

¿ES POSIBLE UNA HISTORIA RELIGIOSA DE LA EDAD MEDIA?

Jean-Claude SCHMITT

Traducción de Susana GONZÁLEZ¹

Procedencia del texto:

Jean- Claude SCHMITT, "Une histoire religieuse du Moyen Âge est-elle possible?", en Jean- Claude Schmitt, **Le corps, les rites, les rêves, le temps. Essais d'anthropologie médiévale**, París, Gallimard, 2001, pp. 31-41. También como "Une histoire religieuse du Moyen Âge est- elle possible? Jalons pour une anthropologie historique du christianisme médiéval", en Fernando LEPORI, Francesco SANTI (dirs.) *Il mestiere di storico del medioevo*, Spoleto, Centro italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 1994, pp. 73-83.

¿Es posible una historia religiosa de la Edad Media?

El título de este ensayo a pesar de su forma interrogativa, puede con todo derecho asombrar o provocar. ¿Cómo poner en duda la posibilidad de una historia religiosa de la Edad Media cuando los libros especializados y los capítulos enteros de libros más generales están consagrados a ella? ¿Cómo dudar de la legitimidad de tales aproximaciones cuando el período medieval parece justamente identificarse con la fuerza del sentimiento religiosos que habría caracterizado a esos "siglos de la Fe"?

Probablemente la evidencia masiva del cristianismo medieval no puede ser negada. Pero un doble esfuerzo crítico pareciera necesario para el historiador de la "religión" medieval.

El concepto de religión tal como lo empleamos comúnmente en la actualidad, ¿es el apropiado para dar cuenta del cristianismo medieval? ¿no sería necesaria una labor antropológica, libre de las categorías de pensamiento heredadas de la cultura cristiana, para abordar la historia de esta misma cultura?

El distanciamiento que se impone al antropólogo que estudia una sociedad diferente a la suya, ¿no es aún más indispensable para el historiador, cuyo objeto de estudio es la tradición misma a la que él pertenece?²

¹ Bajo la supervisión de los profesores Gerardo Portela y María Teresa Brutocao.

² Marcel DETIENNE, "Les Grecs ne sont pas comme les autres", *Critique* (1957), XXXI, 332, pp. 3-24.

Nuestro concepto de religión es reciente. En líneas generales data de la época de las Luces, período en que el cristianismo minado dentro de su estatuto ideológico todopoderoso, se transformó en objeto de una reflexión crítica y desmitificante. La “religión” fue concebida como una esfera autónoma y el resultado de una libre elección de la conciencia individual. Esta mutación cultural de primera importancia no puede ser separada del conjunto de cambios sociales y políticos que marcaron el fin del Antiguo Régimen.³

De un modo a la vez científico y polémico, esta mutación ha inspirado el nacimiento, en el siglo XIX, de la “ciencia de las religiones”, que siendo largamente concebida como un arma contra la Iglesia, selló para el cristianismo la pérdida de su carácter de referencia absoluta: del mismo movimiento se afirmaron la universalidad del hecho religioso (por qué no hay ninguna sociedad humana que ignore alguna forma de experiencia religiosa) y su diversidad. Las experiencias humanas son relativas, ninguna —aunque fuera el cristianismo— puede pretender beneficiarse de un *status* privilegiado.

Esta evolución de actitudes en el caso de Francia reviste un relieve particular, en razón de las relaciones de la Iglesia y el Estado: en 1867 Renan publicó su *Vida de Jesús* que sometía la existencia de Cristo a la investigación histórica. Generó un escándalo que le valió a su autor ser privado de su cátedra en el Collège de France. Luego, la III República restituyó a Renan su cátedra y creó en 1880, para Albert Réville, una cátedra de historia de las religiones en el mismo establecimiento.

En 1886, se fundó la sección de Ciencias religiosas de la École Pratique des Hautes Études. Por fin, si se tiene a Emile Durkheim por el verdadero iniciador de la escuela sociológica francesa, es necesario subrayar, con “Las formas elementales de la vida Religiosa” (1912), el lugar eminente dado dentro de la misma disciplina a las cuestiones referidas a la religión.⁴

En suma, en el momento mismo en que las sociedades industriales, “descristianizadas” y dentro del Estado laico, la religión parece replegarse dentro de la esfera de lo privado y pierde su asiento institucional tradicional como también su carácter de obligación social, las nacientes sociología y la antropología de las “sociedades primitivas” descubren el carácter fundador del lugar religioso y de su naturaleza de “hecho social total”.

Sin embargo, en la observación del Otro, las ciencias sociales aprendieron también que los valores universales que eran atribuidos al cristianismo, no tenían en efecto más que

³ Alain GUERREAU, “Fief, féodalisme. Enjeux sociaux et réflexion historique”, *Annales, ESC* (1990), 1, pp. 137-166.

⁴ B. PULLMAN, “Aux origines” de la Science des Religions. Lorsque la savoir prend chair (e)” *Cahiers Confrontation* 14 (1985), pp. 7-24.

una aplicabilidad relativa, limitada, dada la observación de todas las otras experiencias humanas, que variaron hasta el infinito, dentro del espacio y dentro de su tiempo. Estas advierten que las palabras que en nuestra lengua hablan de lo religioso han sido forjadas por una tradición religiosa única, y no sabrían entonces, comprender *a priori* tradiciones enteramente diferentes.

Tomemos un ejemplo: subyacente en la cultura cristiana, la cultura greco-romana nos ayuda, en apariencia a concebir la posibilidad de una pluralidad de dioses. Pero a fin de esto, si por ejemplo nosotros asimilamos el *politeísmo* a la *idolatría*, con todos los juicios de valor negativos que esta palabra apelaría tradicionalmente, continuamos hablando como la Iglesia siempre ha hablado, es decir en referencia al monoteísmo judeo-cristiano.⁵ Tendemos espontáneamente a personalizar los dioses de los otros, por ejemplo aquellos de la Grecia Antigua, aun cuando éstos nunca fueron percibidos como “personas” comparables a “personas” de la Trinidad. La idea de trascendencia que nosotros asociamos igualmente a nuestro concepto de lo divino, estaría igualmente ausente de las representaciones antiguas.

Más allá de esta consideración, tenemos dificultades para concebir a las religiones que no conocen ningún tipo de dios, como por ejemplo en algunas sociedades de África, pero cuyos poderes bien podrían tener otros modos de existencia y de intervención.⁶

Se aprecia, por algunas de estas observaciones, las dificultades y las exigencias críticas a las que el antropólogo o el historiador de otras religiones se encuentran confrontados. Para el historiador del cristianismo la dificultad es quizás aún mayor, puesto que debe deshacerse de las continuidades aparentes que dentro del espacio, del tiempo y todas las categorías del pensamiento, lo unen con mayor o menor intimidad a su objeto. Ahora bien, las trampas son numerosas: se tiende a fijar la continuidad institucional entre la Iglesia y el Antiguo régimen (con sus funciones de enseñanza y así mismo de erudición) y la Universidad moderna; se tiende a aproximar a la historia misma del discurso histórico y sus orígenes clericales (pensemos entre otros en la obra de los benedictinos o del abad Migne) a la pregnancia de un vocabulario y de conceptos de origen clerical, que nos son tan familiares que omitimos hacer la crítica previa. Por ejemplo, cada uno sabe o cree saber qué es un santo. Pero intentemos por un instante asumir la posición de un antropólogo, que sin ideas preconcebidas descubriera la sociedad cristiana medieval y buscara las estructuras esenciales. Quizá, sin aislar *a priori* el culto de los santos o sin hacer de ellos un capítulo

⁵ F. SCHMIDT (éd.), *L'Impensable Polythéisme. Études d'historiographie religieuse*, Paris, Éditions des archives contemporaines, 1988.

⁶ Jean Pierre VERNANT, *Mythe et religion en Grèce ancienne*, Paris, Ed. du Seuil, 1990, et Marc AUGÉ, *Génie du paganisme*, Paris, Gallimard, 1982.

particular de la religión, se interesaría sobre todo en las relaciones entre los vivos y los muertos (donde los santos aparecerían como una clase particular), o los componentes corporales de la persona humana (y allí descubriría la cuestión de las reliquias).

El historiador de la religión griega o el antropólogo que trabaje en África o la Amazonia, debería evitar reducir lo que observan a las categorías y palabras de la tradición cristiana. El historiador del cristianismo debe por su parte, deshacerse de la ilusión de que podría analizar su objeto, con las palabras de ese mismo objeto, sin reproducir un discurso tautológico que no explique nada, y lo lleve, por el contrario, a otros tantos atolladeros.

Contra estos riesgos, la prudencia en el uso de las palabras y de los conceptos es una primera defensa. Los debates sobre la “religión popular” ya nos han provisto de útiles advertencias.⁷ Ningún medievalista hablará más de “supersticiones” sin acompañar esta palabra de comillas, que señalen que el historiador no puede hacer suyos los juicios de valor de la Iglesia tradicional. Son, por el contrario, los juicios de valor los que deben transformarse en objetos históricos.⁸ Lo mismo ocurre con la palabra “magia” ligada por el vocabulario tradicional de la Iglesia (*magicus*) a la antropología religiosa, que no obstante, actualmente cuestiona la oposición tradicional entre magia y religión.⁹

Es necesario recordar que las palabras tienen una historia. Tal como ocurre con el cristianismo, éstas no son inmutables: es complejo hacer una adecuación entre el concepto moderno de “creencia” y sus significaciones cambiantes dentro del tiempo con la idea de “creer”¹⁰. ¿Es legítimo trazar una historia de la espiritualidad a lo largo de la Edad Media, cuando esta palabra pertenece más a las experiencias míticas del siglo XVIII y está muy poco testimoniada en la Edad Media?¹¹

Llevemos la crítica un poco más lejos: ¿se puede hablar de “la religión” cristiana medieval, cuando la palabra *religio* no tenía en la Edad Media el sentido que nosotros le damos a la palabra religión, sino el de voto o de orden monástico? Según la etimología propia de los inicios de la cultura cristiana, la palabra tendría el sentido fundamental de lazo

⁷ Michael LAUWERS, “‘Religion populaire’ culture folklorique, mentalités. Notes pour une anthropologie culturelle du Moyen Age”, *Revue d'histoire ecclésiastique* (1987), vol. LXXXII, 2, pp. 15-258.

⁸ Jean-Claude SCHMITT, “Les superstitions”, en Jacques Le Goff et René Remond (éd.), *Histoire de la France religieuse*, vol. I, París, Ed. du Seuil, 1988, pp. 417-551.

⁹ Marc AUGÉ, “Dieux et rituels sans dieux”, en John Middleton, *Anthropologie religieuse. Les dieux et les rites. Textes fondamentaux*. Présentation de Marc Augé, París, Pros - Larousse, 1974, pp. 9-36.

¹⁰ Jean WIRTH, “La naissance du concept de croyance (XII-XVI siècle)”, *Bibliothèque d'Humanisme et de Renaissance. Travaux et documents*, (1983), XLV, pp. 7-58.

¹¹ Como lo subraya André VAUCHEZ en *La spiritualité du Moyen Age occidental, VIII-XII siècle*, París, P.U.F., 1975, p. 5.

(“*religiere*”) entre Dios y su Fiel.¹² Designaría entonces una suerte de contrato, tal como el voto monástico, similar a la *fides* medieval, es decir, a un acto de fe, no tanto en el sentido moderno de la “fe del creyente” sino más bien en el sentido del contrato “de mano y de boca” que ligaba al señor con su fiel. La “religión”, reiteramos, no consiste en la convicción privada de un creyente, sino en un imaginario social que contribuye, por la representación mental, ritual, imaginada, de un más allá que podemos denominar como lo divino, a ordenar y legitimar las relaciones de los hombres entre ellos.

Para frustrar los engaños del vocabulario o la aprehensión espontánea de una religión falsamente familiar, para conservar la virtud del asombro y el alejamiento crítico del antropólogo, no se deberá considerar más al cristianismo medieval tal como nos fue heredado por toda la tradición sabia, clerical, o erudita. Dado que la palabra *religio* nos aproxima con debilidad al objeto, ¿no sería necesario evitar un vocabulario y un orden de exposición que no haga más que reproducir el de la doctrina o del dogma? La solución tal vez no reside en partir de los contenidos de la doctrina cristiana y de la organización explícita que propone (comenzando por la Trinidad, la Encarnación, la Virgen, los santos y continuando con la Iglesia, la organización eclesiástica, el encuadramiento de los fieles, etc.) sino de las relaciones que otorgan las posiciones y las funciones de estos contenidos dentro del conjunto del pensamiento y de las acciones de los hombres.

En efecto, no hay en la sociedad medieval, al contrario de la nuestra contemporánea, alguna actividad humana que no concerniera a la religión. Dentro de la sociedad medieval, como en las sociedades que los antropólogos estudian, no se puede hablar de religión en el sentido contemporáneo del término, sino de un vasto sistema de representaciones y de prácticas simbólicas con las cuales los hombres de esta época han dado un sentido y un orden al mundo, tanto a la naturaleza como a la sociedad y a la persona humana. Es por el recurso imaginario a lo “divino”, a través de los mitos y de los ritos, que han construido el conjunto de los tres órdenes de la realidad.

Los mitos y los ritos. Pero todavía aun desconfiemos de los hábitos y de los valores de nuestra propia cultura. Toda la tradición nos invita, en efecto, a guardar los pensamientos, las creencias, las palabras, por debajo de las acciones y los objetos que manipulan. Pero, este postulado no resiste el análisis antropológico, que revela, por el contrario, la fuerza de los rituales, la manera en la que el cuerpo, los gestos, los objetos simbólicos, las imágenes, el

¹² Émile BENVEISTE, “Religion et superstition”, *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*, París, Ed. de Minuit, 1969, vol. II, pp. 265-279.

espacio, el tiempo de los rituales, no solamente expresan los pensamientos y los mitos, sino también, los organizan y los hacen existir.¹³

Los ritos

¿Ritual o liturgia? El vocabulario, una vez más, debe retener nuestra atención: el modo siguiente "*liturgia*" no parece faltar a una confiscación eclesiástica tardía del ritual. Preferimos la palabra medieval *ordo* que expresa a la vez las ideas de ordenamiento del espectáculo de los cuerpos o la puesta en orden ideológica de lo terrestre y de lo celeste, es decir de la consagración de los autores, de los lugares, de los objetos del ritual.

Siempre el ritual se juega entre dos polos extremos: por una parte la sociedad y los grupos sociales que la componen, por el otro los individuos.¹⁴

La sociedad, puesto que aquél ritual señala los accesos, sacraliza las grandes divisiones de la humanidad: el bautismo por ejemplo, separa a los cristianos de los no-cristianos, los otros rituales (el matrimonio, la ordenación sacerdotal) trazan el límite entre los hombres y las mujeres, o entre los clérigos y los laicos. Es necesario que esta última religión sea entre todas las religiones: dentro del cristianismo medieval ella se impuso particularmente a partir de *la reforma gregoriana*, al mismo tiempo que se afirmaba la jerarquía de la Iglesia, las sujeciones al dogma, la preeminencia de la escritura. En torno por una parte al matrimonio, reservado a los laicos, por otra el sacerdocio promete a la elite de los clérigos, que se imponen a sí mismos, dos roles distintivos y complementarios, que sancionan especialmente dentro del cuerpo las vestimentas o la sexualidad, los derechos, las prohibiciones y los valores simbólicos que diferencia.

Toda la dinámica del funcionamiento social descansaría sobre tales parámetros y especialmente en ellos. Ello permitiría, por ejemplo que se instaure todo un sistema de cambios entre los, clérigos y los laicos: las tierras, las rentas, los hijos (los oblatos)¹⁵ serían cambiados contra las oraciones y las misas, por los parientes difuntos. Estos cambios estrecharían las relaciones entre las iglesias y la aristocracia laica, pero ellos serían también la ocasión para aquellas de organizarse y de reforzar sus propias reservas de parientes (especialmente por medio de la *laudatio parentum* requeridas para cada donación)¹⁶.

¹³ Jean Claude SCHMITT, *La Raison des gestes Dans l'occident medieval*, París, Gallimard, 1990.

¹⁴ M. AUGE, *Génie du paganisme*.

¹⁵ Miembros de ciertas élites religiosas.

¹⁶ D. WHITE CUSTOMS, *Kinship and Gifts to Saint. The Laudatio Parentum in Western France (1050-1150)*, Chapel Hill y Londres, University of North Carolina Press, 1988. Ver las sugerencias sugestivas que consagra a ese libro Anita GUERREAU-JALABERT, *Annales. ESC*, 1990 1, pp. 101-105.

¿No sería necesario también ver dentro de la distinción y la complementariedad de los clérigos y de los laicos uno de los grandes principios dinámicos del funcionamiento del poder en el Occidente medieval? La oposición del *regnum* y del *sacerdotium* fue más que una peripecia política, un dato estructural dentro de una teocracia.¹⁷ Se trata de distinguir la cristiandad occidental de la cristiandad oriental o del islam. Sin permitir jamás que se confundan los roles políticos y religiosos, el Occidente ha limitado por el contrario el poder de la Iglesia sobre los asuntos temporales, e inversamente el poder temporal sobre los asuntos religiosos. De allí la posibilidad de una emergencia precoz, dentro del discurso religioso en sí mismo, de una cierta forma de espíritu laico y de crítica al funcionamiento ideológico del discurso religioso.

Sin embargo, el ritual no implica solamente la sociedad en su conjunto o los diversos grupos sociales, sino también los actores singulares: cada uno de ellos participando en el ritual se realiza como miembro de un grupo (monje, compañero, caballero, etc.) y más profundamente todavía como persona. Esta última noción también es relativa a cada cultura. Cada una tiene su propia definición de “persona”, su propia representación de aquello que la compone. Dentro de la cristiandad medieval, es necesario que la persona sea la asociación de un cuerpo y de un alma. También los rituales del bautismo, de la enfermedad y la curación, de las posesiones y del exorcismo, de la conversión y de la muerte, no han cesado de revelar y tratarse sobre los componentes de la persona. La persona, por su cuerpo es sumergido dentro de la materia y dentro de la historia, por su alma es proyectada, por el contrario, a la eternidad. Esta representación es fundamental, por la doble dimensión de la persona, su doble destino de muerte y de eternidad con la matriz de la representación cristiana de lo divino.

La persona del Hijo tiene una doble naturaleza: como Hijo del Hombre participa de la historia del mundo; como Hijo de Dios vive en la eternidad. Pero ahora nosotros atenderemos al mito centrado sobre la persona de Cristo.

Los Mitos

Dentro del cristianismo una multitud de relatos y de glosas sobre esos relatos se presentan como un conjunto de intrigas, diversas y complementarias, de la cual la trama es una historia orientada dentro del tiempo, desde los orígenes (Génesis) hasta el fin del mundo (Apocalipsis). La escritura en libro es el núcleo fundamental amplificado y multiplicado

¹⁷ Jean Claude SCHMITT, “Problèmes religieux de la genèse de l’état moderne”, en *État et Eglise Dans la genèse de l’État moderne*, Madrid, Casa de Velásquez, 1986, pp. 55-62.

dentro de los apócrifos, dentro de la hagiografía, y dentro de una locura de relatos maravillosos, desde las relaciones del viaje a Tierra Santa, a la búsqueda de trazas materiales de la historia original hasta los *exempla*, los bestiarios o la literatura fabulosa en lengua vernácula (El cuento del Grial, por ejemplo).

Esta mitología cristiana abundante posee, entre otras características, de darse al mismo tiempo que su propio comentario, bajo la forma de la exégesis, las moralizaciones o la tipología. Estos comentarios cumplen dos funciones al menos. Proveen, por un juego de correspondencias y analogías simbólicas, una cierta coherencia al conjunto de estos relatos diversos; tal es el principio de la tipología, que dentro de los textos, pero también dentro de las imágenes (se piensa en la Biblia Moralista o en el Retablo de Nicolás de Verdúm) apelan al Cristo como un personaje del Antiguo Testamento, tal es también el principio de la *similitudines* que comparan al Cristo o a un santo, donde los elementos de su biografía, los elementos de la naturaleza tienen sus cualidades (piedras preciosas, cordero, fénix, etc.) conocidas por los bestiarios o las fabulas.¹⁸ En suma, la cultura cristiana ha establecido las correspondencias entre diferentes niveles de significación de sus mitos, anticipándose a uno de los principios del análisis estructural, aun cuando en ella no se colmen todas las exigencias.

Estos comentarios testimonian también la presencia, dentro de un sistema de pensamiento, de una función de racionalización y de crítica que yo nombro la “razón teológica”. Esta es el atributo de un grupo social particular, el de los clérigos, y de su apropiación sobre los instrumentos intelectuales, propios de una cultura de lo escrito largamente monopolizada por ellos.

Sin embargo, esta reflexión se inserta sobre las proposiciones que mayormente son los desafíos opuestos a la razón humana: nacimiento de un Hombre-Dios, hijo de una Virgen, presencia “real” del Hijo de Dios dentro de las especies del pan y del vino, interrupción milagrosa del curso de la naturaleza, etc. Aquí, el mito se fija dentro de un dogma, que no se puede cuestionar por parte de los clérigos, ni dudar.

De estas verdades intangibles, no obstante, la escolástica intentaría dar razón, y proveer de pruebas lógicas. Haciéndose ella, obra de las brechas.¹⁹ Es entonces, en el corazón mismo del campo religioso que “la razón teológica” —es decir el *logos* propio a esta cultura— ha portado y traspasado el discurso del mito —el *mithos* cristiano—, “la fe en busca de la inteligencia” (es decir la inteligencia cara a la fe) de un san Anselmo, o el “cuestionamiento”

¹⁸ J.-C. SCHMITT, “Problèmes du mythe dans l’Occident médiéval” (1988) ver infra. pp. 54-77 y J.P. ALBERT, “Destins du mythe dans le christianisme médiéval”, *L’Homme* (1990), 113, XXX (I) pp. 53-72.

¹⁹ Es decir que se crea una obra cerrando las “brechas” que el dogma deja sin explicar (N del T.)

escolástico del milagro, conducido a inventar, a definir y entonces a delimitar la categoría de lo “sobrenatural”, un espacio de la intervención divina minada por los avances conjugados de la naturaleza y del individuo.

Dios no es más el maestro de todo el espacio ni de todo el tiempo: es el sentido de la nueva doctrina del purgatorio. La reaparición de la lógica, el advenimiento del nominalismo entre el siglo XII y el siglo XIV marcan una vuelta esencial dentro del control de la totalidad del sentido por el lenguaje humano, es decir, dentro del nacimiento de la modernidad.

Estas son algunas líneas que no vienen a definir un programa de trabajo. Sin ninguna duda existen otros ángulos de ataque, concebibles.

Yo solamente quise apelar a algunas exigencias de método que deberían conducir al historiador del cristianismo medieval, a guardar mayor distancia en relación a su objeto.

Esto supone abordar una crítica del vocabulario y de sus conceptos, comenzando por aquel de “religión” y siguiendo por una suerte de *descristianización* de los temas de investigación, una puesta en orden diferente del orden de las preguntas, una labor más antropológica: el cristianismo medieval es una cultura singular, pero se puede decir otro tanto de todas las culturas. Los cristianos son “como los otros”.