

## EL IMAGINARIO SOCIAL EN EL MEDIOEVO\*

### Algunos modelos de ideología político-religiosa

Enrique Mari

Todos los miembros ayudan al soberano, es decir el corazón; es perfecta amistad, sin envidia, pura obediencia y caridad. De donde debes sentir una semejante amistad hacia tu prójimo que es uno de tus miembros, pues todos somos miembros de Dios, y él el cuerpo.

Jérôme Pichon (editor e introducción),  
**Lé Ménagier de Paris. Traité Morale et d'Economie Domestique**  
composé vers 1393 par un bourgeois parisien.

#### I. Introducción

*El modelo didáctico de la ideología del poder. Lé Ménagier de Paris.*

*Lé Méganier de Paris*, texto en el que aparece fugazmente el singular fragmento que sirve de epígrafe a este trabajo, es, conforme reza el título, un tratado de moral y economía doméstica escrito por un burgués parisino del siglo XIV. Constituye uno de esos manuales que los hombres de la Edad Media, no menos que los de los otros periodos en la historia, tenían la afición de escribir con fines prescriptivos, tendientes a promover reglas del comportamiento, pautas e instrucciones a seguir por las mujeres en diversas circunstancias de la vida cotidiana y, sobre todo, en el trato con sus maridos. Pertenece por ello a un género definido de la literatura medieval, el didáctico, dirigido en especial a las mujeres en el hogar con enseñanzas sobre las buenas maneras, el decoro de la conducta y la prudencia en los hábitos. En este sentido se relaciona con libros anteriores como *El libro de los modales* de Etienne de Fougères (posterior a 1174), *Sobre los cuatro periodos de la edad del hombre* de Philippe de Novarre (escrito luego de 1265) y *El libro del caballero* de la Tour Landry (1327), obras de la así llamada lectura edificante, que señalan el camino de la virtud, la disuasión del pecado y la alabanza del "bienestar del marido que posee una buena esposa".<sup>1</sup>

\* Tomado de SyC, núm. 1, Buenos Aires, noviembre de 1989.

1 *Lé Ménagier de Paris. Traité Morale et d'Economie Domestique*. Fue publicado por primera vez en dos tomos por la Sociedad de Bibliófilos Francoís, en 1846, París. Se sigue el

A ella le concierne, por ende, ser reflexiva, cariñosa, alegre en el lecho y en la mesa, disimulando toda desazón, procurarle buen fuego en invierno y mantener su cama libre de pulgas en el verano. A ella le concierne, en síntesis, recordar sin hiatos el proverbio de la época según el cual "tres son las cosas que ahuyentan al marido del hogar; a saber: las goteras en el techo, el humo de la chimenea y una mujer regañona".

Minuciosas instrucciones le son así impartidas sobre múltiples problemas y actitudes: sobre el modo apropiado de pasar su juventud con sus amigos comunes de la misma posición, de anular el deseo de reuniones y banquetes con señores demasiado encumbrados, de mantenerse erguida, no fijar la mirada, andar, bailar y cantar, de gobernar con prudencia a la servidumbre y los operarios alertándola sobre sus astucias, de criar los caballos y los pájaros, preparar la arena para los relojes, fabricar tinta azul y agua de rosas para el dolor de muelas y la morderura de perros hidrófobos, cultivar las rosas y violetas, disponer una cena para doce personas en Cuaresma y limpiar las camisas y *cottes*.

Ahora bien, el tratado de moral y economía doméstica, al haber sido redactado por el dueño de casa exclusivamente para su joven esposa, tiene la ventaja de haber hurgado en todos los detalles de la vida real. Esta circunstancia le confiere un valor histórico y social mayor que lo que permitiría la omisión y el descuido en el que han incurrido los historiadores a su respecto. Porque lo que el tratado suministra, en rigor, es un complejo análisis de una casa medieval de cierto rango, lo cual sirve de código de interpretación de la sociedad y de las costumbres de la época.<sup>2</sup>

Todo esto acredita, sin lugar a dudas, el mérito histórico de esta pieza pedagógica, su valor de documento, de información y descripción de un modo de organización familiar y social. Pero más allá de este contexto, ¿cuál es su interés en el campo de la teoría política? O más específicamente: ¿qué nos enseña este texto acerca del funcionamiento del dispositivo del poder, según las modalidades propias de un periodo histórico dado? ¿En qué juego ideológico se inscriben las reglas de la vida y de la conducta, texto de la edición de Chavane, con prefacio de Pierre Gaxote, de la Academia Francesa. Entre las escasas referencias a este texto, hay que señalar un comentario de Eillen Power, en *Gente de la Edad Media*, Buenos Aires, Eudeba, 1983, y de M.C. Pouchelle en *Corps et Chirurgie à Apogée du Moyen Age*, París, Flammarion, 1983.

2 A la manera como, con otro régimen de lectura, lo hacen por ejemplo los *Cuentos de Canterbury*, de Geoffrey Chaucer (1936), verdadero retablo de las costumbres inglesas, con las memoriables historias de los peregrinos y los *fabliaux* en su camino a la Catedral. El modelo extremo de "paciencia" de la mujer del *Ménagier*, lo brinda la historia de Griselda en relación a su esposo Gualtero, marqués de Saluzzo, ofrecido originariamente por Petrarca y adaptado por su discípulo y amigo Giovanni Boccaccio en el *Decamerón* (1394-1353).

básicamente las reglas de "conducta virtuosa" prescriptas por el tratado? ¿Cuáles son las prácticas, las representaciones y creencias que le sirven de antecedente y en qué grado el tipo de imaginario social, en el que estas prácticas materiales, representaciones y creencias se enlazan, pervive en nuestra época?

He aquí una serie de interrogantes con los cuales el eje de trabajo se desplaza de su contenido doméstico literal a su estructura ideológica. La primera respuesta que brota en este terreno resulta nítida y transparente: lo que está detrás de los preceptos éticos, de las enseñanzas morales y de la conducta virtuosa que el dueño de casa imparte a su mujer no es otra cosa que un capítulo de las relaciones de poder entre los sexos, del sistema de control y obediencia conyugal basado en la subordinación de la mujer, un tipo, en fin, de potestad visible en el hogar patriarcal.

Sin embargo, sólo en párrafos aislados, en forma poco explícita y más bien disimulada, esta subordinación aparece formulada con un tono directo y autoritario de obediencia. Lo que en cambio sugiere el discurso del dueño de casa, es que si existe sumisión, la sumisión es demandada, reclamada por la esposa y si existe obediencia ésta no es sino, necesariamente, la otra cara de la moneda de la protección marital, su correlato o anverso natural. Natural, tal como la naturaleza, digamos la ideología, lo exige.

En el sistema de poder familiar que se desprende del tratado, al que podemos llamar modelo de poder didáctico, se delinea un perfil y una imagen que poco tiene que ver con la imagen y el espacio que la mujer ocupa en otros modelos precedentes en ese tiempo histórico: el de la literatura caballeresca y el de la literatura cortesana.

Analizar las características de estos otros modelos tendrá para nosotros marcado interés, por varias razones. En primer lugar, no sólo porque fueron anteriores cronológicamente sino, además, dominantes respecto al género didáctico, de mucho menos atractivo literario, que en realidad pasó casi inadvertido para los historiadores y, básicamente, fue ignorado por la teoría política. En segundo término, porque este examen permitirá la irrupción de ciertas modalidades de esta teoría de la ideología del orden social del medioevo más extensas y abarcativas que la mera relación de los sexos y la familia. Veamos estos modelos.

## 2. El modelo de la literatura caballeresca

En el primero de estos géneros, el del amor caballeresco y las canciones de gesta, el poder masculino se instaura a través de los mecanismos del desprecio misógino. La imagen de la mujer queda dissociada de los exaltados valores de coraje, lealtad y generosidad, es ajena a la fraternidad de sangre de la comunidad, esencialmente viril.

En un mundo rudo, en el que no toma parte de las acciones guerreras,

la mujer permanece mítica y lejana, limitado su papel a asegurar la descendencia y el linaje, tal como se lo exigen los *bellatores*, los señores de guerra, las cruzadas y la rapiña.

La *Chanson de Roland* es, en este sentido, el ejemplo más representativo de los poemas épicos. Habiendo renunciado a su sueño de Paderborn de anexar nuevas tierras al imperio y fracasado ya su cerco a Zaragoza, Carlomagno, de regreso en el verano de 778, cruza los Pirineos en plena retirada. Rolando, el héroe, se ve atrapado, con la retaguardia, en el desfiladero de Roncesvalles. Puro afán de combatir, no escucha, irreflexivamente, las voces razonables y prudentes de Olivero, quien lo insta a sonar su famoso cuerno de marfil, llamando en su auxilio al emperador de la cristianidad.<sup>3</sup>

Desde el comienzo y en el curso de toda la epopeya no ha anunciado la menor nostalgia hacia la bella Aude. Ahora, cuando las cotas amarillas de color enemigo y siete mil clarines le hacen intuir su inmediato y último destino, ningún recuerdo amoroso evoca en él a su desaparecida prometida. En esas horas cruciales no tiene en mente otro deseo que la muerte lo alcance con la cabeza orientada hacia el suelo rival. Si de amor se trata sólo cabe su amor a Dios, a quien no le complace, ni a los ángeles, que pueda hombre viviente decir alguna vez que hizo sonar el cuerno por aquellos paganos; a su patria, la dulce Francia, donde perdería el renombre; a su monarca, Carlos el rey de florida cabellera, barba blanca y altivo continente, siempre protegiéndolos (v. 115), y a sus huestes.

Es harto probable que esta doble actitud, por un lado de extrema fiereza en el combate — que le hace traspasar el umbral de la muerte en Roncesvalles y antes lo condujera, en su intento de conquistar Noples (v.198), a inundar los campos con el agua de los arroyos para ocultar la sangre de los muertos y heridos por los paganos— y, por el otro, su indiferencia y silente reserva ante la mujer amada, no habría colocado la figura de Rolando en el centro de la tradición de los cantos de gesta y de leyenda, ni transmitido su nombre de generación en generación, de no haber estado ambos elementos profundamente enraizados en el régimen de poder de la Alta Edad Media.

En *Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo*, George Duby, el influyente historiador de las mentalidades, desarrolla con rigor el sistema ideológico que le sirve de cobertura. Se trata del postulado de la trifuncionalidad social, símbolo privilegiado de la sociedad autoritaria, jerárquica y basada en la desigualdad necesaria tal como quedara

3 La *Chanson de Roland*, Hachete, Buenos Aires, Prólogo de Joshep Bédier, autor también de *Les Légendes Épiques. Recherche sur la formation de Chansons de geste*, París, Eduard Champion, 1917.

expresado por dos obispos carolingios ambos formados en Reims: Adalberón de Laon y Gerardo de Cambray.<sup>4</sup>

El postulado es único, tanto por su contenido como por su aplicación concreta a la política del rey Alberto el Piadoso, y las proposiciones que lo transportan fueron emitidas casi al unísono en el primer cuarto del siglo XI. La de Adalberón dice: "En este mundo unos oran, otros combaten, otros además trabajan...". La de su primo Gerardo casi no tiene diferencia: "...desde sus orígenes, el género humano estaba dividido en tres, oradores, labradores y guerreros".

Discurso político el de los obispos y retórica de quienes se sienten obligados como *magistri*, como maestros, a recordarle al rey Capeto cuál es y desde cuándo rige el orden del mundo y, en consecuencia, a incitarlo a restablecerlo si algo se aparta del modelo, a reformular las relaciones sociales inadecuadas, a separar el grano de la cizaña, a iluminar la buena ruta, a disipar las tinieblas de quienes se extravían, a dar recompensas y aplicar castigos. En una palabra, a ejercer el poder. Duby lo dice muy limpiamente: en la tradición carolingia, el episcopado es productor de ideología.

Es verdad que este sistema que tuvo gran éxito como representación de la estructura simbólica del sistema de clases en el medioevo y que reaparecerá en 1610, aunque inserto en otro juego del poder que el carolingio, a saber el del *Tratado de los Órdenes y Simples Dignidades*, de Carlos Loyseau, provendría, aparentemente, de la traducción libre hecha a fines del siglo IX por Alfredo el Grande de Inglaterra, de la *Consolación* de Boecio. Pero ninguna versión fue tan tajante como la de Adalberón en su poema *Carmen ad Robertum regem*: "La sociedad de los fieles no forma más que un cuerpo; pero el Estado comprende tres. Pues la otra ley, la humana, distingue otras dos clases: nobles y siervos, en efecto, no están regidos por el mismo estatuto... Estos son los guerreros, protectores de las iglesias; son los defensores del pueblo, de los grandes como de los pequeños, de todos en fin, y aseguran de un golpe su seguridad. La otra clase es la de los siervos: esta desdichada relea no posee nada, más que al precio de su pena...¿Quién podría él hacer las cuentas de las penas que absorben los siervos, de sus largas marchas, de sus duros trabajos?"

Realismo patético el de Adalberón, a este último respecto. En esta sociedad del medioevo, se trate de los francos, de los normandos o los germanos, nadie posee, en efecto, semejante ábaco en mano. Quien lo poseyera no habría captado lo más esencial de la trifuncionalidad, el entrelazado último de la red del poder. Además, realismo presagiable y no

4 Georges Duby, *Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo*, París, Gallimard, 1978. Hay traducción castellana, Buenos Aires, Ediciones Petrel, 1980.



menos preciso, conforme habrá de comprobarlo siglos más tarde, en 1552, Tomás Müntzer, al pretender ajustar parte de las cuentas con el ábaco envuelto entre las arengas demenciales, la violencia y la quimera.

Desde los Vosgos a Austria y desde Salzburgo a Turingia el pastor de Allsted agrupa e insurrecciona a treinta mil campesinos, proclama el reino de los cielos, hace desfilar cañones, se toma al pie de la letra el Evangelio y el salmo 104: "Arroja el desprecio contra los príncipes".

Porque estos hombres se proclaman cristianos, al igual que Lutero, se le acercan, convocan al profeta. No entienden que él es un hombre del orden, un orator a su manera, que intenta preservar a Alemania del desorden de no aceptar los tres órdenes. Lo fuerzan a exhortarlos, es decir a dirigirles la *Exhortación a la paz a propósito de los doce artículos de los campesinos de Suabia*, y a demostrarles que su pecado ofende a Dios ya que, sin probarlo ni secundarlo, no se debe resistir el abuso criminal del poder. En su labor teológica, él, a quienes sus compañeros llamaban "el filósofo", ha combatido a otros oratores, los de Roma, pero en política ya había escrito pocos años antes a los pequeños miembros de la nobleza arruinada, los Sickingen y los Hutten levantados en armas, las claras palabras de la *Fiel exhortación a guardarse de la rebelión y la sedición*.

A esos meros locos, a las turbas del condado de Mansfeld, no hay que escucharlos y el reformador escribe el libelo más corto y violento que haya salido de su mano: *Contra los campesinos homicidas y ladrones*. Y cuando estos rebeldes, que entonaban el *Veni Creator*, a quienes su violento panfleto aconsejaba golpear y acuchillar, son cogidos y decapitados, asume la responsabilidad haciéndola, como buen profeta, buen ideólogo, buen político, bajar naturalmente del cielo: "Yo, Martín Lutero, yo he asesinado a todos estos campesinos rebeldes porque yo pedí que se los asesinará. Toda su sangre cae sobre mi cabeza. Mas yo la envío, a la vez, a Dios Nuestro Señor. Es él quien ha puesto en mi boca las palabras que yo he pronunciado" (Carta a Caspar Müller).

Es el Señor quien lo ha puesto áspero de lengua y son estos los motivos que lo han hecho intolerable y fogoso, rápido en la denuncia: en su sermón de iluminado, al cuestionar la triple funcionalidad del orden social, exigiendo que se hicieran comunes los bienes ajenos y olvidando que el bautismo libera las almas, no los cuerpos ni los bienes, que los Apóstoles no exigieron que se hicieran comunes los bienes de Herodes y Pilatos, que tampoco el Evangelio establece tal comunidad, Müntzer a pasado a las filas del diablo y merecido la muerte diez veces tanto del cuerpo como del alma. Este archidiablo que reina en Mülhausen, ha roto, venenoso, en forma insolente, la obediencia que los campesinos deben a los señores, los ha cautivado, por miles, los ha cegado, endurecido, ha hecho con ellos "lo

que su rabiosísimo furor se proponga" (*Wider die räuberischen und mörderischen Rotten der Bauern*).<sup>5</sup>

Müntzer, en síntesis, no es un orator, es un nocivo peccator abrasado en el fuego por él mismo encendido. Un proscrito del emperador y, sobre todo, proscrito de Dios al confundir los signos del cielo y ver "en la casa de Dios" una sola.

Algo muy distinto a Müntzer habían pensado los oratores de Laon y Cambray. Para Adalberón, "la casa de Dios que creemos una", está dividida en tres, quedando trazada de aquí en más la tradicional división de la sociedad feudal: *oratores, bellatores, laboratores*. Existencia de clases, sin duda, y, como acabamos de señalarlo, contradicción de clases que Adalberón reconoce y desconoce al mismo tiempo, alude y elude, según los aspectos propios de todo engranaje ideológico, recubriéndola con la idea imaginaria de la armonía celeste mutada en armonía social, el principio rector de la división del trabajo y el complemento de funciones en el interior del esquema.

En la *Gesta de los obispos de Cambray*, Gerardo no nos dice otra cosa, aunque lo dice con distinto tono. Uno Adalberón, el viejo, inquieto por la métrica refinada de sus versos; el otro, Gerardo, más joven y activo, usando la retórica del orador de asambleas, inquieto por perseguir herejes y hacer brotar un ejercicio de poder en un discurso de paz. Ambos estructurando con la trifuncionalidad y su armonía la definición misma del orden social y las condiciones para que este orden marche y se reproduzca. Para los dos, *oratores* y *pugnatores*, obispos y reyes son delegados directos de Jesús, han recibido sin mediación todo el poder de Dios, propagando de acuerdo al modelo descendente, han sido instaurados con todo el poder de orar y combatir.

Pero frente a los *oratores* y los *bellatores*, los siervos, queda claramente establecido, no son vicarios de nadie. No han recibido ningún poder desde lo alto, ni generado ninguno desde lo bajo. Su estatuto, a lo sumo, no pasa de una *malheureuse engeance*, ralea, como dice Adalberón, que nada posee, que no podrá intentar fuera de la historia como drama, ni ajuste de cuentas, ni ábaco de carencias. Ralea también para Lutero, Dios tuvo que ponerles la viga en sus ojos a fin que olvidaran la paja en el ojo de los príncipes.

¿Como postular, entonces, sin la enérgica operatividad de la ideología, sin una práctica peculiar de entrecruce y potenciación entre lo político y lo teológico, la armonía en el interior del esquema? Además, el hecho de que los hombres que rezan y los príncipes hayan recibido el poder de Dios ¿garantiza la armonía entre ellos?

5 Martín Lutero, *Escritos políticos*, Madrid, Tecnos, 1986.

Varios siglos de historia, los que corren entre el V y XV, han sometido a prueba la compatibilidad y armonía de poder entre *oratores* y *bellatores*, y rechazan un pacífico reparto de supremacías entre unos y otros, revelando el carácter pendular de las relaciones de fuerza y poniendo en la superficie sucesivos cambios y reestructuras en el orden social.

Los historiadores saben de las luchas y enfrentamientos entre el papado y el imperio. Han documentado que a fuertes afirmaciones de las funciones jurisdiccionales y de primacía de la iglesia, se sucedieron inmediatas reacciones maximalistas del poder temporal, que los enfrentamientos tuvieron diversos desenlaces, que a veces las prerrogativas se inclinaban a favor de los hombres que rezan y otras a favor de los que combaten. Están en condiciones de hacer un escrutinio acabado de las distinciones entre las estructuras cesaropapistas y cristocéntricas

En la historia real del orden social el compromiso no fue la regla: la soberanía correspondía al poder eclesiástico o al temporal.

### 3. Imaginario social y poder

El registro e identificación de estos sucesivos cambios del poder en el orden social es de suma relevancia para historiadores y medievalistas, pero conforma también un material de provecho primario para la filosofía política y la teoría de las ideologías. Ninguno de estos cambios, en efecto, se produjo ni pudo haberse consumado sin una reestructura coextensiva, sin una modificación en los discursos ideológicos, en las prácticas materiales y en los sistemas simbólicos que integran el imaginario social. Elementos todos dependientes, en cada estructura económica, de los diferentes modos en que es organizada la producción material.

En otro trabajo concebimos a la historia del reparto del poder y su correlación con jerarquías desiguales dentro de cada formación económico-social, como acompañada de un dispositivo de sostén, legitimación y reproducción, altamente complejo. Lo llamamos dispositivo del poder. Dispositivo, porque sus elementos básicos, la fuerza o la violencia, el discurso del orden que lo legitima y el imaginario social, no actúan aisladamente sino articulados entre sí, de modo que cambios sustanciales en cada uno de ellos repercuten en los otros e influyen en el conjunto del contenido del poder. Cada uno de estos elementos convergentes ocupa una tónica diferente en la estructura social. El discurso del orden, cuyo modelo privilegiado es el discurso jurídico, pertenece a la parte racional del sistema. Su sentido final es ideológico: atribuir al producto social de una relación de fuerzas dada el carácter de una propiedad natural o divina, o sea presentar el orden del reparto de los bienes y los derechos determinados por el modo de producción histórico,

como la cualidad de ser un orden necesario, absoluto y objetivo. Necesario "para el provecho del mundo y no para el propio" (Lucano, *Farsalia II*). No interesa que este provecho sea de un pueblo vencedor, de la tribu, de la comunidad, de la clase social privilegiada, o de un sexo determinado. En el caso concreto que estamos indagando, se trataría de un orden divino presentado como provecho de la creación y no como provecho propio del orden de los *oratores* o de los príncipes.<sup>6</sup>

En lo que concierne al otro elemento del dispositivo, señalamos que el poder y el discurso del orden que lo legitima, se expresan en montajes mitológicos, ficciones y prácticas materiales extradiscursivas como ceremonias, cánticos, liturgias, honores, insignias, heráldicas, ritos, distribución real y simbólica de espacios, etcétera. Es el lugar del imaginario social, lugar de manipulación y sollicitación del psiquismo humano, engranaje de reproducción del discurso del orden y, por ende, del poder. Discurso del orden e imaginario social reactualizan la fuerza, la transforman en poder, haciéndola operable, constante y socialmente transmisible.

Mientras el discurso del orden interpela a la razón, el imaginario social es un espacio-imago que interpela a las emociones, la voluntad y los deseos.

Pusimos, entonces, especial énfasis en su carácter de topos hierográfico y teofánico, sagrado por su función, en el sentido de que tiene siempre la función de "consagrar", aunque no necesariamente por su origen. Pero con efectos muy pragmáticos en lo social.

No hay que concebir el imaginario social como algo que se opone a la realidad, a la manera, por ejemplo, de un conjunto de asociaciones libres, de productos de la fantasía, en los que el pensamiento gira en vértigo de una idea a otra, sino como un conjunto de prácticas sociales, en el que la materialidad de la ideología moviliza a la psiquis para que determinadas características del poder se inscriban en la subjetividad facilitando su conservación, reproducción o pasaje de un modo a otro.

El imaginario social y el discurso del orden son heterogéneos. En primer lugar difieren en cuanto a sus modos de constitución. En segundo lugar, el discurso del orden, predominantemente racional (aunque no carente de islotes ideológicos), es un espacio de comunicación y generalidad, mientras que el imaginario social es, como observa Michèle Bertrand en *Spinoza et l'imaginaire*, un espacio doble, una superficie de enlace de la comunicación social y la singularidad. Enlace social que lo hace irreductible a toda singularidad.

<sup>6</sup> Enrique E. Mari, *Racionalidad e imaginario social en el discurso del orden*, en prensa, Buenos Aires, Hachette.



Pero esta heterogeneidad entre imaginario social y discurso del orden, no excluye ni obstaculiza la convergencia de ambos en la afirmación o la mutación del poder. En esta convergencia, el discurso del orden habla a la razón, propone reglas de conducta de acuerdo a la razón, mientras que el lenguaje que desata el imaginario social es el de los sentimientos y pasiones, para que las creencias y deseos de los hombres los conduzcan, de acuerdo con las técnicas del poder, a coordinar y conformar sus actos a esas reglas de la razón.

En su *Tratado Teológico-Político*, Spinoza analiza algunas formas del imaginario social tales como las ceremonias y las prácticas del culto. El objetivo del ritual consiste en que, a través de los mismos gestos, los hombres experimenten las mismas emociones y se identifiquen -por imitación- unos a otros, de acuerdo con un proceso idéntico al de la socialización de los niños. El emplazamiento de estas ceremonias en las técnicas del poder es expresado por Spinoza de este modo: "Tal fue en consecuencia la finalidad de las ceremonias del culto: hacer que los hombres no obren jamás siguiendo su propio decreto, sino siempre bajo el mandato de otro". En cuanto al verdadero conocimiento de Dios, así cierra Spinoza su capítulo XIII, no es una orden sino un don divino, habiendo demostrado que Dios no ha requerido a los hombres otro conocimiento que el de su justicia y su caridad. Agregando: "conocimiento requerido no para las ciencias sino para la obediencia".<sup>7</sup>

Dos ejemplos, uno del siglo V y otro del siglo VIII, revelan en la cuestión de la fluctuación del poder entre *oratores* y *bellatores* -fluctuación esta vez a favor de los hombres que rezan- el impacto del imaginario social, la importancia que le fuera atribuida en la reestructura perseguida. La fuerza de estos ejemplos resulta tanto más notable cuanto que derivan, en rigor, de una leyenda y de un hecho falso. Esta leyenda y este hecho falso fueron famosos en la historia porque a pesar de este carácter tuvieron efectos operantes, en el sentido de que sirvieron durante mucho tiempo de apoyo y fundamento a diversas exigencias y luchas concretas del papado por afirmar su posición de predominio. Es esto lo que los convierte en muestras transparentes de la intervención del imaginario en las estrategias del poder.

El primer ejemplo es el de la *Legenda Sancti Silvestri*, escrita a fines del siglo V, al filo de las primeras divergencias políticas entre el papado y el imperio. El texto informaba de la concesión que había hecho Constantino a la iglesia romana en el sentido de ser cabeza del estamento eclesiástico de todo el orbe, y de su decisión de despojarse como emperador de todos sus emblemas imperiales ante el papa.

7 Spinoza, *Oeuvres 2. Traité Théologique-Politique*, París, Flammarion, 1965.

Tres siglos más tarde, otro autor, al parecer la misma cancillería del papado, siguiendo la línea de esta leyenda, produce el falso documento de la *Donación de Constantino*. El autor presenta al emperador entregando al papa Silvestre todas sus insignias, atributos y vestiduras (*omnia imperialia indumenta*) incluido el cetro. Silvestre había rechazado ceñir la corona imperial sobre su tonsura clerical, lo que lo hubiera convertido en emperador, pero habría aceptado, en cambio, la sentencia imperial (*palatium nostrum*) y la ciudad de Roma con las provincias de Italia y Occidente. Según el documento, Constantino se trasladó a Bizancio a fin de evitar lo inapropiado (*iustum non est*) de su residencia en el mismo lugar en que la cabeza divina de la cristiandad tenía asignada su sede. Gracias a esto el papa se convertía en una copia fiel del *rexacerdos* oriental.

Pero más que aludir al posterior uso histórico de la leyenda y del falso documento, lo que estos ejemplos ponen en concordancia es que la transferencia del poder no fue independiente de las prácticas del imaginario social que acompañaran la rotación del poder. Rotación del poder e imaginario social aparecen soldados en una sola operación política. Entre una y otra forman una ecuación.

Lo profundo de la sabiduría de los redactores de la leyenda y de la falsa donación radica, por lo tanto, en comprender que para que la transferencia se hiciera efectiva se requería actualizar el poder potencial con los ritos, liturgias, e insignias. Radica en haber sabido escuchar, aun dentro de la ficción y del documento apócrifo, al imaginario social.

¿Puede sorprendernos ahora, retomando la mirada a un *bellator*, a un hombre de los príncipes, al prefecto de la marca de Bretaña, al más legendario de los héroes de las canciones de gesta, a Rolando, fiel compañero de Carlomagno, que aguarda la muerte, fiero en el combate, envuelto en el amor a su patria, a su monarca, pero también a Dios en tanto a éste, investido políticamente, no le complacería oír el tañido de su olifante por esos paganos? Rolando es, sin duda, el héroe por antonomasia porque pese a su testarudez constituye el punto de confluencia de ideas, afectos, deseos políticos y deseos o ideales de un cristianismo específico, el cristianismo marcial y conquistador de las cruzadas.

Pero ¿por qué en este entrecruce de caminos no hay ninguna senda, entre tantos amores, para el amor a la amada, Aude, que lo espera en una ventana del palacio?

¿Existe alguna razón propia del régimen de poder, cuyo paradigma es el esquema trifuncional, que explique este silencio? ¿Por qué a lo largo de toda la canción la voz de Aude ha sido callada?

El silencio de Rolando hacia Aude durante toda la epopeya, el hecho de que la voz de ésta haya sido acallada en este modelo del amor

caballeresco, marca, en realidad, una de las consecuencias del régimen de poder conexo a la división de lo social en tres partes. En esta división tenemos por un lado a los que poseen la *auctoritas* y gobiernan lo espiritual, a los que se suman los poseedores del "poder" encargados de conducir el combate temporal. Por el otro lado, a aquellos que no usan la espada pero tampoco oran. Son los siervos portadores de un único derecho y deber, el deber de callarse, el deber de obedecer pasiva y sumisamente, como arguye Duby.

He aquí exactamente también el derecho y el deber de la mujer: el derecho de callar, el deber de aceptar los silencios, la clausura de su voz y de obedecer pasiva y sumisamente a los señores. Desde luego que el estatuto de las mujeres no es equivalente del estatuto de los siervos, como si cada una de sus carencias estuviese en relación biunívoca con las carencias de los siervos. Lo que interesa, no obstante, es que dentro de la naturaleza y características de poder, la desigualdad de las mujeres en el medioevo traduce una consecuencia del sistema global del poder cubierto por el esquema de la trifuncionalidad social.

#### 4. El modelo de la literatura cortesana

El silencio, la voz callada, mejor aún la voz acallada de la mujer en la canción de epopeya, el amor preterido, el amor olvidado, excluido, es reemplazado por otra figura en el momento que sucede al de la gesta, el de la literatura romance. Esta figura es en verdad una contrafigura; la contrafigura que emerge de la puesta en juego, en la Edad Media, de un nuevo código para las relaciones entre los sexos: el del amor cortés. En el amor cortés la mujer no es negada sino glorificada. Lo propio del género del romance es la sublimación de la mujer. Nada de silencio a su respecto, nada de evacuar el amor hacia ella por el amor a Dios, a la patria y a Carlos el señor que velaría el sueño de la muerte en Roncesvalles.

Desde la mitad del siglo XII, los poetas de Bretaña restituyen a la mujer el papel que el género de gesta le había expropiado en beneficio del señor y el soberano. El caballero bretón, a la manera de los trovadores del sur, expresa su vasallaje a la dama escogida. Aparece la pasión amorosa en el género de la literatura. De la dama se cantan sus méritos y la sumisión del amante, del amor se glorifica la virtud, virtud del amor de los que se aman fuera del matrimonio.

La mujer es venerada e idealizada. Idealizada: esta es la palabra para la nueva lógica del código cortés.

Esta lógica, como toda lógica, responde a nuevas normas formales, a cambios en las formas de los usos sociales. En *Europa de la Edad Media*, Duby describe de este modo algunos de estos cambios: "Para penetrar en las clausuras del reposo, para aproximarse a la doncellas con sombreros

de flores, el hombre cortés ha tenido que dejar su caballo, su armadura, su daga, vestir a otro personaje con ropas semifemeninas. Contiene la brusquedad de sus gestos. Con sus encantadores atavíos se esfuerza por tener gracia, se ensaya con otros escauceos observados, criticados, coronados como lo son los de los campeones en los torneos. Los tallistas de marfil parisino representaron con cuidado las fases de la justa amorosa en los reversos de los espejos o en las cajas de los perfumes: el encuentro, intercambio en primer lugar de miradas, pues los pasos de armas son ante todo golpe de vista, el rayo, la flecha asesina penetrando para inflamar el corazón. Viene después la estimación: el hombre y la mujer uno al lado del otro, en el mismo banco, como Cristo y la Virgen en el tímpano de las catedrales, en las escenas de la coronación. Por último, el juego de las manos, las caricias, imponiendo la regla de que no se fuerce a la dama y a ésta que ceda poco a poco, que tome hasta cierto modo la iniciativa"<sup>8</sup>

Las cajas de los perfumes, los reversos de los espejos, son lugar de encuentros, de intercambios de miradas, de juego de las caricias, no de dagas, de caballos y armaduras. El caballero del amor cortés contiene la brusquedad de los gestos de las gestas. He aquí parte de una tesis reconocida por la tradición: el amor cortés habría nacido contra la anarquía brutal de las costumbres del medioevo. En relación con el sistema de poder imperante entre los sexos, segmento del sistema de poder social más extenso, esta brutalidad de las costumbres tiene su propia lógica. Por la brutalidad y en la brutalidad se convertía al matrimonio en un mecanismo de enriquecimiento a favor de los señores basado en la apropiación de la dote o de la anexión de las tierras esperadas en herencia.

Práctica social en la que una misma línea se subtendía entre el matrimonio, la brutalidad, el poder y la apropiación de riqueza, disimulando la ausencia del gran ausente, el amor. Para que fuera posible la ruptura de esta línea algo del orden del nuevo había que esperar y ese algo tuvo que tener la fuerza de una revolución: la así llamada primera revolución sexual, en la que el matrimonio por amor, el matrimonio por sentimientos, sustituyó al matrimonio por alianzas. Este algo, esta revolución, no se produce en el curso de la Edad Media y es más bien uno de los efectos del cambio y desaparición de esta estructura histórica. Durante la Edad Media lo dominante fue por cierto el matrimonio-fuerza, el matrimonio por alianza. Alianza de familias para apropiarse de las herencias o conservar su régimen de circulación, y alianza en el más fuerte y literal sentido político del término.

Mecanismo de guerra, apropiación de herencia y anexión de tierras,

<sup>8</sup> Georges Duby, *Europa en la Edad Media*, Buenos Aires, Paidós Studios, 1986.



mecanismo de reconciliación y sello de la paz, esta costumbre de vertebrar el matrimonio en las alianzas, requería a veces de normas y reglamentos específicos respecto a las mujeres, no por amor sino por fortuna. Así, los *Estatutos de Palmier*, de 1213 prescribían: "Ninguna viuda, ninguna heredera noble, teniendo castillos y fortificaciones, puede casarse con un indígena de esta tierra de aquí a diez años sin autorización del conde. Pero pueden casarse con los franceses que quieran sin requerir del consentimiento del conde o de cualquier otro. Pero pasados los diez años, podrán casarse normalmente".

Matrimonio de guerra/exacción de fortunas, matrimonio de reestablecimiento de la paz, la tesis que se ve en el amor cortés y en la literatura cortesana el modo propio y específico de revancha y reacción contra esas costumbres, no carece de consecuencias casi naturalmente inferibles: si el matrimonio esta vaciado de amor, la reaparición del amor no es conciliable con él. El amor cortés debe asentar sus derechos contra o fuera del matrimonio que lo evacua... ¿Qué otra cosa proclama el famoso juicio de la corte de amor llevado a cabo en la casa de la condesa de Champagne?" A tenor de las presentes, decimos y sostenemos que el amor no puede extender sus derechos entre marido y mujer. Los amantes se comprometen a lo que sea, recíproca y gratuitamente, sin obligación ninguna de necesidad, mientras que los esposos están sujetos por deber a todas las voluntades el uno respecto al otro. Que este juicio que pronunciamos con ponderación extrema, después de haber oído a varias nobles damas, pase por verdad constante e inamovible. Dado el año 1174, en la tercera calenda de mayo, indicción VII"

Por esta condena del matrimonio, Marie de Champagne se hizo famosa en la historia, una historia que se entronca con el *roman* bretón, aquel del ciclo de la Mesa Redonda del Rey Arturo, de Lanzarote y de Tristán, en el que las reglas exóticas de los sacros misterios celtas, adoptan en el Midi la forma de la novela con su peculiar estilo del amor cortés. Marie lo llevaba en la sangre. Como su hermano Ricardo Corazón de León, el trovador. Este código del amor cortés había sido transmitido desde el Languedoc nada menos que a Chrétien de Troyes, el poeta francés, que lo traspara a la prosa con su serie de *romans*, *Le Chevalier de la charrette*, *Erec*, *Cligés*, *Ivain* y *Le Conte du Graal* (*Perceval*), que influyen en el desarrollo de todas las formas narrativas futuras y persisten en Inglaterra con la ola de las leyendas artúricas hasta el siglo XVII inclusive. Entre estas leyendas, las del perdurable ciclo de Sir Thomas Mallory, recogido en *La Muerte de Arturo*.<sup>9</sup> Unos de los pocos autores antiguos, Mallory, que, junto con Chaucer y Shakespeare, aún conserva vigencia, y un libro que tiene fuentes remotas en Chrétien de

9 Sir Thomas Mallory, *La muerte de Arturo*, Madrid, Ediciones Siruela, 1985.

Troyes, como la *Historia Regum Britanniae*, de Godofredo de Mornouth, en la *Geste de s Normans de Wace* y en los escritores *cirtencienses* que desplegaron la historia del Santo Grial. Libro de aventuras de caballeros, de huestes, de damas y de amor. Uno de los pocos libros, como dice F. Mellizo al prologarlo, que se escriben para ser escritos más que para ser leídos. Un inmortal. En el que entre el mundo de blancas armaduras y poderosos caballos se exploran las fuerzas que engendran reinos y los destruyen, en los que circula, entonces, el relato del poder, el cuidadoso relato "del nacimiento, el desarrollo, la ruina y la catástrofe del poder."

Pero, ¿qué es en el fondo este código de amor cortés? ¿En qué consisten exactamente sus leyes, qué definen estas leyes acerca del sistema del poder, y cuál es estrictamente la lógica y la racionalidad de esta nueva modalidad literaria?

En comparación con la mujer silenciada de la canción de gesta, qué otra cosa sino la hora de la reacción, de la victoria de la mujer y de su progreso puede identificarse con su exaltación y veneración, y en todo lo que pone en juego la recuperación del amor por los *romans* y las formas líricas de los poetas y trovadores: devoción, vocabulario de la galantería, descripción/adoración de la dama amada, alabanza de su belleza, libertad del amor frente al matrimonio, otorgamiento por el caballero cortés a su dama del título de señor masculino, mi *dons* (mi *dominus*), y en España *senhor* (y no *senhora*). ¿Por qué la pasión generosa, profunda, irresistible, por qué la temática del *fin'amor*, la sublimación de la mujer, el hacerle conocer el encanto de los juegos y las fiestas, que sus pasos se deslicen sobre napas y tapices de flores, y las campanas echen a volar en su honor, que el gesto adusto de fidelidad de los caballeros hacia el señor feudal dé paso a los gestos de las inclinaciones graciosas de fidelidad hacia la amada; por qué todo esto, la atmosfera etérea de las atenciones y los homenajes, sino para marcar el gran momento de la revancha de la mujer, el momento de la reconversión de los derechos abusivos que el hombre se había arrogado sobre su cuerpo bajo la forma de la pareja por alianza y sobre su debilidad de apropiarse de todos los surcos de su tierra?

En rigor de verdad, el nuevo género literario del amor cortés no indica ningún momento de reacción, ni de revancha, ni de triunfo de la mujer, ningún cambio efectivo en la relación de fuerzas entre los sexos en la Edad Media. La realidad que describe el pasaje precedente sigue rigiendo con toda la fuerza de lo cotidiano y define en terminos de ficción el modelo ideal del amor cortés.

Paul Zumthor, uno de los más grandes y competentes expertos en literatura medieval, precisa el sentido de esta ficción: "Bajo la forma estilizada en que la traduce el lenguaje literario de los trovadores 'la



doctrina' del 'amor cortés', aparece como el término de un proceso de transposición y reagrupamiento: las ideas de generosidad, de obediencia y de mérito, ligadas al ejercicio de la caballería, incluso de la cruzada, son aplicadas a las relaciones del hombre con la mujer. De este modo, experimentan una secularización de hecho, a pesar de la persistencia de los rasgos religiosos, sino místicos, en vocabulario. Éste, originalmente, es tomado en préstamo en gran parte del léxico propio del sistema feudal (*occitans, midons, servir, etc.*). La distancia que separa los sexos está determinada por una ficción: el hombre se subordina a la voluntad de la mujer, en la que se expanden los valores de mérito y de belleza. Participando en éstos, por el culto que él les rinde, en su conducta y su lenguaje, el hombre experimenta una suerte de exaltación personal, la 'alegría'. Esta idea de la sumisión a la dama está profundamente enraizada en el psiquismo feudal para que se confunda el señor y el ser amado. Pero es difícil distinguir en qué medida la moraleja que se deduce de esto no se remita a simples convenciones verbales. En el plano literario, engendra rápidamente una retórica y sobre todo una 'tópica' especializadas, sin duda indiferentes a la conducta vivida. A la vez comporta una denegación de lo real cotidiano, en nombre de un ideal de naturaleza cerebral (el amor del amor) y el culto por una cierta verdad afectiva cuasi simbólica (valor alusivo infinito del gesto, de la mirada, del saludo)".<sup>10</sup>

En tanto la literatura épica reproducía con coherencia y reflejaba la condición de subordinación de la mujer en las relaciones de obediencia y dominio cotidiano desligándola, así como al amor, prácticamente de las actitudes de los personajes de sus textos, en la literatura cortés la presencia radical y la apoteosis de la mujer constituye un mecanismo peculiar de disimulo de esas relaciones de subordinación, que aparecen invertidas. Aquí el amor queda implicado en la contradicción más tajante entre la sublimación y la idealización de la mujer por un lado y su situación de real sujeción por el otro. Un segmento no secundario de las relaciones sociales aparece así invertido, a la manera de los objetos sobre la retina, a la manera en que Marx trataba de hacer ininteligible en la *Ideología Alemana*, con su metáfora de la cámara oscura, donde los hombres y sus relaciones se nos aparecen colocados cabeza abajo. Lo que expresa la idealización de la mujer es, pues, el carácter de una cobertura ideológica de lo real en la que el amor se reconoce y desconoce, se elude al mismo tiempo.

De ahí que esta contradicción no sólo señala la oposición de dos planos, el de lo real y lo ideal, la vida real y la evasiva sublimación de sus

contornos en lo literario, sino que se implanta en el interior mismo de los textos, se trate de las canciones de los trovadores o de los relatos de los *romans*.

10 Paul Zumthor, *Essai de poétique médiévale*. París, 1972.