burguesía: la nobleza aburguesó su fortuna —metamorfosó el privilegio en propiedad— y la burguesía adoptó la cultura y el estilo de vida de la aristocracia. No hubo ni «persistencia del Antiguo régimen» ni «triunfo de la burguesía», sino que se impuso la lógica del capitalismo que obligaba a los grupos dominantes a pactar para defenderse de las aspiraciones de los de abajo.

Y hubo también un proceso de asimilación cultural de las capas populares. Los trabajadores británicos abandonaron sus aspiraciones de transformación radical y se integraron en la cultura burguesa. Los campesinos franceses se «nacionalizaron» en el transcurso del siglo XIX (lo que ha sido explicado, poco plausiblemente, como resultado de que los habitantes de las ciudades los llevaron a beber a la «fuente del progreso»). La germanización de las «masas» alemanas fue el fruto de un largo y meticuloso proceso educativo operado a través de todos los medios: los monumentos (que inventaron un estilo «germánico»), los festivales públicos, las sociedades corales, gimnásticas, etc.

Esta homogeneización no era, sin embargo, tan perfecta como se hubiese querido. La burguesía no se fiaba de que los pobres estuviesen bien domesticados. Los pánicos de las clases dirigentes se sucederán sin solución de continuidad a cada movimiento de «la plebe», creyendo siempre que iban a reproducirse los «horrores» de la Revolución francesa. En 1819, por ejemplo, cuando un pacífico mitin en favor

de la reforma electoral fue aplastado sangrientamente en Manchester, un político sostenía que, de tolerarse tales reuniones, «sería el fin de la ley y el gobierno existentes, y habría que dejar a la población de este país en libertad para organizar un nuevo orden de sociedad por medio de las mismas prácticas sanguinarias de la Revolución francesa». En 1830, de nuevo, la moderada revolución de París, que hizo poco más que cambiar la dinastía, aceleró la muerte de un aterrorizado Niebuhr, que veía venir el día en que el pueblo se levantaría y exigiría «una revisión de la propiedad».

Cada nuevo acontecimiento renovaba los miedos: la revolución de 1848 (cuando «el espectro del comunismo» recorría Europa, sin posibilidad de llegar a ser algo más que un espectro), la fundación de la primera Internacional, la Commune, y ya en el siglo xx, el nuevo y más amenazador espectro del bolchevismo y la oleada de conmociones sociales que recorrió la Europa central y occidental después de la primera guerra mundial (cuando por primera y única vez hubo una huelga general en Gran Bretaña).

El pánico de los de arriba ha ido siempre mucho más allá que las intenciones revolucionarias de los de abajo: cuando en 1932 los veteranos de guerra norteamericanos marcharon a Washington para pedir que se les anticipase el pago de las compensaciones que el congreso les había otorgado, y cuyo importe no habían de recibir hasta 1945, el ejército les reprimió violentamente y el general MacArthur, que dirigía la operación con los comandantes Eisenhower y Patton, declaró que, de haberse tolerado que prosiguiera la manifestación de los famélicos veteranos, «las instituciones de nuestro gobierno se hubieran visto seriamente amenazadas».

El nazismo contaba con amplio apoyo popular cuando comenzó su actuación contra los «enemigos interiores» con la recogida de mendigos y vagabundos, y con la custodia «preventiva» de elementos antisociales en campos de concentración. Después aplicaría la misma técnica a judíos y antifascistas y de ahí pasaría a su exterminio. Pero cuando nos horrorizamos por ello, como si fuese algo excepcional, olvidamos que los nazis actuaban con la misma lógica que sirvió en otros momentos para «defender» al ciudadano europeo de los «otros» —herejes, brujas, campesinos rebeldes o revolucionarios— y que muchos hubieran querido aplicar contra la plebe. Tan dañoso es absolverlo de sus crímenes, como presentarlo como algo único y aberran-

te, ignorando su «normalidad»: lo mucho que tiene en común con opciones que se consideran respetables.

El pobre urbano ha reemplazado en el siglo xx al rústico como ejemplo de barbarie y como amenaza: una amenaza más temible por ser más próxima. La pobreza, que las sociedades europeas de la época del absolutismo miraban con desconfianza y empezaron a reprimir, adquiría a los ojos de una sociedad liberal y competitiva, que presumía de dar oportunidades iguales a todos, un tinte de vicio o de inferioridad. Así se formuló la teoría de la «degeneración», con una fundamentación pretendidamente científica, pero alimentada por fuentes tan diversas como la búsqueda de una base física para explicar la delincuencia (el «criminal nato» de Lombroso), las novelas en que Zola mostraba la progresiva decadencia de la familia de los Rougon-Macquart, o incluso la resurrección del mito del vampiro —de la corrupción que se transmite por la sangre. De todo ese complejo de ideas nacieron los intentos científico-políticos de resolver el «problema»: la eugenesia que había de mejorar la «raza» seleccionando los individuos que podían reproducirse (y que inspiraría medidas esterilizadoras en los Estados Unidos), la emigración concebida como medio de aligerar las metrópolis de pobladores no deseados... Nada parecía excesivo para prevenir el riesgo de una rebelión de las masas.

La de «masa», ha dicho Raymond Williams, es una nueva palabra que usamos en lugar de las de turba o plebe. En Inglaterra se encuentra a comienzos del siglo xviii. En España no la recoge aún el diccionario de la Academia de 1791, donde su lugar lo siguen ocupando «vulgo» o «plebe»: «la gente común o baja del pueblo». Pero, añade Williams, ¿quiénes componen la masa? No hay definición objetiva posible: «la masa son 'los otros'».

El crecimiento de la población europea en el siglo xix había hecho aumentar estas masas en número, y la educación puesta a su alcance, con la idea de integrarlas en la cultura «nacional», daba un aspecto todavía más amenazador a ese vulgo que, encima, había creído que se le invitaba de verdad a participar como un igual en el convite. Intelectuales y artistas podían aceptar al rústico que se mantenía en su esfera, y hasta celebrarlo —como haría Lawrence— como depositario de instintos primitivos, pero no toleraban al vulgo urbano «cultivado» que había asimilado los valores burgueses: Flaubert se

burlaría de sus ideas «elegantes» y Pierre Louÿs, de su moral («la hipocresía humana a la que también se llama 'virtud'»).

Incluso la calidad de los sentidos era distinta en esas diversas «razas» blancas. Huysmans dirá que en la percepción de los colores hay que distinguir entre «el común de los hombres, cuyas groseras retinas no perciben ni la cadencia propia de cada uno de los colores, ni el encanto misterioso de sus gradaciones y matices», los «ojos burgueses, insensibles a la pompa de las tintas vibrantes y fuertes», y, finalmente, «las gentes de pupilas refinadas, ejercitadas por la literatura y el arte», que son los únicos capaces de saborear a un tiempo las tintas vibrantes y los matices.

Al «filisteo» (un término que los estudiantes alemanes aplicaban al que no era universitario) no había que permitirle acceder al «gran» arte. Los artistas de fines del siglo XIX y comienzos del XX escribían, pintaban y componían para las minorías cultivadas —más tarde, sus agentes y marchantes descubrieron que la «vanguardia» era algo que se le podía vender a buen precio al burgués papanatas—, se autocalificaban como «poetas malditos», se consideraban por encima de la moral de las masas o se refugiaban en cultos esotéricos reservados a iniciados selectos.

Los «intelectuales» despreciaban a las masas y al propio tiempo las temían. Pensaban, como Niebuhr, que si un día se daban cuenta del engaño en que se basaba su sumisión, se sublevarían y acabarían con su mundo. Y si no todos se sentían capaces de propugnar públicamente, como Nietzsche, «una declaración de guerra contra las masas», eran muchos los que abominaban de esa «democracia» que ponía las decisiones políticas en manos de la mayoría de los menos aptos: «la gran partida —dirá Ernst Jünger— es la que se juega entre el demos plebiscitario y lo que queda de la aristocracia».

Eso les llevó a soñar con nuevos césares, y algunos creyeron encontrarlos en Mussolini o Hitler, que tuvieron muchos más admiradores entre la «intelectualidad» europea de lo que se suele pensar, porque fueron pocos los que se mantuvieron consecuentes tras la derrota. La mayoría procuró que se olvidara su compromiso, como Jünger (quien, de todos modos, consideraba demasiado plebeyo a Hitler) o como Heidegger, que había pedido que la investigación y la enseñanza se pusieran al servicio de la revolución nacionalsocialista (pero los nazis lo encontraban demasiado «metafísico»).

Esta lucha contra las masas plebeyas no es nunca una guerra abierta. Los enemigos a combatir serían demasiados y, por otra parte, se les necesita vivos y engañados para que sigan trabajando para cubrir las costosas necesidades de los «mejores». Se crean «enemigos internos» con el fin de segregar a determinados grupos humanos como inferiores o incluso como enemigos: judíos, vagabundos, huelguistas, inmigrantes extranjeros (cuando han dejado de ser necesarios). Con ello se consigue el doble objetivo de fortalecer la ilusión de que existe una comunidad de intereses entre las «masas» no segregadas (los buenos ciudadanos) y sus dirigentes, y de tener a alguien a quien cargar las culpas de los problemas.

No basta con atacar estos hechos por cuanto tienen de injusticia, reclamando igualdad de trato para los excluidos. Esa será una tarea inútil, si al mismo tiempo no se desmonta el entramado de ideas que justifica la exclusión. Un entramado del que es pieza esencial esa visión de la historia que legitima la superioridad de los europeos en nombre de su papel como artífices de un progreso universal, y que pretende convertirnos a todos en cómplices «natos» de todos sus abusos, sobre la base de ocultarnos que este supuesto progreso se ha hecho a costa, también, de la mayor parte de los propios europeos. Porque no se trata solamente de que esta visión «eurocéntrica» prive a los pueblos no europeos de su historia (lo cual es cierto). Su objetivo más importante es seguramente el de arrebatarla a grandes capas de la propia población europea, ocultándole que hay otros pasados que el que se ha canonizado en la «historia oficial», que en ellos puede encontrar un caudal de esperanzas y posibilidades no realizadas y que mucho de lo que se le ha presentado como progreso no son más que disfraces para formas diversas de apropiación económica y control social. Al arrebatar su historia y su conciencia a las clases populares, las reducimos al papel de salvajes interiores.

Eso sucedió ayer con los campesinos que pretendieron buscar el progreso dentro del marco de una agricultura de bases comunitarias o con los artesanos que querían la máquina al servicio del hombre. Hoy les ha tocado el turno al obrero de fábrica y al empleado que ven amenazadas las mínimas concesiones de estabilidad y bienestar que ganaron a través de la lucha sindical, denunciadas ahora como obstáculos a un «progreso» que pretende seguir vampirizándole, disfrazando la depredación de competitividad.

CAPÍTULO DIEZ

Fuera de la galería de los espejos

PARA JUSTIFICAR SU SUPERIORIDAD, los europeos han especulado acerca del «milagro» de su historia y de las razones —esto es de los méritos— que lo podían explicar. La primera de las causas aducidas es la que asocia su éxito a las cualidades de una «raza» de hombres superiores. El mito indoeuropeo —el adjetivo «ario» no parece hoy de buen gusto, pero significa lo mismo— surgió en la Alemania de comienzos del siglo XIX. Se inspiraba en los progresos de la lingüística comparada y servía para liberar a la cultura europea de sus presuntos orígenes mediterráneos. Pueblos de tez blanca, cabello rubio y ojos azules habrían venido del Himalaya o de las llanuras del Asia Central para crear, como diría Rosenberg, «el sueño de la humanidad nórdica en la Hélade».

Otras explicaciones proceden más sutilmente, fundamentando el éxito en alguna forma de virtud. De esta índole son las que relacionan el desarrollo capitalista con los efectos de la religión, o las que lo basan en una característica propia de las familias europeas, que, al retrasar el matrimonio, habrían disminuido la natalidad, favoreciendo con ello el ahorro y, en consecuencia, la inversión. La idea nació posiblemente de Malthus, para quien la reducción de la natalidad debía estar asociada a un acto voluntario de abstinencia: a la aceptación, por parte de los pobres, de que habían de resignarse a la escasa parte de los bienes de este mundo que la Providencia les había destinado. Pero lo cierto es que la disminución de la fertilidad —esa «revolución tranquila» que para algunos sería, con la urbanización y la industria, uno de los pilares de la «modernización»— se ha debido sobre todo al uso de medios anticonceptivos y no a forma alguna de abstinencia «virtuosa».

Hemos hablado ya de la tecnología. Incluso aceptando el sesgo

de reducirla a la energía y la máquina, la superioridad europea data de fecha tan reciente que resulta obligado preguntarse por qué la «revolución industrial» se produjo en Europa y no, por ejemplo, en una China que a mediados del siglo XVII iba por delante en muchos aspectos. Las tentativas de explicación acaban repitiendo todos los tópicos del «orientalismo» tradicional: «en China el impulso para el cambio era pequeño», en contraste con el «espíritu fáustico», innovador y creativo de los europeos. E incluso interpretaciones más ambiciosas y matizadas, como la de E. L. Jones, acaban recurriendo al comodín de un Oriente en que «las despóticas instituciones asiáticas suprimían la creatividad».

¿Se puede sostener en serio que el mundo islámico, el Imperio chino o los sultanatos de Java eran más «despóticos» que las monarquías absolutas europeas? Del siglo XVI al XVIII el intento de afirmar la presencia del estado y la obediencia al príncipe se traduce en Europa en un aumento de la represión que ha llevado a que se hable del «tiempo de los suplicios», mientras guerras cada vez más frecuentes y costosas eran el precio pagado para conseguir las condiciones que habían de permitir «una evolución, más o menos rápida, hacia la modernidad». Este es, además, el tiempo de la caza de brujas, de las guerras de religión, de las persecuciones inquisitoriales que atemorizan a los científicos. Esta época de violencia generalizada le ha servido a Europa para perfeccionar las armas y los métodos de combate que le darían la hegemonía.

Al margen de las razones militares, sin embargo, el éxito europeo está ligado a factores que han estimulado la inversión productiva, y que no parecen haberse dado en estos mismos tiempos en los países del Asia oriental, como las garantías ofrecidas a la propiedad y los bajos tipos de interés: dos rasgos relacionados con el desarrollo de las formas de democracia parlamentaria que asoció a los terratenientes aristocráticos y a los negociantes burgueses en el control político del estado («una parte de la clase ganadora —dice Queneau, refiriéndose en general a las revoluciones— se 'establece' y se pone de acuerdo con la clase vencida»). Gracias a lo cual pudieron asegurar la estabilidad de «su» propiedad, defendida con ferocidad —incluso con la horca— a la vez que expoliaban a los campesinos de la suya. Lo cual debería conducirnos a visiones más prudentes y matizadas del contraste entre el Oriente despótico y el Occidente libre.

Esta galería de espejos deformantes que le han permitido al europeo afirmar su pretendida superioridad sobre el salvaje, el primitivo y el oriental es la base en que se fundamenta la concepción de la historia de «su» civilización y «su» progreso con la que explica sus éxitos. O, más bien, con que intenta explicarlos, porque resulta evidente que falla en algo tan esencial como es en la interpretación de las causas que han dado lugar al «crecimiento económico moderno». Lo demuestra el hecho de que las recetas para el crecimiento que se dedujeron de esta interpretación histórica fracasasen cuando se intentó aplicarlas al mundo colonial, y que volvieran a fallar cuando las pusieron en práctica las colonias que se habían independizado: tanto las que usaron el recetario más ortodoxo, basado en una visión mitificada y falaz de la industrialización británica, como las que probaron las fórmulas de la llamada planificación centralizada, que parecían más adecuadas para países con escasos recursos.

La 'caída del comunismo' que se ha celebrado como un triunfo, no es sino un capítulo más en la historia del fracaso de las propuestas europeas para transformar el mundo. Comprobada ya la esterilidad de ambos recetarios, ¿qué alternativa podemos ofrecer hoy al tercer mundo, o al «tercerizado» que son los países de América Latina, que un día soñaron que iban a entrar en el «club de los ricos» y han despertado con una resaca de deudas agobiantes, y los del antiguo «socialismo real», que han pasado de la pobreza a la miseria y no tienen otro horizonte que el de volver a alcanzar cierto nivel decoroso de pobreza?

Nada está sucediendo como lo preveían los modelos interpretativos deducidos de «la historia». En los países desarrollados de «Occidente» ha cesado lo que se creyó que iba a ser un aumento ininterrumpido de la riqueza (el crecimiento «autosostenido», según la fórmula al uso, como si la economía tuviera una evolución autónoma que pudiera sostenerse por sí misma, independientemente de la actuación de los hombres), mientras el estado de bienestar, que repartía los beneficios de este enriquecimiento entre el conjunto de la sociedad, se encuentra en bancarrota. En los del antiguo «socialismo real», la vuelta al «liberalismo» ha ido acompañada por un descenso de las tasas de crecimiento, desmintiendo todas las profecías. Se da además la paradoja de que el ritmo más acelerado de ascenso lo esté registrando una China que ha elaborado una mescolanza

de sistemas que no encaja en ninguno de los esquemas disponibles.

Pero es que de los muchos modelos que usamos, los mejores, los que realmente explican algo, se basan en pautas deducidas de experiencias pasadas, lo que los hace inútiles para anticipar lo nuevo, mientras que aquellos que pretenden prever el futuro se fundamentan con frecuencia en ilusiones y expectativas poco fiables. No se entiende, de otro modo, que se quiera imitar en América del Norte el modelo de la unificación del mercado europeo sin aguardar a verificar si es positivo el saldo entre los beneficios que ésta va a producir y las altas tasas de paro a que ha dado lugar, como lógica consecuencia de una racionalización de la producción a escala continental. A no ser que partamos del principio de que el progreso y el bienestar buscado por tales programas son ante todo los de los grupos dominantes de estas sociedades, sin importar que se obtengan a costa de los demás.

Que el estallido de la cólera campesina en el sur de México se haya producido en el mismo momento en que este país se integraba en el tratado de libre comercio norteamericano ha podido parecer una paradoja. La lógica de la protesta se comprende mejor cuando se conoce la historia de Chiapas, donde el proceso «modernizador» de los siglos XIX y XX ha conducido al enriquecimiento de unos pocos a costa del empobrecimiento y sujeción de los más, sin que revoluciones ni reformas hayan alterado esta trayectoria. ¿No era razonable deducir de esta experiencia que una nueva etapa «modernizadora» pudiera traducirse en más miseria y degradación, si no se rompía «el nexo íntimo del poder y los intereses que mantienen a los hombres pobres en una tierra rica»?

Y es que, como dijo Schumpeter, la evolución de la economía no puede explicarse «solamente» a partir de la economía. Lo cual sirve igualmente para entender que el desguace del estado de bienestar a que estamos asistiendo no se debe únicamente a sus costes, sino también, y sobre todo, a un cambio fundamental en el contexto social. Desde 1789 hasta el hundimiento del sistema soviético las clases dominantes europeas han convivido con unos fantasmas que atormentaban frecuentemente su sueño: jacobinos, carbonarios, anarquistas, bolcheviques..., revolucionarios capaces de ponerse al frente de las masas para destruir el orden social vigente. Este miedo les llevó a hacer unas concesiones que hoy, cuando ya no hay ninguna amenaza que les desvele —todo lo que puede suceder son explosiones pun-

tuales de descontento, fáciles de controlar—, no necesitan mantener.

A muchas de las víctimas de esta crisis se les puede convencer, además, de que la culpa es de los «otros»: de los empresarios asiáticos que producen a bajo precio porque pagan salarios de miseria —pero una empresa automovilística alemana se propone instalar una fábrica en alguna región de los Estados Unidos donde, por lo visto, los salarios son «asiáticos»— o de los inmigrantes africanos que nos arrebatan «nuestros» puestos de trabajo. Esta fabricación de un enemigo exterior ayuda a ocultar el hecho de que los intereses de unos y de otros, de los inmigrantes y de los trabajadores europeos, son comunes y evita que pueda nacer una conciencia de solidaridad entre ellos.

Lo cual resulta tanto más fácil en una sociedad en que se ha conseguido destruir casi por completo los viejos lazos comunitarios. Las formas de encuadramiento creadas para sustituirlos, como los partidos políticos, no consiguen integrar a los ciudadanos, porque ni les ofrecen la autonomía que tenían en aquéllos, ni expresan sus intereses. Y la cultura universal que debía absorber a la popular no satisface las necesidades de todos. En un mundo teóricamente «cientifista», la mayoría ignora la ciencia: en los Estados Unidos «el 21 por 100 de la gente cree que el Sol gira en torno a la Tierra» y un 47 por 100 apenas sabe leer y escribir. Millones de personas recurren cotidianamente a las más diversas formas de magia y esoterismo (¿qué se puede esperar de quienes son capaces de creer que un OVNI había «aspirado» veintiséis elefantes de un parque safari africano cercano a Lugo?). Para satisfacer la demanda de este público se ha creado una industria cultural cuyos productos, desde el cine hasta los videojuegos, difunden los valores de un individualismo agresivo que premia a los triunfadores y se olvida por completo de la gran masa de los derrotados.

Son muchos los que, sintiéndose abandonados en una sociedad insolidaria, tratan de escapar a su soledad a través de formas de agrupación toleradas. Los jóvenes se refugian en subculturas alternativas (con un vestido, un lenguaje y unos comportamientos, que pretenden expresar un «estilo de vida» propio) y muchos adultos canalizan sus necesidades a través del apoyo militante a un club deportivo, a una actividad o a unas sectas religiosas cuyo éxito se basa en el hecho de ofrecer solidaridad a unas masas urbanas inseguras y desarraigadas. Nada de esto es peligroso para el orden social vigente.

Un reflejo de la pérdida de nuestras ilusiones colectivas lo tene-

mos en el cambio que ha sufrido la literatura de anticipación, que hasta hace poco suponía que un proceso ininterrumpido de innovación tecnológica traería aparejada una transformación positiva de nuestra sociedad —lo que explica que el riesgo y la amenaza hubiesen de ir a buscarse en otras galaxias—, mientras que hoy ha regresado a nuestro planeta para pintarnos un futuro de agotamiento de los recursos, catástrofe y miseria, en que los héroes luchan por la mera supervivencia. Y es que, si los terrores del año mil no existieron jamás, los del año dos mil están ahí, ensombreciendo nuestros días.

Hace ya tiempo que algunos se habían dado cuenta de la necesidad de abandonar esta visión de la historia sobre la que hemos fundado falsas expectativas de futuro. Lo dijeron, en tiempos de crisis para Europa y para sus propias vidas, dos hombres, de procedencias y culturas distintas, que vinieron a morir casi simultáneamente en tierras catalanas, y que coincidieron en dejar a los supervivientes un mensaje de advertencia y, a pesar de todo, de esperanza.

El primero, en 1939, fue Antonio Machado, que había escrito poco antes de morir, huyendo del franquismo: «En realidad, cuando meditamos sobre el pasado, para enterarnos de lo que llevaba dentro, es fácil que encontremos en él un cúmulo de esperanzas —no logradas, pero tampoco fallidas—, un futuro, en suma, objeto legítimo de profecía». El tipo de historia que nos permita hacer tales descubrimientos habrá de ser muy distinto al que se ha estado escribiendo en los últimos doscientos años, desde Gibbon hasta Douglas North, donde todo sucede fatalmente, inevitablemente.

Otro fugitivo del fascismo, Walter Benjamin, que murió al año siguiente en un lugar muy cercano a aquel en que se extinguió el poeta andaluz, insistió en llamar nuestra atención sobre los daños que producía esta visión lineal y simplista. Lo señalaba en el caso concreto de la postura adoptada ante el fascismo, que conducía a verlo como algo aberrante y excepcional, incompatible con el progreso, y no como un fruto lógico y natural de un tiempo y unas circunstancias (como podemos comprobarlo hoy, cuando renace entre nosotros, sin que nos escandalicemos más que por sus «excesos»). Pero, sobre todo, nos advertía de otra consecuencia de este mismo error, que explica el actual desconcierto de la izquierda y del movimiento obrero: la creencia de que tenían las fuerzas de la historia de su parte, lo que —más pronto o más tarde, pero con toda seguridad— habría de darles la victoria.

Los historiadores leyeron estas y otras advertencias semejantes —y hasta las usaron para hacer citas decorativas en sus obras— sin querer enterarse de los problemas de fondo que planteaban. Y cuando el presente ha venido a confirmarlas y ha echado por tierra sus tinglydos interpretativos, han rehuído el enfrentamiento con la realidad y se han dedicado a hacer discursos sobre el discurso, porque es más cómodo ocuparse de las palabras que de los hombres. La forma en que buena parte de los historiadores actuales evita los problemas comprometedores, encerrándose en un mundo libresco donde se debaten cuestiones que sólo importan a la propia tribu académica, demuestra hasta qué punto sigue vigente lo que Kant escribiera en 1766: «El parloteo metódico de las universidades no es a menudo más que un acuerdo para eludir mediante una semántica cambiante una cuestión difícil de resolver». O incómoda.

Necesitamos salir de la galería de espejos deformantes en que está atrapada nuestra cultura. Sólo entonces podremos empezar a estudiar las sociedades humanas en «el gran libro del mundo» —que en nuestro caso ha de ser «el gran libro de la vida»— y emprender la tarea de desmontar esa visión lineal del curso de la historia que interpreta mecánicamente cada cambio como una mejora, cada nueva etapa como un progreso.

Podremos reemplazarla, entonces, por otra que sea capaz de analizar la compleja articulación de trayectorias diversas que se enlazan, separan y entrecruzan, de bifurcaciones en que se pudo elegir entre diversos caminos posibles, y no siempre se eligió el que era mejor en términos del bienestar de la mayor parte de los hombres y mujeres, sino el que convenía a aquellos grupos que disponían de la capacidad de persuasión y la fuerza represiva necesarias para imponerla (como sigue sucediendo hoy, con los remedios que se nos proponen para hacer frente a la crisis).

Esa historia pluridimensional podrá aspirar a ser legítimamente universal y nos devolverá también la diversidad de la propia cultura europea. Si respecto de los seres vivos se habla del peligro de perder la riqueza de un caudal genético que puede resultar trascendental en el futuro ¿por qué no aplicar un criterio semejante a las culturas? La «modernización», con su programa de asimilación y uniformidad, destruyó gran parte de la riqueza de las culturas comunitarias populares, campesinas y urbanas. Y lo poco que logró sobrevivir de ellas ha sido

prácticamente liquidado por la acción niveladora de los medios de comunicación de masas.

Debemos enfrentarnos a la evidencia de que el programa modernizador que comenzó hace doscientos cincuenta años, en «el siglo de las luces», está próximo a su agotamiento, no sólo en lo que se refiere a sus promesas económicas, sino también como proyecto de civilización, o por lo menos así lo parece desde el final de este «siglo de las sombras» que ha visto producirse más muertes por guerra, persecución y genocidio que ninguna época anterior de la historia humana (y que sigue empeñado en la tarea).

Cambiar la forma de ver y entender las cosas no va a ser fácil. No es probable que los guardianes de nuestra ciudadela toleren cambios que podrían exponerles a perder el control que tienen sobre las temidas masas plebeyas, de modo que es previsible que se defiendan hasta el final, reforzando la adhesión con el viejo expediente de dirigir el malestar hacia el enemigo, que hoy parece ser el extraeuropeo que se ha instalado en la ciudadela como inmigrante, o aspira a hacerlo, y que amenaza nuestra prosperidad con su intolerable pretensión de acceder a nuestro nivel de vida.

Bruno Bettelheim reflexionaba poco antes de su muerte sobre el drama de los judíos que habían favorecido su exterminio con una «mentalidad de gueto» y nos advertía: «El propio mundo occidental parece abrazar una filosofía de gueto al no querer saber, no querer comprender, lo que está ocurriendo en el resto del mundo. Si no tenemos cuidado, el mundo occidental blanco, que es una minoría de la humanidad, se amurallará en su propio gueto». A lo que añadiría yo: «y preparará, con ello, su exterminio».

El problema no es sólo que la muralla oprime y coarta a los que se refugian tras de ella, sino que su utilidad defensiva es escasa. La mayor obra constructiva del hombre, la única que podría distinguir con sus ojos un observador extraplanetario, es la gran muralla china. Pero es bien sabido que se trataba tan sólo de una de las partes de un sistema cuyo elemento esencial eran los pactos que se establecían con los pobladores del otro lado. Una de las pocas «lecciones de la historia» que parecen tener validez universal es que ninguna muralla protege permanentemente a una colectividad de los invasores que la amenazan, si no consigue establecer alguna forma de pacto con ellos.

Lo primero que necesitamos saber es que nuestros problemas y los

del mundo subdesarrollado deben solucionarse conjuntamente. Si nos empeñamos en encerrarnos tras los muros, pereceremos a manos de los asaltantes de dentro y de fuera. Los europeos y su civilización desaparecerían entonces, como han desaparecido todas las comunidades que han perdido su capacidad de adaptarse a un entorno cambiante. Si ello sucede, habrá concluido un capítulo de la historia del hombre y comenzará otro.

Referencias bibliográficas esenciales

Capítulo uno. *El espejo bárbaro*

Lo que se dice sobre la imagen geográfica del mundo procede de James S. Romm, *The edges of the Earth in ancient thought*, Princeton, University Press, 1992. El océano «circumlatrator», de Avieno, *Ora maritima*, vv. 390-391. Sobre los orígenes del hombre europeo, Christopher Stringer y Clive Gamble, *In search of the Neanderthals*, Londres, Thames and Hudson, 1991 (hay trad. cast.: Barcelona, Crítica, en preparación), y Luca y Francesco Cavalli-Sforza, *Chi siamo?*, Milán, Mondadori, 1993 (hay trad. cast.: Barcelona, Crítica, en prensa). La visión de los orígenes de «nuestra civilización», de Charles Keith Maisels, *The emergence of civilization*, Londres, Routledge, 1993 (edición original de 1990; en lo sucesivo este dato se indicará simplemente en un paréntesis tras la fecha de la edición usada). Lo de la «domesticación», de Ian Hodder, *The domestication of Europe*, Oxford, Blackwell, 1990, y la datación «genética» de la expansión agrícola, de A. J. Ammerman y L. L. Cavalli-Sforza, *The neolithic transition and the genetics of populations in Europe*, Princeton, University Press, 1984. La cita sobre el «peligro persa» es de Giuseppe Nenci en R. Bianchi Bandinelli, *Historia y civilización de los griegos*, III, Barcelona, Icaria, 1981, pp. 41-45; la de Tucídides, de *Historia de la guerra del Peloponeso*, I, 3-3, y las de Heródoto, de *Historias*, V, 78 y 92, y VIII, 77. Sobre el tema del bárbaro y la literatura del siglo V se ha seguido a Edith Hall, *Inventing the Barbarian. Greek self-definition through tragedy*, Oxford, Clarendon Press, 1989. Las citas siguientes son de Eurípides, *Las bacantes*, vv. 1354-1355, y Aristóteles, *Política*, I, II, 13. La cita de Arnaldo Momigliano es de *Filippo il Macedone*, Milán, Guerini, 1987 (1934), p. 170. La desmitificación de la libertad griega se basa en Pierre Grimal, *Les erreurs de la liberté*, París, Les Belles Lettres, 1990 (cita de las pp. 10-11). El texto sobre Solón es de Plutarco, *Solón*, 19. Sigue una cita de Claude Mosse, *Historia de una democracia: Atenas*, Madrid, Akal, 1981, p. 140. Los párrafos siguientes se apoyan sobre todo en G.E.M. de Ste. Croix, *La lucha de clases en el mundo griego antiguo*, Barcelona, Crítica, 1988, pp. 352-382

y 606-633, y en el *Filippo il Macedone* de Momigliano (p. 199). Hay también una cita de Demóstenes, *Olímpicas*, III, 10. Sobre el mito de Europa, Ovidio, *Metamorphoseon*, II, 833-875, y VIII, 23. Pierre Chuvin, *La mythologie grecque. Du premier homme a l'apothéose d'Heraklès*, París, Fayard, 1992 (v. p. 53). Sobre la crisis del siglo XII a.C., W. A. Ward y M. S. Joukowsky, eds., *The crisis years: the 12th century B.C.*, Dubuque, Iowa, Kendall/Hunt, 1992, en especial la síntesis de J. D. Muhly (pp. 10-26). Una reciente interpretación militar en Robert Drews, *The end of the bronze age. Changes in warfare and the castastrophe ca. 1200 BC*, Princeton, University Press, 1993. Sobre el origen de la escritura, Denise Schmandt-Besserat, *Before Writing*, Austin, University of Texas Press, 1992, 2 vols., y Hans J. Nissen, «The context of the emergence of writing in Mesopotamia and Iran», en John Curtis, ed., *Early Mesopotamia and Iran. Contact and conflict c. 3500-1600 B.C.*, Londres, British Museum Press, 1993, pp. 54-71. La frase sobre Creta es de Y. V. Andreyev en I. M. Diakonoff, ed., *Early antiquity*, Chicago, University of Chicago Press, 1991 (p. 309). La que se refiere a los etruscos, de Massimo Pallottino en el volumen colectivo *Les etrusques et l'Europe*, París, Éditions de la Réunion des Musées Nationaux, 1992 (p. 33). Sobre la cultura de los cartagineses, M'hamed Hassine Fantar, *Carthage, approche d'une civilisation*, Túnez, Alif, 1993, I, pp. 263-265, y II, 144-174 y 361-363. Sobre Alejandro y sus continuadores se ha utilizado a Peter Green, *Alexander of Macedon, 356-323 B.C.*, Berkeley, University of California Press, 1991 y, sobre todo, *Alexander to Actium*, Londres, Thames and Hudson, 1990 (cita de p. 156). El texto de Plutarco, *Sobre la fortuna o la virtud de Alejandro (Moralia)*, I, 6 (329). Sobre la estructura política y la realidad del Imperio han sido de especial ayuda Fergus Millar, *The emperor in the Roman world*, Londres, Duckworth, 1992; y, sobre todo, *The roman Near East. 31 BC-AD 337*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1993; Andrew Lintott, *Imperium Romanum: politics and administration*, Londres, Routledge, 1993 (una cita de p. 54), David Braund, ed., *The administration of the Roman empire*, Exeter, University Press of Exeter, 1993², y Benjamin Isaac, *The limits of empire. The Roman army in the east*, Oxford, Clarendon Press, 1993 (cita de la p. 395). Sobre la religión se ha tomado mucho del excelente libro de Mary Beard y J. North, eds., *Pagan priests*, Londres, Duckworth, 1990 (en especial del trabajo de Richard Gordon, pp. 201-231). La cita de Plinio, *Historia natural*, III, 1, 3-5; la de Ovidio, *Epistulae ex Ponto*, I, 3, 49. Los párrafos sobre los bárbaros deben mucho a Malcolm Todd, *The early Germans*, Oxford, Blackwell, 1992; John Matthews, *The Roman Empire of Ammianus*, Londres, Duckworth, 1989; W. Goffart, *Barbarians and Romans. A.D. 418-584. The techniques of accommodation*, Princeton, University Press, 1980; J. H. W. G. Liebeschuetz, *Barbarians and bishops*, Oxford, Clarendon

Press, 1992; Peter Heather, *Goths and Romans, 332-489*, Oxford, Clarendon Press, 1991, etc. Una cita de C. M. Wells, *The German policy of Augustus. An examination of the archaeological evidence*, Oxford, Clarendon Press, 1972, p. 31. Las de textos clásicos son de Livio, *Historia de Roma*, V, 41; Polibio, *Historia*, II, 17; Tácito, *Germania*, IV; a Procopio lo he utilizado a través de la traducción francesa de D. Roques, *La guerre contre les vandales*, París, Les Belles Lettres, 1990, p. 30. Las citas de Casiodoro —la explícita y una implícita sobre el ejército de Atila— son de la síntesis que Jordanes hizo de su pérdida *Historia gothorum*. Sobre la caída del Imperio, P. S. Barnwell, *Emperors, prefects and kings. The Roman west, 395-565*, Londres, Duckworth, 1992; Averil Cameron, *The Mediterranean world in late antiquity AD 395-600*, Londres, Routledge, 1993; Jean Durliat, *Les finances publiques de Diocletien aux Carolingiens, 284-889*, Sigmaringen, Jan Thorbecke, 1990; Joseph A. Tainter, *The collapse of complex societies*, Cambridge, University Press, 1988; Ramsay Macmullen, *Corruption and the decline of Rome*, New Haven, Yale University Press, 1988; Georges Depeyrot, *Crisis et inflation entre antiquité et Moyen Âge*, París, Armand Colin, 1991, y las lúcidas páginas finales de Santo Mazzarino, *L'impero romano*, Bari, Laterza, 1980, III, pp. 812-815. Los textos de Rostovtseff, de su *Histoire économique et sociale de l'Empire Romain*, París, Robert Laffont, 1988 (pp. 393-400).

Capítulo dos. El espejo cristiano

Los párrafos sobre los orígenes del cristianismo deben mucho a John Dominic Crossan, *The historical Jesus. The life of a Mediterranean Jewish peasant*, San Francisco, Harper, 1991 (hay trad. cast.: Barcelona, Crítica, en prensa); el libro ya citado de Millar, *The roman Near East*, pp. 337-351; Marie-Françoise Baslez, *Saint Paul*, París, Fayard, 1991; Herbert Grundmann, «Oporet et haereses esse. Il problema dell'eresia rispecchiato nell'esegesi biblica medievale», en Ovidio Capitani, ed., *L'eresia medievale*, Bolonia, Il Mulino, 1971, pp. 23-60; Peter Brown, *The body and society. Men, women and sexual renunciation in early Christianity*, Londres, Faber and Faber, 1990 (una cita de p. 435). Sobre las expectativas apocalípticas de los primeros cristianos, Norman Cohn, *Cosmos, chaos and the world to come*, New Haven, Yale University Press, 1993, pp. 194-219, y *Apocalissi aprocrife*, ed. de A. M. di Nola, Parma, Guanda, 1978. La cita de Minucio Félix es de *Octavius*, II. Sobre el maniqueísmo, S. N. C. Lieu, *Manichaeism in the later Roman empire and medieval China*, Manchester, University Press, 1985. En James A. Brundage, *Law, sex and christian society in medieval Europe*, Chicago, The

University of Chicago Press, 1987, hay referencias a la literatura patristica sobre el sexo. Sobre Constantino sigo a Santo Mazzarino, *L'impero romano*, Bari, Laterza, 1980, III, pp. 651-751, y he tomado ideas de A. H. M. Jones, *Constantine and the conversion of Europe*, Toronto, Medieval Academy of America, 1978 (1948); Paul Keresztes, *Imperial Rome and the Christians from the Severi to Constantine the Great*, II, Lanham, University Press of America, 1989; de Antonio Fontán, «La revolución de Constantino», en J. M. Candau et al., eds., *La conversión de Roma. Cristianismo y paganismo*, Madrid, Ediciones Clásicas, 1990, pp. 107-150; de Garth Fowden, *Empire to Commonwealth. Consequences of monotheism in late antiquity*, Princeton, University Press, 1993 (de quien tomo también elementos para otros muchos puntos), etc. Sobre los dones de los emperadores a la Iglesia, Georges Depeyrot, *Crise et inflation entre Antiquité et Moyen Âge*, París, Armand Colin, 1991, pp. 49-62 (hay trad. cast.: Barcelona, Crítica, en preparación). La cita de Hobbes, *Leviathan*, IV, cap. 47. Sobre la formación de la imagen de la herejía, Norman Cohn, *Europe's inner demons. The demonization of christians in medieval Europe*, Londres, Pimlico, 1993², pp. 35-50 y *passim*. Sobre los planteamientos dualistas en Jesús, el libro, ya citado, del propio Cohn, *Cosmos, chaos and the world to come*. Malcolm Lambert, *Medieval heresy*, Londres, Edward Arnold, 1977 (cita de la p. 7). Para la historia de la formación de la cristiandad Judith Herrin, *The formation of Christendom*, Oxford, Blackwell, 1987 (una cita literal de la p. 59); Robert Markus, *The end of ancient Christianity*, Cambridge, University Press, 1990; Pierre Chuvin, *Chronique des derniers païens*, París, Fayard/Les Belles Lettres, 1990; Peter Brown, *Power and persuasion in late antiquity. Towards a Christian empire*, Madison, University of Wisconsin Press, 1992 (en especial pp. 102-117). Lo referente a Alejandría en tiempos de Juliano procede de Amiano Marcelino, *Historia del Imperio romano*, XXII. Sobre la huida de los filósofos paganos Michel Tardieu, *Les paysages reliques. Routes et haltes syriennes d'Isidore à Simplicius*, Lovaina-París, Peeters, s. a. (c. 1989). La noticia sobre el intento de integrar el cristianismo en la religión del Imperio, en *Historia Augusta*, Alejandro Severo, 43, 6. Sobre el sentido cristiano del tiempo, Jacques Le Goff, *Tiempo, trabajo y cultura en el Occidente medieval*, Madrid, Taurus, 1983, y D. S. Milo, *Trahir le temps (histoire)*, París, Les Belles Lettres, 1991, pp. 101-127. Sobre Prisciliano, María Victoria Escribano, «Herejía y poder en el siglo IV», en Candau et al., *La conversión de Roma*, pp. 151-189; Henry Chadwick, *Prisciliano de Ávila*, Madrid, Espasa-Calpe, 1978, y L. A. García Moreno, «Disidencia religiosa y poder episcopal en la España tardoantigua», en F. J. Lomas y D. Devoes, eds., *De Constantino a Carlomagno. Disidentes, heterodoxos, marginados*, Cádiz, Universidad, 1992, pp. 135-158. A Martín de Braga le cito por la edición bilingüe del *Sermón contra las supers-*

tiones rurales, Barcelona, El Albir, 1981 (p. 43). El sermón de san Cesario de Arles está reproducido en Dag Norberg, *Manuel pratique de latin médiéval*, París, Picard, 1980, pp. 93-104. La interpretación de la cristianización a que se alude es la de Valerie I. J. Flint, *The rise of magic in early medieval Europe*, Oxford, Clarendon Press, 1991 (aunque no es tan nueva; véase J. B. Russell, *Witchcraft in the Middle Ages*, Ithaca, Cornell University Press, 1988 —1972—, pp. 45-62). Las citas de A. Gurevich proceden de *Le categorie della cultura medievale*, Turín, Einaudi, 1983, p. 310. Las de Plethón, de *Tratado de las leyes*, I, 4. Sobre el nombramiento de patriarca por el sultán, Nicholas Iorga, *Byzance après Byzance*, París, Balland, 1992, pp. 84-86.

Capítulo tres. El espejo feudal

Para las definiciones de Edad Media y Renacimiento, Jacques Heers, *Le Moyen Âge, une imposture*, París, Perrin, 1992 (hay trad. cast.: Barcelona, Crítica, en prensa); Alain de Libera, *Penser au Moyen Âge*, París, Seuil, 1991, pp. 33-38; Lucien Febvre, *Michelet et la Renaissance*, París, Flammarion, 1992, y Jacques Le Goff, «Las Edades Medias de Michelet»; en *Tiempo, trabajo y cultura en el Occidente medieval*, Madrid, Taurus, 1983, pp. 19-44. Para el uso del término bárbaro en la Edad Media, Arno Borst, *Medieval worlds. Barbarians, heretics and artists*, Cambridge, Polity Press, 1991, pp. 3-13. Sobre la continuidad en los primeros siglos «posromanos» y la evolución de la Europa bárbara, Klaus Randsborg, *The first millenium A.D. in Europe and the Mediterranean*, Cambridge, University Press, 1991, *passim*; D. Austin y L. Alcock, eds., *From the Baltic to the Black Sea. Studies in medieval archaeology*, Londres, Unwin Hyman, 1990; una cita de Richard Holt, *The mills of medieval England*, Oxford, Blackwell, 1988 (p. 2). Richard Hodges, *Dark age economics. The origins of towns and trade, A.D. 600-1000*, Londres, Duckworth, 1989², y *The Anglo-saxon achievement*, Londres, Duckworth, 1989. J. Haywood, *Dark age naval power*, Londres, Routledge, 1991, etc. Sobre los orígenes troyanos de Francia, Colette Beaume, *Naissance de la nation France*, París, Gallimard, 1993 (1985), pp. 25-74. Hay una cita de Beda, *Historia del pueblo e iglesia de Inglaterra*, capítulo 16. El volumen colectivo *Les Vikings... Les Scandinaves et l'Europe 800-1200*, París, AFAA, 1992; Lotte Hedeager, *Iron-age societies*, Oxford, Blackwell, 1992; Helen Clarke y Björn Ambrosian, *Towns in the viking age*, Leicester, University Press, 1991; R. Boyer, ed., *Les vikings et leur civilisation: problèmes actuels*, París-La Haya, Mouton, 1976 (en especial, pp. 211-240). La aceptación del consulado por Clodoveo en Gregorio de Tours, *Historiae francorum*, II, 38. Snorri Sturluson, *Edda menor*, Madrid, Alianza, 1984, pp. 26-27. «Artorius es

un nombre de familia romano», John Morris, *The age of Arthur. A history of the British Isles from 350 to 650*, Londres, Weidenfeld, 1993 (1973), p. 95. Cito los *Anales de Fulda* por la traducción inglesa de Timothy Reuter, *The Annals of Fulda*, Manchester, University Press, 1992 (cita de p. 37). Sobre la cultura letrada, Rosamond McKitterick, ed., *The uses of literacy in early medieval Europe*, Cambridge, University Press, 1992; M. T. Clanchy, *From memory to written record. England: 1066-1307*, Oxford, Blackwell, 1993²; Pierre Riché, *Écoles et enseignement dans le haut Moyen Âge*, Paris, Aubier, 1979, y Erich Auerbach, *Literary language and its public in late antiquity and in the Middle Ages*, Princeton, University Press, 1993 (1958) (cita de p. 121); V. H. Galbraith, «The literacy of the medieval English kings», en *Kings and chroniclers*, Londres, Hambledon Press, 1982. La cita de Gregorio de Tours, *Historiae francorum*, V, 44; sobre la cultura carolingia, Rosamond McKitterick, ed., *Carolingian culture: emulation and innovation*, Cambridge, University Press, 1994; las referencias a Carlomagno son de la vida escrita por Eginardo, y la relativa a san Bonifacio, de R. R. Bolgar, *The classical heritage and its beneficiaries*, Cambridge, University Press, 1977, p. 106. Mary Carruthers, *The book of memory. A study of memory in medieval culture*, Cambridge, University Press, 1990. Joachim Bumke, *Courtly culture. Literature and society in the high Middle Ages*, Berkeley, University of California Press, 1991 (véanse ante todo pp. 14-16). Lo que se dice sobre la cristianización de los escandinavos procede de Olaf Olsen, «Le christianisme et les églises», en *Les Vikings*, pp. 152-161 (cita de la p. 155), y de Gwyn Jones, *A history of the vikings*, Oxford, University Press, 1973, pp. 285-288 (más una cita de R. G. Poole, *Viking poems on war and peace*, Toronto, University of Toronto Press, 1991, p. 26). La conversión de Clodoveo, Patrick J. Geary, *Le monde mérovingien*, París, Flammarion, 1989, pp. 106-108. La cristianización de los pueblos bálticos se explica a partir de Eric Christiansen, *Le crociate del nord. Il Baltico e la frontiera cattolica, 1100-1525*, Bolonia, Il Mulino, 1983 (cita de la p. 119). Lo relativo a búlgaros y eslavos, de Francis Conte, *Gli slavi. La civiltà dell'Europa centrale e orientale*, Turín, Einaudi, 1991, *passim*; de John V. A. Fine, *The early medieval Balkans. A critical survey from the sixth to the late twelfth century*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1983, pp. 113-131; Ibn Fadlan, *Voyage chez les Bulgares de la Volga*, París, Sindbad, 1988 (cita de la p. 73); César E. Dubler, *Abu Hamid el granadino y su relación de viaje por tierras eurasiáticas*, Madrid, Maestre, 1953 (cita de pp. 54-55). Sobre las aportaciones culturales islámicas, Franz Rosenthal, *The classical heritage in Islam*, Londres, Routledge, 1992; Bernard Lewis, «Translation from arabic», en *Islam and the west*, Nueva York, Oxford University Press, 1993, pp. 61-71 (cita de la p. 61); Andrew M. Watson, *Agricultural innovation in the early islamic world*, Cambridge, Univer-

sity Press, 1983; Donald Hill, *A history of engineering in classical and medieval times*, Londres, Croom Helm, 1984; Ahmad Y. al-Hassan y D. R. Hill, *Islamic technology. An illustrated history*, Cambridge, University Press/Unesco, 1988; J. M. Millas Vallicrosa, *Assaig d'història de les idees físiques i matemàtiques a la Catalunya medieval*, Barcelona, Edicions Científiques Catalanes, 1983; Said al-Andalusi, *Science in the medieval world. Book of the categories of nations*, Austin, University of Texas Press, 1991 (citas de pp. 11 y 32). El científico mencionado es J. D. Barrow, *Pi in the sky. Counting, thinking and being*, Oxford, Clarendon Press, 1992, p. 92 (hay trad. cast.: Barcelona, Crítica, en preparación). La evolución de la población y su «regionalización» procede de C. M. Evedy y R. Jones, *Atlas of World population history*, Londres, Allen Lane, 1978; J. Cox Russell, *Medieval regions and their cities*, Newton Abbott, David and Charles, 1972, y Paul Bairoch, *De Jéricho à Mexico. Villes et économie dans l'histoire*, París, Gallimard, 1985 (tabla de estimaciones comparadas en p. 668). Sobre el aumento del comercio, R. S. López, *La revolución comercial en la Europa medieval*, Barcelona, El Albir, 1981, y para el cambio tecnológico, Lynn White, Jr., *Medieval religion and technology*, Berkeley, University of California Press, 1986 (1978), y Arnold Pacey, *The maze of ingenuity. Ideas and idealism in the development of technology*, Cambridge, Mass., The M.I.T. Press, 1992². Lo del carácter «explosivo» del crecimiento económico viene de Alexander Murray, *Razón y sociedad en la Edad Media*, Madrid, Taurus, 1982, p. 63. R. L. Benson et al., eds., *Renaissance and renewal in the twelfth century*, Toronto, University of Toronto Press, 1991. Lo de la invención es del libro de Lynn White Jr. citado, p. 219. Los párrafos sobre el nacimiento del feudalismo se basan en Georges Duby, *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme*, París, Gallimard, 1978 (hay trad. cast.: *Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo*, Barcelona, Ediciones Petrel, 1980), y *La société aux XI^e et XII^e siècles dans la région macedonnaise*, París, École Pratique des Hautes Etudes, 1971 (cita de la p. 481); Pierre Bonnassie et al., *Estructuras feudales y feudalismo en el mundo mediterráneo*, Barcelona, Crítica, 1984; Pierre Toubert, *Castillos, señores y campesinos en la Italia medieval*, Barcelona, Crítica, 1990; Paul Freedman, *The origins of peasant servitude in medieval Catalonia*, Cambridge, University Press, 1991, etc. La visión «binaria» del ajedrez es la de Jacques de Cessoles, *Liber de moribus hominum (c. 1300)*, que utilizó en una versión catalana del siglo xv, impresa en 1902. La «revolucionaria» es la de Guy Bois, *La revolución del año mil*, Barcelona, Crítica, 1991, con citas literales de las pp. 158-160. La más matizada que se expone más adelante, la de Lluís Tb Figueras, *El monestir de Santa Maria de Cervià i la pagesia: una anàlisi local del canvi feudal*, Barcelonà, Fundació Vives i Casajuana, 1991. En lo que se dice sobre la caballería se han tomado datos e ideas de Jean

Flori, *L'essor de la chevalerie, XI^e-XII^e siècles*, Ginebra, Droz, 1986; Maurice Keen, *Chivalry*, New Haven, Yale University Press, 1984; los trabajos de Bernard S. Bachrach y Rosemary Ascherl, en H. Chickering y T. H. Seiler, eds., *The study of chivalry. Resources and approaches*, Kalamazoo, Western Michigan Publications, 1988; Hans Delbrück, *Medieval warfare (History of the art of war, III)*, Lincoln, University of Nebraska Press, 1990; Jim Bradbury, *The medieval siege*, Woodbridge, The Boydell Press, 1992 (se toma de él un texto de la *Historia Novella* de William de Malmesbury, en p. 76, y se hace una cita de p. 71). Sobre Gregorio VII, la «reforma gregoriana» y la consolidación del papado he seguido especialmente a Gerd Tellenbach, *The church in western Europe from the tenth to the early twelfth century*, Cambridge, University Press, 1993; I. S. Robinson, *The Papacy, 1073-1198. Continuity and innovation*, Cambridge, University Press, 1990, y Colin Morris, *The papal monarchy. The western church from 1050 to 1250*, Oxford, Clarendon Press, 1991. Lo que se dice sobre las actitudes ante el sexo y la familia, en Georges Duby, *Le chevalier, la femme et le prêtre: le mariage dans la France féodale*, París, 1981; Jean-Louis Flandrin, *Un temps pour embrasser. Aux origines de la morale sexuelle occidentale, VI^e-X^e siècles*, París, Seuil, 1983, etc. Sobre la «Paz de Dios», Thomas Head y Richard Landes, eds., *The Peace of God. Social violence and religious response in France around the year 1000*, Ithaca, Cornell University Press, 1992. La imagen innovadora a que me refiero es la contenida, por ejemplo, en el ya citado libro de Richard Hodges, *Dark age economics. The origins of towns and trade, A.D. 600-1000*. Sobre el crecimiento agrario en la alta Edad Media, el volumen colectivo, *La croissance agricole du haut Moyen Âge. Chronologie, modalité, géographie*, Auch, Centre culturel de l'abbaye de Flaran, 1990 (Flaran, 10). Sobre las nuevas formas de cultivo y su relación con la organización colectiva de los campesinos, J. Guilaine, ed., *Pour une archéologie agraire*, París, Armand Colin, 1991; John Langdon, *Horses, oxen and technological innovation*, Cambridge, University Press, 1986; Werner Rösener, *Los campesinos en la Edad Media*, Barcelona, Crítica, 1990, pp. 60-80; Richard C. Hoffmann, «Medieval origins of the common fields», en W. N. Parker y E. L. Jones, eds., *European peasants and their markets*, Princeton, University Press, 1975, pp. 23-71; Léopold Genicot, *Comunidades rurales en el Occidente medieval*, Barcelona, Crítica, 1993; A. Guarducci, ed., *Agricoltura e trasformazione dell'ambiente, secoli XIII-XVIII*, Prato, Istituto Datini, 1984, y *Forme ed evoluzione del lavoro in Europa: XII-XVIII secc.*, Florencia, Le Monnier, 1991, pp. 41-53. Y el importante, aunque discutible, libro de Eric Kerridge, *The common fields of England*, Manchester, University Press, 1992, quien considera la adopción de este sistema como «uno de los acontecimientos más importantes de la historia del mundo occidental» (p. 128). Sobre las ciudades de la Europa bárba-

ra, B. Cunliffe, *Greeks, Romans and Barbarians. Spheres of interaction*, Londres, B. T. Batsford, 1988; Peter Sawyer, «Early fairs and markets in England and Scandinavia», en B. L. Anderson y A. J. H. Latham, eds., *The market in history*, Londres, Croom Helm, 1986, pp. 59-77; K. Randsborg, *The first millenium A.D.*, pp. 82-119; Nikolai Todorov, *The Balkan city, 1400-1900*, Seattle, University of Washington Press, 1983. Las estimaciones sobre ciudades europeas en torno al año mil se han hecho a partir de los datos de Paul Bairoch, J. Batou y P. Châvre, *La population des villes européennes de 800 à 1850*, Ginebra, Droz, 1988. Véase el cuadro de la p. 235 del ya citado libro de Russell, *Medieval regions and their cities*. Philip D. Curtin, *Cross cultural trade in world history*, Cambridge, University Press, 1984 (pp. 8-9). Para una visión comparada de las «ciudades mercado» de diversas épocas y culturas véase el libro póstumo de Spiro Kostof, *The city assembled. The elements of urban form through history*, Londres, Thames and Hudson, 1992, pp. 92-102. Sobre las «ciudades-puerto» asiáticas, Frank Broeze, ed., *Brides of the sea. Port cities of Asia from the 16th-20th centuries*, Kensington, New South Wales University Press, 1989, y sobre Melaca en concreto, Luis Filipe Ferreira Reis Thomaz, «The Malay sultanate of Melaka», en A. Reid, ed., *Southeast Asia in the early modern era*, Ithaca, Cornell University Press, 1993, pp. 69-90. Finalmente, A. D. van der Woude et al., *Urbanization in history. A process of dynamic interactions*, Oxford, Clarendon Press, 1990.

Capítulo cuatro. El espejo del diablo

Una excelente visión del «cierre» europeo nos la ofrece R. I. Moore, *La formación de una sociedad represora*, Barcelona, Crítica, 1989. Sobre el origen de las cruzadas, Carl Erdmann, *The origin of the idea of Crusade*, Princeton, University Press, 1977; Jean Flori, «Une ou plusieurs 'première croisade'», en *Revue Historique*, CCLXXXV, 1 (enero-marzo 1991), pp. 3-27. Sobre la Inquisición, H. C. Lea, que uso en la reciente edición francesa, *Histoire de l'Inquisition au Moyen Âge*, Grenoble, Jérôme Millon, 1986-1990, 3 vols. La interpretación de la batalla de Poitiers procede de Bernard Lewis, *The muslim discovery of Europe*, Londres, Weidenfeld and Nicolson, 1982, pp. 18-20 (un libro del que se hace amplio uso en este capítulo). Del propio autor, *Islam and the West*, Nueva York, Oxford University Press, 1993. De William Montgomery Watt, *Muslim-Christian encounters. Perceptions and misperceptions*, Londres, Routledge, 1991, se toma lo relativo a la percepción del cristianismo por los musulmanes. Las referencias al Corán son VI, 85 (Jesús como profeta), XXI, 91 (la virginidad de María) y IX, 29 (el pago

del tributo por parte de cristianos y judíos). La visión del mundo de los árabes, en Dolors Bramon, *El mundo en el siglo XII: El tratado de al-Zuhri*, Sabadell, AUSA, 1991; Aziz al-Azmeh, «Barbarians in arab eyes», *Past and Present*, n.º 134 (1992), pp. 3-18, y la valoración del poder de los diversos soberanos en André Wink, *Al-Hind. The making of the Indo-Islamic world. I. Early medieval India and the expansion of Islam, 7th-11th centuries*, Leiden, E. J. Brill, 1991, p. 226. Los testimonios de viajeros musulmanes proceden de Ibn Yubair, *A través del Oriente. El siglo XII ante los ojos. Rihla*, Barcelona, Serbal, 1988 (cita de la p. 376); Ibn Battuta, *A través del Islam*, Madrid, Editora Nacional, 1981 (cita de p. 442), y de Ibn Jaldún, *Le voyage d'Occident et d'Orient*, ed. de Abdesselam Cheddadi, París, Sindbad, 1980. Sobre la escasez de viajeros musulmanes a Europa, Lewis, *The muslim discovery of Europe*, pp. 89-133; sobre la percepción de la suciedad de los europeos, *ibid.*, pp. 280-281. La cita de la *Histoire anonyme de la Première Croisade*, ed. de L. Brehier, París, Les Belles Lettres, 1964, pp. 216-217. La relación entre revolución agrícola, urbanización y desarrollo cultural procede de Andrew M. Watson, *Agricultural innovation in the early Islamic world*, Cambridge, University Press, 1983. Sobre la industria textil, el libro póstumo de Maurice Lombard, *Les textiles dans le monde musulman, VII^e-XII^e siècles*, París-La Haya, Mouton, 1978. Sobre la cultura, M. J. L. Young, J. D. Latham y R. B. Sergeant, eds., *Religion, learning and science in the Abbasid period*, Cambridge, University Press, 1990; A. A. Duri, *The rise of historical writing among the Arabs*, Princeton, University Press, 1983. La cita de Ibn Jaldún, *Discours sur l'histoire universelle. Al-Muqaddima*, traducción de V. Monteil, París, Sindbad, 1978, I, p. 69. Sobre la conquista y asimilación, Maurice Lombard, *L'Islam dans sa première grandeur*, París, Flammarion, 1971; Ira M. Lapidus, *A history of islamic societies*, Cambridge, University Press, 1988 (una cita literal de p. 251) y, sobre todo, Speros Vryonis, Jr., *The decline of medieval hellenism in Asia Minor and the process of islamization from the eleventh through the fifteenth century*, Berkeley, University of California Press, 1971, que se ha utilizado ampliamente. La historia del comercio se ha reconstruido sobre todo a partir de Eliyahu Ashtor, *Levant trade in the later Middle Ages*, Princeton, University Press, 1983. La cita de Ibn Yubair, *A través del Oriente*, p. 336. Las reflexiones sobre «Bizancio» se basan en buena medida en el libro de A. P. Kazhdan y A. W. Epstein, *Change in byzantine culture in the eleventh and twelfth centuries*, Berkeley, University of California Press, 1985. La cita de Condorcet es de *Almanach anti-superstitieux*, París, CNRS, 1992, p. 98 (el texto data de hacia 1774). Hay también una cita de E.R.A. Sewter, en la introducción a su traducción de M. Psellus, *Fourteen byzantine rulers*, Harmondsworth, Penguin, 1966, p. 9. Lo del desconocimiento de la cultura clásica en Occidente proviene de Ernst

Robert Curtius, *Letteratura europea e Medio Evo latino*, Florencia, La Nuova Italia, 1993 (1948), pp. 447-451. Sobre la cristiandad oriental, Denis Sinor, ed., *The Cambridge history of early inner Asia*, Cambridge, University Press, 1990, *passim* (una cita de p. 266); René Grousset, *Histoire des croisades et du royaume franc de Jérusalem*, París, Perrin, 1991 (1934-1936), III, pp. 562-727; Garth Fowden, *Empire to commonwealth*, Princeton, University Press, 1993, y sobre todo el espléndido libro de Lev Gumilev, *La búsqueda de un reino imaginario. La leyenda del Preste Juan*, Barcelona, Crítica, 1994. He usado la *Historia secreta de los mongoles* en la traducción inglesa de Urgunge Onon (Leiden, E. J. Brill, 1990) y hago una cita de 103 (p. 33). Lo de la entrada en Damasco de Lewis, *Islam and the west*, p. 51. Los párrafos siguientes contienen citas de Colin Morris, *The papal monarchy*, pp. 339-344, y Sophia Ménache, *The Vox Dei. Communication in the Middle Ages*, Nueva York, Oxford University Press, 1990. La cita sobre la «reacción folklórica» procede del artículo de J. Le Goff, «Culture cléricale et traditions folkloriques dans la civilisation mérovingienne», *Annales*, 22, n.º 4 (1967), pp. 780-791. La siguiente es de Heinrich Fichtenau, *Living in the tenth century. Mentalities and social orders*, Chicago, University of Chicago Press, 1991, p. 303. Una buena visión de conjunto de la herejía medieval podemos obtenerla de Malcolm Lambert, *Medieval heresy. Popular movements from Bogomil to Hus*, Londres, Edward Arnold, 1977, pero existe una amplísima bibliografía sobre el tema. Sobre Joaquín de Fiore y el joaquinismo he usado ante todo las obras de Marjorie Reeves. Sobre el milenio y el fin del mundo, Bernard McGinn, *Visions of the end. Apocalyptic traditions in the Middle Ages*, Nueva York, Columbia University Press, 1979. Sobre los *humiliati* y los valdenses, Lester K. Little, *Religious poverty and the profit economy in medieval Europe*, Ithaca, Cornell University Press, 1978; Brenda Bolton, «Innocent III's treatment of the 'humiliati'», en *Popular belief and practice*, pp. 73-82; Euan Cameron, *The reformation of the heretics. The waldenses of the Alps, 1480-1580*, Oxford, Clarendon Press, 1984; Norman Cohn, *Europe's inner demons*, Londres, Pimlico, 1993, pp. 51-61. Las citas de Guibert de Nogent proceden de sus memorias (III, capítulo 17), en la versión de John F. Benton, *Self and society in medieval France*, Toronto, University of Toronto Press, 1989, pp. 212-213. Para el bogomilismo, Dimitar Angelov, *Il bogomilismo. Un'eresia medievale bulgara*, Roma, Bulzoni, 1979; Borislav Primov, *Les bougres*, París, Payot, 1975; Jordan Ivanov, *Livres et légendes bogomiles. Aux sources du catharisme*, París, Maisonneuve et Larosse, 1976 (1925). En lo referente a las ideas sobre el más allá, Jacques Le Goff, *La naissance du Purgatoire*, París, Gallimard, 1981 (hay trad. cast.: *El nacimiento del purgatorio*, Madrid, Taurus, 1989²). Para el catarismo me he valido sobre todo de los trabajos de Jean Duvernoy, y en especial de sus dos espléndi-

dos volúmenes de síntesis *La religion des cathares y L'histoire des cathares*, Toulouse, Privat, 1986, además de *Les cathares en Languedoc*, Toulouse, Privat, 1989 (1968), y su *Inquisition à Pamiers*, Toulouse, Privat, 1986, con citas literales de las pp. 36, 61, 107 y 126. Algunos elementos se han tomado de la antología bilingüe, preparada por René Nelli, *Écrivains anticonformistes du Moyen-Âge occitan: Hérétiques et politiques*, París, Phébus, 1977 (cita literal de la p. 40), y de diversos volúmenes de los *Cahiers de Fanjeaux*, en especial del número 20, *Effacement du catharisme? (XIII^e-XIV^e s.)*, Toulouse, Privat, 1985. También he usado la reedición de Joseph R. Strayer, *The Albigensian crusade* (con un nuevo epílogo de Carol Lansing), Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1992 (1971): hago una cita literal de la p. 76 y utilizo ampliamente el excelente texto de Lansing. La cita de *La chanson de la croisade albigeoise*, París, Librairie Générale Française, 1989, es de la p. 536. Martin Aurell, *La vielle et l'épée. Troubadours et politique en Provence au XIII^e siècle*, París, Aubier, 1989, pp. 51-58 y *passim*. Las citas de Peire Cardenal, pero no su interpretación, las tomo de Martín de Riquer, *Los trovadores. Historia literaria y textos*, Barcelona, Ariel, 1983, III, pp. 1.500-1.514. De la amplia bibliografía usada sobre los judíos hago citas de Steven B. Bowman, *The Jews of Byzantium, 1204-1453*, Alabama, University of Alabama Press, 1985 (p. 177); Jean Delumeau, *La peur en Occident*, París, Hachette, 1988 (p. 359); Norman Roth, «Maimonides as Spaniard: national consciousness of a medieval jew», en *Maimonides. Essays and texts, 850th anniversary*, Madison, Hispanic Seminary of Medieval Studies, 1985, pp. 139-153. Los pleitos de judíos contra usureros cristianos en Luis Rubio García, *Los judíos de Murcia en la baja Edad Media, 1350-1500*, Murcia, Universidad, 1992, pp. 46-48. Sobre los crímenes rituales, R. Po-chia Hsia, *The myth of ritual murder*, New Haven, Yale University Press, 1988, y *Trent 1475. Stories of a ritual murder*, New Haven, Yale University Press, 1992. Se han usado además textos de la Edad Media y principios de la Moderna como Selomoh ibn Verga, *La vara de Yehudah*, Barcelona, Riopiedras, 1991; Abraham ben David, *Sefer ha-Kabalah. Libro de la tradición*, Valencia, Anubar, 1972; Sant Vicens Ferrer, *Sermons*, Barcelona, Barcino, 1932-1988 (una cita de III, p. 14).

Capítulo cinco. El espejo rústico

La bibliografía sobre la «crisis» de la baja Edad Media es prácticamente inabarcable. Pueden usarse las guías bibliográficas incluidas en Frantisek Graus, *Das Spätmittelalter als Krisenzeit*, Praga, Mediaevalia Bohemica, I, 1, 1969; Ferdinand Seibt y Winfried Eberhard, eds., *Europa 1400. La crisis de la baja Edad Media*, Barcelona, Crítica, 1993, o en John Day, «Crises

and trends in the late Middle Ages», en *The medieval market economy*, Oxford, Blackwell, 1987. La cita de Ausiàs March, 6, versos 33-36. Sobre la peste conviene referirse al libro fundamental de Jean Noël Biraben, *Les hommes et la peste en France et dans les pays européens et méditerranéens*, París-La Haya, Mouton, 1975; pero hay una literatura inmensa. Las citas de Villani son de *Cronica. Con le continuazioni di Matteo e Filippo*, ed. de G. Aquilecchia, Turín, Einaudi, 1979, pp. 287-288 (sobre los terremotos) y 196-198 y 273-275 (sobre la crisis financiera). De la bibliografía acerca de la crisis social en Italia se hacen citas de Lauro Martines, ed., *Violence and civil disorder in Italian cities, 1200-1500*, Berkeley, University of California Press, 1972 (pp. 351-353). Lo que se dice de las *potenze* proviene de Richard C. Trexler, *Public life in Renaissance Florence*, Ithaca, Cornell University Press, 1991 (1980), y las consideraciones sobre la construcción y el consumo suntuario de Richard A. Goldthwaite, *The building of Renaissance Florence. An economic and social history*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1990 (1980), con una cita de la p. 425. La cita del Evangelio es de san Pedro, Carta segunda, 13; las de Maquiavelo, de *Istorie fiorentine*, libro terzo, I y XIII. Los escritos de Savonarola los he utilizado a través de la versión francesa, preparada por J. L. Fournel y J. C. Zancarini, *Savonarola, Sermons, écrits politiques et pièces du procès*, París, Seuil, 1993 (la cita es del «Tratado sobre la manera de regir y gobernar la ciudad de Florencia», III, 1; en esta edición, p. 172). Sobre Inglaterra debo mucho a Bruce M. S. Campbell, ed., *Before the Black Death. Studies in the 'crisis' of the early fourteenth century*, Manchester, University Press, 1991; L. R. Poos, *A rural society after the Black Death. Essex, 1350-1525*, Cambridge, University Press, 1991; Christopher Dyer, *Lords and peasants in a changing society. The estates of the bishopric of Worcester 680-1540*, Cambridge, University Press, 1980, y, en general, a las obras de R. H. Hilton y A. R. Bridbury, N. Swanson, *Church and society in late medieval England*, Oxford, Blackwell, 1989; Mavis Mate, «The economic and social roots of medieval popular rebellion: Sussex in 1450-1451», *Economic History Review*, XLV, 4 (1992), pp. 661-676. Sobre las «leyes de Caza» y su relación con las revueltas populares (la primera es de 1389-1390), R. B. Manning, *Hunters and poachers*, Oxford, Clarendon Press, 1993, pp. 57-58. La cita de *Piers the Plowman* es del prólogo, v. 67 (lo que no quiere decir que el poema tuviese las intenciones que le atribuían algunos). Sobre la revolución husita, las obras de Joseph Macek, F. M. Bartos y Frantisek Smahel (de este autor, además, «The idea of nation in hussite Bohemia», *Historica*, 17 —1969—, pp. 93-197); Stanislaw Bylina, «Le mouvement hussite devant les problèmes nationaux», en D. Loades y K. Walsh, eds., *Faith and identity: Christian political experience*, Oxford, Blackwell, 1990, pp. 57-67. Sobre la guerra de los campesinos puede ser conveniente empezar con la útil reseña

de Tom Scott, «The Peasants' war: a historiographical review», *Historical journal*, 22 (1979), pp. 693-720 y 963-974. Sobre Hans Behem, Richard Wunderli, *Peasant fires. The drummer of Niklashausen*, Bloomington, Indiana University Press, 1992. Se han usado los volúmenes colectivos compilados por Peter Blicke y por Tom Scott y Bob Scribner y el de James M. Stayer. Sobre los orígenes de la reforma, R. Po-Chia Hsia, ed., *The German people and the reformation*, Ithaca, Cornell University Press, 1988; Andrew Pettegree, *The early reformation in Europe*, Cambridge, University Press, 1992; Heiko A. Oberman, *The dawn of the reformation*, Edimburgo, T. & T. Clark, 1992; Josef Macek, *La riforma popolare*, Florencia, Sansoni, 1973 (de donde se toma el texto sobre la muerte de Hutter); G. H. Williams, *La reforma radical*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983, y la antología de textos de M. G. Baylor, ed., *The radical reformation*, Cambridge, University Press, 1991. El proyecto de monumento a un campesino muerto, dibujado por Durero, ha querido interpretarse como una burla (Erwin Panofsky, *Vida y arte de Alberto Durero*, Madrid, Alianza, 1989, p. 243), lo cual revela el desconocimiento de su relación con hombres implicados en la guerra (Jane Campbell Hutchison, *Albrecht Dürer. A biography*, Princeton, University Press, 1990, pp. 181-182). Los textos de Luis Vives que se han usado son *Tratado del socorro de los pobres*, edición preparada por Pedro Carasa, Madrid, Ministerio de Asuntos Sociales, 1992, y *De la comunidad de los bienes*, dentro de W. González-Oliveros, *Humanismo frente a comunismo*, Valladolid, Calderón, 1937. Sobre las representaciones satíricas y populares en el arte medieval he usado Michael Camille, *Images on the edge. The margins of medieval art*, Londres, Reaktion Books, 1992, y Claude Gaignebet y J. Dominique Lajoux, *Art profane et religion populaire au Moyen Âge*, París, P.U.F., 1985. Sobre la literatura, R. Howard Bloch, *The scandal of the fabliaux*, Chicago, University of Chicago Press, 1986; Lucia Lazzarini, *Il testo trasgressivo. Testi marginali, provocatori, irregolari dal medioevo al cinquecento*, Milán, Franco Angeli, 1988; R. Wolf-Bonvin, *La chevalerie des sots*, París, Stock, 1990. Sobre la fiesta, Jacques Heers, *Carnavales y fiestas de locos*, Barcelona, Península, 1988. Sobre la «cultura popular», en términos generales, el ya citado libro de Heinrich Fichtenau; Mijail Bajtin, *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*, Barcelona, Barral, 1971; Aron Gurevich, *Las categorías de la cultura medieval*, Madrid, Taurus, 1990, *Medieval popular culture. Problems of belief and perception*, Cambridge, University Press, 1988, y *Historical anthropology of the Middle Ages*, Cambridge, Polity Press, 1992; Pieter Spierenburg, *The broken spell. A cultural and anthropological history of preindustrial Europe*, New Brunswick, Rutgers University Press, 1991, además de los volúmenes colectivos publicados por C. J. Cuming y Derek Baker y por Steven L. Kaplan. La inter-

pretación de Bruegel (la que se critica es de M. Mullett) se apoya en Ross H. Frank, «An interpretation of Land of Cockaigne (1567) by Pieter Bruegel the Elder», *The sixteenth century journal*, XXII (1991), pp. 299-329. Sobre Rabelais, además de Lucien Febvre y Bajtin, Madeleine Lazard, *Rabelais. L'humaniste*, París, Hachette, 1993. En cuanto a los textos, he usado los *fabliaux* en la edición de Luciano Rossi y William Straub (1992), *Aucassin et Nicolette* y *Pathelin* en las de Jean Dufournet, *Trubert* en la de R. Wolf-Bonvin, *Les evangiles des quenouilles* en la de Jacques Lacarrière (París, Imago, 1987) y la selección de *Farces du Moyen Âge* preparada por André Tissier (París, Flammarion, 1984). La cita del *Roman de Renart* es de *branche IX*, 311-317. La de Maquiavelo, *Dell'asino d'oro*, 139-141. A Rabelais lo empleo por la edición de Boulenger y Scheler en *La Pléiade*; los textos citados literalmente son de *Pantagruel*, VIII, y *Le tiers livre*, VI. Los versos de Ronsard son de «Continuation du discours des misères de ce temps», 7-8.

Capítulo seis. El espejo cortés

Los primeros párrafos deben mucho a Heikki Ylikangas, «The historical connection of European peasant revolts», *Scandinavian journal of history*, 16, 2 (1991), pp. 85-104, y a Jean Jacquart, «L'échec des resistances paysannes», en G. Duby y A. Wallon, eds., *Histoire de la France rurale*, París, Seuil, 1992 (1975), II, pp. 312-341. Las cifras son de Peter Blicke, *Unruhen in der ständischen Gesellschaft 1300-1800*, Munich, 1988, p. 13. Francis Rapp, *Les origines médiévales de l'Allemagne moderne*, París, Aubier, 1989 (cita de la p. 332). De la amplia bibliografía usada acerca de la brujería y la caza de brujas, se han hecho citas textuales de Jean Bodin, *De la démonomanie des sorciers*, París, 1587 (ed. facsímil de 1979; pp. 1, 35 y 219 v.); W. Andersen, «'Os vulvae' in 'Proverbs' and in the *Malleus Maleficarum*», *History of European Ideas*, 14, n.º 5 (1992), pp. 715-722; Robert Muchembled, *Société et mentalités dans la France moderne, xv^e-xviii^e siècles*, París, Armand Colin, 1990 (pp. 110-111). La cita sobre el obispo de Nimes, de E.-G. Leonard, *Mon village sous Louis XV*, París, P.U.F., 1984², p. 236; Francisco Bethencourt, *O imaginário da magia. Feticheiras, saluadores e nigromantes no século xvi*, Lisboa, Universidade Aberta, 1987 (pp. 258-260); A. Th. van Deursen, *Plain lives in a golden age*, Cambridge, University Press, 1991, pp. 241-253. La cita del padre Francisco Garau es de *La fe triunfante*, edición de L. Muntaner, Palma de Mallorca, 1984, p. 51. De la referente a los moriscos sólo mencionaré la condena inquisitorial que se ha tomado de L. Perez, L. Muntaner y M. Colom, *El tribunal de la inquisición en Mallorca. Relación de causas de fe, 1578-1806, I*, Mallorca, M. Font, 1986, p. 4. Para situarla mejor, M.

Colom, *La inquisició a Mallorca, 1488-1578*, Barcelona, Curial, 1992. Sobre la facilidad con que se esclavizaba a los mudéjares granadinos después de la conquista, Ángel Galán, *Los mudéjares del Reino de Granada*, Granada, Universidad, 1991, pp. 322-328. El texto de Cervantes es de sus *Novelas ejemplares*: «El coloquio de los perros». Para una visión global de la época de oro de la judería europea, Jonathan I. Israel, *European Jewry in the age of mercantilism, 1550-1750*, Oxford, Clarendon Press, 1985. He rehuído la repetitiva literatura reciente sobre la Inquisición: las cifras sobre procesados proceden de Michèle Escamilla-Colin, *Crimes et châtements dans l'Espagne inquisitoriale*, París, Berg International, 1992 (2 vols.). Sobre la diáspora, el testimonio personal de Yosef Ha-Kohen, *El valle del llanto*, Barcelona, Riepiedras, 1989, y R. Barnett y W. Schwab, *The western sephardim*, Grendon, Gibraltar Books, 1989; acerca de Sabatai Zevi, los libros de Gershom Sholem. Sobre la «reconquista religiosa» en Alemania, R. Po-Chia Hsia, *Social discipline in the Reformation. Central Europe 1550-1750*, Londres, Routledge, 1992; pero sobre todo el espléndido libro de Thomas Robisheaux, *Rural society and the search for order in early modern Germany*, Cambridge, University Press, 1989 (cita de p. 90 y muchas ideas tomadas de él), y David Warren Sabean, *Power in the blood. Popular culture and village discourse in early modern Germany*, Cambridge, University Press, 1987. Para Inglaterra, G. R. Elton, *Policy and police. The enforcement of the reformation in the age of Thomas Cromwell*, Cambridge, University Press, 1985; S. Doran y C. Durston, *Princes, pastors and people. The church and religion in England, 1529-1689*, Londres, Routledge, 1991; Robert Whiting, *The blind devotion of the people. Popular religion and the english reformation*, Cambridge, University Press, 1984, y otras obras de Margaret Spufford, Anthony Fletcher y John Stevenson. Para Francia, Robin Griggs, *Communities of belief. Cultural and social tension in early modern France*, Oxford, Clarendon Press, 1989 (cita de p. 381); Denis Crouzet, *Les guerriers de Dieu. La violence au temp des troubles de religion*, Seyssel, Champ Vallon, 1990, 2 vols. (cita de I, p. 114); Louis Châtellier, *La religion des pauvres. Les sources du christianisme moderne, xv^e-xix^e siècles*, París, Aubier, 1993, y diversos trabajos de Muchembled. Sobre España, ante todo, Henry Kamen, *The phoenix and the flame. Catalonia and the counter-reformation*, New Haven, Yale University Press, 1993; Sara T. Nalle, *God in La Mancha. Religious reform and the people of Cuenca, 1500-1650*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1992; William A. Christian Jr., *Local religion in sixteenth-century Spain*, Princeton, University Press, 1989, etc. El exorcismo de quince millones de demonios procede de Barrionuevo, pero lo tomo de Fernando Ortiz, *Historia de una pelea cubana contra los demonios*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1975, p. 129. Sobre la «inflación del culto de los muertos», Ana

Guerrero Mayllo, *Familia y vida cotidiana de una élite de poder. Los regidores madrileños en tiempos de Felipe II*, Madrid, Siglo XXI, 1993, pp. 375-389, y Fernando Martínez Gil, *Muerte y sociedad en la España de los Austrias*, Madrid, Siglo XXI, 1993, pp. 57-65, 471-479 y 640-650. Sobre la blasfemia en Francia, Elizabeth Belmas, «La montée des blasphèmes à l'Âge Moderne du Moyen Âge au xvii^e siècle», en J. Delumeau, ed., *Injures et blasphèmes*, París, Imago, 1989, pp. 13-33 (para España, Nalle, p. 62). La historia de la confesión en Jean Delumeau, *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident, xiii^e-xviii^e siècles*, París, Fayard, 1983, y *L'aveu et le pardon. Les difficultés de la confession, xiii^e-xviii^e siècles*, París, Fayard, 1990; J. T. McNeill y H. M. Gamer, *Medieval handbooks of penance*, Nueva York, Columbia University Press, 1990 (1938); Gérard Sivery, *Terroirs et communautés rurales dans l'Europe occidentale au Moyen Âge*, Lille, Presses Universitaires de Lille, 1990 (cita de pp. 206-207); Albert R. Jonsen y Stephen Toulmin, *The abuse of casuistry. A history of moral reasoning*, Berkeley, University of California Press, 1988. Martín de Azpilcueta, *Manual de confesores y penitentes*, Barcelona, Claudio Bornat, 1567; Jaime de Corella, *Práctica del confesionario*, Madrid, Herederos de Juan García, 1743 (1687); Antoine Arnauld, *Oeuvres*, t. XXIII, París-Lausana, Sigismond d'Arnay, 1779, pp. I-V, y en especial, José Gavarri, *Noticias singularísimas ... de las preguntas necesarias que deven hazer los padres confesores con las personas que oyen de confesión*, Barcelona, Pedro Pablo Matheu, 1677, de la que se hacen diversas citas. Sainte-Beuve, *Port-Royal*, París, Gallimard, 1952 (cita de I, pp. 634-635). Lo que se dice de Galicia procede de Pegerto Saavedra, *A vida cotiá en Galicia de 1550-1850*, Santiago, Universidad, 1992 (p. 179) (hay trad. cast.: Barcelona, Crítica, en prensa). Sobre la sacralización de la familia y la criminalización de la sexualidad, Arlette Farge y Michel Foucault, *Le désordre des familles*, París, Gallimard, 1982; P. Laslett, K. Oosterveen y R. M. Smith, eds., *Bastardy and its comparative history*, Londres, Edward Arnold, 1980; Richard Davenport-Hines, *Sex, death and punishment*, Londres, Collins, 1990; R. P. Maccubbin, ed., *'Tis nature's fault. Unauthorized sexuality during the Enlightenment*, Nueva York, Cambridge University Press, 1987; Lynn Hunt, ed., *The invention of pornography*, Nueva York, Zone Books, 1993, etc. Sobre la sexualidad campesina, Jean-Louis Flandrin, *Les amours paysannes*, París, Gallimard, 1975; G. R. Quaife, *Wanton wenches and wayward wives. Peasants and illicit sex in early seventeenth century England*, Londres, Croom Helm, 1979; J. Michael Phayer, *Sexual liberation and religion in nineteenth century Europe*, Londres, Crown Helm, 1977; J. Liliequist, «Peasants against nature: crossing the boundaries between man and animal in seventeenth and eighteenth-century Sweden», en J. C. Fout, ed., *Forbidden history. The state, society and the regulation of sexuality in modern Europe*, Chicago, Uni-

versity of Chicago Press, 1992, pp. 57-87, y E. P. Thompson, «The sale of wives», en *Customs in common*, Londres, Merlin Press, 1991, pp. 404-466 (hay trad. cast.: Barcelona, Crítica, en prensa). Además, Romano Canosa, *La restaurazione sessuale*, Milán, Feltrinelli, 1993. Sobre la función «moralizadora» de la medicina, Alex Comfort, *The anxiety makers*, Londres, Panther, 1968; J. Stengers y A. van Neck, *Histoire d'une grande peur: la masturbation*, Bruselas, Université, 1984; Frank Mort, *Dangerous sexualities. Medico-moral politics in England since 1830*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1987. Lo que se dice de la prostitución en París, de E.-M. Benabou, *La prostitution et la police des moeurs au XVIII^e siècle*, París, Perrin, 1987. Crítica las interpretaciones de Elias Hans Peter Duerr, *Nudita e vergogna. Il mito del processo di civilizzazione*, Venecia, Marsilio, 1991. Para la Edad Media, el espléndido libro de Joachim Bumke, *Courtly culture. Literature and society in the High Middle Ages*, Berkeley, University of California Press, 1991 (cita de p. 307). Para el tránsito de la Edad Media al Renacimiento, Aldo Scaglione, *Knights at court. Courtliness, chivalry and courtesy from Ottonian Germany to the Italian Renaissance*, Berkeley, University of California Press, 1991. Gregory Hanlon, *L'univers des gens de bien*, Burdeos, Presses Universitaires de Bordeaux, 1989. Sobre la lucha contra la cultura popular, el libro fundamental de Peter Burke, *Popular culture in early modern Europe*, Londres, Temple Smith, 1978 (hay trad. cast.: *La cultura popular en la Europa moderna*, Madrid, Alianza, 1991), al que debo más de lo que esta cita al paso pueda hacer pensar. Sobre la apropiación y «gramatización» de las lenguas vernáculas se ha usado, como marco general, el volumen segundo, «Le développement de la grammaire occidentale», de la obra colectiva, dirigida por Sylvain Auroux, *Histoire des idées linguistiques*, Lieja, Mardaga, 1992, y Peter Burke, *Lingua, società e storia*, Bari, Laterza, 1990. Sobre la supervivencia del latín en la Europa moderna, Peter Burke, *The art of conversation*, Cambridge, Polity Press, 1993, pp. 34-65. Las afirmaciones sobre la Academia Española proceden de Juan Sempere y Guarinos, *Reflexiones sobre el buen gusto en las ciencias y en las artes*, Madrid, Sancha, 1782 (utilizo la edición facsímil de Madrid, Marcial Pons, 1992), con citas literales de las pp. 207, 227 y 228. Para Francia, Danielle Trudeau, *Les inventeurs du bon usage, 1529-1647*, París, Éditions de Minuit, 1992, las reflexiones de Marcel Schwob, *Étude sur l'argot français*, París, Allia, 1989, y, sobre todo, de Raymon Queneau, *Bâtons, chiffres et lettres*, París, Gallimard, 1965 (una cita de «Langage académique», p. 50). La referencia a Malherbe es de «À la reine sur les heureux succez de sa regence», v. 147. Uso *Le moyen de parvenir* en la edición preparada por Iliana Zinguer, Niza, CMMC, 1985. La cita sobre el Renacimiento es la frase final de *La cultura del Renacimiento en Italia*, de Burckhardt. De la amplia literatura renovadora sobre este tema

retengo sobre todo la obra de Eugenio Garin, de *Scienza e vita civile nel Rinascimento italiano*, a *Umanisti artisti scienziati*. Sobre la magia medieval el ya citado libro de Valerie I. J. Flint, los de Frances A. Yates, Brian Easlea, *Witch-hunting, magic and the new philosophy*, Brighton, Harvester Press, 1980; Patrick Curry, *Prophecy and power. Astrology in early modern England*, Cambridge, Polity Press, 1989. El texto sobre los magos como hombres de ciencia, de E. M. Butler, *The myth of the magus*, Cambridge, University Press, 1993 (1948), p. 161. Paolo Rossi, *Francesco Bacon. Dalla magia alla scienza*, Turín, Einaudi, 1974 (una cita de la p. XXIV) (hay trad. cast.: *Francis Bacon. De la magia a la ciencia*, Madrid, Alianza, 1990). La cita de Agripa es de *Filosofía oculta. Magia natural*, Madrid, Alianza, 1992, p. 71. La que se refiere a Galileo, de A. Banfi, *Galileo e suor Maria Celeste*, Milán, All'insegna del pesce d'oro, 1965, p. 37, y la del propio Galileo de la carta de 1 de enero de 1611 a Giuliano de Medici (en *Lettere*, Turín, Einaudi, 1978, p. 20). El texto sobre la universidad «escolástica» procede de Juan Millé, *El horóscopo de Lope de Vega*, Buenos Aires, Coni, 1927, p. 12. Sobre la importancia que teología y alquimia tuvieron en la vida y el pensamiento de Newton, Richard S. Westfall, *Never at rest. A biography of Isaac Newton*, Cambridge, University Press, 1980, pp. 281-334, y A. Rupert Hall, *Isaac Newton adventurer in thought*, Oxford, Blackwell, 1992, pp. 239-242, 372-374 y 381-386 (cita literal de la p. 381). La otra cita sobre él es de los *Essays in Biography* de Keynes. Habría que incluir aquí buena parte de la bibliografía de Christopher Hill y de Margaret C. Jacob. Para el estudio de los caminos alternativos, Eugenio Garin, *Dal Rinascimento all'Illuminismo*, Pisa, Nistri-Lischi, 1970; J. G. A. Pocock, *The machiavellian moment. Florentine political thought and the atlantic republican tradition*, Princeton, University Press, 1975, etc. Sobre Holanda he usado, además del ya citado libro de A. Th. van Deursen, el de Yirmiyahu Yovel, *Spinoza and other heretics*, Princeton, University Press, 1989, 2 vols. (de donde tomo las citas indirectas de Prado, de I, p. 72), y sobre todo Andrew C. Fix, *Prophecy and reason. The Dutch Collegians in the early enlightenment*, Princeton, University Press, 1991 (hago una cita de la p. 23, pero tomo muchas ideas de este espléndido libro). Utilizo el *Tractatus theologico-politicus* de Spinoza en la edición de Shirley y Gregory (Leiden, Brill, 1989; citas de capítulo XV, p. 230; XVI, p. 239, y XX, p. 293), su *Correspondencia* en la de J. D. Sánchez Estop (Madrid, Hiperión, 1988) y la *Esperanza de Israel* de Menasseh ben Israel, en la de H. Méchoulán y G. Hanon (Madrid, Hiperión, 1987; hay una cita de la p. 111).

Capítulo siete. *El espejo salvaje*

Sobre las representaciones de las cuatro partes del mundo en los siglos XVI y XVII, A. Pigler, *Barockthemen. Eine Auswahl von Verzeichnissen zur Ikonographie des 17. und 18. Jahrhunderts*, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1974, II, pp. 521-523; Roelof van Straten, *Einführung in die Ikonographie*, Berlín, Dietrich Reimer Verlag, 1989, pp. 41-48. Los textos de Cesare Ripa se han tomado de *Iconología*, Madrid, Akal, 1987 (1593), pp. 102-103. Las noticias sobre el elefante y el rinoceronte regalados al papa, en Donald F. Lach, *Asia in the making of Europe* (II, A century of wonder, I), Chicago, University of Chicago Press, 1970, pp. 135-172, y en M. Massing, «The quest for the exotic: Albrecht Dürer in the Netherlands», en J. A. Levenson, ed., *Circa 1492. Art in the age of exploration*, New Haven, Yale University Press, 1991, pp. 115-119. Sobre el cambio de la percepción de la cristiandad en Europa desde fines del siglo XVII, M. E. Yapp, «Europe in the Turkish mirror», *Past and present*, n.º 137 (noviembre 1992), pp. 134-155.

Sobre el «salvaje», lo que se dice en C. Gaignebet y J.-D. Lajoux, *Art profane et religion populaire au Moyen Âge*, París, PUF, 1985, pp. 90-136; Roger Bartra, *El salvaje en el espejo*, México, Era, 1992; G. H. Gossen et al., *De palabra y obra en el Nuevo Mundo. 3. La formación del otro*, Madrid, Siglo XXI, 1993; Ronald L. Meek, *Social science and the ignoble savage*, Cambridge, University Press, 1976, etc. La cita de Chrétien de Troyes, *Le chevalier au lion*, versos 288-289. La de Giovan Battista Della Porta, *Della fisonomia dell'uomo*, Parma, Ugo Guanda, 1988 (1610), p. 102. Omíto la bibliografía sobre los descubrimientos, y en especial la referente al Quinto centenario. Hay una cita de Robert Himmerich y Valencia, *The Encomendero of New Spain, 1521-1555*, Austin, University of Texas Press, 1991 (p. 104). Lo que se dice sobre religión debe mucho a los libros de Nancy M. Farris, Inga Glendinen y G. D. Jones sobre los mayas, de Jan de Vos sobre los lacandones y de Pierre Duviols sobre los Andes. Sobre la esclavitud indígena hay testimonios impresionantes en Ricardo Rodríguez Molas, *Los sometidos de la conquista. Argentina, Bolivia, Paraguay*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1985. Sobre las consecuencias demográficas, N. D. Cook y W. G. Lovell, eds., «Secret judgments of God'. Old world disease in colonial Spanish America», Norman, University of Oklahoma Press, 1991. Las citas de textos que se hacen son, respectivamente, de la carta de Colón anunciando el descubrimiento; de Juan Ginés de Sepúlveda y fray Bartolomé de las Casas, *Apología*, edición de Ángel Losada, Madrid, Editora Nacional, 1975, pp. 61 y 142; de Pedro Mártir de Anglería, *De orbe novo decades*, libro II; de Andrés Bernaldez, *Memorias del reinado de los Reyes Católicos*, Madrid, Academia de la Historia, 1962, p. 301; de Juan de Villagutierrez, *Histo-*

ria de la conquista de Itzá, Madrid, Historia 16, 1985, p. 65; de V. M. Godinho, *Mito e mercaderia*, p. 95; de Camoens, *Os Lusíadas*, canto VII, I, versos 7-8, y XIV, versos 3 y 7. Sobre la actuación de ingleses, franceses y holandeses en las Antillas, Philip P. Boucher, *Cannibal encounters. Europeans and Islands Caribs, 1492-1763*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1992. Me han sido muy útiles, Alden T. Vaughan y E. W. Clark, eds., *Puritans among the Indians. Accounts of captivity and redemption, 1676-1724*, Cambridge, Mass., Belknap Press, 1981 (una cita de p. 5); los relatos de Cotton Mather en pp. 136-144); Timothy Silver, *A new face on the countryside. Indians, colonists, and slaves in South Atlantic forests, 1500-1800*, Cambridge, University Press, 1990; T. G. Jordan y M. Kaups, *The american backwoods frontier. An ethnic and ecological interpretation*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1992; Richard White, *The middle ground. Indians, empires, and republics in the Great Lakes region, 1650-1815*, Cambridge, University Press, 1991; Francis Jennings, *The ambiguous Iroquois empire*, Nueva York, W. W. Norton, 1984, y R. A. Bartlett, *The new country. A social history of the American frontier, 1776-1890*, Nueva York, Oxford University Press, 1974. Las cifras de linchamientos, de E. M. Beck y S. E. Tolnay, «A season for violence. The lynching of blacks and labor demand in the agricultural production cycle in the American south», *International Review of Social History*, XXXVII (1992), pp. 1-24. La cita de Whitman es de «A Broadway pageant», 2, versos 38-44. Sobre el Brasil, John Hemming, *Amazon frontier. The defeat of the Brazilian Indians*, Londres, Macmillan, 1987. M. de Montaigne, *Essais*, I, xxxi («Des cannibales»). Sobre los «paraísos oceánicos», O. H. K. Spate, *The Pacific since Magellan*, Londres, Croom Helm y Routledge, 1979-1988, 3 vols. (una cita de III, p. 211), y los libros de Alan Moorehead, Ernest S. Dodge, Marshall Sahlins (*Islands of history* y, con P. V. Kirch, *Anahulu. The anthropology of history in the Kingdom of Hawaii*), Anne Salmond (*Two worlds. First meetings between Maori and Europeans, 1642-1772*); B. Attwood, Aletta Biersack, Lynne Withey, N. Thomas, etc. Las citas de Paul Gauguin, *Noa Noa*, París, Pauvert, 1988, en pp. 41 y 47. Omíto también referencias a los numerosos estudios sobre la trata de esclavos. Los textos son de Voltaire, *Essai sur les moeurs et l'esprit des nations*, cap. CXLI, «Des découvertes des Portugais», y Montesquieu, *Mes pensées*, 1935, y *De l'esprit des lois*, XV, 5. La opinión del Dr. Johnson sobre la cultura islámica en James Boswell, *Life of Johnson*, Oxford, University Press, 1970, p. 1.218 (10 abril 1783). La cita de Buffon, *Histoire naturelle*, V, «Histoire naturelle de l'homme», «Variétés dans l'espèce humaine» (París, 1769, pp. 285-286). Véase, sobre este texto, J. Roger, *Buffon*, París, Fayard, 1989, pp. 236-247, y sobre la «inferioridad natural» de América, Antonello Gerbi, *La disputa del Nuevo Mundo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982²

(sobre esto, pp. 7-13). Sobre el racismo y su génesis, Franz Boas, los libros de Bowler y Stocking que se citan en el capítulo siguiente; Robert Miles, *Racism*, Londres, Routledge, 1989 (con un buen repertorio bibliográfico); Yves Benot, *La démente coloniale sous Napoléon*, París, La Découverte, 1992 (de donde tomo, p. 89, las palabras de Napoleón), etc. Sobre los culis, J. Breman y E. V. Daniel, «Conclusion: The making of a coolie», *Journal of Peasant Studies*, 19, n.º 3-4 (1992), pp. 268-295.

Capítulo ocho. El espejo del progreso

Sobre las consecuencias intelectuales de los descubrimientos hay que citar sobre todo el monumental estudio de Donald F. Lach, *Asia in the making of Europe*, y en especial el libro tercero del segundo volumen («The scholarly disciplines»), Chicago, University of Chicago Press, 1977). También Anthony Grafton et al., *New worlds, ancient texts. The power of tradition and the shock of discovery*, Cambridge, Mass., Belknap Press, 1992. Las citas son de Descartes, *Discurso del método* (utilizo la traducción de J. C. García Borrón, Barcelona, 1989, donde estos textos se encuentran en pp. 45 y 62), y Montesquieu, *L'esprit des lois*, XVIII, 8. La de un viajero, Degerando, la tomo de Anthony Pagden, *European encounters with the New World*, New Haven, Yale University Press, 1993, p. 118. Dentro de la abundantísima literatura sobre la «invención del progreso» —Bury, Pollard, Van Doren, Nisbet, etc.— he utilizado sobre todo David Spadafora, *The idea of progress in eighteenth-century Britain*, New Haven, Yale University Press, 1990, y Peter J. Bowler, *The invention of progress. The Victorians and the past*, Oxford, Blackwell, 1989. Para la historia de la antropología, George W. Stocking, Jr., *Victorian anthropology*, Nueva York, Free Press, 1987 (más abajo se hace una cita de la p. 233). Sobre la «apropiación» de la historia india por los británicos, Bernard S. Cohn, «Cloth, clothes and colonialism. India in the nineteenth century», en A. B. Weinwer y J. Schneider, eds., *Cloth and human experience*, Washington, Smithsonian Institution Press, 1989, pp. 303-353 (cita de la p. 321). Sobre el mecanicismo científico, Michel Serres en M. Serres, ed., *Éléments d'histoire des sciences*, París, Bordas, 1989, pp. 346-348; su aplicación a las ciencias sociales, Ian Hacking, *The taming of chance*, Cambridge, University Press, 1990; lo que se dice de Blanqui, de Walter Benjamin, *Paris, capitale du XIX^e siècle. Le livre des passages*, París, Cerf, 1989, pp. 137-140 (cita de p. 137). Una cita de Peter J. Bowler, *The eclipse of darwinism*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1983, p. 34. La de Alfred Russel Wallace, *Viaje al archipiélago malayo*, Barcelona, Laertes, 1984-1986, IV, pp. 197-202. Los párrafos sobre máquina y progreso deben

mucho a Michael Adas, *Machines as the measure of men. Science, technology, and ideologies of western dominance*, Ithaca, Cornell University Press, 1989. La industrialización como revolución energética en E. A. Wrigley, *Cambio, continuidad y azar. Carácter de la revolución industrial inglesa*, Barcelona, Crítica, 1993. Una visión modélica de la historia de la técnica que integra los elementos culturales de diversos ámbitos, B. Cotterell y J. Kammaing, *Mechanics of pre-industrial technology. An introduction to the mechanics of ancient and traditional material culture*, Cambridge, University Press, 1990 (se ha tomado el ejemplo de la carretilla de pp. 214-216). Por desgracia, libros como éste o como los de Arnold Pacey, *Technology in world civilization*, Oxford, Blackwell, 1990, y *The maze of ingenuity*, Cambridge, Mass., M.I.T. Press, 1992, resultan excepcionales. De Jacques Gernet, *El mundo chino*, Barcelona, Crítica, 1991, se hace una cita de la p. 304. Acerca de la concepción europea de la explotación de la naturaleza, Clarence J. Glacken, *Traces on the Rhodian shore*, Berkeley, University of California Press, 1990 (1967). Se ha empleado una amplia bibliografía sobre tecnología agrícola y producción de alimentos en la América precolombina: Ángel Palerm, Bernard R. Ortiz de Montellano, Arturo Warman, Víctor Manuel Patiño, Eduardo Estrella, D. M. Pearsall, H. Lechtman y A. M. Soldi (una cita de p. 237), John Murra, Linda Schele y David Freidel (*A forest of kings. The untold story of the ancient Maya*, citas de las pp. 96 y 97) y Norman Hammond. Sobre el sur y sureste asiáticos, V. Magalhaes Godinho (*Mito e mercadería, utopía e práctica de navegar, séculos XIII-XVIII*, cita de la p. 339), K. N. Chaudhuri (*Asia before Europe, Trade and civilization in the Indian Ocean*, etc.), Niels Steensgaard, J. C. van Leur; M. A. P. Meiling-Roelofs (*Asian trade and european influence in the Indonesian archipelago between 1500 and about 1630*), Sanjay Subrahmanyam (*The political economy of commerce: southern India, 1500-1650*, cita de p. 366, entre otros), Anthony Reid (*Southeast Asia in the age of commerce, 1450-1680. I: The lands below the winds*, con la crítica de Clifford Geertz en *New York Review of Books*, 16 de febrero de 1989, pp. 28-29, y el volumen, compilado por él, *Southeast Asia in the early modern era*), James D. Tracy, Denys Lombard (*Le carrefour javanais. Essai d'histoire globale*, cita de III, p. 152); Peter W. Klein, «The China seas and the world economy between the sixteenth and nineteenth centuries: the changing structures of trade», en Carl-Ludwig Holtfrerich, ed., *Interactions in the world economy. Perspectives from international economic history*, Hemel Hempstead, Harvester Wheatsheaf, 1989, pp. 61-89; William S. Atwell, «International bullion flows and the chinese economy circa 1530-1650», *Past and present*, 95 (mayo 1982), pp. 68-90. Sobre el consumo de opio en Gran Bretaña, Virginia Berridge y Griffith Edwards, *Opium and the people. Opiate use in nineteenth-century England*, New Haven, Yale University Press, 1987. Las

ideas sobre el repliegue asiático deben mucho al espléndido libro de Anthony Reid, *Southeast Asia in the age of commerce, 1450-1680. II: Expansion and crisis*, New Haven, Yale University Press, 1993. Acerca de la construcción por los europeos del concepto de Asia, Chaudhuri, *Asia before Europe. Economy and civilization of the Indian Ocean from the rise of Islam to 1750*, Cambridge, University Press, 1990, pp. 22-23. Tomo la cita del texto de la UNESCO de Claude Levi-Strauss, *Race et histoire*, París, Denoel, 1987, pp. 22-23, quien no parece escandalizarse de él. Sobre la invención de Oriente, Edward W. Said, *Orientalisme. Identitat, negació i violència*, Vic, Eumo, 1991 (y la crítica de Bernard Lewis, «The question of orientalism», en el libro que se cita a continuación, pp. 99-118); Bernard Lewis, *Islam and the West*, Nueva York, Oxford University Press, 1993; Thierry Hentsch, *L'orient imaginaire. La vision politique occidentale de l'Est méditerranéen*, París, Editions de Minuit, 1988; Brandon H. Beck, *From the rising sun. English images of the Ottoman empire to 1715*, Nueva York, Peter Lang, 1987 (con una amplia bibliografía). El texto de Anthony Sherley, *Peso político de todo el mundo del conde D. Antonio Xerley*, Madrid, CSIC, 1961, pp. 51-60 (enmendando los errores evidentes de transcripción). Sobre los renegados, los libros de los esposos Benassar, de Anita González-Raymond y, sobre todo, el de Lucetta Scaraffia, *Rinnegati. Per una storia dell'identità occidentale*, Roma, Laterza, 1993. Acerca del color de la piel de chinos y japoneses, Walter Demel, «Wie die Chinesen gelb wurden. Ein Beitrag zur Frühgeschichte der Rassentheorien», *Historische Zeitschrift*, 255, n.º 3 (diciembre 1992), pp. 625-666; Hiroshi Wagatsuma, «The social perception of skin color in Japan», *Daedalus* (primavera 1967) «Color and race», pp. 407-443. Para los aspectos culturales, Derek Massarella, *A world elsewhere. Europe's encounter with Japan in the sixteenth and seventeenth centuries*, New Haven, Yale University Press, 1990; Masayoshi Sugimoto y D. L. Swain, *Science and culture in traditional Japan*, Tokio, Tuttle, 1989; Thomas C. Smith, *Native sources of Japanese industrialization, 1750-1920*, Berkeley, University of California Press, 1988; Hiroyuki Odagiri y Akira Goto, «The Japanese system of innovation: past, present and future», en Richard R. Nelson, *National innovation systems. A comparative analysis*, Nueva York, Oxford University Press, 1993, pp. 76-114. Lo del arte chino lo tomo de Walter Benjamin, *Paris, capitale du XIX^e siècle*, París, Cerf, 1989, pp. 205-206. Las citas son de Athanasius Kircher, *China illustrata*, trad. y edición de Charles van Tuyl, Bloomington, Indiana University, 1987 (prefacio de la parte quinta, p. 203); Montesquieu, *Lettres persanes*, 30; L. A. de Bougainville, *Viaje alrededor del mundo*, Barcelona, Adiax, 1982, p. 175. Los textos esenciales de Quesnay sobre el despotismo chino se encontrarán en François Quesnay et la physiocratie, París, Institut National d'Études Démographiques, 1958, II, pp. 913-916 y 917-934. Diderot, «Chi-

nois, philosophie des», en *Encyclopédie*, III (París, 1753), pp. 341-348. Magali Morsy, ed., *Les saint-simoniens et l'Orient. Vers la modernité*, Aix-en-Provence, Edisud, 1990 (una cita de Philippe Regnier, «Le mythe oriental des saint-simoniens», p. 35); Florence Nightingale, *Letters from Egypt. A journey on the Nile, 1849-1850*, Nueva York, Weidenfeld and Nicolson, c. 1987. La cita de Goethe, «Hegire», en *West-östlicher diwan*. Sobre los imperios y la «cuestión colonial», P. J. Cain y A. G. Hopkins, *British imperialism*, Londres, Longman, 1993, 2 vols.; Lance E. Davis y R. A. Huttenback, *Mammon and the pursuit of empire. The economics of British imperialism*, Cambridge, University Press, 1988; Jacques Marseille, *Empire colonial et capitalisme français. Histoire d'un divorce*, París, Albin Michel, 1984; Michael Havinden y David Meredith, *Colonialism and development. Britain and its tropical colonies, 1850-1960*, Londres, Routledge, 1993, etc. La visión tópica de la historia de África, Walter Rodney, *Cómo Europa subdesarrolló a África*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1981. Las nuevas formas de ver, en George E. Brooks, *Landlords and strangers. Ecology, society, and trade in Western Africa, 1000-1630*, Boulder, Westview, 1993, o John Thornton, *Africa and africans in the making of the atlantic world, 1400-1680*, Cambridge, University Press, 1992; Catherine Coquery-Vidrovitch, *Histoire des villes d'Afrique noire. Des origines à la colonisation*, París, Albin Michel, 1993; Steven Feierman, «African histories and the dissolution of world history», en Robert H. Bates et al., eds., *Africa and the disciplines*, Chicago, University of Chicago Press, 1993, pp. 167-212. Para una revisión de los puntos de vista acerca del comercio de África con el exterior, David Eltis y L. Jennings, «Trade between Western Africa and the atlantic world in the pre-colonial era», *American Historical Review*, XCIII (1988), pp. 936-959; David Eltis, «Trade between Western Africa and the atlantic world before 1870: estimates of trends in value, composition and direction», *Research in Economic History*, 12 (1989), pp. 197-239 (contiene un buen repertorio bibliográfico); Ernst van der Boogaart, «The trade between Western Africa and the atlantic world, 1600-90: estimates in trends in composition and value», *Journal of African History*, 33 (1992), pp. 369-385, y los interesantes planteamientos de J. F. Searing, *West african slavery and atlantic commerce*, Cambridge, University Press, 1993. Las consideraciones sobre los bosquimanos proceden de Edwin N. Wilmsen, *Land filled with flies. A political economy of the Kalahari*, Chicago, University of Chicago Press, 1989 (cita de p. 272). La invención del aborigen australiano en Bain Attwood, *The making of the aborigenes*, Sidney, Allen and Unwin, 1989. De entre lo mucho que se ha escrito acerca de la «utopía andina», Alberto Flores Galindo, *Buscando un inca: identidad y utopía en los Andes*, La Habana, Casa de las Américas, 1986. Las citas finales son de Volney, *Las ruinas o meditación sobre las revoluciones de los*

imperios, que utilizo en la vieja traducción del Abate Marchena (Burdeos, Beaume, 1820, p. 9) sin más que una pequeña modificación, y de Jacques Gernet, *El mundo chino*, Barcelona, Crítica, 1991, p. 304.

Capítulo nueve. *El espejo del vulgo*

Prescindo de citar la agobiante literatura sobre el «estado moderno» y el nacionalismo que se ha consultado. Hay una cita de Locke, del segundo de los *Two treatises on civil government*, IX, 124, y otra de Jeremy Black, *A military revolution? Military change and European society, 1550-1800*, Londres, Macmillan, 1991, p. 73. Sobre la «fragilidad del estado» y la corrupción, Jean-Claude Waquet, *De la corruption. Morale et pouvoir à Florence aux XVII^e et XVIII^e siècles*, París, Fayard, 1984; Linda Levy Peck, *Court patronage and corruption in early Stuart England*, Boston, Unwin Hyman, 1990. El caso del puente de Lyon se cuenta en una carta de los tesoreros de Francia al canciller Séguier, de 1648, reproducida en A. D. Lublinskaya, *La política interior del absolutismo francés, 1633-1649* (en ruso, pero los textos de las cartas en francés), Moscú, 1966, pp. 251-252. Lo de la «federación de municipios» es de Guy Lemeunier, «Centralisme et autonomie locale: la guerre privée dans l'Espagne moderne», en M. Lambert-Gorges, ed., *Les élites locales et l'état dans l'Espagne moderne, XVI^e-XIX^e siècles*, París, CNRS, 1993, pp. 313-325, cita de la p. 323. Tampoco citaré la bibliografía sobre la guerra (Geoffrey Parker, Hans Delbrück, William H. McNeill, Michael Howard, J. A. Lynn, D. B. Ralston, Brian M. Downing, Frank Tallet, etc.). Ni sobre la constitución de las haciendas estatales modernas (P. G. M. Dickson, J. F. Boshier, Gabriel Ardant, J. Berenger, J. C. Riley, Peter-Christian Witt, John Brewer, etc.). Sobre Holanda, James D. Tracy, *Holland under Habsburg rule, 1506-1566. The formation of a body politic*, Berkeley, University of California Press, 1990, y *A financial revolution in the Habsburg Netherlands. «Renten» and «Renteniers» in the County of Holland*, Berkeley, California University Press, 1985; Martin van Gelderen, *The political thought of the Dutch revolt, 1555-1590*, Cambridge, University Press, 1992; Marjolein C. 't Hart, *The making of a bourgeois state. War, politics and finance during the Dutch revolt*, Manchester, University Press, 1993. Sobre Inglaterra, he seguido las sugerencias de Robert Brenner, *Merchants and revolution. Commercial change, political conflict, and London's overseas traders, 1550-1653*, Cambridge, University Press, 1993, además de D. W. Jones, *War and economy in the age of William III and Marlborough*, Oxford, Blackwell, 1988, y los libros de Dickson y Brewer sobre la Hacienda. Acerca del nacionalismo, Linda Colley, *Britons. Forging the nation, 1707-1837*, New Haven, Yale University Press,

1992 (y la crítica de E. P. Thompson, reproducida en *Debats*, 46 —septiembre de 1993—, pp. 119-123). La cita del *Rule Britannia* la tomo de James Thomson, *Poetical works*, Ward, Lock and C^o, s. a., p. 498; la que se refiere a Shelley es de su esposa Mary, nota a los poemas escritos en 1819 en la edición de las poesías de 1839; la de Byron, de «Song for the luddites», escrito en diciembre de 1816, y la de Disraeli, de *Sybil or the two nations*, II, cap. 5. La idea de Francia como imperio colonial es de la conclusión del libro de Eugen Weber que se cita más abajo. La remodelación del estado absolutista francés en nación, en Alan Forrest y Peter Jones, eds., *Reshaping France. Town, country and region during the French revolution*, Manchester, University Press, 1991. Denis Wood, *The power of maps*, Londres, Routledge, 1993. Peter Sahlins, *Fronteres i identitat: la formació d'Espanya i França a la Cerdanya s. XVII-XIX*, Vic, Eumo, 1993. Sobre la imposición del lenguaje oficial, Susan Scott Watkins, *From provinces into nations. Demographic integration in Western Europe, 1870-1960*, Princeton, University Press, 1991, y Martyn Lyons, «Regionalism and linguistic conformity in the French Revolution», en Forrest y Jones, *Reshaping France*, pp. 179-192; para los usos del lenguaje normativo, Penelope J. Corfield, *Language, history and class*, Oxford, Blackwell, 1991. Para la historia de la ley y el crimen, he usado Howard Zehr, *Crime and the development of modern society*, Londres, Croom Helm, 1976 (y la revisión crítica de sus afirmaciones sobre Alemania en Eric A. Johnson, «The crime rate: longitudinal and periodic trends in nineteenth and twentieth-century German criminality, from 'Vormärz' to late Weimar», en R. J. Evans, ed., *The German underworld. Deviants and outcasts in german history*, Londres, Routledge, 1988, pp. 159-188); Michael Ignatieff, P. C. Spierenburg, C. V. Johansen y H. Stevnsborg (*Annales*, n.º 3 —1986—, pp. 601-624), R. P. Weiss (*Social History*, 12, n.º 3 —1987—, pp. 331-350), Jean-Claude Chesnais, M. J. Wiener (*Reconstructing the criminal*), J. S. Cokburn (*Past and Present*, n.º 130 —febr. 1991—, pp. 70-106), Robert Muchembled (*Le temps des supplices. De l'obéissance sous les rois absolus, XV^e-XVIII^e siècles*), Piers Beirne (*Inventing criminology*). Sobre la continuidad de una cultura comunitaria, véase el capítulo de E. P. Thompson, *La formación de la clase obrera en Inglaterra*, Barcelona, Crítica, 1989, sobre «comunidad» y las páginas iniciales de su *Customs in common*, Londres, Merlin Press, 1991 (en diversos lugares de este capítulo se hacen citas literales de las pp. 38, 50, 54 y 57) (hay trad. cast.: Barcelona, Crítica, en prensa). Sobre las asociaciones de oficio y el movimiento obrero, C. R. Dobson, *Masters and journey-men. A prehistory of industrial relations, 1717-1800*, Londres, Croom Helm, 1980; I. J. Prothero, *Artisans and politics in early nineteenth-century London*, Londres, Methuen, 1979, y los libros de J. P. Bayard y Pierre Barret sobre el «compañonage». Para una revisión de los tópicos de la «revolución

agrícola», Marie Jeanne Tits-Dieuaide, «Les campagnes flammandes du XIII^e siècle au XVIII^e siècle ou les succès d'une agriculture traditionnelle», *Annales*, 39, n.º 3 (1984), pp. 590-610; E. L. Jones, *Agriculture and the industrial revolution*, Oxford, Blackwell, 1974; Jacques Mulliez, «Du blé, 'mal nécessaire'. Réflexions sur les progrès de l'agriculture de 1750 à 1850», *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, XXVI, n.º 1 (1979), pp. 3-47; Robert C. Allen y Cormac Grada, «On the road again with Arthur Young: English, Irish, and French agriculture during the industrial revolution», *Journal of Economic History*, XLVIII, n.º 1 (1988), pp. 93-116; W. Henry Newell, *Population change and agricultural development in nineteenth century France*, Nueva York, Arno Press, 1977; E. Kingston-Mann, «Peasant communes and economic innovation. A preliminary inquiry», en E. Kingston-Mann y T. Mixer, eds., *Peasant economy, culture, and politics of European Russia, 1800-1921*, Princeton, University Press, 1991, pp. 23-51; J. M. Neeson, *Commoners: common right, enclosure and social change in England, 1700-1820*, Cambridge, University Press, 1993; J. V. Beckett, *A history of Laxton. England's last open-field village*, Oxford, Blackwell, 1989, etc. Las citas de John Clare son de *The parish* y de *The lament of Swordy Well* (uso la edición de Eric Robinson y David Powell en «The Oxford authors» —1984—, donde estos fragmentos se encontrarán en las pp. 98, 99 y 152). Sobre las visiones alternativas de la industrialización, Stephen A. Marglin, «A che servono i padroni? Origini e funzioni della gerarchia nella produzione capitalistica» y «Conoscenza e potere», en D. S. Landes, ed., *A che servono i padroni? Le alternative storiche dell'industrializzazione*, Turín, Bollati Beringhieri, 1987; C. Sabel y J. Zeitlin, «Historical alternatives to mass production: politics, markets and technology in nineteenth century industrialization», *Past and Present*, n.º 108 (1985), pp. 133-176; Adrian Randall, *Before the luddites. Custom, community and machinery in the English woollen industry, 1776-1809*, Cambridge, University Press, 1991 (cita de la p. 285). El intento más «objetivo» de medir la condición de vida de los trabajadores tal vez sea el de Roderick Floud, Kenneth Wachter y Annabel Gregory, *Height, health and history. Nutritional status in the United Kingdom, 1750-1980*, Cambridge, University Press, 1990. Sobre los tejedores a mano, Geoffrey Timmins, *The last shift. The decline of handloom weaving in nineteenth-century Lancashire*, Manchester, University Press, 1993. La cita de Blake, de *Jerusalem*, III, 65, versos 16-26. El tema de la alternativa industrializadora desde abajo surge ante todo de Thompson, *La formación de la clase obrera* (se cita un texto de 1833 reproducido por Thompson en II, p. 448). La integración de la cultura inglesa, incluyendo las normas de conducta, en Raymond Williams, *Cultura i societate, 1780-1950*, Barcelona, Laia, 1974 (una cita de p. 444); F. M. L. Thompson, *The rise of respectable society. A social history of Victorian Britain,*

1830-1900, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1988; Martin Wiener, *English culture and the decline of the industrial spirit, 1850-1980*, Cambridge, University Press, 1981; W. D. Rubinstein, *Capitalism, culture, and decline in Britain*, Londres, Routledge, 1993; la asimilación de los obreros, John Foster, *Class struggle and the industrial revolution*, Londres, Weidenfeld and Nicolson, 1974. Para el caso francés, la hipótesis de la tardía «nacionalización» de los campesinos franceses, Eugen Weber, *Peasants into Frenchmen: the modernization of rural France, 1870-1914*, Stanford, University Press, 1976 (criticado, en cuanto se refiere a la politización de los campesinos, por Peter McPhee, *The politics of rural life. Political mobilization in the French countryside, 1846-1852*, Oxford, Clarendon Press, 1992). Para la formación de una cultura burguesa compartida, Anne Martin-Fugier, *La vie elegante ou la formation du tout-Paris, 1815-1848*, París, Fayard, 1990; Walter Benjamin, *Paris capitale du XIX^e siècle* (Das Passagen-werk), París, Cerf, 1989. Para el caso de Alemania he usado sobre todo George L. Mosse, *The nationalization of the masses. Political symbolism and mass movements in Germany from the napoleonic wars through the Third Reich*, Ithaca, Cornell University Press, 1991 (1975); T. Ziolkowski, *German romanticism and its institutions*, Princeton, University Press, 1990; Woodruff D. Smith, *Politics and the sciences of culture in Germany, 1840-1920*, Nueva York, Oxford University Press, 1991; Eric Dorn Brose, *The politics of technological change in Prussia. Out of the shadow of antiquity, 1809-1848*, Princeton, University Press, 1993, etc. La reacción ante el mitin de Manchester, de una carta de Thomas Grenville reproducida en J. E. Cookson, *Lord Liverpool's administration, 1815-1822*, Edimburgo, Scottish Academic Press, 1975, p. 181. El miedo de Niebuhr, Barthold C. Witte, *Barthold Georg Niebuhr. Una vida entre la política y la ciencia*, Barcelona, Alfa, 1987, pp. 205-208. El de los años que siguieron a la primera guerra mundial, Chris Wrigley, ed., *Challenges of labour. Central and western Europe, 1917-1920*, Londres, Routledge, 1993; Wolfgang Ayass, «Vagrants and beggars in Hitler's Reich», en Richard J. Evans, ed., *The German underworld*, pp. 210-237; Michael Burleigh y W. Wippermann, *The racial state. Germany 1933-1945*, Cambridge, University Press, 1991. Las «clases peligrosas», Louis Chevalier, *Classes laborieuses et classes dangereuses à Paris pendant la première moitié du XIX^e siècle*, s.l., L.G.F., 1978; Rob Sindall, *Street violence in the nineteenth century*, Leicester, University Press, 1990; Daniel Pick, *Faces of degeneration. A European disorder, c. 1848-c. 1918*, Cambridge, University Press, 1989; José Luis Peset, *Ciencia y marginación. Sobre negros, locos y criminales*, Barcelona, Crítica, 1983; John Carey, *The intellectuals and the masses*, Londres, Faber and Faber, 1992. Omito, por obvias, las referencias a los textos de Flaubert, Pierre Louÿs, Huysmans (lo de los colores en el capítulo I de *À rebours*), Verlaine, etc., usados. Los textos polí-

ticos de Heidegger se han usado a partir de Richard Wolin, ed., *The Heidegger controversy. A critical reader*, Nueva York, Columbia University Press, 1991.

Capítulo diez. Fuera de la galería de los espejos

Sobre la «raza» de los europeos, Léon Poliakov, *Le mythe aryen*, Bruselas, Complexe, 1987²; Alfred Rosenberg, *Race and race history*, Nueva York, Harper and Row, 1970 (cita de p. 47); J. P. Mallory, *In search of the indo-europeans. Language, archaeology and myth*, Londres, Thames and Hudson, 1989; Colin Renfrew, *Arqueología y lenguaje. La cuestión de los orígenes indoeuropeos*, Barcelona, Crítica, 1990. El tema de la religión se analiza en el volumen colectivo S. N. Eisenstadt, ed., *The protestant ethic and modernization. A comparative view*, Nueva York, Basic Books, 1968. Las peculiaridades de la familia y el matrimonio, en D. V. Glass y D. E. C. Eversley, eds., *Population in history*, Londres, Edward Arnold, 1965 (en pp. 101-143 el trabajo fundamental de Hajnal sobre las pautas de la familia y el matrimonio europeos); Jack Goody, *The development of the family and marriage in Europe*, Cambridge, University Press, 1983, y *The oriental, the ancient and the primitive. Systems of marriage and the family in the pre-industrial societies of Eurasia*, Cambridge, University Press, 1990; A. J. Coale y S. C. Watkins, eds., *The decline of fertility in Europe*, Princeton, University Press, 1986; J. R. Gillis et al., eds., *The European experience of declining fertility*, Cambridge, Mass., Blackwell, 1992. La reflexión sobre la no industrialización china en Lloyd E. Eastman, *Family, fields, and ancestors. Constancy and change in China's social and economic history*, Nueva York, Oxford University Press, 1988, pp. 149-157. E. L. Jones, *The European miracle. Environments, economies and geopolitics in the history of Europe and Asia*, Cambridge, University Press, 1981 (cita de la p. 231). Sobre el mito del despotismo oriental, además de la literatura citada en el capítulo anterior, Brendan O'Leary, *The asiatic mode of production. Oriental despotism, historical materialism and Indian history*, Oxford, Blackwell, 1989, y Patricia Springborg, *Western republicanism and the oriental prince*, Cambridge, Polity Press, 1992. Acerca de la violencia en la Europa moderna, Robert Muchembled, *Le temps des supplices. De l'obéissance sous les rois absolus, xv^e-xviii^e siècles*, París, Armand Colin, 1992; S. T. Christensen, ed., *Violence and the absolutist state*, Copenhague, Akademisk Forlag, 1990 (en especial, V. G. Kiernan, «Why was early modern Europe always at war?», pp. 17-46).

Sobre las causas del retraso del Asia oriental, Anthony Reid, *Southeast Asia in the age of commerce, 1450-1680. II: Expansion and crisis, passim*.

La cita de Raymond Queneau, *Traité des vertus démocratiques*, París, Gallimard, 1993, p. 84. Sobre el fracaso de las políticas de desarrollo colonial, el libro ya citado de Havinden y Meredith, *Colonialism and development*. Para la historia de Chiapas, Thomas Benjamin, *A rich land, a poor people. Politics and society in modern Chiapas*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1989 (cita de p. 242). Lo que se dice sobre conocimiento científico en los Estados Unidos, de Timothy Ferris en «The case against science», en *New York Review of Books*, 13 de mayo de 1993, p. 17, y de una información de prensa de fines de 1993. La noticia sobre los elefantes *sucked* por un Ovni se publicó en *Weekly World News* el 26 de julio de 1988, en texto reproducido en Hillel Schwartz, *Century's end*, Nueva York, Doubleday, 1990, p. 211. Sobre la ciencia-ficción, Karl S. Guthke, *The last frontier. Imagining other worlds from the Copernican revolution to modern science fiction*, Ithaca, Cornell University Press, 1990. Si bien Huxley había anticipado una visión pesimista en «A brave new world», publicado en 1931, él mismo ha aclarado posteriormente que, cuando escribió este libro, «estaba convencido de que se disponía todavía de muchísimo tiempo» (A. Huxley, *Nueva visita a un mundo feliz*, Barcelona, Edhasa, 1989, p. 9). La cita de Antonio Machado, atribuida a Juan de Mairena, en *Obras. Poesía y prosa*, Buenos Aires, Losada, 1964, p. 428. Las referencias a Benjamin proceden de las *Tesis de filosofía de la historia*; sobre su muerte, Ingrid Scheurmann, *Nuevos documentos sobre la muerte de Walter Benjamin*, Bonn, AsKI, s.a. (¿1993?). La cita de Kant, de *Träume eines Geistesehers*, I, cap. 1, que utilizo por la edición bilingüe de Cinta Canterla, Cádiz, Universidad, 1989. La de Bruno Bettelheim, *El peso de una vida*, Barcelona, Crítica, 1991, p. 234 (en «Liberarse de la mentalidad de gueto»). Sobre la muralla china y las relaciones con los bárbaros del norte hay una amplia bibliografía (Arthur Waldon, Thomas J. Barfield, Sechin Jagchid y V. J. Symons, etc.).

Índice alfabético

- Abagu, Iliján, 62
Academia, Real, 99, 145
Adriano, papa, 44
Adrianópolis, batalla de, 23
África, 58, 115, 121, 125, 128
Agripa, Cornelio, 101
Agustín, san, 58
Aksum, reino de, 127
Alarico, 23
Alcibíades, 60
Alejandría, 14, 32, 33, 130
Alejandro III, papa, 66
Alejandro VI, papa, 108
Alejandro Magno, 13, 17, 18, 20
Alejandro Severo, 33
Alejo I, 60
Alemania, 54, 82, 93, 96, 118, 140, 148
Alepo, 62
Alfonso X «el Sabio», 65
Alpes, 48, 53
Alsacia, 82
América, 125, 128
América Latina, 150
Amiano Marcelino, 20
Amsterdam, 83
Anastasio, emperador, 41
Anatolia, 14, 59
Anaxágoras, 58
Andes, 109, 125
Antioquía, 58
Apolo, dios, 17, 28
Arabia, 16, 126
Argel, 128
Aristóteles, 12, 14, 17, 102
Armenia, 60
Arnould, abadesa Angélica, 95
Arnould, Antoine, 95
Arturo, rey, 40
Asia, 125, 128, 133
Asia Central, 60, 121, 126, 148
Asia Menor, 58
véase también Anatolia
Astérix, 118
Atenas, 12-13
Atila, 22
Aucassin et Nicolette, 85
Audigier, 85
Augusto, 19, 30, 39, 54
Australia, 115, 132
Azerbaiján, 61

Baal-Hammón, 19
Bacon, Francis, 114
Nueva Atlántida, 114
Bagdad, 40, 41, 46, 57, 61, 62
Bajtín, Mijail, 86
Balcanes, 14, 21, 119
Balduino de Flandes, 56
Báltico, mar, 45
Ball, John, 78-79
Banks, Joseph, 114
Barrow, Isaac, 102
Beda, 43
Behem, Hans, 81-82
Belfast, 111
Benjamin, Walter, 123, 153
Bettelheim, Bruno, 155
Biblia, 79, 85, 103, 104, 130
Birka, 40
Bizancio, 29, 40, 44, 57, 59, 60
Blake, William, 142
Blanqui, Auguste, 123
La eternidad por los astros, 123

- Boccaccio, Giovanni
Decamerón, 74
- Bodin, Jean, 90
- Bogomil, doctrina de, 67
- Bohemia, 80
- Bonaccorsi, 75
- Bonifacio, san, 42
- Borbones franceses, 128
- Boris, rey de Bulgaria, 45
- Bósforo, estrecho del, 9
- Botticelli, Alessandro, 77
- Bougainville, Louis-Antoine, conde de, 114, 116
- Brasil, 113, 115, 118
- Briggs, Robin, 94
- Bruegel, Pieter, 87, 107
Banquete nupcial, 87
- Buffon, Georges-Louis Leclerc, conde de, 117
- Bujara, 41
- Bulgaria, 45-46, 54, 67, 68
- Bundsüh, rebeliones del, 82
- Burton, Isabel, 130
- Byron, George Gordon, lord, 138
 «Canción para los luditas», 138
- Cade, Jack, 79
- Calcuta, 126
- Cambrai, 64
- Camoens, Luis de, 109
Os Lusíadas, 109
- Campanella, Tommaso, 101
- Campos Cataláunicos, batalla de los, 22
- Canaán, 15
- Capadocia, 28
- Caracalla, 18
Constitutio Antoniniana, 18-19
- Cardenal, Peire, 70
- Caribe, 110, 115
- Carlomagno, 29, 41, 42, 45, 47
- Cartago, 17, 19
- Casa de la Sabiduría, 61
- Casas, fray Bartolomé de las, 108
- Casimir, rey-jesuita Jan, 104
- Casiodoro, 21
- Caspio, mar, 40
- Castiglione, Baltasar, 98
- Castilla, 99
- Cataluña, 62, 138
- Cáucaso, 60, 130
- Cervantes, Miguel de, 92
- César, Julio, 118
- Cesario de Arles, san, 37
- Cicerón, Marco Tulio, 136
- Cirilo, 33, 44, 46
- Clare, John, 141
- Clodoveo, 41, 44
- Cnosos, laberinto de, 15
- Cochinchina, 126
- Colón, Cristóbal, 108-109, 112
- Colonna, cardenal, 74
- Comenius, 81, 104
- Commune, 144
- Condorcet, marqués de, 60
- Constantino, emperador, 26, 27, 28-29, 31, 39
- Constantino VI, 29
- Constantinopla, 31, 32, 38, 57, 60
- Constanza, concilio de, 80
- Contrarreforma, 100
- Cook, James, 114
- Corán, 57
- Córdoba, 57
- Cosmas, presbítero, 68
- Costa, Uriel da, 103
- Creta, 14, 16
- Cristo, 33, 34, 69
- Ctesifonte, 61
- Chateaubriand, François-René, 130
- Chiapas, 151
- Chilperico, 42
- China, 40, 54, 60, 63, 126-127, 128-129, 149, 150
- Damasco, 62
- Danegeld, 40
- Dante Alighieri, 99
- Danubio, río, 21, 22, 45
- Darwin, Charles, 123
- Delacroix, Eugène, 130
- Delumeau, Jean, 95
- Demóstenes, 13
- Descartes, René, 102, 120
- Dictatus Papae*, 51-52
- Diderot, Denis, 129
- Digby, Jane, 130
- Dinamarca, 44
- Disraeli, Benjamin, 138
- Dolcino, fra, 65-66
- Don, río, 9, 46
- Du Bois-Reymond, Emil, 122
- Dublín, 40, 53
- Dubuq de Rivery, Aimé, 130
- Duby, Georges, 49
- Durero, Alberto, 83, 106
- Eberhardt, Isabelle, 130
- Ebstorf, monasterio de, 34
- Egipto, 15, 27, 40, 58, 60, 130
- Eisenhower, Dwight D., 144
- Elias, Norbert, 98
- Elvira, 37
- Eneas, 18
- Enrique VIII, rey, 93
- Erasmus de Rotterdam, 83, 87
- Escandinavia, 16, 21, 40
- Escocia, 137
- Esmirna, 103
- España, 71, 91, 92, 94, 103, 140, 145
- Essex, 78
- Estados Unidos, 115, 140, 145, 152
- Eurípides, 12
Las bacantes, 12
- Farabi, al-, 47
- Felipe II, rey, 95, 101
- Felipe IV, rey, 95
- Felipe V, rey, 99
- Fenicia, 16
- Filadelfia, 90
- Filipo de Macedonia, 13
- Fiore, Joaquín de, 65
- Flandes, 75, 141
- Flaubert, Gustave, 130, 145
- Florenca, 74, 77, 78, 101
- Fontevraud, 65
- Fournier, Jacques, 68, 70-71
- Francia, 42, 53, 70, 75, 90, 91, 94, 99, 118
- Francisco I de Médicis, 101
- Francisco de Sales, san, 95
- Froissart, cronista, 74
- Galia, 21, 33, 37
- Galicia, 36, 49, 94
- Galileo Galilei, 101-102, 120
- Gama, Vasco de, 109, 126
- Garau, padre, 91
- Gauguin, Paul, 114
Noa Noa, 114
- Gavarrí, padre José, 96, 97
Noticias singularísimas, 96
- Gélis, Arnaud, 68-69
- Gengis Jan, 61
- Génova, 106
- Georgia, 9
- Gerbert d'Aurillac, 47
- Gernet, Jean, 133
- Gherardo, franciscano, 65
- Gibbon, Edward, 153
- Glaris (Suiza), 90
- Gobineau, Joseph Arthur, conde de, 118
- Godinho, V. M., 109
- Goethe, John Wolfgang, 130, 136
- Gran Bretaña, 10, 40, 127, 138, 144
- Granada, 67, 91, 99
- Grecia, 11, 17, 19, 47, 113
- Gregorio VII, papa, 51, 63
Unam sanctam, 63
- Gregorio Nacianceno, 32
- Gregorio de Tours, 39, 42, 43
- Groenlandia, 40
- Guibert de Nogent, 66
- Gurevich, Aron, 38
- Hamid, Abu, 46
- Harald, rey, 44
- Harrán, 33
- Hawaii, 114
- Heidegger, Martin, 146
- Helgö, 40
- Heráclito, 58
- Hermanos, Unidad de los, 80, 81, 104
- Herodes de Judea, 19
- Heródoto, 11, 18, 58
- Himalaya, 148
- Hispania, 29
Histoire anonyme de la Première Croisade, 57
- Hitler, Adolf, 146
- Hobbes, Thomas, 29
- Hokusai, 129
- Holanda, 83, 91, 103, 105, 137
- Homero, 11, 60

- Hume, David, 121
 Hus, Juan, 80, 81, 88
 Hutter, Jakob, 84
 Huxley, Aldous Leonard, 123
 Huysmans, Joris-Karl, 146
 Hypatia, 33
- Ibn Battuta, 57
 Ibn Fadlan, 40
 Ibn Ishaq, Hunayn, 61
 Ibn Jaldún, 58
 Ibn Yubair, 57, 58, 59
 Ilustración, 102, 105, 116
 India, 40, 122, 126
 Indias occidentales, 108, 110
 Indo, río, 16
 Indonesia, 126
 Inglaterra, 42, 50, 78, 93, 137, 140, 145
 Inocencio III, papa, 66
 Inquisición, 56, 63, 65, 68-70, 91, 92-93, 94, 96
 Insulindia, 126
 Irán, 62
 Iraq, 113
 Irlanda, 40
 Islandia, 40, 41, 44
 Israel, Menasseh ben, 104
Esperanza de Israel, 103
 Italia, 21, 23, 53, 68, 74, 75, 77, 78, 91, 140
- Jacquerie, revuelta de la, 81
 Japón, 63, 127, 129
 Java, 54, 149
 Jelling, 44
 Jerusalén, 18, 34, 62
 Jesucristo, 26, 30, 33, 57, 74, 116
 Jones, E. L., 149
 Joufre, Jean, 71
 Juan, Preste, 62
 Juan Bautista, 26
 Juliano, emperador, 20, 32
 Jundishapur, 61
 Jünger, Ernst, 146
 Justiniano, 32, 47
- Kaffa, 73
 Kalahari, 132
- Kama, río, 45
 Kant, Immanuel, 154
 Karabalghasun, 61
 Kavafis, Konstantin, 25
 Kent, 78
 kerait, pueblo mongol, 61
 Kiev, 53
 «Konrad, pobre», movimiento del, 82
 Kubilai Jan, 62
- La Peyrère, Isaac de, 103
 Laplace, Pierre-Simon, marqués de, 122
 Lawrence, David Herbert, 145
 Laxton, 141
 Leopoldina, archiduquesa, 113
 Lepanto, batalla de, 128
 Letrán, IV concilio de, 72, 95
 Licurgo, 13
 Linneo, 117
 Lippi, fra Filippo, 77
 Lisboa, 106
 Livio, 87
 Locke, John, 135
 Lombardía, 66
 London, Jack, 114
 Londres, 79
 Louÿs, Pierre, 146
 Luis XIV, 94
 Lutero, Martín, 82, 83
 Lyon, 135
- MacArthur, general Douglas, 144
 Machado, Antonio, 153
 Madrid, 116
 Magno Máximo, 36
 Magón, 17
 Mahoma, 57
 Matherbe, François de, 99-100
 Mali, 217
 Malthus, Thomas Robert, 148
Malleus maleficarum, 90
 Mallorca, 92
 Manchester, 143-144
 Manuel I de Portugal, 106
 Maquiavelo, Nicolás, 77, 87, 102
Canti carnascialeschi, 87
La mandragola, 87
 March, Ausiàs, 73
- María Teresa, emperatriz, 136
 Martín, obispo de Tours, 33
 Martín de Braga, 37
De correctione rusticorum, 37
 Marx, Karl, 124
 Mather, Cotton, 111
Magnalia Christi Americana, 111
 Maximiliano I, 28
 Melaca, puerto de Malasia, 54, 126
 Melanchton, 82
 Melville, Herman, 114
 Memmingen, constitución de, 82
 Mesina, 57, 73
 Mesopotamia, 33, 35, 60
 Metodio, 44, 46
 México, 112, 115, 151
 Milán, 74
 Minucio Félix, 27
 Mitra, divinidad irania, 20
 Momigliano, Arnaldo, 12, 13
 Mongolia, 62
 Montaigne, Michel Eyquem de, 113
 Montailou, 70
 Montesquieu, Charles de Secondat, barón de, 115, 116, 117, 120-121
 Montpellier, Universidad de, 74
 Moravia, 80, 83, 104
 Mühlhausen, 83
 Münster, 83, 89
 Müntzer, Thomas, 83
 Murcia, 72
 Mussolini, Benito, 146
- Napoleón Bonaparte, 118
 Nápoles, 80
 Negro, mar, 16, 20, 45
 Nestorio, 61
 Newton, Isaac, 101, 102
 Nicea, 58
 Nicea, concilio de, 31, 32
 Niebuhr, 144, 146
 Nietzsche, Friedrich, 146
 Nightingale, Florence, 130
 Niklashausen, 82
 Nimes, 91
 North, Douglas, 153
 Norwich, 63
 Nostradamus, profecía de, 94
 Nueva Zelanda, 114
- Oberea, reina, 114
 Occitania, 68
 Oceanía, 114, 128
 Odín, 41
 Olivares, Gaspar de Guzmán, conde-duque de, 138
 Olaf, rey de Noruega, 44
 Oriente próximo, 14, 18, 47
 Otón III, rey de Alemania, 43
 Ovidio, 20
 Oxford, 79, 80
- Pablo, profeta, 26-27
 Palestina, 27, 62
 Palmira, 130, 133
 París, 41, 51, 144
 Pascal, Blaise, 95
 Patton, comandante George S., 144
 Payne, Peter, 80
 Pegu, 54
 Pekín, 129
 Persia, 35, 61, 126
 Pérsico, golfo, 58
 Perú, 115
 Petrarca, 74
Piers the Plowman, 78
 Plethón, Jorge Gemistos, 38
 Plinio, 20
 Plutarco, 17
 Poitiers, batalla de, 56
 Polibio, 18, 21
 Polo, Marco, 62
 Polonia, 41, 104
 Pollaiuolo, 77
 Porta, Giovan Battista Della, 108
 Port-Royal, 95
 Portugal, 91, 103, 138
 Prado, Juan de, 103
 Praga, 80
 Preste Juan, véase Juan, Preste
 Príamo de Troya, 41
 Prisciliano, obispo de Ávila, 35-36
 Procopio, 21
 Prusia, 10, 118
 Pushkin, Aleksandr S., 130
- Queneau, Raymond, 149

Rabban Çauma, 62
 Rabelais, François, 87, 99
 Radcliffe-Brown, 123
 Rafael, 106
 Ramirdus, 64
 Recaredo, 44
 Reforma, 82, 97, 98, 100
 Renacimiento, 100, 102
 Retzius, índice cefálico de, 117
 Reyes Católicos, 108
 Ripa, Cesare, 106
Iconología, 106
 Robert d'Arbrissel, 65
 Roberts, David, 130
 Ródano, río, 49, 135
 Roma, 17, 18, 20, 21, 23, 24, 54, 106
Roman de Renart, 86
 Rómulo, 18
 Rómulo Augústulo, 23
 Ronsard, Pierre de, 88
Discurso de las miserias de este tiempo, 88
 Rosenberg, 148
 Rostislav de Moravia, 44
 Rostovtseff, M., 23-24
 Rousseau, Jean-Jacques, 113
 Rusia, 40, 41, 54, 59

Saint Victor, biblioteca de, 87
 Samarcanda, 41, 61
 San Martín de Tours, 41
 Santiago de Compostela, 36
 Sarto, Andrea del, 77
 Savonarola, Girolamo, 77, 88
 Scott, Walter, 137
 Schumpeter, Joseph Alois, 151
 Segismundo, emperador, 80
 Sepúlveda, Juan Ginés de, 108
 Servet, Miguel, 83, 88, 102
 Shelley, Percy Bysshe, 138
 Sherley, Anthony, 128
 Siam, 54
 Siena, 102
 Simeón, 30
 Siria, 27, 28, 33, 57, 58, 60
 Smith, Adam, 121
 Sol-Mitra, culto al, 32
 Solón, 12
 Somalia, 113

Somerset, 96
 Sorbona, 88
 Spencer, Herbert, 123
 Spinoza, Baruch, 104
Tractatus theologico-politicus, 104
 Stanhope, lady Hester, 130
 Stevenson, Robert Louis, 114
 Sturluson, Snorri, 41
 Suecia, 96
 Sumatra, 61
 Sussex, 79

Tabari, al-, 58
 Tábor, comunidad de, 80-81
 Tácito, 20, 21
 Tahití, 114
 Tarso, 58
 Temujin, véase Gengis Jan
 Teodosio I, 32
 Teófilo, obispo, 33
 Tera, volcán de, 15
 Thélème, abadía de, 88
 Thompson, E. P., 141
 Thomson, James, 137
Rule Britannia, 137-138
 Tierra Santa, 130
 Tiro, 19
 Tirol, 82, 84
 Tomás de Aquino, santo, 102
 Toulouse, 69
 Trento, 95
 Tréveris, 36
 Troya, guerra de, 11, 15, 58
 Troyes, Chrétien de, 99
El caballero del león, 108
Trubert, 85
 Tucídides, 11
 Turquía, 129-130
 Tyler, Wat, 78-79, 81

Uighuria, 60-61, 63
 UNESCO, 127
 Utrecht, tratado de, 107

Valdés, Juan de, 99
Diálogo de la lengua, 99
 Van Kessel, Jan, 106-107

Venecia, 77
 Venus, 60
 Verona, 66
 Verville, Béroalde de, 100
Le moyen de parvenir, 100
 Vieira, António, 103
Historia del futuro, 103
 Villani, Giovanni, 74, 75
 Villon, François, 60, 99
 Vinlandia, 40
 Virgilio, 18
 Vives, Luis, 83
De la comunidad de los bienes, 83
 Volga, río, 41, 45, 46
 Volney, 133
 Voltaire, François Marie Arouet, 98, 115, 117

Wallace, Alfred Russel, 123-124
 Washington, 144
 Whitman, Walt, 112
 Wilkie, David, 137
 Williams, Raymond, 145
 Wounded Knee, 112-113
Wunderkammer, 120
 Wycliffe, John, 79, 80, 81

Zeus, 14
 Zevi, Sabatai, 103
 Zola, Émile, 145
 Zurich, 89
 Zwinglio, 82

Índice

<i>Nota del editor</i>	7
Capítulo uno. <i>El espejo bárbaro</i>	9
Capítulo dos. <i>El espejo cristiano</i>	26
Capítulo tres. <i>El espejo feudal</i>	39
Capítulo cuatro. <i>El espejo del diablo</i>	56
Capítulo cinco. <i>El espejo rústico</i>	73
Capítulo seis. <i>El espejo cortés</i>	89
Capítulo siete. <i>El espejo salvaje</i>	106
Capítulo ocho. <i>El espejo del progreso</i>	120
Capítulo nueve. <i>El espejo del vulgo</i>	135
Capítulo diez. <i>Fuera de la galería de los espejos</i>	148
Referencias bibliográficas esenciales	157
Índice alfabético	188