

La fortificación de las casas de la nobleza terrateniente no fue un hecho generalizado, sino hasta cuando la inseguridad, tolerable en el espacio europeo post-imperial, se intensificó en todas partes durante la alta Edad Media con las invasiones normandas y húngaras hasta mediados del siglo X. Surgidas por necesidades elementales de protección, las murallas o fortificaciones que se emprendieron por doquier en el vasto espacio occidental, buscaban otorgarle al propietario un símbolo de poder y dominio, puesto que el castillo se yerguía poderoso e imponente al lado de las pobres chozas de los vasallos. Primeramente hechas en madera, las fortificaciones macizas edificadas con piedra se introdujeron lentamente en el curso del siglo XII, debido a la emergente industria del hierro que facilitó grandemente el trabajo en las canteras con el uso de resistentes herramientas cortantes. Todo el espacio francés, el alemán, el belga, el norte de Italia y también el de España se vieron modificados por el surgimiento de las fortalezas señoriales que señalaban con arrogancia la presencia de la nobleza caballeresca.

ESPACIO Y MARGINACION

Dentro del tema del espacio medieval, está también incluido el de los rechazados de la sociedad; ésta, como se sabe, es la que los hombres de la Edad Media identificaban con la religión cristiana, y por eso la llamaban, la *respublica christiana* o bien *orbis christianus*. Continuamente atenta a toda clase de signos, especialmente los sobrenaturales, esta sociedad vivía entre los márgenes definidos por la religión, y por eso, diversas formas de segregación se hicieron visibles en la Edad Media. El proceso de marginación, la dialéctica que se produce entre la comunidad de los que están *dentro* y de los que han sido *excluidos* del universo social, los procesos mentales que lo generan, las secuelas y peligros que acarrea semejante forma de convivencia, ha sido un tema que viene apasionando a las generaciones jóvenes de historiadores, entre los que los franceses son los pioneros.

La forma de marginación que interesa destacar aquí, es el destierro. Concebido e interpretado de diversas maneras por los juristas romanos, el destierro no es creación medieval, y puede estar vinculado a tradiciones de tan antigua procedencia, que su estudio se encuentra más cercano a la investigación antropológica que a la histórica. San Isidoro hacía derivar el *exsilium* de la voz *extra-solum*: fuera del propio suelo, de la propia tierra y la patria. Nosotros hoy, insertos en un mundo desacralizado, puede que midamos la drasticidad de esta pena en el intenso dolor que significa dejar el lugar donde se ha nacido, digamos, la querencia. Pero en la Edad Media, el destierro significaba, junto con la separación de su habitat, la exclusión solemne de la sociedad y con ello, la pérdida de una forma de vida en el más amplio sentido. He aquí la forma históricamente más antigua de extrañamiento, consistente en la expulsión de un territorio. En efecto, el exilio venía a sustituir la pena de muerte, porque el hombre quedaba separado y privado de todos aquellos beneficios a que todo cristiano tenía derecho dentro de la Cristiandad: el acceso a la tierra, a los sacramentos, a todos los medios cotidianos de salvación, puesto que, evidentemente, el destierro se hacía realidad en aquellas zonas donde la Iglesia y los cristianos estaban ausentes, donde lo sagrado ya no actuaba. Junto a la pena del destierro, el derecho canónico imponía la pena del *interdicto* y de la

excomuni3n, sanción 3sta 3ltima de una dimensi3n terrible dado su car3cter lit3rgico y la solemnidad verbal con que era pronunciada y obedecida colectivamente.

Pero no siempre se presentaba esta forma tan cruel de segregaci3n; a menudo el destierro al campo, a zonas de mala reputaci3n, a lugares rigurosamente definidos, a islas, y, a finales del medievo, a *guetos* de las ciudades, constituían las vías por donde se canalizaban los temores o los castigos que imponía la sociedad a todos aquellos —no eran pocos— que habían decidido, de grado o por fuerza, desobedecer las normas de la convivencia, las tradiciones respetadas o las herencias veneradas. Inserto, pues, en la antigua tradici3n penitenciaria, el destierro era visto tambi3n como un derecho *sui generis* a la impunidad, a la que se accedía a cambio de alejarse del lugar. La Edad Media lo consagr3 como castigo ya que el desterrado, excluido de la paz de la comunidad y de sus derechos naturales inherentes, venía a perder su condici3n propia y verdadera. As3, el expulsado, transformado en un errante sin rumbo, expuesto a los peligros de un ambiente salvaje, cual es el bosque, llega a convertirse en un verdadero hombre-lobo, porque evidentemente, no tenía m3s derechos que por entonces los lobos. He aqu3 la vinculaci3n mental de la Edad Media entre el ogro de las f3bulas y el hombre a-social que vive en el bosque, que por haber trasgredido las normas de la vida social, ha quedado fuera de ella. Véase, pues, c3mo en este sentido, el espacio geogr3fico puede constituirse, dependiendo de las circunstancias que acompañen al hombre, tanto en un premio que conduzca a la creaci3n de un terruño u hogar, o bien, en un duro castigo que lleva al desarraigo y la enajenaci3n.

Es cierto que el mundo medieval presenta la imagen de una sociedad bastante movедiza, inquieta y peregrina. La ausencia de estabilidad espacial que caracteriza a esta sociedad, es lo que explica los grandes movimientos migracionales y de colonizaci3n de nuevas tierras, as3 como ese proceso que dinamiza a grandes comunidades campesinas hacia las nacientes ciudades: la urbanizaci3n. Pese a todo, y tambi3n al h3bito permanente y creciente en la baja Edad Media de la peregrinaci3n, al interior de la Cristiandad se hallaba muy arraigada la idea de que era, sin duda, mucho mejor para la salvaci3n del hombre, el arraigo, la permanencia en un s3lo lugar, puesto que en esta inmovilidad era posible controlar a los hombres, beneficiarse de su trabajo, contarlos con exactitud, asistirlos espiritualmente, etc.

Pero en esto se advierte claramente una de las ambivalencias m3s notables del ideal del cristiano; por un lado, se busca concentrar a la poblaci3n con claros intereses pol3ticos; por otro, toda la tradici3n cristiana y la vida de la Iglesia, invitaban al movimiento. Considerado como “viajero y peregrino” (*viator ac peregrinus*) por Gregorio Magno, el hombre camina en este “valle de l3grimas” —como dice la oraci3n medieval a Mar3a— hacia su verdadera y celeste patria que es el cielo. El extrañamiento aparece visiblemente elogiado en la literatura patrística, constituy3ndose en un vigoroso est3mulo para la pr3ctica de la vida asc3tica, la cual, es bien sabido, se fundamenta precisamente en el repudio de la patria. Todo esto no es m3s que una gran contradicci3n, porque el hombre medieval siente un miedo cerval a los extraños, que son, obviamente, aquellos que se desplazan. Sin embargo, aquellos tambi3n son considerados como potenciales amigos a los que ha de ofrecerse hospitalidad y ayuda, ya que, pr3cticamente todo el mundo se encontrar3, en alg3n

momento de su vida, en la situación de peregrino, y, por lo tanto, se transformará en un forastero en tierra extraña.

La frontera entre *peregrino* y *marginado* es leve, porque cualquier viaje lleva implícito un elemento de marginación, o, por lo menos, riesgo de marginación. Dejar la patria es dejar lo seguro por lo incierto, es hacer frente a más peligros que en la vida sedentaria. La lentitud de los desplazamientos sobre grandes distancias, a través de caminos en mal estado, infestados de salteadores, cuando no intrasitables por las duras condiciones climáticas, aseguraban irremediablemente una cuota de desarraigo dado el tiempo que implicaban. Se intentaba remediar estos inconvenientes, organizando los viajes con la parentela o la clientela que cautelara la permanencia de los vínculos sociales, que son los grandes sostenedores de una sociedad que vive, o cree vivir, en la más evidente de las zozobras. La Iglesia intentará, desde el segundo milenio, arraigar a los peregrinantes haciendo hincapié en que será preferible hacer penitencia permaneciendo en su lugar, trabajando y sirviendo, que vagando. Es innegable el trasfondo económico detrás de estas disposiciones, toda vez que la misma Iglesia es una gran terrateniente.

ESPACIO Y LA MAYORÍA CAMPESINA

No cabe ninguna duda; el Occidente medieval es una civilización totalmente campesina en la que el campo lo constituye todo. Un aire de rudeza traspasa toda la cultura, porque enormes extensiones como Inglaterra y Alemania casi en su totalidad en la alta Edad Media, carecen de ciudades. Sin embargo, en aquellas zonas sureñas más irradiadas por las antiguas tradiciones, subsisten todavía ciudades romanas que dan cuenta de un tono de vida diferente otrora impuesto por Roma, calzadas camineras, anfiteatros, termas, pórticos. Todo ello, no obstante, está deteriorado y mal mantenido, de algún modo, no responde ya a las nuevas circunstancias ya que las mismas ciudades languidecen o se encuentran casi vacías. Otras aglomeraciones —aldeas—, surgen con posterioridad a la caída del mundo antiguo, probablemente durante el siglo VII, en la rivera de vías fluviales que son las líneas de comunicación para una sociedad a la vez estabilizada y también en movimiento. Es cierto que pueden distinguirse en el panorama espacial focos mínimos de cultura en las ciudades episcopales de la Galia, pero antes que la ciudad se constituya en centro irradiador, es el monasterio el centro de cultura.

He aquí que la civilización romana, dominadora a través del espacio ciudadano y su estilo de vida cívica, se ve absorbida por el espacio rural. No ha sido necesario más de tres o cuatro generaciones para que los ricos, paralizados comercialmente por las invasiones y el desorden, hayan abandonado los centros urbanos para radicarse en el campo, con el consiguiente olvido de la cultura ciudadana y su estilo refinado. La gran víctima de la ruralización del Occidente, sostiene Le Goff, es la ciudad. Indefectiblemente, el gusto decae junto con los medios económicos y las técnicas en todas partes. Las pocas y pobres aldeas del Occidente europeo, profundamente enraizadas en todo el mundo agrícola, no parecen más que un conjunto de personas permanentes que viven muy estrechamente ligadas a todas las actividades del campo. En verdad, estos *ciudadanos* no se distinguen de los campesinos en nada, ya que la naturaleza rústica, apenas domesticada, domina

enteramente la existencia de ambos. Aún los más ricos, los obispos, los mismos reyes y los escasos especialistas que en las aldeas se dedicaban a un incipiente comercio, todos ellos llevaban una existencia rural, normada por el ciclo de las estaciones agrícolas, cuya subsistencia dependía enteramente de la tierra nutricia.

En un mundo enteramente gobernado por la naturaleza, esto es, por el espacio inmenso e inculto, apenas visible en él la mano humana, los hombres buscan refugio en la comunidad de la que se forma parte. Es necesario hacerse la imagen de estos pequeños grupos humanos, habitando los espacios que, de vez en cuando, surgen de entre un mar de bosques. Toda la civilización occidental surge allí donde el bosque no ocupa su lugar. Los límites espaciales de la aldea o el burgo son, pues, claros y rotundos. Junto a la choza que lo refugia en su pequeña y pobre intimidad, el campesino está junto a un mundo de obligaciones y prestaciones establecidas por la costumbre, por el señor de quien depende, o por la comunidad que necesita. Toda la división del terreno agrícola, su propiedad y su uso, no nos compete abordarlo aquí, y además, está conocida en sus rasgos fundamentales. Lo atinente es considerar su impacto en el hombre y en la cultura. Las aldeas, encerradas en sí mismas, protegidas por troncos enraizados fijamente en la tierra, por empalizadas o densos zarzales, conservados cuidadosamente, se constituyen en sitios de seguridad no sólo frente a la misma naturaleza, peligrosamente amenazadora, sino contra las pretensiones de ingerencia del soberano o de los señores feudales ávidos del dominio pleno. Ello explica que la violación de estos espacios de asilo fuera castigada con severas penas.

El campesino no vive aisladamente en el espacio rural. Las casas se constituyen más o menos próximas unas con otras a lo largo de una vía en los caseríos, pero estrechamente juntas, pareadas, en las pequeñas ciudades o burgos, donde una angosta calle las separa de las de enfrente. La regla es vivir agrupadamente, entre otras razones, porque el aislamiento es sinónimo de peligro ante los bandidos, los hambrientos, los contagiados con la peste, algunos jóvenes guerreros nobles inmisericordes; pero también, y este peligro ha tenido graves y profundas repercusiones entonces y después, contra los demonios que acechan de continuo a los hombres, y que parecen encontrar víctimas en los lugares apartados. La comunidad campesina, siempre al borde de la sobrevivencia y espectante de milagros, sospecha y muchas veces acusa a las personas solitarias de tener encuentros diabólicos —*sabbat*—, acusación gravísima —siempre sin pruebas concluyentes— que acarrea la pena máxima. Las *brujas* no son más que seres que la gente ha considerado diferentes, extraños, luego, peligrosos. Desde entonces, en el Occidente no ha habido cambios. En esta área, ha señalado Robert Fossier, la historia medieval tiene todavía más interrogantes que respuestas. Lo claro hoy, es que el caserío o aldea ha sido el entorno normal de la existencia del hombre de la Edad Media. A partir de este pequeño espacio reglado, se ha organizado el resto del territorio de ocupación, especialmente el de labranza, la red de caminos, etc. y se ha generado una manera de ver el mundo que ha permanecido hasta hoy.

El campesino alto-medieval vive casi a la intemperie. Construidas de rama y tierra, frágiles y efímeras, con excepción de las hechas en piedra en el espacio aledaño al Mediterráneo, sin hogar de chimenea, sin ventanas y de una sola pieza, la casa habitación sólo sirve para dormir y protegerse más de la lluvia que del frío.

La vida misma transcurre fuera de la casa al ritmo de las estaciones, trabajando y trabajando, ya que muchas obligaciones le pesan: cuando no está laborando en su propia tierra o en la asignada, lo hace en la casa señorial. En un universo tan cargado de prestaciones físicas devoradoras de tiempo, la sociabilidad es poca y se realiza en el campo, mientras siega, rosa o recolecta, mientras caza. Incluso, la sexualidad, hasta donde se puede asegurar, no puede realizarse en la choza —tal vez de noche, pero rara vez— debido al hacinamiento de la familia; ha de satisfacerse, en cambio, en lugares apartados, cubiertos de vegetación, generalmente, el bosque, cuyo testimonio en la poesía atestigua la preferencia para el amor, lejos de los ojos moralizantes de la comunidad. La alimentación, muy pobre, a menudo constituida por un pan grueso y tosco que testimonia la omnipresencia de los cereales, no se la ingiere en la casa, sino en el lugar mismo donde se trabaja, muchas veces mientras ejecuta la acción, porque la jornada se prolonga «de sol a sol».

El hombre que habita el paraje sin árboles en el interior del bosque —esto es, el calvero—, ha desarrollado una doble impresión de éste, representado en sus modalidades de monte alto, floresta, arbolado o pradera. En primer lugar, su atractivo tenía sabor a lo básico, a lo necesario, ya que podía constituirse en un lugar para la caza menor, para conseguir leña o madera, frutos silvestres, en fin, todo un espacio cobijador y dador de vida. Evidentemente, en base a estos presupuestos es que se comprende que toda la civilización occidental se desarrolle donde el bosque no ocupa un espacio, pero siempre junto a él. Con toda razón y agudeza ha dicho Jacques Le Goff, que la percepción oriental del “desierto” encuentra su correspondencia en Occidente en el bosque, puesto que el hombre no se establece allí, pero la subsistencia de la comunidad depende enteramente de su presencia, de lo que ella pueda encontrar en él. El bosque, pues, es el horizonte geográfico del hombre medieval, tal como es la estepa para el tártaro o mongol, o como el desierto para el árabe. Exactamente, como un verdadero negativo fotográfico —dice el historiador francés—, el oriente musulmán encuentra refugio habitable en los oasis y huye del desierto, en cambio, el rostro de la cristiandad occidental se presenta como un manto de bosques y de landas, matizado de calveros cultivados, más o menos fértiles.

Una dialéctica de lucha contra el bosque, pero a la vez dependencia respecto de él, envuelve toda la vida del hombre medieval, esto es, que el progreso del Occidente se basa en la roturación, en la lucha y victoria sobre la maleza, los arbustos y, si es necesario y los medios técnicos lo permiten, sobre la selva, el bosque virgen.

Pero asimismo, en él se refugiaban las bestias salvajes y peligrosas, como también perturbaban su existencia y salvación los *ogros*. Imagen misma de la inseguridad y la amenaza, el bosque envuelve los espacios civilizados hasta un punto que casi los absorbe como una verdadera selva; su presencia aísla a las comunidades que habitan los valles haciendo difíciles o cortando las comunicaciones; de él acechan a menudo los lobos y animales hambrientos y salvajes que aterrorizan a los hombres; de él, también, irrumpen de súbito los bandidos o grupos excluidos, soldados desocupados, desertores, cuando no los señores saqueadores, que buscan saltar las comunidades rapiñando los escasos haberes de los pobres.

Es cierto que el Occidente durante casi toda la Edad Media está poblado por

un campesinado estabilizado, enraizado. No obstante, no puede representárselo enteramente inmóvil, a pesar de las fuentes literario-eclesiásticas que exhortan a ello. En la vida rústica un gran espacio se abre al nomadismo: durante la primavera las obligaciones pastorales ponen en movimiento las carretas y los peatones a lugares, a veces, bastante lejanos; otros, se enrolan en los grupos aventureros que periódicamente recolectan frutos, cazan o hacen rapiña con la esperanza de un botín o aumentar las provisiones comestibles. He aquí el interés que siente una parte de la población —costumbre carolingia que se extiende durante el período entre soldados licenciados, mercenarios, delincuentes— por hacer alguna aventura guerrera a regiones sedentarias más prósperas. Estas *razzias* encontraban salida en las regiones habitadas por paganos o infieles, donde todo les estaba permitido hacer a los cristianos, donde nada era delito y todo ganancia —material y espiritual—, porque luchar contra los infieles que se resisten, dice en el siglo XV el obispo español Alonso de Cartagena, es una obra piadosa y honesta.

Otras razones explican los desplazamientos geográficos: el régimen de latifundios lleva también su parte, ya que la propiedad de la tierra, en manos de una minoría excesivamente pequeña, no existe para la gran mayoría que la trabaja directamente. En general, toda tierra pertenece a alguien superior al que consume sus esfuerzos físicos en ella; el campesino es un mero “inquilino” que está atado a la tierra que trabaja, pudiendo ser trasladado de lugar de trabajo en esa inmensa propiedad que es el señorío. La falta de tierras propias y la pobreza misma contribuyen a que el campesino no sienta arraigo ninguno, puesto que no posee nada, nada que cuidar, nada que conservar, nada por qué permanecer sino la obligación de hacerlo impuesta por otro. Del mismo modo, otra parte del campesinado, desocupado ante la falta de tierras para cultivar en un espacio ya colmado de habitantes pobres, se anima a trasladarse a otros lugares buscando mejores perspectivas corriendo el riesgo inherente: les podemos ver en los yermos del norte y centro de la península ibérica arrebatados a los musulmanes durante la larga Reconquista española, abriéndose paso en la espesura de los densos bosques del Este de Alemania, en aquel proceso colonizador llamado *Drang nach Osten*, en la dura y cruel aventura como cruzados en Tierra Santa. Otros, y no pocos, desafiando las recomendaciones de algunos eclesiásticos que buscan arraigar a la población campesina, emprenden peregrinajes a diversos lugares de la cristiandad: Santiago de Compostela, Roma y tantos otros lugares pequeños que la devoción popular ha hecho famosos. Quizá no sea propiamente un deseo gratamente aceptado, ya que el solo viaje exponía al grupo a toda clase de calamidades, tales como robos, hambres, asaltos, etc., pero a partir de esta misma realidad es que la peregrinación se convierte en un gran acto de penitencia. Todo ello no hace sino confirmar la dureza de los tiempos, que la misma religión cristiana, en la base dogmática de su enseñanza, concebía y ayudaba a incentivar la movilidad al concebir la vida cristiana como un “peregrinaje en este valle de lágrimas”. La realidad misma, pues, venía a confirmar una verdad teológica.

Sin embargo, por importante que parezca para la mayoría, el nomadismo, con todo, es lateral, estacionario, porque buena parte de su vida diaria transcurre en la tierra de su familia, esto es, un territorio organizado con normas elementales y claras donde se establece una aldea. La movilidad y el desarraigo, pero también, la

permanencia y la estabilidad, se encontraban en el fundamento mismo de esta civilización medieval, naturalmente campesina, rural, rústica, básica, estable, conservadora.

NOCION DEL OCCIDENTE

Cuando el mundo antiguo se derrumbó definitivamente, los europeos habían adquirido una noción, aunque vaga y variada, de lo que era el Occidente. Evidentemente, las acepciones hacían confusa su precisión. Con todo, durante aquellos siglos oscuros que preceden a la alta Edad Media, siglos de grandes movimientos de pueblos diversos, la noción del Occidente constituirá aquel espacio geográfico donde dominaba la lengua latina. Era una definición que surgía por mera oposición al otro mundo, también imperial, donde se imponía la lengua griega. Precisamente, esta indefinible realidad del Occidente, apenas captada por la oposición ya mencionada, vino a tomar cierto aire concreto cuando los eclesiásticos de Roma y la Iglesia gala, prepararon la ceremonia del año 800, para hacer sentir a la figura más poderosa de Occidente y rey de los Francos, Carlomagno —de la familia (*sippe*) terrateniente de los carolingios—, que a través de su figura y con la autoridad apostólica del Pontífice, se recuperaba una realidad perdida: el Imperio Romano Latino que recaía al cabo de tres siglos no en un romano, sino en un germano. Está claro que entonces no se habla de Imperio occidental, pero los pocos hombres cultos entendieron que en torno a Carlomagno se aglutinaban por lo menos tres ideas geo-políticas: «Imperio», Occidente y «pueblo cristiano». Por ello, se decía que aquella realidad geográfica que hoy llamamos Occidente europeo, significó por un pequeño lapso de tiempo, todos los espacios sometidos al *Emperador*, ahora de origen germano, esto es, a *Karl*, latinizado *Karolus* finalmente Carlos, apodado por todo esto “el grande” (*magnus*). Se comprende que en esta realidad que ya comienza a denominarse Europa, no halla una noción de una sociedad coherentemente visualizada, menos organizada. Se trata de una impresión que no es otra cosa que pura geografía, porque la imagen que los eruditos se forman de Europa, es sólo el espacio que se extiende desde el Bósforo hasta el Don. Incluso, el pueblo cristiano, que teóricamente se extendía por todo el universo, de hecho para el Papado la *christianitas* se reducía a los límites del Imperio carolingio.

Fugitiva fue esta imagen casi quimérica de la unidad del Occidente. Las palabras que pudieron aglutinar una noción de comunidad occidental, se desvanecieron y ya, a comienzos del siglo X, Imperio, Cristiandad u Occidente no se empleaban, carecían de realidad histórica. Sin embargo, pronto los pueblos occidentales comenzaron poco a poco a tomar una incipiente conciencia de los lazos que los unían. Los intelectuales buscaron argumentos de toda clase para sustentar la teoría de que los europeos podían y debían vivir bajo una unidad política: un Dios, un Papa, un Emperador, se decía, eran suficientes para gobernar el «mundo». Bajo Conrado II, a comienzos del siglo XI, se utilizó por primera vez en la Edad Media, la expresión *Imperium Romanum*. Como muchas veces antes, esto no era más que un anhelo, compartido y entendido por políticos y eclesiásticos en un círculo estre-

cho, cuyo objeto era más bien identificar el espacio en el que vivían los occidentales. Tenía, pues, un sentido puramente geográfico, ya que sólo comprendía tres reinos: Germania, Italia y Borgoña. Lo que se quería manifestar, tal vez, era que el Emperador se transformaba en el príncipe más poderoso de Occidente, pero, como vimos, el Imperio no se extendía sobre todo aquél. Todos los pueblos que entonces integraban de hecho el Occidente, no hubieran permitido semejante sumisión. Por lo demás, está claro que el Emperador tampoco pretendía tal utopía. Ello nos lleva a concluir que lo que se entendía por Occidente era una realidad cuya unidad estaba basada en lo político.

Fue entonces, con la primera cruzada que surge la conciencia más o menos clara del contenido social y geográfico del concepto Cristiandad. *Christianitas* se transforma en una palabra de uso familiar en el lenguaje de la época, y también, pasa a ser de uso común entre el pueblo que se identifica con la religión. De aquí en adelante, los sustitutos tales como *respublica christiana*, los pueblos cristianos (*populi christiani*), los cristianos, quedarán inscritos en la vida cotidiana de los occidentales.

Cristiandad tiene un sentido más amplio del que aquí se ha planteado. Integra a todos los pueblos cristianos, sean éstos latinos, griegos u orientales, por lo tanto, desborda a la Europa. Pero las Iglesias orientales se encontraban demasiado lejos y eran casi desconocidas para los europeos; por su parte, las diferencias culturales tan abismantes entre griegos y latinos, junto con tantos otros elementos distintivos, políticos y religiosos, hicieron que muchos autores occidentales aplicaran al concepto *cristiandad* una acepción bastante estrecha. De tal manera, ni siquiera el concepto *latinitas* aparece suficiente para que los occidentales integren a él a las Iglesias latinas fundadas por los propios cruzados. Latinidad y Cristiandad no representan otra realidad para los europeos, sino el conjunto de pueblos que reconocen la autoridad del Papa de Roma, y con ello, el imperio de la lengua litúrgica y cultural que es el latín. De esto se deduce que el hombre del siglo XIII, concibe que la unidad del Occidente es religiosa y cultural.

La vieja palabra *Europa*, de ascendencia clásica, no tiene otro sentido para los contemporáneos del siglo XIII que una connotación geográfica, y por esto, su empleo es por cierto bastante raro. Mucho más evocadores de todo un contenido cultural y religioso, las palabras Occidente, Cristiandad o Latinidad sirven mejor a las necesidades semánticas del hombre medieval. Sin embargo, las mismas circunstancias históricas del Occidente en el medievo, que afectan tanto a la política como a la cultura, contribuyen a crear las condiciones para el surgimiento de *Europa* y su concepto: la caída de San Juan de Acre en 1291 tiene gran impacto en Occidente y Roma pierde sus contactos tan sensibles con los cristianos orientales. Desde el otro extremo, a partir de 1386 el cristianismo latino se enseñorea en el espacio lituano. En el siglo siguiente, la aciaga toma de Bizancio por los turcos crea un clima favorable para una autodefinición de la Cristiandad, especialmente valiosa durante el siglo XVI. Imposible olvidar la toma de Granada en 1492, que marca el fin de la larga presencia musulmana en Europa. Al interior del espacio geográfico europeo, la Cristiandad va amoldándose y definiéndose, introduciéndole un contenido histórico-cultural a la realidad llamada Europa. Pero como los hombres de la Edad Media eran más sensibles a las verdades religiosas, culturales y políticas, seguían

llamando al Occidente por lo que era: la Cristiandad. Aeneas Silvio Piccolomini, Thomas Basin, Chastellain, Commynes, todos ellos hablan de la Cristiandad. Sin embargo, durante el siglo XV, la palabra Europa se ocupa ya como sinónimo de Cristiandad; y aunque todavía es un término clerical —culto, digamos—, junto a su adjetivo *europaeus*, penetra con toda fuerza en la literatura del siglo XVI. Los humanistas y la progresiva laicización de la comunidad occidental, contribuyen al éxito del concepto neutro, y de contenido puramente geográfico, como es Europa. Evidentemente, no es que halla un abandono del contenido religioso del Occidente, pero los europeos están lejos de definirse, a fines de la Edad Media, sólo por su condición de cristianos latinos; por oposición de las figuras despóticas del Oriente, los europeos se sienten partícipes de una especial forma de cultura: la libertad política.

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

El trabajo precedente ha sido el producto de muchísimas lecturas realizadas en distintos momentos durante largos años al calor de la reflexión y el análisis. Imposible hacerme cargo de todas ellas, por lo que esta lista bibliográfica no pretende la exhaustividad ni la modernidad; se han escogido obras de carácter genérico dentro de un universo inmenso, algunas de ellas antiguas cuya contribución todavía resulta indispensable, y también otras que se consideran particularmente importantes para un cuadro general como el que se acaba de presentar.

1. *Amour et sexualité en Occident*, Paris, 1981. (Obra colectiva)
2. ARIÈS, P.-DUBY, G., *Histoire de la vie privée. De l'Europe féodale à la Renaissance*, Paris, 1985. (Trad. esp., *Historia de la vida privada*, Madrid, 1988) (Obra colectiva).
3. *Archéologie du village médiéval*, Lovaina, 1967. (Obra colectiva)
4. BLOCH, Marc, *La société féodale*, Paris, reed. 1989. (trad. esp., *La sociedad feudal*, México, 1950).
5. BOÜARD, M. de, *Manuel d'archéologie médiévale*, Paris, 1975 (trad. esp., *Arqueología medieval*, Barcelona, 1979).
6. CHAPELOT, J.-FOSSIER, R., *Le village et la maison au Moyen âge*, Paris, 1980.
7. *Les communautés villageoises*, Flaran 1984. (Obra colectiva)
8. CHELINI, J., *Histoire religieuse de l'Occident médiéval*, Paris, 1968.
9. CONTAMINE, P., *La guerre au Moyen âge*, Paris, 1980 (tra. esp., *La guerra en la Edad Media*, Barcelona, 1984).
10. -DANIELOU, J.-MARROU, H. I., *Nouvelle Histoire de l'Église*, Paris, 1963. (Trad., esp., *Nueva Historia de la Iglesia*, Madrid, 1964).
11. -DELORT, R., *Le Moyen âge; histoire illustrée de la vie quotidienne*, Lausana, 1972.
12. -DHONDT, J., *Le haut Moyen âge, VIIIè-XIè siècles*, Bordas, Paris, 1968. (Trad. esp., *La alta Edad Media*, Barcelona, 1971).
13. -DION, R., *Histoire de la vigne et du vin en France des origines au XIXè*

siècle, Paris, 1959.

14. -DUBY, Georges, *L'économie rurale et la vie des campagnes dans l'Occident médiéval*, 2 vols., Paris, 1962. (Trad. esp., *La economía rural y la vida campesina en el Occidente medieval*, Barcelona, 1968).

15. -DUBY, Georges, *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme*, Paris, 1978.

16. -DUBY, Georges, *Guillermo el Mariscal*, Madrid, 1988 (2ª de.).

17. -FAVIER, J. (dir.), *La France médiévale*, Fayard, Paris, 1983.-

18. -*La femme dans les civilisations des Xè-XIIè siècles*, (Coloquio Poitiers, 1976), Poitiers, 1977. (Obra colectiva)

19. -*Famille et parenté dans l'Occident médiéval* (Actas del Congreso, 1974), Roma, 1977. (Obra colectiva)

20. -FLECKENSTEIN, J., *Das ritterliche Turnier im Mittelalter*, Göttingen, 1985.

21. -FOSSIER, Robert, *Enfance de l'Europe: aspects économiques et sociaux, Xè-XIIè siècles* Nouvelle Clio, 17-17bis, P.U.F., Paris, 1982.

22. -FOSSIER, Robert (dir. y col.), *Le moyen âge*, 3 vols., Paris, 1982. (Trad. esp., *La Edad Media*, Madrid, 1988)

23. -FOSSIER, Robert, *Histoire sociale de l'Occident médiéval*, Paris, 1970.

24. -FOSSIER, Robert, *La société médiévale*, Paris, 1991 (trad. esp., *La sociedad medieval*, Barcelona, 1996).

25. -FOURNIER, G., *Le château dans la France médiévale*, Paris, 1978.

26. -FOURQUIN, G., *Histoire économique de l'Occident médiéval*, Paris, 1969.

27. -FOURQUIN, G., *Les soulèvements populaires au Moyen âge*, Paris, 1972. (Trad. esp., *Los movimientos populares de la Edad Media*, Madrid, 1973).

28. -GENICOT, Leopold, *Le XIIIè siècle européen*, Nouvelle Clio, 18, P.U.F., Paris, 1968.

29. -GRAND, R., *L'Agriculture au Moyen âge*, Paris, 1960.

30. -GUERREAU, Alain, *Le féodalisme, un horizon théorique*, Paris, 1980.

31. -HEERS, Jacques, *L'Occident aux XIVè et XVè siècles: aspects économiques et sociaux*, Nouvelle Clio, 23, P.U.F., Paris, 1973. (Trad. Esp. *Occidente durante los siglos XIV y XV: aspectos económicos y sociales*, Barcelona, 1976).

32. -HEERS, Jacques, *Le moyen âge. Une imposture*, Paris, 1992. (Trad. esp., *La invención de la Edad Media*, Barcelona, 1995).

33. -HIGOUNET, C., *Paysages et villages neufs du Moyen âge*, Burdeos, 1975. (Obra colectiva)

34. -*Histoire des femmes*, (Duby, Perrot, dir.), vol.: *Le Moyen âge*, Paris, 1990. (Obra colectiva)

35. -*Histoire de la famille* (Burguière, Klapisch, dir), vol. 1, Paris, 1986. (Obra colectiva)

36. -*Histoire de la France rural*, vol. 1: *Des origines à 1340*, Paris, 1975.

37. -HUBERT, J., *Les routes du Moyen âge*, Paris, 1959.

38. -JOSHUA, I., *La face cachée du Moyen âge*, Paris, 1990.

39. -KEEN, M., *Chivalry*, New Haven-Londres, 1984 (trad. esp., *La caballe-*

ría, Barcelona, 1986).

40. KÖHLER, E., *Ideal und Wirklichkeit in der höfischen Epik*, Tübinga, 1970.

41. -LE GOFF, Jacques, *La civilisation de l'Occident médiéval*, Paris, 1964. (Trad. esp. *La civilización del Occidente medieval*, Barcelona, 1969).

42. -LE GOFF, Jacques, *Les intellectuels au Moyen âge*, Paris, 1985. (Trad. esp., *Los intelectuales en la Edad Media*, Barcelona, 1986).

43. -LE GOFF, Jacques (dir.), *L'Homme médiéval*, Paris, 1989. (Trad. esp., *El hombre medieval*, Madrid, 1990). (Obra colectiva)

44. -LE ROY LADURIE, Emmanuel, *Histoire du climat depuis l'an mil*, Paris, 1967.

45. -*La Maison forte au Moyen âge* (Coloquio de Pont-à-Mousson, 1984) Paris, 1986.

46. -*Il monachesimo nell'alto Medioevo e la formazione della civiltà occidentale*, en "Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto Medioevo" 0, IV, Spoleto, 1957. (Obra colectiva)

47. -MUSSET, Lucien, *Les invasions: les vagues germaniques*, Nouvelle Clio, 12, P.U.F., Paris, 1965.

48. -MUSSET, Lucien, *Les invasions: le second assaut contre l'Europe chrétienne*, Nouvelle Clio, 12bis, P.U.F., Paris, 1965.

49. -NOOMAN, J.F., *Contraception et mariage*, Paris, 1969.

50. -*Les origines des libertés urbaines* (Actas del XVIº congreso de S.H.M.E.S., Rouen, 1985), Rouen, 1990.

51. -ORLANDIS, J., *Historia social y económica de la España visigoda*, Madrid, 1975.

52. -POLY, J.P.-BOURNAZEL, E., *La mutation féodale, Xe-XIIIè siècles*, Nouvelle Clio, 16, P.U.F., Paris, 1980.

53. -POWER, E., *Les femmes au Moyen âge* (versión francesa), Aubier, Paris, 1979. (Trad. esp., *Las mujeres medievales*, Madrid, 1979)

54. -RAPP, Francis, *L'Eglise et la vie religieuse en Occident à la fin su Moyen âge*, Nouvelle Clio, 25, P.U.F., 1971, reed., 1991. (trad. esp., *La Iglesia y la vida religiosa en Occidente a fines de la Edad Media*, Barcelona, 1980).

55. -RICHE, Pierre, *L'Europe barbare de 476 à 774*, Paris, 1989.

56. -ROSSIAUD, J., *La Prostitution médiévale*, Paris, 1988.

57. -ROUX, S., *La Maison dans l'histoire*, Paris, 1976. (Obra colectiva)

58. -THOMPSON, E.A., *The Goths in Spain*, Oxford, 1969 (trad., esp., *Los godos en España*, Madrid, 1979)

59. -TOUGOUAT, P., *Voisinage et solidarités dans l'Europe du Moyen âge*, Paris, 1981.

60. -VAUCHEZ, André, *La spiritualité du Moyen âge occidental. VIIIè-XIIIè siècles*, P.U.F., Vendôme, 1975.

61. -*Le vin au Moyen âge: production et producteur* (actas del congreso, 1971) Grenoble, 1978.

62. -WOLFRAM, H., *Geschichte der Goten*, Viena, 1976.