



**Por una Edad
Media sensorial:
aportes de Richard
Newhauser**

2024

UNIVERSIDAD NACIONAL DE MAR DEL PLATA

POR UNA EDAD MEDIA SENSORIAL: APORTES DE RICHARD NEWHAUSER

Gerardo Fabián Rodríguez
Lidia Raquel Miranda
(Editores)

Carlos Rafael Domínguez
María Emilia García Miranda
Belén Agustina Sánchez
(Traductores)

GRUPO DE INVESTIGACIÓN Y ESTUDIOS MEDIEVALES
FACULTAD DE HUMANIDADES
UNIVERSIDAD NACIONAL DE MAR DEL PLATA

2024



UNIVERSIDAD NACIONAL
de MAR DEL PLATA
.....

**POR UNA EDAD MEDIA
SENSORIAL: APORTES DE
RICHARD NEWHAUSER**

Por una Edad Media Sensorial: aportes de Richard Newhauser / Richard Newhauser; editado por Gerardo Rodríguez y Lidia Raquel Miranda; traducido por Carlos Rafael Domínguez, María Emilia García Miranda y Belén Agustina Sánchez; supervisado por Lidia Raquel Miranda y Richard Newhauser. – 1ª ed. – Mar del Plata: Universidad Nacional de Mar del Plata, 2023.

Libro digital, PDF – (Por una Edad Media sensorial /Gerardo Rodríguez, 2)

Archivo Digital: descarga y online
ISBN 978-987-811-082-0

1. Historia. 2. Edad Media. I. Rodríguez, Gerardo, ed. II. Miranda, Lidia Raquel, ed. III. Título.
CDD 909

Edición, diseño y maquetación: Ma. Emilia García Miranda
(maria.garcia.294@mi.unc.edu.ar)

Edición y corrección de textos: Ma. Emilia García Miranda, Gerardo Rodríguez y Lidia Raquel Miranda.

Imagen tapa: Ilustración de la cabeza de un monje, estos eran, sentido común (sensus communis), fantasía (phantasia), imaginación (virtus imaginativa), poder estimativo (vis aestimativa), memoria (vis memorialis et reminiscibilis). Tomada de: *Libellus de anima et spiritu et de singulis proprietatibus atque differentiis*. Trinit College, Wren Library.

Mar del Plata: Universidad Nacional de Mar del Plata, Facultad de Humanidades, Centro Interdisciplinario de Estudios Europeos, Grupo de Investigación y Estudios Medievales

ISBN: 978-987-811-082-0



Este libro se terminó de imprimir a los quince días de julio de 2024 en la ciudad de Mar del Plata.

Índice

Presentación de la colección	1
Presentación de Richard Gordan Newhauser	3
Abordajes teóricos	38
1. Prefacio. Los sentidos en la Edad Media y la historia intelectual del Renacimiento	39
2. Los sentidos, el sensorium medieval y el sentir (en) la Edad Media	48
3. Antologar los sentidos medievales: una descripción metodológica general	102
4. El modo en que la sensología beneficia el estudio de las emociones.....	126
Análisis de fuentes	170
5. Pedro de limoges, la óptica y la ciencia de los sentidos	171
6. El “diente dulce” [sweet tooth] de John Gower	210
7. La multisensorialidad del lugar y lo multisensual chauceriano	255
8. Tacto y arado: creando la comunidad sensorial campesina	291
9. La sensología de la conciencia moral. Las voces éticas de Guilelmus Peraldus	331

PRESENTACIÓN DE LA COLECCIÓN

Gerardo Rodríguez

*Universidad Nacional de Mar del Plata
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y
Técnicas
Academia Nacional de la Historia
República Argentina*

Lidia Raquel Miranda

*Universidad Nacional de La Pampa
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y
Técnicas
República Argentina*

*P*or una Edad Media sensorial es una colección gestada por Gerardo Rodríguez en el ámbito del Grupo de Investigación y Estudios Medievales (GIEM) del Centro Interdisciplinario de Estudios Europeos (CIESE) de la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional de Mar del Plata. Su finalidad es dar a conocer a un público amplio, tanto académico como general, los fundamentos, los avances y las contribuciones más relevantes sobre los temas y problemas sensoriales de y en la Edad Media. Es por ello que en cada volumen se ofrece una selección de trabajos de un determinado autor, por su

condición de fundador o promotor del campo de la historia sensorial, con la intención de reunir ensayos, artículos, capítulos y conferencias que, durante su trayectoria, se han divulgado de manera dispersa en el tiempo y el espacio. En los casos en que los originales se encuentran redactados en otras lenguas, la colección brinda las respectivas versiones en español, realizadas por especialistas en traducción académica y revisadas por los editores y/o miembros de su equipo de trabajo.

Los estudios sobre los sentidos, las emociones y el cuerpo en el Medioevo constituyen un abanico de aproximaciones ineludibles a la hora de aprehender ese periodo tan fascinante como insondable de la historia de la humanidad. La amplitud de tal área temática la vuelve especialmente permeable a las miradas de diversas disciplinas y prácticas de investigación, las que esta colección busca compartir con los lectores interesados de una manera también “sensible”, es decir con la certeza de que todos los conocimientos generan sensaciones y que toda percepción puede constituirse en una fuente de saber.

PRESENTACIÓN DE RICHARD GORDAN NEWHAUSER¹

Las páginas del segundo volumen de la colección *Por una Edad Media sensorial* acogen nueve trabajos de Richard Gordan Newhauser, figura relevante en el estudio del Medioevo desde las perspectivas de la sensología. El investigador se desempeña, en la actualidad, como Profesor de Inglés y Estudios Medievales (Professor of English and Medieval Studies) en el Departamento de Inglés de la Arizona State University, Tempe, Arizona.

Sus ideas sobre cómo comprender y estudiar los sentidos en la Edad Media, cuyo albor se ubica en la década de 1990, siguen siendo sugerentes y enriquecedoras. En pocas palabras, son insoslayables, no solo como base de un campo disciplinar en constante crecimiento, sino también como orientación ineludible de esas nuevas indagaciones.

¹ <http://www.public.asu.edu/~rnewhaus/>

Sus aportes específicos sobre el *sensorium* medieval y sobre las posibilidades de determinar comunidades sensoriales a partir de los sentidos, sus lúcidas lecturas y minuciosas críticas de los autores medievales, su agudeza al reconocer la necesidad de vincular sensología y estudio de las emociones y su tenacidad para lograrlo van de la mano de sus continuas preocupaciones teóricas y metodológicas, que enriquecen la malla humanística que entraña toda aprehensión de la Edad Media.

Este libro es apenas una muestra del derrotero científico del autor. Sin embargo, la oportunidad de difundir en lengua española algunos de sus trabajos hace de su publicación una propuesta valiosa en sí misma. Nos queda el gusto a poco -no podíamos sustraernos a una metáfora sensorial- habida cuenta del cúmulo de material producido por Newhauser en su trayectoria, pero esperamos encontrar otras ocasiones -ya sea textos escritos o intercambios orales- para seguir dando a conocer su labor.

Hemos agrupado las contribuciones según propusieran abordajes teóricos o bien llevaran adelante un examen sensorial exhaustivo de las fuentes medievales. Dichos trabajos fueron seleccionados tanto por su

impacto en el campo como por ser representativas de su oficio como historiador.

En “Prefacio. Los sentidos en la Edad Media y la Historia Intelectual del Renacimiento” Newhauser subraya la importancia de la investigación histórica, ya que resulta vital para comprender las formas en que los sentidos participan del devenir histórico, en general, y, en particular, de las transformaciones de la cultura material.

En “Los sentidos, el sensorium medieval y sentir (en) la Edad Media” identifica los elementos y los fundamentos culturales e intelectuales que permiten comprender de manera integral y profunda el sensorium medieval.

En “Antologar los sentidos medievales: una descripción metodológica general” nuestro autor apuesta por la renovación de la historia sensorial a partir de la sensología, que reconoce la relevancia cultural de toda jerarquía sensorial.

En “El modo en que la sensología beneficia el estudio de las emociones” plantea que la facultad de percibir a través de los sentidos tiene lugar en el marco de un sensorium o modelo sensorial, que implica asociaciones conscientes e inconscientes y que

funciona en la sociedad para crear significado en la compleja red de percepciones sensoriales continuas e interconectadas de los sujetos. Los individuos, en tanto seres sensoriales, construyen el significado de la sensación en el contexto de lo social.

En “Pedro de Limoges, la óptica y la ciencia de los sentidos” ofrece un estudio sensorial de *El Tratado moral sobre el ojo* de Pedro de Limoges, obra que recupera las percepciones sensoriales con fines éticos. Con el foco puesto en la ciencia de la sensación, el tratado ayudó a crear pensamiento sobre los sentidos en sí mismos como parte de la obra cultural común del púlpito medieval. Pedro pone en primer plano la visión, pero entiende también la importancia de una experiencia multisensorial, particularmente en cuanto a la concepción del placer y el peligro en la percepción sensorial misma.

En “El ‘diente dulce’ de John Gower” explica como este autor encontró en el sabor de la dulzura y en las delicadezas gustativas en general un reflejo sensorial especialmente adecuado para caracterizar la corrupción específica de los que ocupaban las filas eclesiásticas.

En “La multisensorialidad del lugar y lo multisensual chauceriano” propone un abordaje multisensorial de la obra literaria de Geoffrey Chaucer, a partir de los elementos sensoriales asociados con cada tipo humano en el seno de las comunidades que les eran propias así en un contexto más amplio de interrelación.

En “Tacto y arado: creando la comunidad sensorial campesina” el investigador estudia la aparición de la figura del labrador como personaje central y decisivo en la poesía del inglés medio. Considera que la incorporación de este personaje y su configuración sensocorporal es uno de los rasgos notables de la literatura inglesa en el siglo XIV.

En “La sensología de la conciencia moral. Las voces éticas de Guilelmus Peraldus” analiza las diferentes voces que Peraldus asignaba al ámbito moral y propone concebir la voz como una representación mimética de lo que se percibe a través del sentido auditivo. Antes de pasar a los capítulos del libro, ofrecemos una lista actualizada de las producciones académicas de Newhauser, tal como las consigna en su curriculum vitae.

Publicaciones

Monografías

A Supplement to Morton W. Bloomfield et al., 'Incipits of Latin Works on the Virtues and Vices, 1100–1500 A.D.' Instrumenta Patristica et Mediaevalia, Research on the Inheritance of Early and Medieval Christianity, vol. 50. Turnhout, Belgium: Brepols, 2008. Pp. 414. ISBN 978-2-503-52857-1 [co-author with István Bejczy].

Sin: Essays on the Moral Tradition in the Western Middle Ages. Variorum Collected Studies Series, CS869. Aldershot, UK; Burlington, VT: Ashgate Publishing, 2007 [reproduction of 14 essays published originally between 1982 and 2001, with one new essay]. Pp. xii, 270. ISBN 978-0-86078-973-4.

The Early History of Greed: The Sin of Avarice in Early Medieval Thought and Literature. Cambridge Studies in Medieval Literature, vol. 41. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2000. Pp. xiv, 246. Digital paperback reprint: Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2005. ISBN 0-521-38522-9. Paperback reprint: Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2006. ISBN 0-521-02648-2.

A Catalogue of Latin Texts with Material on the Vices and Virtues in Manuscripts in Hungary. GRATIA: Bamberger Schriften zur Renaissanceforschung, vol. 29. Wiesbaden, Germany: Harrassowitz Verlag, 1996. Pp. xii, 125. ISBN 3-447-03815-2.

The Treatise on Vices and Virtues in Latin and the Vernacular. Typologie des sources du moyen âge occidental, vol. 68. Turnhout, Belgium: Brepols, 1993. Pp. viii, 205; 3 color illustrations. ISBN 2-503-36068-8

Ediciones, traducciones y colecciones

Co-editor with John Jeffries Martin. “Vices and Virtues.” A series at Yale University Press. Trade Division. 2010–present [volumes published: Barbara Rosenwein, *Anger* (2020); A. C. Grayling, *War: An Enquiry* (2017); A. C. Grayling, *Friendship* (2013)]

Co-editor and translator with Siegfried Wenzel, Bridget K. Balint, and Edwin Craun. William Peraldus. *Summa de vitiis. Edition and English Translation.* 3 vols. Oxford: Oxford University Press. In preparation (under contract).

Editor. *Petri Lemovicensis Tractatus moralis de oculo.* Under contract for the series: Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis. Turnhout, Belgium: Brepols.

Co-editor with H. Cushman and A. Russell. “Sensology: Sensory Approaches to Middle English Literature and Culture.” In *Exemplaria* 35.3 (2023), 193-229.

General Editor, with Associate Editors Vincent Gillespie, Jessica Rosenfeld, Katie Walter. *The Chaucer Encyclopedia.* 4 vols. Malden, MA, and Oxford: Wiley-Blackwell, 2023. Pp. xciv, 2091 (514

contributors, 1399 entries, c. one million words). ISBN: 978-1-119-08799-1. www.wiley.com/en-us/The+Chaucer+Encyclopedia-p-9781119087991. Student resources including audio files: www.wiley.com/go/newhauser.

Co-editor with Herbert L. Kessler; with the assistance of Arthur J. Russell. *Optics, Ethics, and Art in the Thirteenth and Fourteenth Centuries: Looking into Peter of Limoges's Moral Treatise on the Eye*. Text – Image – Context: Studies in Medieval Manuscript Illumination 5. Studies and Texts 209. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 2018. Pp. xiv, 212; 41 color, 8 b/w illustrations. ISBN 978-0-88844-209-3.

Editor. *A Cultural History of the Senses in the Middle Ages*. A Cultural History of the Senses 2. London: Bloomsbury, 2014. Pp. xiii, 266; 46 illustrations. ISBN 978-0-85785-340-0.

Co-editor with David Hawkes; editorial assistance by Nathaniel Bump. *The Book of Nature and Humanity in the Middle Ages and the Renaissance*. Arizona Studies in the Middle Ages and the Renaissance, 29. Turnhout: Brepols, 2013. Pp. xxv, 322. ISBN 978-2-503-54921-7.

Co-Editor with Susan J. Ridyard. *Sin in Medieval and Early Modern Culture: The Tradition of the Seven Deadly Sins*. York: York Medieval Press, in connection with Boydell & Brewer, 2012. Pp. xvi, 338. ISBN 978-1-903153-41-3.

- Translator. Peter of Limoges. *The Moral Treatise on the Eye*. Mediaeval Sources in Translation, 51. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 2012. Pp. xxxiii, 271. ISBN 978-0-88844-301-4.
- Co-editor with C. Schleif. *Pleasure and Danger in Perception: The Five Senses in the Middle Ages and the Renaissance*. Special issue of *The Senses & Society* 5.1 (2010). Pp. 168. ISBN 978-1-84788-594-4.
- Editor. *The Seven Deadly Sins: From Communities to Individuals*. Studies in Medieval and Reformation Traditions: History, Culture, Religion, Ideas, vol. 123. Leiden, Boston: Brill, 2007. Pp. xii, 308; 14 illustrations. ISBN 90-04-15785-9.
- Co-Editor with István Bejczy. *Virtue and Ethics in the Twelfth Century*. Brill's Studies in Intellectual History, vol. 130. Leiden: Brill, 2005. Pp. vi, 393. ISBN 90-04-14327-0.
- Editor. *In the Garden of Evil: The Vices and Culture in the Middle Ages*. Papers in Mediaeval Studies, vol. 18. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 2005. Pp. xxiv, 568; 22 illustrations. ISBN 0-88844-818-X.
- General Editor. "Lectures on Medieval Judaism at Trinity University: Occasional Papers." Vols. 1-3. Kalamazoo, MI: Medieval Institute Publications, 1996-2000 [three volumes published].

Co-Editor with J. A. Alford. *Literature and Religion in the Later Middle Ages: Philological Studies in Honor of Siegfried Wenzel*. Medieval & Renaissance Texts & Studies, vol. 118. Binghamton, NY: Medieval & Renaissance Texts & Studies, 1995. Pp. ix, 414. ISBN 0-86698-172-1.

Artículos en revistas

- “Resounding Weapons in Middle English.” Trans. Lian Zhang. *Medieval and Renaissance Studies* 9 (Hangzhou: Zhejiang University Press, 2023): 19-31 (en chino).
- “Sensology: Sensory Approaches to Middle English Literature and Culture,” *Exemplaria* 35.3 (2023), 193-96 [co-author with H. Cushman and Arthur Russell].
- “Anthologizing the Medieval Senses: A Methodological Overview,” in F. Griffiths and K. Starkey, eds., “Sensory Presence and Senses of Absence in the European Middle Ages,” *postmedieval* 12.1-4 (2021), 123-33. <https://doi.org/10.1057/s41280-021-00214-y>
- “Retailing Ruses: Sensory Obfuscation, the Marketplace, and the State,” *The Senses & Society* 15.3 (2020), 359-65. <https://doi.org/10.1080/17458927.2020.1760502>
- “Curious Labor in *The Miller’s Tale*,” *ELH* 86.1 (2019), 1-25 [co-author with Michael Raby].
- “John Gower’s Sweet Tooth,” *The Review of English Studies* N.S. 64 [267] (2013), 752-69.

- “A Hybrid Life of John the Baptist: The Middle English Text of MS Harley 2250,” *Anglia* 130.2 (2012), 218-39 [co-author with William E. Bolton].
- “Foreword: The Senses in Medieval and Renaissance Intellectual History,” *Pleasure and Danger in Perception: The Five Senses in the Middle Ages and the Renaissance*. Special issue of *The Senses & Society* 5.1 (2010), 5-9.
- “Peter of Limoges, Optics, and the Science of the Senses,” *Pleasure and Danger in Perception: The Five Senses in the Middle Ages and the Renaissance*. Special issue of *The Senses & Society* 5.1 (2010), 28-44.
- “Theory and Practice: The Senses in the Middle Ages,” *The Senses & Society* 4.3 (2009), 367-72 [review article of *Rethinking the Medieval Senses: Heritage, Fascinations, Frames*, ed. Stephen G. Nichols, Andreas Kablitz, and Alison Calhoun (Baltimore, 2008) and C. M. Woolgar, *The Senses in Late Medieval England* (New Haven, 2006)].
- “Preaching the ‘Contrary Virtues,’” *Mediaeval Studies* 70 (2008), 135-62 [reprinted in: *Classical and Medieval Literature Criticism*, vol. 159, ed. L. J. Trudeau (Detroit, etc., 2014), 266-81].
- “The Work of an English Scribe in a Manuscript in Estonia,” *Scriptorium* 62.1 (2008), 139-48, plate 19 [co-author with Tiina Kala and Meelis Friedenthal].
- “Two Newly Discovered Abbreviations of Simon of Hinton’s *Summa Iuniorum*, Concentrating on

- the Virtues and Vices,” *Archivum Fratrum Praedicatorum* 75 (2005), 95-144 [co-author with István P. Bejczy].
- “A Middle English Poem on the Fleeting Nature of Material Wealth,” *Medium Ævum* 71.1 (2002), 74-81.
- “The Meaning of Gawain’s Greed,” *Studies in Philology* 87.4 (1990), 410-26 [reprinted in my *Sin: Essays on the Moral Tradition in the Western Middle Ages* (2007), essay XI].
- “A la redécouverte de Willem Jordaens,” *Revue d’Histoire Ecclésiastique* 84.2 (1989), 371-79 [review article of Alf Önnersfors, ed., *Willem Jordaens Conflictus virtutum et viciorum*, Abhandlungen der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften 74 (Opladen, 1986) and Lawrence J. Johnson, ed., *Wilhelm Jordaens’s Avellana: A Fourteenth-Century Virtue-Vice Debate*, Speculum Anniversary Monographs 9 (Cambridge, MA, 1985)] [in French; reprinted in my *Sin: Essays on the Moral Tradition in the Western Middle Ages* (2007), essay VI].
- “Towards modus in habendo: Transformations in the Idea of Avarice. The Early Penitentia through the Carolingian Reforms,” *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte* 106, Kanonistische Abteilung 75 (1989), 1-22 [reprinted in my *Sin: Essays on the Moral Tradition in the Western Middle Ages* (2007), essay VIII].

- “Latin Texts with Material on the Virtues and Vices in Manuscripts in Hungary: Catalogue II,” *Manuscripta* 33.1 (1989), 3-14.
- “Latin Texts with Material on the Virtues and Vices in Manuscripts in Hungary: Catalogue I,” *Manuscripta* 31.2 (1987), 102-15.
- “Patristic Poggio? The Evidence of Győr, Egyházmegyei Könyvtár MS. I.4,” *Rinascimento* 26 (1986), 231-39 [reprinted in my *Sin: Essays on the Moral Tradition in the Western Middle Ages* (2007), essay XII].
- “Towards a History of Human Curiosity: A Prolegomenon to its Medieval Phase,” *Deutsche Vierteljahrsschrift* 56 (1982), 559-75 [reprinted in my *Sin: Essays on the Moral Tradition in the Western Middle Ages* (2007), essay XIII].
Reviewed in: *Neue Zürcher Zeitung*, Fernausgabe 95 (April 26, 1985), 38; *The Year's Work in English Studies* 63 (1982), 77.
- “The Text of Galand of Reigny's ‘De Colloquio Vitorum’ from his ‘Parabolarium,’” *Mittellateinisches Jahrbuch* 17 (1982), 108-19.
- “The *Merlini Allegoria* in English,” *English Literary Renaissance* 10.1 (1980), 120-32.
- “A Note on *Cyfranc Lludd a Llefelys*,” *The Bulletin of the Board of Celtic Studies* 28.4 (1980), 612.

Contribución en obras colectivas

- “Tugend- und Lastertraktate,” in Kristina Freienhagen-Baumgardt et al, eds., *Katalog der*

deutschsprachigen illustrierten Handschriften des Mittelalters. Stoffgruppe 131. München: Beck. Bd. 11. In preparation.

“Sensology and *Enargeia*,” in A. Kern-Stähler and E. Robertson, eds., *Literature and the Senses*, Oxford Twenty-First Century Approaches to Literature (Oxford, 2023), 433-52.

Spanish translation: “El modo en que la sensología beneficia el estudio de las emociones,” trans. Carlos Rafael Domínguez, in Gerardo Rodríguez, Diego Melo Carrasco, and Juan Francisco Jiménez Alcázar, eds., *Sensología y emociones de la Edad Media* (Mar del Plata: Universidad Nacional de Mar del Plata, 2022), 28-63. Available at

<https://giemmaridelplata.org/wp-content/uploads/2022/11/Sensologia-y-Emociones-de-la-Edad-Media-final.pdf>

“Was will eine Frau eigentlich? Zum Phänomen der weiblich vergeschlechtlichten *curiositas*,” in A. Speer and R. M. Schneider, eds., *Curiositas*, *Miscellanea Mediaevalia* 42 (Berlin and Boston, 2022), 450-64. [co-author with Edward Peters]. See

<https://www.degruyter.com/document/doi/10.1515/9783110792461-022/html>

“The Sensology of the Moral Conscience: William Peraldus’s Ethical Voices,” in L. D’Arcens and S. Ríkharðsdóttir, eds., *Medieval Literary Voices*:

Embodiment, materiality and performance (Manchester, UK, 2022), 95-110.

Spanish translation: “La sensología de la conciencia moral. Las voces éticas de Guilelmus Peraldus,” trans. Carlos Rafael Domínguez, in: Gerardo Fabián Rodríguez, ed., *La Edad Media a través de los sentidos* (Mar del Plata: Universidad Nacional de Mar del Plata, 2021), 95-113. Available at <http://giemmardelplata.org/archivos/librosyactas/>.

“Greed: Culture and Literature,” in: R. C. Evans, ed., *Critical Insights: Greed* (Amenia, NY, 2019), xv-xxiii.

“Venez les bénis... venez les maudits’: Permanence des séries de vices et de leurs vertus contraires dans la morale occidentale (Moyen Age – première modernité),” trans. Béatrice Caseau, in: A.-M. De Gendt and A. C. Montoya, eds., *La pensée sérielle, du Moyen Âge aux Lumières*, Cahiers de recherche des instituts néerlandais de langue et de littérature françaises 65 (Leiden, 2019), 257-78 [in French].

“putten to ploughe’: Touching the Peasant Sensory Community,” in F. Griffiths and K. Starkey, eds., *Sensory Reflections: Traces of Experience in Medieval Artifacts*, Sense, Matter, and Medium: New Approaches to Medieval Material and Literary Culture 1 (Berlin, 2018), pp. 225-48, plates XVII-XX.

Spanish translation: “Tacto y arado: creando la comunidad sensorial campesina,” trans. María Ocando Finol, in: G. Rodríguez and G. Coronado Schwindt, eds., *Abordajes sensoriales del mundo medieval* (Mar del Plata, Argentina, 2017), pp. 105-28; 9 illustrations. Available at: <http://giemmardelplata.org/en/archivos/librosyactas/>

“*Virtus regens animam*: William Peraldus on Guiding the Pleasures of the Senses,” in: R. Macdonald, E. K. M. Murphy, and E. L. Swann, eds., *Sensing the Sacred in Medieval and Early Modern Culture* (London and New York, 2018), pp. 39-59.

“Sin, the Business of Pleasure, and the Pleasure of Reading: Exemplary Narratives and Other Forms of Sinful Pleasure in William Peraldus’s *Summa de vitiis*,” in: N. Cohen-Hanegbi and P. Nagy, eds., *Pleasure in the Middle Ages*, International Medieval Research 24 (Turnhout, 2018), pp. 181-202.

“Morals, Science, and the Edification of the Senses,” in H. L. Kessler and R. G. Newhauser, eds., *Optics, Ethics, and Art in the Thirteenth and Fourteenth Centuries: Looking into Peter of Limoges’s Moral Treatise on the Eye*, Text – Image – Context: Studies in Medieval Manuscript Illumination 5. Studies and Texts 209 (Toronto, 2018), pp. 7-16.

“Introduction,” in H. L. Kessler and R. G. Newhauser, eds., *Optics, Ethics, and Art in the Thirteenth and Fourteenth Centuries: Looking into Peter of*

Limoges's Moral Treatise on the Eye, Text – Image – Context: Studies in Medieval Manuscript Illumination 5. Studies and Texts 209 (Toronto, 2018), pp. 1-6 [co-author with Herbert L. Kessler].

- “The Multisensoriality of Place and the Chaucerian Multisensual,” in: A. Kern-Stähler et al., eds., *The Five Senses in Medieval and Early Modern England*, Intersections 44 (Leiden and Boston, 2016), pp. 199-218.
- “Pride, the Prince, and the Prelate: Hamartiology and Restraints on Power,” in: P. Gilli, ed., *La pathologie du pouvoir: vices, crimes et délits des gouvernants (Antiquité, Moyen Âge, époque moderne)*, Studies in Medieval and Reformation Traditions: History, Culture, Religion, Ideas 198 (Leiden, 2016), pp. 237-62.
- “The Senses, the Medieval Sensorium, and Sensing (in) the Middle Ages,” in: A. Classen, ed., *Handbook of Medieval Culture: Fundamental Aspects and Conditions of the European Middle Ages* (Berlin and New York, 2015), vol. 3, pp. 1559-75.
- “Educating the Senses on Love or Lust: Richard de Fournival and Peter of Limoges,” in: D. Stodola and G. Donavin, eds., *Public Declamations: Essays on Medieval Rhetoric, Education, and Letters in Honour of Martin Camargo*, Disputatio 27 (Turnhout, 2015), pp. 213-28.
- “Introduction: The Sensual Middle Ages,” in: R. G. Newhauser, ed., *A Cultural History of the Senses*

in the Middle Ages, A Cultural History of the Senses 2 (London, 2014), pp. 1-22.

- “Unerring Faith in the Pulpit: William Peraldus’ *Tractatus de fide* in the *Summa de uirtutibus*,” in: M. Forlivesi, R. Quinto, and S. Vecchio, eds., *Fides Virtus. The Virtue of Faith from the Twelfth to the Early Sixteenth Century*, Archa Verbi. Yearbook for the Study of Medieval Theology. Subsidia 12 (Münster, 2014), pp. 389-410.
- “Mapping Virtual Pilgrimage in an Early Fifteenth-Century *Arma Christi* Roll,” in: L. H. Cooper and A. Denny-Brown, eds., *The Arma Christi in Medieval and Early Modern Material Culture: Objects, Representation, and Devotional Practice* (Aldershot, UK and Burlington, VT, 2014), pp. 83-112, plates 3.1-3.6 [co-author with Arthur J. Russell].
- “The Optics of Ps-Grosseteste: Editing Peter of Limoges’s *Tractatus moralis de oculo*,” in: V. Gillespie and A. Hudson, eds., *Probable Truth: Editing Medieval Texts from Britain in the Twenty-First Century*, Texts and Transitions 5 (Turnhout, 2013), pp. 167-94.
- “Curiosity,” in: K. Pollmann, ed., *The Oxford Guide to the Historical Reception of Augustine*, vol. 2 (Oxford, 2013), 849-52.
- “Introduction: Boundaries of the Human,” in: D. Hawkes and R. G. Newhauser, eds., *The Book of Nature and Humanity in the Middle Ages and the Renaissance*, Arizona Studies in the Middle Ages

- and the Renaissance 29 (Turnhout, 2013), pp. xi-xxv [co-author with David Hawkes].
- “‘These Seaven Devils’: The Capital Vices on the Way to Modernity,” in: R. G. Newhauser and S. J. Ridyard, eds., *Sin in Medieval and Early Modern Culture: The Tradition of the Seven Deadly Sins* (York, 2012), pp. 157-88.
- “Introduction: Understanding Sin: Recent Scholarship and the Capital Vices,” in: R. G. Newhauser and S. J. Ridyard, eds., *Sin in Medieval and Early Modern Culture: The Tradition of the Seven Deadly Sins* (York, 2012), pp. 1-16.
- “Religious Writing: Hagiography, *Pastoralia*, Devotional and Contemplative Works,” in: L. Scanlon, ed., *The Cambridge Companion to Medieval English Literature 1100 - 1500* (Cambridge, UK, 2009), pp. 37-55.
- “The Capital Vices as Medieval Anthropology,” in: Ch. Flüeler and M. Rohde, eds., *Laster im Mittelalter / Vices in the Middle Ages*, Scrinium Friburgense / Veröffentlichungen des Mediävistischen Instituts der Universität Freiburg 23 (Berlin, New York, 2009), pp. 105-23.
- “On Ambiguity in Moral Theology: When the Vices Masquerade as Virtues,” trans. Andrea Nemeth-Newhauser, in: R. Newhauser, *Sin: Essays on the Moral Tradition in the Western Middle Ages*, Variorum Collected Studies Series, CS869 (Aldershot, UK; Burlington, VT, 2007), essay I (26 pages).

- “Introduction: Cultural Construction and the Vices,” in: R. Newhauser, ed., *The Seven Deadly Sins: From Communities to Individuals*, Studies in Medieval and Reformation Traditions: History, Culture, Religion, Ideas 123 (Leiden, Boston, 2007), pp. 1-17.
- “Justice and Liberality: Opposition to Avarice in the Twelfth Century,” in: I. Bejczy and R. Newhauser, eds., *Virtue and Ethics in the Twelfth Century*, Brill’s Studies in Intellectual History 130 (Leiden, 2005), pp. 295-316.
- “Introduction,” in: R. Newhauser, ed., *In the Garden of Evil: The Vices and Culture in the Middle Ages*, Papers in Mediaeval Studies 18 (Toronto, 2005), pp. vii-xix.
- “*Avaritia* and *Paupertas*: On the Place of the Early Franciscans in the History of Avarice,” in: R. Newhauser, ed., *In the Garden of Evil: The Vices and Culture in the Middle Ages*, Papers in Mediaeval Studies 18 (Toronto, 2005), pp. 324-48.
- “Visuality and Moral Culture in the Late Middle Ages: The Emblematic *Conflictus* and its Literary Representatives, the *Etymachia*, *Qui vicerit dabo*, and *In campo mundi*,” in: R. Newhauser, ed., *In the Garden of Evil: The Vices and Culture in the Middle Ages*, Papers in Mediaeval Studies 18 (Toronto, 2005), pp. 234-76 [co-author with Nigel Harris].
- “Avarice and the Apocalypse,” in: R. Landes, A. Gow, and D. Van Meter, eds., *The Apocalyptic Year 1000*:

Religious Expectation and Social Change, 950–1050 (Oxford, 2003), pp. 109-19 [reprinted in my *Sin: Essays on the Moral Tradition in the Western Middle Ages* (2007), essay IX].

“The Parson’s Tale,” in: R. M. Correale and M. Hamel, eds., *Sources and Analogues of The Canterbury Tales, I*, Chaucer Studies 28 (Cambridge, UK, 2002), pp. 529-613. Paperback reprint: 2003.

“Zur Zweideutigkeit in der Moralthologie. Als Tugenden verkleidete Laster,” in: P. von Moos, ed., *Der Fehltritt. Vergehen und Versehen in der Vormoderne*, Norm und Struktur 15 (Köln, Weimar, Wien, 2001), pp. 377-402 [in German].

“*Avaritia* und *Paupertas*: zur Stellung der frühen Franziskaner in der Geschichte der Habsucht,” in: G. Melville and A. Kehnel, eds., *In proposito paupertatis. Studien zum Armutsverständnis bei den mittelalterlichen Bettelorden*, Vita regularis 13 (Münster, 2001), pp. 31-49 [in German; reprinted in my *Sin: Essays on the Moral Tradition in the Western Middle Ages* (2007), essay X].

“*Inter scientiam et populum*: Roger Bacon, Peter of Limoges, and the ‘Tractatus moralis de oculo,’” in: J. A. Aertsen, K. Emery, Jr., and A. Speer, eds., *Nach der Verurteilung von 1277. Philosophie und Theologie an der Universität von Paris im letzten Viertel des 13. Jahrhunderts. Studien und Texte | After the Condemnation of 1277. Philosophy and Theology at the University of*

Paris in the Last Quarter of the Thirteenth Century. Studies and Texts, Miscellanea Mediaevalia 28 (Berlin, New York, 2001), pp. 682-703.

- “Historicity and Complaint in *Song of the Husbandman*,” in: S. Fein, ed., *Studies in the Harley Manuscript: The Scribes, Contents, and Social Contexts of British Library MS Harley 2253*, TEAMS (Kalamazoo, MI, 2000), pp. 203-17.
- “The Parson’s Tale and Its Generic Affiliations,” in: D. Raybin and L. T. Holley, eds., *Closure in The Canterbury Tales: The Role of The Parson’s Tale*, Studies in Medieval Culture 41 (Kalamazoo, MI, 2000), pp. 45-76 [reprinted in my *Sin: Essays on the Moral Tradition in the Western Middle Ages* (2007), essay IV].
- “Jesus as the First Dominican? Reflections on a Sub-theme in the Exemplary Literature of Some Thirteenth-Century Preachers,” in: K. Emery, Jr. and J. Wawrykow, eds., *Christ Among the Medieval Dominicans: Representations of Christ in the Texts and Images of the Order of Preachers*, Notre Dame Conferences in Medieval Studies 7 (Notre Dame, IN, 1998), pp. 238-55.
- “Sources II: Scriptural and Devotional Sources,” in: D. Brewer and J. Gibson, eds., *Companion to the Gawain-Poet* (Woodbridge, UK, 1997), pp. 253-71.
- “The Treatise on Vices and Virtues as a Medieval Genre and Its Structural Foundations in the Classical

- Tradition,” in: B. Carlos Bazán et al., eds., *Les philosophies morales et politiques au Moyen Âge/Moral and Political Philosophies in the Middle Ages*, Proceedings of the Ninth International Congress of Medieval Philosophy (Ottawa, 17–22 August 1992), Publications du Laboratoire de la pensée ancienne et médiévale, Université d’Ottawa, I,1 (Ottawa, Canada, 1995), vol. 1, pp. 420-28 [reprinted in my *Sin: Essays on the Moral Tradition in the Western Middle Ages* (2007), essay II].
- “Nature’s Moral Eye: Peter of Limoges’ *Tractatus moralis de oculo*,” in: S. J. Ridyard and R. G. Benson, eds., *Man and Nature in the Middle Ages*, Sewanee Mediaeval Studies 6 (Sewanee, TN, 1995), pp. 125-36.
- “‘Strong it is to flitte’: A Middle English Poem on Death and Its Pastoral Context,” in: R. G. Newhauser and J. A. Alford, eds., *Literature and Religion in the Later Middle Ages: Philological Studies in Honor of Siegfried Wenzel*, Medieval & Renaissance Texts & Studies 118 (Binghamton, NY, 1995), pp. 319-36.
- “*alle sunde hant vnterschidunge*. Der Tugend- und Lastertraktat als literarische Gattung im Mittelalter,” in: J. Janota et al., eds., *Festschrift Walter Haug und Burghart Wachinger* (Tübingen, Germany, 1992), vol. 1, pp. 287-303 [in German; reprinted in my *Sin: Essays on the*

Moral Tradition in the Western Middle Ages (2007), essay III].

- “Aspects of the Development of the Imperative in Early Modern English,” in: R. Tracy et al., eds., *Who Climbs the Grammar-Tree* (Festschrift for D.A. Reibel on the Occasion of his 60th Birthday), *Linguistische Arbeiten* 281 (Tübingen, Germany, 1992), pp. 93-106 [co-author with Andrea Németh-Newhauser].
- “Der ‘Tractatus moralis de oculo’ des Petrus von Limoges und seine *exempla*,” in: W. Haug and B. Wachinger, eds., *Exempel und Exempelsammlungen, Fortuna vitrea 2* (Tübingen, Germany, 1991), pp. 95-136 [in German].
- “Court Festivities in *Sir Gawain and the Green Knight*. Paradigm and Transformation,” in: D. Altenburg et al., eds., *Feste und Feiern im Mittelalter. Paderborner Symposion des Mediävistenverbandes* (Sigmaringen, Germany, 1991), pp. 461-68.
- “From Treatise to Sermon: Johannes Herolt on the *novem peccata aliena*,” in: T. L. Amos et al., eds., *De ore domini: Preacher and Word in the Middle Ages*, Medieval Institute Publications. Studies in Medieval Culture 27 (Kalamazoo, MI, 1989), pp. 185-209 [reprinted in my *Sin: Essays on the Moral Tradition in the Western Middle Ages* (2007), essay V].

- “Augustinian *Vitium curiositatis* and its Reception,” in: E. B. King and J. T. Schaefer, eds., *Saint Augustine and his Influence in the Middle Ages*, Sewanee Mediaeval Studies 3 (Sewanee, TN, 1988), pp. 99-124 [reprinted in my *Sin: Essays on the Moral Tradition in the Western Middle Ages* (2007), essay XIV].
- “The Sin of Curiosity and the Cistercians,” in: J. R. Sommerfeldt, ed., *Erudition at God’s Service*, Studies in Medieval Cistercian History 11, Cistercian Studies Series 98 (Kalamazoo, MI, 1987), pp. 71-95 [reprinted in my *Sin: Essays on the Moral Tradition in the Western Middle Ages* (2007), essay XV].
- “The Love of Money as Deadly Sin and Deadly Disease,” in: J. O. Fichte et al., eds., *Zusammenhänge, Einflüsse, Wirkungen. Kongressakten zum ersten Symposium des Mediävistenverbandes in Tübingen, 1984* (Berlin, New York, 1986), pp. 315-26 [reprinted in my *Sin: Essays on the Moral Tradition in the Western Middle Ages* (2007), essay VII].

Artículos en Enciclopedias

One hundred twelve entries on: “Belmarye (Benmarin),” “Boloigne (Boulogne),” “Brugges, Bruges,” “Caucasus, Kaukasous,” “Caunterbury (Canterbury),” “Chaldeye (Chaldea),” “Cipre (Cyprus),” “Cirrea (Cirrha),” “Cithe, Cithia, Scithia (Scythia),” “Citheron, Citheroun (Mount

Cithaeron),” “Coloigne (Cologne),” “Corynthe (Corinth),” “Ethiop (Ethiopia),” “Ethna (Etna),” “Eufrates (Euphrates River),” “Eurippe (Euripus),” “Europe (European Continent),” “Femenye,” “Galgopheye (Gargaphie, Gargaphia?),” “Gaunt (Ghent),” “Gazan (Gaza),” “Gernade (Granada),” “Gysen (Gyndes River),” “Gootlond (Gotland),” “Grece, Grees (Greece),” “Grenewych (Greenwich),” “Grete Se(e) (Mediterranean Sea),” “Hermus,” “Holdernesse,” “Hulle (Hull),” “Inde (India),” “Indus,” “Israel,” “Jaconitos (Jaconites),” “Jame, Seint (Shrine of Saint James),” “Jerusalem,” “Kayrudd,” “Kent,” “Lacedomye, Lacidomye (Lacedaemon [Sparta]),” “Lepe,” “Lettow (Lithuania),” “Lybye, Libye, Libie (Libya),” “Lyde (Lydia),” “Lyeys (Ayas, Ayash),” “Loreyn(e) (Lorraine),” “Lumbardye (Lombardy),” “Macedoyne, Macidoayne, Macidoayne (Macedonia),” “Marmoryke (Marmarica),” “Marrok, Strayte of (Strait of Gibraltar),” “Mecene (Messenia),” “Melan, Milayn (Milan),” “Mercenrike (Mercia),” “Middelburgh,” “Milesie (Miletus),” “Nynyeve(e) (Nineveh),” “Northfolk (Norfolk),” “Northhumberlond, Northhumbrelond (Northumberland),” “Oreb (Mount Horeb [Mount Sinai]),” “Orkades (The Orkneys),” “Oseneye, Osenay (Osney),” “Oxenford(e) (Oxford),” “Palymerie (Palmyra),” “Paris (city in France),” “Pathmos (Patmos),”

“Pavye, Pavie (Pavia),” “Pedmark (Penmarch),” “Peraldus (Guillelmus Peraldus),” “Perce (Persia),” “Pycardie (Picardy),” “Poilleys (from Apulia),” “Portyngale (Portugal),” “Pruce, Pruyse (Prussia),” “Reynes (Rennes),” “Rochele, the (La Rochelle),” “Rodopeya, Rodopeye (of/from Rhodope),” “Rouchestre (Rochester),” “Ruce, Russye (Russia),” “Saluce(s) (Saluzzo),” “Samaria,” “Sarray (Sarai),” “Satalye (Antalya),” “Scotlond (Scotland),” “Seint-Denys (Saint Denis),” “Septe,” “Seryan, Syrien (Chinese),” “Seven Deadly Sins,” “Sheffeld (Sheffield),” “Sidyngborne (Sittingbourne),” “Symois (Simois),” “Sysile (Sicily),” “Surrye (Syria),” “Tabard,” “Tars,” “Tartarye (Tartary),” “Tessalie, Tessaly, Thessalie (Thessaly),” “Tewnes (Tunis),” “Thebes,” “Tholoson (of Toulouse),” “Tyle (Ultima Thule),” “Tyrie (Tyre),” “Tolletanes (of Toledo)” “Tramysene (Tlemcen),” “Troy(e) (Troy),” “Turkye (Turkey),” “Valence,” “Venyse (Venice),” “Verone (Verona),” “Vesulus, Mount (Monte Viso),” “Ware,” “Wateryng of Seint Thomas,” “Wyndesore (Windsor),” “Ypres,” in: R. Newhauser, gen. ed., *The Chaucer Encyclopedia*, 4 vols. (Malden, MA, and Oxford, 2023) (42,780 words).

Four articles in the *Encyclopedia of the Bible and Its Reception*: “Mammon, III: Literature,” vol. 17 (Berlin and New York, 2019), 635-37; “Lie, Lying, VI: Literature,” vol. 16 (Berlin and New York,

2018), 515-16; “Hate, Hatred, IV: Christianity, B. Medieval Times,” vol. 11 (Berlin and New York, 2015), 396-98; “Coveting, Desiring, IV: Christianity,” vol. 5 (Berlin and New York, 2012), 942-44.

Two articles on: “Confession and Penance” and “Manuals of Confession,” in: D. Dyas, ed., *The English Parish Church Through the Centuries*, CD-ROM (York, UK, 2010). 1407 and 1845 words respectively.

“Vices and Virtues,” in: R. E. Bjork, ed., *The Oxford Dictionary of the Middle Ages* (Oxford, 2010), vol. 4, pp. 1696-97.

Two articles on: “Tugenden und Laster” and “Kirchliche Tugenden und Laster,” in: G. Melville and M. Staub, eds., *Enzyklopädie des Mittelalters*, 2 vols. (Darmstadt, 2008; 2nd ed., 2013), vol. 1, 177-78 and 178-82 [in German].

English translation: “Virtues and Vices” and “Virtues and Vices in the Church,” in: G. Melville and M. Staub, eds., *Brill’s Encyclopedia of the Middle Ages*, 2 vols. (Leiden, 2017), vol. 1, 240 and 241.

“Virtues and Vices,” in: W. C. Jordan, ed., *Dictionary of the Middle Ages, Supplement 1* (New York, 2004), pp. 628-33.

Two articles on: “Jerusalem” and “Jewish Travelers,” in: J. B. Friedman and K. M. Figg, eds., *Trade, Travel, and Exploration in the Middle Ages: An Encyclopedia*, Garland Reference Library of the

Humanities 1899 (New York, 2000), pp. 300-02, 303-04.

Two articles on: “Tugenden und Laster, Tugend- und Lasterkataloge (Englische Literatur)” in: *Lexikon des Mittelalters*, vol. 8 (München, Germany, 1996), col. 1088; “Predigt (mittelenglisch),” vol. 7 (1994), cols. 179-80.

Reseñas

Katelynn Robinson, *The Sense of Smell in the Middle Ages: A Source of Certainty*. Studies in Medieval History and Culture. (London and New York, 2019), in: *Speculum* 98.1 (2023): 323-24. <https://www.journals.uchicago.edu/doi/10.1086/722990>

Handgebrauch. Geschichten von der Hand aus dem Mittelalter und der Frühen Neuzeit, ed. Robert Jütte and Romedio Schmitz-Esser (Paderborn, 2018), in: *Monatshefte* (University of Wisconsin-Madison) 114.1 (2022), 135-37.

Literary Echoes of the Fourth Lateran Council in England and France, 1215-1405, ed. Maureen B. M. Boulton. Papers in Mediaeval Studies 31 (Toronto, 2019), in: *Church History: Studies in Christianity and Culture* (University of Minnesota-Minneapolis) 90.3 (2021), 681.

Mary Thurlkill, *Sacred Scents in Early Christianity and Islam*. Studies in Body and Religion 5 (Lanham, MD, 2016), in: *Speculum* 93.2 (2018), 588-90.

- Thomas Rubel, *Der Sünder als Stilmodell. Schullektüre im 13. Jahrhundert am Beispiel des Militarius. Mit kritischer Edition und Untersuchungen zur Stoffgeschichte*. *Studium Litterarum* 18 (Berlin, 2009), in: *The Journal of Medieval Latin* 26 (2016), 389-91.
- Two Middle English Translations of Friar Laurent's Somme le roi: Critical Edition*, ed. Emmanuelle Roux. *Textes vernaculaires du moyen âge* 8 (Turnhout, 2010), in: *JEGP* 112.2 (2013), 236-38.
- David Aers, *Salvation and Sin. Augustine, Langland, and Fourteenth-Century Theology* (Notre Dame, IN, 2009), in: *Studies in the Age of Chaucer* 34 (2012), 359-61.
- Speculum vitae. A Reading Edition*, ed. Ralph Hanna, 2 vols. *Early English Text Society* o.s. 331-32 (Oxford, 2008), in: *JEGP* 111.1 (2012), 136-38.
- Frances McCormack, *Chaucer and the Culture of Dissent. The Lollard Context and Subtext of the Parson's Tale* (Dublin, 2007), in: *JEGP* 109.1 (2010), 132-34.
- Arnoldus Gheyloven Roterodamus, *Gnotosolitos parvus*, ed. Anton G. Weiler. *Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis* 212 (Turnhout, 2008), in: *Speculum* 84.4 (2009), 1047-49.
- Peter Bauer, *From Subsistence to Exchange and Other Essays*. With an Introduction by Amartya Sen (Princeton, 2000), in: *Common Knowledge* 9.1 (2003), 165.
- Book for a Simple and Devout Woman. A Late Middle English Adaptation of Peraldus's Summa de*

- Vitiis et Virtutibus and Friar Laurent's Somme le Roi*, edited from *British Library Mss Harley 6571 and Additional 30944*, ed. F. N. M. Diekstra, *Mediaevalia Groningana* 24. (Groningen, 1998), in: *JEGP* 101.2 (2002), 250-53.
- Elias of Thriplow, *Serium senectutis*, ed. and trans. Roger Hillas, *Medieval & Renaissance Texts & Studies*, volume 116 (Binghamton, NY, 1995), in: *Speculum* 76.4 (2001), 1033-35.
- Helen Cooper, *Oxford Guides to Chaucer: The Canterbury Tales*, 2nd ed. (Oxford, 1996), in: *JEGP* 97.3 (1998), 416-18.
- Lesley Smith, trans., *Medieval Exegesis in Translation: Commentaries on the Book of Ruth*, (with an Introduction and Notes) (Kalamazoo, MI, 1996), in: *Arthuriana* 8.3 (1998), 84-85.
- Thomas Honegger, *From Phoenix to Chauntecleer: Medieval English Animal Poetry* (Tübingen, Basil, 1996), in: *Studies in the Age of Chaucer* 19 (1997), 255-58.
- Mary A. Rouse and Richard H. Rouse, *Authentic Witnesses: Approaches to Medieval Texts and Manuscripts* (Notre Dame, IN, 1991), in: *Libraries & Culture* 30.1 (1995), 115-17.
- Walter S. Phelan, *The Christmas Hero and Yuletide Tradition in Sir Gawain and the Green Knight* (Lewiston, Queenston, Lampeter, 1992), in: *Studies in the Age of Chaucer* 16 (1994), 245-48.

Siegfried Wenzel, ed. and trans., *Summa virtutum de remediis anime*, The Chaucer Library (Athens, GA, 1984) in: *Speculum* 62.3 (1987), 750-52.

Morton W. Bloomfield et al., *Incipits of Latin Works on the Virtues and Vices, 1100–1500 A.D.*, The Mediaeval Academy of America, Publication 88 (Cambridge, MA, 1979) in: *Mittellateinisches Jahrbuch* 16 (1981), 340-43.

Procedencia de los originales y criterios de esta edición

Los capítulos de este libro, cuyo contenido hemos descrito antes, proceden de las siguientes publicaciones, las cuales han otorgado a los editores las autorizaciones correspondientes para su publicación:

- “Prefacio. Los sentidos en la Edad Media y la Historia Intelectual del Renacimiento”: versión original “Foreword. The Senses in Medieval and Renaissance Intellectual History”, en *Senses and Society*, 5/1: *Pleasure and Danger in Perception: the five senses in the Middle Ages and the Renaissance*. (2010), 5–9.
- “Los sentidos, el sensorium medieval y sentir (en) la Edad Media”: versión original “The Senses, the Medieval Sensorium, and

Sensing (in) the Middle Ages”, en Handbook of Medieval Culture: Fundamental Aspects and Conditions of the European Middle Ages, ed. A. Classen, vol. 3, 1559–75. Berlin, Germany and New York, NY: De Gruyter, 2015.

- “Antologar los sentidos medievales: una descripción metodológica general”: versión original “Anthologizing the medieval senses: a methodological overview”, en *Postmedieval: A Journal of Medieval Cultural Studies* (2021): Essay Cluster: Sensory Presence and Senses of Absence in the European Middle Ages. <https://doi.org/10.1057/s41280-021-00214-y>.
- “Cómo la sensología beneficia el estudio de las emociones”: versión original “Cómo la sensología beneficia el estudio de las emociones”, en *Sensología y emociones de la Edad Media*; dirigido por Gerardo Rodríguez; Diego Melo Carrasco; Juan Francisco Jiménez Alcázar. Mar del Plata: Universidad Nacional de Mar del Plata, 2022, pp. 28-63.
- “Pedro de Limoges, la óptica y la ciencia de los sentidos”: versión original “Peter of Limoges, Optics, and the Science of the Senses,” *Pleasure and Danger in Perception: The Five Senses in the Middle*

- Agnes and the Renaissance. Special issue of *The Senses & Society* 5.1 (2010), 28-44.
- El “diente dulce” de John Gower”: versión original “John Gower’s Sweet Tooth”, *The Review of English Studies* N.S. 64 [267] (2013), 752-69.
 - La multisensorialidad del lugar y lo multisensual chauceriano”: versión original “The Multisensoriality of Place and the Chaucerian Multisensorial”, in *The Five Senses in Medieval and Early Modern England*, ed. Annette Kern-Staehler, Beatrix Busse, and Wietse de Boer. Leiden: Brill, 2016, 212–18.
 - “Tacto y arado: creando la comunidad sensorial campesina”: versión original “Tacto y arado: creando la comunidad sensorial campesina”, en *Abordajes sensoriales del mundo medieval* / Gerardo Rodríguez (dir.), Gisela Coronado Schwindt (dir.), 2017, 105- 128.
 - “La sensología de la conciencia moral. Las voces éticas de Guilelmus Peraldus”: versión original “La sensología de la conciencia moral. Las voces éticas de Guilelmus Peraldus”, en Gerardo Rodríguez (dir.) – *La Edad Media a través de los sentidos* – 1ª ed. – Mar del Plata: Universidad Nacional de Mar del Plata, GIEM, 2021, 95-113.

Debido a que cada contribución original ha sido publicada según los criterios y normas de edición de las revistas y los libros que las alojan, los editores de este libro han tomado ciertas decisiones para asegurar la coherencia y homogeneidad en el estilo editorial del conjunto de la obra. En tal sentido, se ha elegido el sistema APA para el formato, las citas y las referencias bibliográficas. Asimismo, las citas textuales de fuentes primarias o secundarias han sido traducidas al español pero los datos que se consignan corresponden a los textos utilizados por Newhauser. En los casos en que en los originales no se indican ciertos datos (números de página o verso, por ejemplo), se ha mantenido esa ausencia. Por último, en los capítulos que provienen de revistas científicas, se han suprimido el resumen y las palabras clave.

ABORDAJES TEÓRICOS

PREFACIO. LOS SENTIDOS EN LA EDAD MEDIA Y LA HISTORIA INTELLECTUAL DEL RENACIMIENTO

¿Qué pueden ofrecer las disciplinas históricas que se centran en la Edad Media y el Renacimiento al estudio de los sentidos, un enfoque que es relativamente nuevo tanto en estudios medievales y renacentistas como en investigación sensorial? La investigación histórica es, por supuesto, vital para comprender las formas en que la participación de los sentidos y sus funciones en la cultura material cambiaron a lo largo del tiempo. Varias de las contribuciones del volumen al que pertenece este prefacio tratan sobre objetos de percepción en la vida cultural de la Edad Media y el Renacimiento, a menudo en formas que pueden sorprender al lector contemporáneo: Mark Cruse examina los manuscritos de la literatura vernácula para ver qué nos cuentan acerca de cómo estos artefactos involucraban los sentidos en cuanto objetos para ser tocados y mirados, pero sobre todo para ser escuchados; Volker Schier estudia los usos multisensoriales del azafrán en una época en la que esta especia revelaba barreras de clase (pues estaba reservada para los ricos) como artículo de consumo ostentoso; Corine Schleif argumenta

que el atractivo de los memoriales (estudiados frecuentemente en historia del arte) se daba a través de lo visual, pero, aún más importante, también a través de los sentidos táctiles y cinestésicos. Pero también se gana algo más al acercar la historia medieval y renacentista al sensorium ya que complementa una visión del desarrollo a lo largo del tiempo de actitudes hacia los sentidos y el papel de los sentidos en la práctica de la vida cotidiana.

Especialmente para la historia de las ideas en el Occidente “premoderno”, el estudio de los sentidos no es simplemente un tema más entre otros, un apéndice a otros posibles objetos de estudio; es, más bien, un elemento esencial, precisamente por la centralidad de la sensación en este período. Por un lado, en una tradición (en sentido amplio) platónica, el reino de las ideas sólo podía alcanzarse circunscribiendo claramente y superando lo sensual. Por otro lado, en la tradición aristotélica la sensación estaba directamente conectada con la conceptualización, porque la base misma del pensamiento era la percepción sensorial, como Aristóteles postula explícitamente en varias obras. La cognición, en otras palabras, era considerada imposible sin un acto previo de sensación. Bajo esta luz, hacer preguntas epistemológicas en (y de) la Edad Media y el Renacimiento es cuestionar los sentidos, ya sea

porque han actuado en el proceso de percepción o al menos porque los textos que transmiten reflexiones explícitas sobre el mundo conceptual del pasado han representado los sentidos como actores (Vogt-Spira, 2008).

El reconocimiento de la esencial conexión entre pensamiento y percepción en el período tratado en el presente volumen vuelve el siguiente paso histórico tanto más imperativo, ya que es necesario recuperar los contextos conceptuales en los que se sitúa esta conexión. Como Henri-Irenée Marrou, el gran historiador del cristianismo, ha escrito, una de las funciones necesarias de la historia es “recapturar valores culturales rescatados del pasado” (Marrou, 1959/1966, p. 260). Esta difícilmente es la agenda elitista que podría parecer a primera vista, porque por “valores culturales” Marrou quería decir todo (herramientas, pero también conceptos, sentimientos, superestructuras ideológicas) lo que nos pone en contacto con la alteridad del pasado en un acto que activa estos valores recuperados en nuestro propio presente¹.

¹ Acerca de la resistencia a una epistemología ahistórica, véase Smith, 2007, pp. 118-125

Los artículos de este volumen que utilizan textos como su principal evidencia del pasado sensorial trabajan desde la superficie verbal hasta las concepciones que subyacen a las palabras. En una variedad de formas, estas contribuciones descubren, en los tratamientos del *sensorium* en textos medievales y renacentistas, ejemplos de los campos conceptuales fundamentales que sirven como el objeto de estudio de la historia intelectual (Peristiany y Pitt-Rivers, 1992). Y no son estos simplemente “textos normativos” (Jütte, 2005, p. 13), sino que incluyen todo: desde la hagiografía franca hasta el drama inglés del siglo XVII, desde la óptica escolástica a las reflexiones del siglo XVI sobre el amor. Considerados en conjunto, los textos revelan la interacción entre el *sensorium* y las categorías conceptuales en su arraigo social y cultural².

En la Edad Media y el Renacimiento el *sensorium* estaba situado en un contexto en el que el acto de percepción también era frecuentemente una expresión de ética. La superestructura ideológica de la teología moral

² El autor se refiere aquí a los artículos del volumen que prologa, textos que no se incluyen en este libro. (N. del T.).

cristiana incorporó el *sensorium* como una forma de expresar, y justificar, códigos de comportamiento que sostenían relaciones sociales y políticas particulares: por ejemplo, los siete pecados capitales fueron distribuidos equivalentemente entre los cinco sentidos externos como una manera de organizar el interrogatorio a los penitentes en el sacramento de la penitencia (Casagrande, 2002). Eventualmente, los sentidos se convirtieron en una de las partes fijas de la enseñanza catequética que conmemoraba la adhesión del cristiano a la institución de la Iglesia. El artículo de Richard Newhauser cita una obra de finales del siglo XIII que intentaba ayudar explícitamente a los predicadores a educar al público general a percibir y, en particular, a ver, moralmente. Sin embargo, el intento de Pedro de Limoges de formular una “óptica voluntarista” también devela una ambigüedad central en la práctica sensorial que no se resuelve insistiendo en una epistemología ortodoxa. Esta misma polisemia sensual es expresada en otros artículos de este volumen. Mark Cruse destaca la naturaleza dinámica de las conexiones sensoriales en la producción y consumo de literatura vernácula francesa en el siglo XIV. El enfoque ético de lo sensual juega un papel aquí en las formas en que la lectura pública de literatura a la mesa pudo promover y

reforzar los arquetipos históricos como modelos de comportamiento, aunque las escenas de amor romántico también podían encender las pasiones. Como demuestra Juliann Vitullo, el gusto en la Florencia del siglo XV -no únicamente la percepción a través de las papilas gustativas en la lengua (como se convertiría más tarde en la Ilustración), sino todo el proceso de comer y beber- era contemplado con ambivalencia. El sentido del gusto podía ser criticado por su potencial para actuar como un portal del pecado, pero la mesa del comedor era también el lugar de la inculturación. En la mesa, los modales son demostrados por los mayores y aprendidos por los jóvenes, la historia se transmite y, en resumen, se genera un *ethos* de la buena sociedad. Pero las posibles valencias morales de los sentidos también pueden repercutir en la sociedad no tan idealmente: como sugiere Cora Fox, Isabella Whitney, la primera poetisa en escribir versos seculares en inglés, usó el sentido del olfato para criticar las fuerzas económicas y culturales del Londres del siglo XVI que la dejaron marginada. En su crítica moral, la posición inestable de Whitney en cuanto autora y mujer se expresa en la incapacidad de su “ramillete” -a la vez un ramo de flores y la colección de su poesía- para protegerla del todo de quedar atrapada en el

aire viciado del precedente literario y su posición impotente.

Pero la comprensión de los sentidos y su jerarquía también tenía un lugar firme en una variedad de otras superestructuras ideológicas más allá de las explícitamente éticas. El expediente de santidad, por ejemplo, implicaba más sentidos que el olor de la santidad o la visión de un santo en el cielo. Como señala Catherine Saucier, utilizando material hagiográfico acerca de San Lamberto de Lieja proveniente del siglo VIII al XII, la candidatura a la perfección santa era evidenciada de manera igualmente importante tanto por el dulce sonido de la santidad como por su olor o demostración visual. La perfección del amor, uno de los inventos medievales más importantes, demuestra tanto un modelo psicoanalítico como utilitario. Robert Sturges llama la atención sobre un cambio en la ciencia de la óptica en la Edad Media tardía al explicar que la visión no era causada por un fuego visual proveniente del ojo (extramisión) sino por rayos de luz que entraban en el ojo (intromisión). El modelo intromisivo le da forma a la expresión de deseo de Dante por Beatriz, y la teoría óptica sirve como una base histórica en el pensamiento medieval para la intrincada lectura lacaniana de Sturges acerca de la mirada de Dante hacia su amada. Como señala Ian Moulton, en el análisis

del tacto por Mario Equicola en *De Natura d'amore* (1525) el juicio moral en la evaluación de información sensorial obtenida a través del sentido táctil es reemplazado por el criterio de necesidad, es decir, la importancia del tacto en la sexualidad humana y el imperativo del sexo para la reproducción de las especies. Enfrentándose al menosprecio platónico de los sentidos que caracterizaba la perspectiva de la comunidad académica sobre la percepción sensorial recibida de precedentes medievales, Equicola recurre a tradiciones médicas para sugerir la utilidad del placer sexual, en moderación, para la salud humana. Finalmente, David Hawkes desentraña una equivalencia homóloga entre religión, sexualidad y mercantilización que subyace a la caracterización inglesa duante el siglo XVII del islam como una religión de sensualidad. Ante la imposibilidad legal e ideológica de alabar la iconoclasia del islam usando la categoría conceptual de lo religioso, la Inglaterra de la temprana modernidad desvió esta característica hacia lo económico.

Lo que se desarrolla en esta colección, entonces, no es solo un capítulo en la historia de los sentidos individuales o de sus jerarquías cambiantes o de su “intersensorialidad” (Smith, 2007, pp. 125-128) -aunque también es eso-, sino una mirada al lugar esencial del sensorium en

algunas de las historias intelectuales de la Edad Media y el Renacimiento que se presentan como exhaustivas.

Bibliografía

- Casagrande, C. (2002). Sistema dei sensi e classificazione dei peccati (secoli XII–XIII). *Micrologus*, 10, pp. 33-54.
- Jütte, R. (2005). *A History of the Senses. From Antiquity to Cyberspace* (J. Lynn, Trad). Polity Press. (Trabajo publicado originalmente en 2004).
- Marrou, H. I. (1966). *The meaning of history* (R. J. Olsen, Trad.). Helicon. (Trabajo original publicado en 1959).
- Peristiany, J.G., y Pitt-Rivers, J. (1992). Introduction. En J.G. Peristiany y J. Pitt-Rivers (Eds), *Honor and Grace in Anthropology* (pp. 1-16) Cambridge University Press.
- Smith, M. M. (2007). *Sensing the Past: Seeing, Hearing, Smelling, Tasting, and Touching in History*. University of California Press.
- Vogt-Spira, G. (2008). Senses, Imagination, and Literature: Some Epistemological Considerations. En S. G. Nichols, A. Kablitz y A. Calhoun. (Eds). *Rethinking the Medieval Senses. Heritage, Fascinations, Frames* (pp. 51-72). The Johns Hopkins University Press.

LOS SENTIDOS, EL SENSORIUM MEDIEVAL Y EL SENTIR (EN) LA EDAD MEDIA

Introducción: estudiar los sentidos

El estudio de los sentidos como factor de la vida cultural medieval ha florecido en la última década. Esta nueva actividad académica se ha centrado en una amplia gama de elementos en la comprensión del sensorium medieval, es decir, el “modelo sensorial” de asociaciones conscientes e inconscientes que funcionan en la sociedad para crear significado en la compleja red de percepciones sensoriales continuas e interconectadas de los individuos (Classen, 1997; Corbin, 2005; Howes, 2008). Este nuevo trabajo es por sí mismo una expresión de una comprensión más amplia que es fundamental para el “giro sensorial” en las humanidades, más específicamente porque ninguna historia cultural puede denominarse a sí misma como completa si no tiene en cuenta el sensorium del período que está analizando. De hecho, la sensología se afirma como particularmente indispensable para comprender la Edad Media porque un involucramiento tanto teórico como práctico con los sentidos desempeñaba un papel persistentemente central en el desarrollo de la ideología y la práctica cultural en este período

(Newhauser, 2009; Howes, 2012). Desde la década de 1980, el estudio del sensorium en las humanidades se ha enriquecido por la fertilización cruzada con la erudición en las ciencias sociales, en particular con el influyente trabajo de dos antropólogos: Constance Classen y David Howes. La expansión del trabajo pionero de estos autores y otros atrajo una atención creciente en varias disciplinas humanísticas en el estudio de varios períodos históricos antes de que fuera incorporado en los estudios medievales. Por una serie de razones que tienen que ver, en parte, con la alteridad de la información sensorial transmitida por los textos medievales y, parcialmente, con la denigración de la percepción sensorial en muchas obras teológicas en la Edad Media, los investigadores sobre el período medieval tardaron un poco más en incorporar perspectivas sensoriales (Newhauser, 2009). Pero el análisis de los sentidos se ha convertido rápidamente en uno de los proyectos en curso más importantes de los estudios medievales en el siglo XXI. Como lo ha demostrado una encuesta reciente (Palazzo, 2012), la última década de intensa investigación ya ha dado frutos significativos en la comprensión de las valencias culturales de la percepción sensorial y la expresión sensorial en la Edad Media en su desarrollo histórico.

Una serie de rasgos característicos del sensorium medieval emerge de una lectura de esta nueva actividad académica. Primero, se puede notar la vasta agencia con la que los sentidos fueron dotados en el curso de la Edad Media, la cual incluso se puede decir que excede la naturaleza interactiva que se percibe en los sentidos actuales. Los órganos sensoriales no eran sólo receptores pasivos de información, sino que participaban activamente en la formación del conocimiento. Esta característica particular del sensorium medieval aparece documentada en ocasiones en referencias a la teoría de la extramisión de la visión. De acuerdo con esta comprensión de la visión, la vista ocurría cuando un rayo visual salía del ojo del observador y aterrizaba en un objeto, por lo que se consideraba que la vista trabajaba en forma paralela al sentido del tacto (Newhauser, 2001). Pero, de hecho, la teoría de la extramisión fue cuestionada y reemplazada en gran parte por la teoría de la intromisión defendida por los perspectivistas en los siglos XIII y XIV: John Pecham (ca. 1230-1292), Roger Bacon (ca. 1214/1220-1292), Pedro de Limoges (primera mitad del siglo XIII-1306), Witelo (ca. 1230-después de 1280), entre otros. De acuerdo con esta comprensión científica de la visión, el proceso de la vista comienza cuando un rayo de luz entra en el ojo, lo que describe la función del

órgano como un procedimiento más pasivo. Aun así, se puede sostener que los sentidos estaban dotados de mucha más agencia de la que gozan hoy al resaltar, por ejemplo, que a lo largo de la Edad Media el habla se contaba muy a menudo entre los sentidos de la boca. Probar sabores formaba un continuum con la producción activa de los sonidos del habla, demostrando al mismo tiempo la agencia de la boca como un órgano de los sentidos y el rango de referencia mucho más amplio, en el entendimiento del gusto en la Edad Media, que el que se espera de ese sentido hoy en día, aunque el desempeño del habla todavía se lo concibe como el de un “sexto sentido” (Howes, 2009, pp. 4-5).

La agencia demostrada por los sentidos medievales también tuvo importantes implicaciones éticas para la evaluación de la validez y fiabilidad de la información sensorial generada en el proceso de comprensión del mundo: ciertamente, la comprensión ética de los sentidos es un elemento característico del *sensorium medieval* (Woolgar, 2006). Las valencias morales de los sentidos eran expuestas en tratados y sermones exhortativos, pero también tomaban forma en la filosofía natural en presentaciones del potencial sensorial tales como el “bestiario de los cinco sentidos”, en el que cada sentido estaba ligado a un animal debido a las propiedades a menudo legendarias

de ese animal. Estas series estaban frecuentemente iluminadas (Nordenfalk, 1985). Los representantes tomados de la tradición del bestiario en tales listas podían cambiar, pero una serie típica que mencionaba a cada animal, porque se pensaba que era superior a todos los otros en los poderes sobre un sentido particular, incluía al lince por su vista aguda, al topo por el oído, al buitre por el olfato, a la araña por el tacto y al mono por el gusto. El lince no siempre fue un animal bien comprendido en la Europa medieval; el *Bestiaire d'amour* de Richard de Fournival (1201-1260) de mediados del siglo XIII lo sustituye por el *lens*, un pequeño gusano que se pensaba que, como el lince, tenía el poder de ver a través de las paredes. Ambos ejemplos de animales de visión aguda parecen representar la recepción de una lectura incorrecta de la *Consolación de la filosofía* de Boecio (ca. 480-524/525), quien había escrito sobre Linceo, uno de los Argonautas dotado del don de una visión especialmente aguda (libro 3, prosa 8; Boecio, 1957, p. 48). En la Antigüedad, los seres humanos habían servido como representantes del gusto, pero en la Edad Media la humanidad fue suplantada por el mono en este papel (Pastoureau 2002). No era difícil extraer una lección de humildad a partir de esta sustitución debida a las limitaciones de los humanos en sentir su mundo; Tomás de Cantimpré (1201-

1272) hizo precisamente eso en su *Libro de la naturaleza* (*De natura rerum*), su enciclopedia del siglo XIII sobre el mundo natural:

Homo in quinque sensibus superatur a multis; aquile et lince clarius cernunt, vultures sagacius odorantur, simia subtilius gustat, aranea citius tangit, liquidius audiunt talpe vel aper silvaticus (4.1.190-92; Thomas of Cantimpré, 1973, p. 106).

[En los cinco sentidos el ser humano es superado por muchos animales: águilas y lince ven más claramente, los buitres huelen con más agudeza; el mono tiene un sentido del gusto más riguroso; una araña siente con más presteza, los topos o el jabalí escuchan con más fluidez.]

El contexto ético de los sentidos medievales es parte de una paradoja potencial en el sensorium cristiano (Spiegel, 2008). Como han observado otros, en la tradición aristotélica del pensamiento medieval la epistemología está basada en la percepción sensorial; tanto es así que los sentidos actúan como los primeros pasos que darán lugar a la cognición. Como expresó Tomás de Aquino (1225-1274), la máxima

peripatética de que “no hay nada en el intelecto que no haya estado previamente en los sentidos” se refiere a la epistemología humana, no al intelecto divino (*Quaestiones disputatae de veritate*, quaest. 2, Art. 3, arg 19 y ad 19; véase Cranefield, 1970). Por otra parte, la tradición moral cristiana reacciona con sospecha hacia los sentidos en tanto potenciales portales de pecado. Se ha argumentado que esta paradoja equivale a un punto muerto que no puede ser perfeccionado, que si los medios de percepción son también los agentes que socavan la cognición, la conexión entre percepción y voluntad no puede tener coherencia (Küpper, 2008). Pero si los sentidos potencialmente desestabilizan la cognición, uno puede observar que aún así la conexión entre percepción y voluntad tiene coherencia en la Edad Media en un proceso de reforma de la interpretación de los datos sensoriales, es decir, a través de la educación de los sentidos.

De hecho, en todos los períodos de la Edad Media, la sensación no solo era vigilada, sino también guiada. Custodiar los sentidos es un fenómeno más o menos estático (Adnès, 1967), pero la educación es progresiva. Avanzar de la sensación a la cognición supone un proceso interpretativo que implica siempre la edificación de los sentidos (Newhauser, 2010 y 2014). Los sentidos eran educados de muchas

maneras: la práctica penitencial medieval tardía fomentaba el examen de conciencia utilizando la taxonomía de los cinco sentidos externos (Casagrande, 2002). Libros medievales con consejos sobre la educación de los niños también demuestran la importancia del entrenamiento sensorial, que comenzaba ya con los cuidados de bebés y niños pequeños. En su influyente *De regimine principum*, por ejemplo, Giles de Roma (ca. 1243-1316) aconseja acostumbrar a los niños pequeños al frío (Orme, 2001, p. 63). Y, en cuanto a la educación de los niños más grandes, sugiere que tres sentidos son de suma importancia: la vista, el oído y el habla. Lo que se requería para los niños no era una renuncia ascética a la información sensorial, sino el ejercicio de lo que se denominaba una medida adecuada a la sensación (Giles of Rome, 1607, sección 2.2.10, pp. 314-17). Por lo tanto, los niños debían ser restringidos de hablar de temas lascivos y castigados por mentir; debían aprender a abstenerse de escuchar lo que fuera indecoroso. Todos estos consejos, que reflejan en una medida apreciable préstamos de la *Política* de Aristóteles (384-322 a. C.) así como de la *Ética a Nicómaco*, pertenecen a la articulación de un catálogo preciso de entidades morales, transmitido por la clase clerical, que era uno de los elementos en el *instrumentarium* del “proceso civilizador” en la Edad Media (Elias,

1997; Rosenwein, 1998, p. 241). Pero hay más que eso que lo que se puede comprender como *custodia sensuum*. Ya que los niños son inexpertos y saben sólo unas pocas cosas, su discurso puede ser inapropiado sin que ellos se den cuenta. Debido a que, según Aristóteles, lo que vemos primero es lo que deja una impresión más fuerte, los niños deben ser instruidos en cómo ver: deben llegar a mirar las cosas con madurez, y no con ojos deambulantes, para poder aprender lo que los puede infectar moralmente, y el ejemplo singular de Giles acerca del peligro moral de la visión es el ver mujeres desnudas. Tampoco se trata aquí del efecto deletéreo de la visión de las cosas en sí mismas que los niños deben llegar a interpretar como moralmente perturbadoras, pero, como recomendaba Aristóteles (*Política* 7.17), la necesidad pedagógica de instrucción se extiende a las representaciones en pinturas y esculturas (*in picturis et in imaginibus*). En el siglo XIV, los avances en la ciencia de la óptica fueron adaptados para su uso en el proceso de edificación de los sentidos (Biernoff, 2002; Akbari, 2004). Pedro de Limoges se basó en y contribuyó al trabajo de otros perspectivistas para recomendar la interpretación de las ilusiones ópticas como material para ser utilizado en sermones, lo que convirtió su *Moral Treatise on the Eye* (*Tractatus moralis de oculo*,

compuesto 1274/1275-1289) en una combinación de ciencia y teología sobre el tema de cómo ver correctamente (Pedro de Limoges, 2012, pp. 18-44).

Gregorio Magno (ca. 540–604), papa desde 590 hasta su muerte y uno de los observadores más astutos de las realidades psicológicas que subyacen en el comportamiento humano, da una visión detallada del contexto ético del sensorium medieval. En la *Moral sobre Job (Moralia in Job)*, describe cómo los sentidos podían funcionar en una progresión desde la tentación, pasando por la impresión sensible, el deleite en la percepción, la concupiscencia y, finalmente, hasta la obstinación en el pecar:

Cum sit inuisibilis anima, nequaquam corporearum rerum delectatione tangitur, nisi quod inhaerens corpori quasi quaedam egrediendi foramina eiusdem corporis sensus habet. visusquippe, auditus, gustus, odoratus et tactus, quasi quaedam uiae mentis sunt, quibus foras ueniat, et ea quae extra eius sunt substantiam concupiscat. Per hos etenim corporis sensus quasi per fenestras quasdam exteriora quaeque anima respicit, respiciens concupiscit. ... Quisquis

*uero per has corporis fenestras incaute
exterius respicit, plerumque in
delectatione peccati etiam nolens
cedit; atque obligatus desiderii,
incipit uelle quod noluit. Preceps
Quippe anima dum ante non prouidet,
ne incaute uideat quod concupiscat,
caeca post incipit desiderare quod
uidit* (Gregorio Magno 1979-1985, p.
1065, Moralia in Job, 21.2.4)

[Como el alma es invisible, en nada se ve afectada por el placer de las cosas corporales, excepto que, estando estrechamente unida a un cuerpo, tiene los sentidos de ese cuerpo como tipos de aberturas para salir [hacia asuntos externos]. De hecho, la vista, el oído, el gusto, el olfato y el tacto son tipos de caminos para la mente, por los cuales llega al mundo externo y desea cosas que están más allá de su sustancia. Porque por estos sentidos del cuerpo, como si fuera por ventanas, el alma mira todos y cada uno de los objetos externos, y al mirarlos, los desea. ... Pero quien mira descuidadamente a través de estas ventanas del cuerpo muy a menudo también cae en el placer del pecado, lo

quiera o no, y estando atado por sus deseos, comienza a querer lo que no quería antes. Porque el alma temeraria, si bien no actúa al principio con previsión, para no ver descuidadamente lo que podría desear, luego comienza a desear ciegamente lo que ha visto.]

Las ventanas al mundo exterior representadas por los sentidos ofrecen a la mente información que también resulta en deseo. Mientras que el deseo puede conducir al conocimiento cuando se dirige a objetos apropiados y con los que se interactúa con templanza, es el alma negligente y temeraria la que no puede actuar con prudencia y está cegada en actos de pecado. Tanto el conocimiento como el pecado, en otras palabras, tienen el mismo origen potencial en la sensación.

El sensorium medieval: clasificar los sentidos

Los sentidos se configuraban de diversas maneras en la Edad Media. Entendidos en términos generales, sin embargo, había tres taxonomías principales de los sentidos que los pensadores medievales usaban para clasificar y organizar la percepción sensorial: los sentidos externos o físicos, los sentidos espirituales y los sentidos internos. Cada una de estas

organizaciones de percepción material o espiritual o procesos cognitivos, de una manera u otra, tiene sus raíces en la Antigüedad clásica, pero cada una fue esencialmente moldeada y re-analizada en el curso de la Edad Media.

La concepción de que los humanos tienen sólo cinco sentidos es puramente arbitraria, pero tradicional en Occidente (Classen, 1993; Vannini, Waskul y Gottschalk, 2012). El paradigma de los cinco sentidos externos fue heredado de la Antigüedad, específicamente de la clasificación de los sentidos por Aristóteles o Demócrito (ca. 460-ca. 370 a.C.) (Classen, 1993; Jütte, 2005), con Cicerón (106-43 a.C.) como un intermediario importante (Dronke, 2002); pero esta lista no era tan rígida como a veces se la considera y, en todo caso, permitía una mayor multisensorialidad que lo que podría permitirse una jerarquía estática (Dugan y Farina, 2012). El influyente escritor monástico y consejero papal, Bernardo de Claraval (1090-1153), da una visión clara y esquemática de los cinco sentidos externos, y una de sus jerarquías más frecuentemente observadas. En sus *Sententiae*, una colección de pensamientos que pueden representar notas para sermones posteriores, Bernardo afirma:

*Quinque enim sunt sensus animales
vel corporales, quibus anima corpus*

suum sensificat, ut ab inferiori incipiam: tactus, gustus, odoratus, auditus, visus (3.73; Bernard of Clairvaux, 1972, p. 108).

[Hay cinco sentidos de la carne, o sentidos corporales, por los cuales el alma dota a su cuerpo de sensación, a saber, empezando por los inferiores: tacto, gusto, olfato, oído, vista.]

Esta jerarquía, en la que la vista y el oído se consideran sentidos “superiores” y el gusto y el tacto “inferiores”, se repitió ampliamente en la Edad Media (Vinge, 1975). Es reproducida en el examen de los sentidos en el influyente libro *On the Properties of Things*, compuesto en latín a principios del siglo XIII por Bartolomeo Inglés (antes de 1203-1272) y traducida al inglés medio a finales del siglo XIV por John Trevisa (ca. 1342-1402) (Bartholomew the Englishman, 1975-1988, Vol. 1; Woolgar, 2006, pp. 14-15; véase también 3.17-22). El *Speculum vitae*, una traducción en verso al inglés (completada en Yorkshire en el tercer cuarto del siglo XIV) del *Somme le roi* (compuesto para el rey de Francia en 1279) inscribe este ordenamiento de los sentidos en su lección sobre el buen manejo del cuerpo:

Bot a man bihoues lede warly

*Þe fyue wyttes of his body
Thurgh þe lyne of Equyte,
So þat na witte passe his degre,
And rewell þam so in þair offyce
So þat þai turne fra alle vyce:
Als þe eghen to se, þe eres to here,
Þe nese to smelle sauours sere,
Þe mouth to tast and to speke wele,
Þe handes and al þe body to fele.*
(Speculum, 55–56; Hanna, 2008, pp. 1-6).

[Pero le corresponde a un hombre manejar cuidadosamente / Los cinco sentidos de su cuerpo / Con el principio de equidad, / Para que ningún sentido sobrepase su rango, / Y para gobernarlos en su deber de tal manera / Que se alejen de todo vicio: / Como los ojos para ver, los oídos para oír, / La nariz para oler varios olores, / La boca para gustar y hablar bien, / Las manos y todo el cuerpo para sentir.]

Como herencia aprendida de la Antigüedad, la taxonomía de cinco sentidos tomó algún tiempo para extenderse por la Europa medieval (Howes y Classen, 2013), e incluso cuando estuvo bien establecida podía ser suplementada. En la descripción de Wit del castillo del cuerpo en

Piers Plowman, obra de William Langland (ca. 1325–ca. 1390) en tres versiones compuestas entre ca. 1370 y ca. 1386, los cinco sentidos son presentados como los hijos de Inwit (conciencia):

*Sire Se-wel, and Sey-wel, and Sire
Here-wel the hende,
Sire Werch-wel-with-thyn-hand, wight
man of strengthe,
And Sire Godefray Go-wel—grete
lordes alle* (Langland, 1997, p. 131,
B.9.20–22)

[Sir Ve-Bien; y Habla-Bien; y Sir Escucha-Bien, el cortés; / Sir Actúa-Bien-Con-Tu-Mano, un hombre de gran fortaleza; / Y Sir Godfrey Camina-Bien—todos ellos señores poderosos.]

La vista, el habla, el oído y el tacto aparecen en sus formas idealizadas, como sentidos moralmente perfilados, no simplemente como herramientas para la sensación externa, y se unen aquí por el movimiento, uno de los sentidos comunes en la psicología aristotélica. Que el caminar bien se cuente entre los cinco sentidos es una mejora adecuada a una narrativa centrada en la acción alegórica de la peregrinación.

El ordenamiento jerárquico explicado por Bernardo de Claraval es una herencia de la visión de la filosofía clásica sobre el valor de la vista y el oído que ocurren a una distancia del objeto de percepción. Como ha observado Carolyn Korsmeyer, en prácticamente todos los análisis de los sentidos en la filosofía occidental, la distancia entre objeto y perceptor ha sido vista como una ventaja cognitiva, moral y estética (Korsmeyer, 1999). Pero con un contexto cambiado, los sentidos de “proximidad” del tacto y el gusto podrían ser más valorados que los sentidos “lejanos”. En el campo médico, el gusto era apreciado por su valor pedagógico como el único que puede enseñar perfectamente a cada persona sobre las diversas naturalezas porque incorporamos una sustancia completamente dentro de nosotros cuando la saboreamos con la lengua (Burnett, 1991, 2002; Wallis, 2014). Como herramienta de diagnóstico, probar los fluidos corporales de sus pacientes sirvió a los médicos como una guía más confiable sobre la salud que usar la mayoría de sus otros sentidos, y la experiencia de un paciente de la sensación de dolor también era considerada especialmente útil en el diagnóstico de enfermedades (Cohen 2010). Incluso por motivos éticos, los sentidos de proximidad podían ser más apreciados que la vista o el oído. En el “*Treatise on Temperance*”, parte de la

influyente *Summa on the Virtues* compuesta en Lyon antes de 1249 por el dominico William Peraldus (ca. 1200–ca. 1271), los sentidos de proximidad son valorados porque prestan un servicio necesario en la preservación de la vida: el gusto es un elemento necesario para comer, el tacto es un elemento esencial para la reproducción. Los otros sentidos contribuyen a la calidad de vida, pero su mantenimiento rudimentario los hace de menor importancia. Basando su obra en los *libri naturales* de Aristóteles, Peraldus observa que la vista, el olfato y el oído se activan a una distancia del objeto de percepción, pero el gusto y el tacto requieren proximidad a ese objeto:

Vnde delectationes que sunt secundum gustum et tactum maiores sunt quam sunt secundum alios tres sensus. Et pronitas ad operationes et delectationes secundum illos duos sensus maior est quam secundum alios tres. Et uicia que sunt secundum operationes et delectationes illorum duorum sensuum magis sunt periculose. Ideo uirtutes que sunt contra illa uicia magis sunt necessarie et magis note ... (Summa, 3.3.8; William Peraldus, fol. 251vb)

[De donde los placeres que se producen a través del gusto y el tacto son mayores que los que se producen a través de los otros tres sentidos. Y la inclinación a las acciones y placeres estimulada a través de estos dos sentidos es mayor que la estimulada a través de los otros tres. Y los vicios que se producen por las acciones y placeres de esos dos sentidos son más peligrosos. Por tanto, las virtudes que son contrarias a estos vicios son más necesarias y más dignas de mención...]

Esta variación en lo que a veces se describe como la jerarquía típica de los sentidos en la Edad Media es una función del contexto en el que los sentidos son discutidos. Para la teología pastoral, la inmediatez de la sensación y su posible encanto tenía mucho más potencial para el proceso de edificar los sentidos que una declaración sobre la visión como el sentido superior. El análisis contextual es un paso crucial en la comprensión de las declaraciones de orden entre los sentidos.

Debido a que los sentidos cumplían un papel activo en el proceso de percepción, eran un elemento vital en la formación de la identidad moral del individuo. En un esfuerzo por profundizar la ética cristiana de los sentidos,

los teólogos morales a menudo contrastaron los placeres de los sentidos espirituales con los de los sentidos externos. Platón (428/427-348/347 a.C.) y otros autores clásicos escribieron sobre la aprehensión de lo inteligible utilizando el lenguaje, lo que tiene su contraparte entre los autores cristianos que describieron la percepción espiritual (Gavrilyuk y Coakley, 2012), pero la expresión “sentidos espirituales” (*sensus spirituales*) se atestigua por primera vez en las traducciones de las obras de Orígenes (185/186–253/254) por Rufino de Aquileia (340/345–410). Mientras los autores patrísticos generalmente trataban el concepto sin sistematizarlo, en la teología medieval occidental el concepto de los sentidos espirituales se usaba más analíticamente (Gavrilyuk y Coakley, 2012). En ella, los sentidos espirituales eran a veces articulados como un sistema paralelo a los sentidos externos que se utilizaba para dar expresión al encuentro humano no físico con lo divino (Rahner, 1932 y 1933), como si fueran las impresiones sensoriales de los “ojos del corazón”, o los “oídos de la mente”, o los “ojos de la fe”, y similares. Pero los sentidos espirituales también podían tener implicaciones más amplias y ser nombrados de manera menos cercana a los sentidos físicos. En conexión directa con la enunciación de Bernardo de Claraval de los

cinco sentidos externos, también se encuentra una numeración igualmente esquemática de una lista paralela de sentidos espirituales en su sistema particular.

Similiter quinque sunt sensus spirituales, quibus caritas animam vivificat: id est amor carnalis parentum scilicet, amor socialis, amor naturalis, amor spiritualis, amor Dei. Per quinque sensus corporis, mediante vita, corpus animae coniungitur; per quinque sensus spirituales, mediante caritate, anima Deo consociatur. Tactui comparatur amor parentum, quia affectus iste promptus omnibus et quodammodo grossus et palpabilis sic se omnibus naturali quodam occurso praebet et ingerit, ut effugere eum non possis, etiam si velis (Sent., 3.73; Bernard of Clairvaux, 1972, p. 108)

[Del mismo modo, hay cinco sentidos espirituales, por lo cual, *caritas* vivifica el alma, es decir, el amor corporal de los padres, el amor social, el amor natural, el amor espiritual y el amor de Dios. A través de los cinco sentidos del cuerpo, durante la vida de uno, el cuerpo se une al alma; a través de los

cinco sentidos espirituales, con la intervención de *caritas*, el alma se une a Dios. El amor de los padres es comparable al tacto, ya que este sentimiento, expuesto a todos y en cierto sentido tosco y palpable, se muestra y se ofrece a todos en el curso de la naturaleza para que no puedas huir de él aunque quisieras.]

Bernardo de Claraval demuestra la importancia del tacto entre los sentidos espirituales (Coolman, 2004; Smith, 2007; Classen, 2012). En términos más generales, imaginó un sensorium unificado en el que *caritas* se logra por un proceso que media entre los sentidos corpóreos y los espirituales. En el sermón 10 de los *Sermones de diversis*, llama *caritas* a la vida de (los) sentido(s) (Serm. div., 10.1; Bernard of Clairvaux, 1970, p. 121). Este sermón también aclara con mayor detalle la relación de lo espiritual con los sentidos físicos que se tratan incipientemente en las *Sententiae*: el alma da sentido al cuerpo, distribuido en cinco miembros corporales; asimismo, el alma les da un valor espiritual correspondiente a los sentidos distribuido en cinco tipos de amor: la vista está relacionada con el amor santo (*amor sanctus*) de Dios; el escuchar con *dilectio* en una remoción de la carne; el olfato al amor general

(*amor generalis*) de todos los seres humanos; el gusto a un amor placentero o social (*amor iucundus, amor socialis*) de los propios compañeros; y el *tacto* al amor piadoso (*amor pius*) de los padres por sus crías (tanto humanos como animales) (cf. Fulton, 2006, p. 191). Y en otra parte, Bernardo utiliza la sinestesia retórica (Rudy 2002, 13–14; 54-55) para describir la unidad de cómo funcionan los sentidos espirituales: en su explicación del *Cantar de los Cantares* escribe que: “Habet oleum effusum sponsa, ad cuius illae [adolescentulae] excitantur odorem, gustare et sentire quam suavis est Dominus” (La novia ha derramado un aceite a cuyo olor se sienten atraídas las doncellas a saborear y sentir cuán dulce es el Señor) (*Sermones super Cantica canticorum* 19.3.7; Bernardo de Clairvaux, 1957, p. 112).

En el desarrollo de un lenguaje enfáticamente somático para describir la experiencia mística entre los escritores de los siglos posteriores a Bernardo, también se puede ver una mayor reflexión sobre la unidad de los sentidos espiritual y físico. Hadewijch de Amberes (mediados del siglo XIII), una beguina holandesa o flamenca, evita una clara distinción entre percepción interna y externa, insistiendo en un sensorium unificado de experimentar a Dios, en el que hay un continuo entre los actos externos de sensación por los sentidos físicos y

las percepciones interiores (Bynum, 1987; Rudy, 2002). Para el místico inglés Richard Rolle (1290/1300-1349), el don de la presencia de Dios sentida internamente está destinado a fluir hacia el exterior y transformar la sensación física ordinaria en cuanto que une los sentidos espiritual y físico, y de alguna manera eso enfatiza el sentido del oído en la participación del alma en la canción celestial (Watson, 1991; McGinn, 2012). Significativamente, la unidad de los sentidos implica también la vitalidad y la importancia del proceso de su edificación. Aunque no estaba previsto que la fruición de la concordia de los sentidos externos y espirituales se lograra hasta la resurrección del cuerpo al final de los tiempos, se consideraba que el proceso estaba “en curso ahora en el período intermedio, el tiempo de *transitus*, durante el cual los sentidos han comenzado a ser reformados por la acción de la gracia en toda la facultad humana de sentir” (McGinn, 2012, p. 209).

Los escritores medievales posteriores a veces usan la frase “sentidos internos (o interiores)” para referirse a los sentidos espirituales, como una forma de contrastarlos con los sentidos físicos o externos. Más específicamente, sin embargo, la frase “sentidos internos” designa las etapas que se consideraban involucradas en el proceso que

llevaba desde la sensación física por los sentidos externos a través de la percepción a la cognición. La lista de estos sentidos internos era fluida, al contener en algún punto de cuatro a siete sentidos o facultades, pero el sistema de cinco sentidos externos sirvió como el paradigma básico para una serie paralela de cinco sentidos internos desarrollados en el *De anima (Sobre el alma)* de Aristóteles y algunos de sus trabajos sobre filosofía natural (Modrak, 1987; Gregoric, 2007; Karnes, 2011, pp. 31, 33). Estas facultades psicológicas fueron teorizadas más a fondo por los intérpretes de Aristóteles, sobre todo Avicena (ca. 980-1037) y Averroes (1126-1198), y desarrolladas en la recuperación de estas obras junto con los textos de Aristóteles en Occidente. Se entendía que las facultades psicológicas funcionaban en etapas de abstracción creciente, pero el proceso comienza con la sensación por los sentidos externos y luego su combinación y juicio en el punto de recolección del αἴσθησις κοινή, el “sentido común” (Heller-Roazen, 2007, pp. 31-41; 2008). El trabajo de ambos eruditos islámicos influyó en los teólogos escolásticos, especialmente en Alberto el Grande (ca. 1200-1280). En el relato de Alberto, los pasos en el proceso cognitivo son, primero, la sensación por los sentidos externos y, luego, la recolección en el sentido común, seguido de imaginación, estimación, fantasía y memoria. El sentido

común recibe formas solo del acto de sensación por parte de los sentidos externos, pero después de transmitirlos la imaginación “acepta la forma de un objeto incluso cuando el objeto no está presente” y almacena estas formas para referencia futura. La estimación no recibe formas sensibles, sino intenciones (por ejemplo, si un objeto percibido es sociable o amistoso, etc.) y utiliza esta información para motivar a una persona hacia una acción particular. La fantasía cumple funciones complejas al combinar intenciones de la facultad estimativa y formas de la imaginación y la memoria, lo que da como resultado lo que entenderíamos como “fantasías” (por ejemplo, un hombre con dos cabezas) u obras artísticas. La memoria “aprehende un objeto a través de una forma que ha almacenado en lugar de una forma que recibe *de novo* de los sentidos en el tiempo de aprehensión” (Steneck, 1974, pp. 201-202; véase Carruthers, 2008).

Uno de los primeros vehículos más importantes de transmisión de la visión de Aristóteles de estas facultades cognitivas es la *Consolación de la Filosofía* de Boecio. La visión de los procesos psicológicos en funcionamiento en la cognición humana expuesta por Boecio todavía era influyente en la Baja Edad Media. En el quinto libro de la traducción de Boecio de Geoffrey Chaucer (ca. 1340–1400), por ejemplo,

Lady Philosophie le explica a Boecio la facultad de la psicología, distinguiendo las facultades, o sentidos internos, tales como se reciben a través del *De anima* de Aristóteles. Así, al explicar cómo la percepción del ser humano difiere del conocimiento divino, señala que una forma redonda es comprendida de manera diferente por diferentes sentidos, y análogamente un ser humano es comprendido de manera diferente por los sentidos, o por la imaginación, o por la razón, o por la inteligencia. Estas facultades culminan en la facultad más alta, la de la inteligencia, que comprende la forma pura de un ser humano que permanece eternamente en el pensamiento divino. Pero el proceso comienza con los sentidos físicos, es decir, en la comprensión externa de la forma del cuerpo de un ser humano en cuanto este tiene existencia material. Los sentidos funcionan aquí como herramientas de recopilación de información, quizás limitadas en su alcance de la comprensión de la sustancia material, pero sin embargo necesarias como punto de partida para las otras formas de comprensión que finalmente las subsumen.

La edificación de los sentidos añade un componente importante a la comprensión de la actividad de los sentidos internos. A partir del siglo XIII, el vínculo entre los efectos estéticos y didácticos en la literatura y las artes pasó a

formar parte de una nueva reflexión sobre los procesos cognitivos y los sentidos que fue estimulada por el creciente corpus de textos y comentarios aristotélicos (Black, 1989; 2000; Gillespie, 2005). Había sido un lugar común desde la época del *Ars poetica* de Horacio (65-8 a. C.) decir que el objetivo de la literatura era tanto entretener como enseñar, pero a esto se añadió una consideración de los caminos del placer que hacía posible y aconsejable utilizar el anterior objetivo para simultáneamente lograr este último. Vincent Gillespie ha observado que Roger Bacon, uno de los primeros académicos en dar conferencias sobre las obras de Aristóteles sobre filosofía natural, animó a los escritores a involucrarse con el *affectus* y no solo con las habilidades racionales de los seres humanos para lograr fines éticos. Esto requería una comprensión de cómo los placeres de la poesía apelaban a los sentidos y a través de ellos a las facultades imaginativas que conducían a la comprensión ética. En *Optics* de Bacon, se encuentra una exhortación al entrenamiento de estos procesos cognitivos como análogos a los procesos de crecimiento espiritual. Bacon entiende que involucrar la imaginación es más efectivo como forma de estimular las conexiones afectivas que conducen a niveles más altos de comprensión (Gillespie, 2014).

Sentir (en) la Edad Media

Subrayar la investigación sobre los sentidos, tanto en períodos históricamente lejanos como en el momento contemporáneo, significa reconocer que la experiencia sensorial está social y culturalmente construida, que una investigación de “lo sentido” representa un examen de los procesos sociales y culturales (Smith, 2007; Vannini, Waskul, y Gottschalk, 2012). Los conceptos de tiempo, lugar e identidad son construidos dentro de la totalidad de estos procesos, y constituyen partes importantes del “modelo sensorial” que mapea la comprensión de los sentidos de una comunidad.

La cultura sónica es un constituyente integral del sentido del tiempo, no sólo en la importante actividad de medir la distancia entre el ahora y el tiempo pasado (Sterne, 2012) —el lapso de siglos que separa el canto llano y el punk rock, por ejemplo— sino también en la medición del tiempo mientras transcurre. Los sonidos que construyen el tiempo están contextualizados: en el monasterio o en cualquier lugar al alcance del oído, oyendo el campanario de una iglesia el día medieval se dividía en ocho horas litúrgicas: maitines, laudes, prima (alrededor de las 6:00 a.m.), tercia, sexta, nona, vísperas y completas, separadas por tres horas y cada una generalmente introducida

por el repique de campanas. Pero más allá del tiempo litúrgico, a partir del siglo XIII se desarrolla el *horologium* (reloj) mecánico que condujo a la construcción de torres de reloj municipales y eclesiásticas, que eventualmente marcaron el paso del tiempo en un esquema de veinticuatro horas. En las ciudades industrializadas de Ypres, Brujas y Gante, se usaban campanas para marcar el inicio y el final de la jornada de trabajo, de forma análoga a las sirenas de fábrica en el período moderno (Reyerson, 2014). En 1355, los habitantes de Aire-sur-la-Lys (Pas de-Calais, Francia) fueron autorizados a construir un campanario para ayudar a regular la mano de obra de los trabajadores textiles. En Berna se instaló la *Zytglogge* (torre del reloj), provista con una campana, a principios del siglo XV. Como ha señalado Jacques Le Goff, estos relojes comunales en los centros urbanos eran una función del “tiempo del comerciante”, los instrumentos “de dominación económica, social y política ejercidos por los comerciantes que dirigían la comuna” (Le Goff, 1980, p. 35). El sonido de una campana, tanto en el tiempo litúrgico como en el urbano, llegó a significar no sólo la medida mecánica del tiempo, sino también la transición temporal de un estado de vida al siguiente (*ora/labora*, trabajo/descanso, salario/consumo, etc.). Este aspecto del paisaje

sonoro medieval también revela mucho de la subjetividad de los autores que incluyeron campanas en sus obras (Fritz 2011). Geoffrey Chaucer empleó la campana de un *horologium* para marcar el pasaje entre el sueño y el estado de vigilia en *The book of the Duchess*:

*Ryght thus me mette, as I yow telle,
That in the castell ther was a belle,
As hyt hadde smyten houres twelve.
Therewyth I awook myselve
And fond me lyinge in my bed...*
(Chaucer, 1987, p. 346, 1322–25)

[Tal como te digo, soñé / Que en el castillo había una campana / Y estaba dando la hora doce / Y con eso desperté / Y me encontré acostado en mi cama...]

Y William Langland usó el sonido de las campanas el día de Pascua al final de Visión seis en *Piers Plowman* no sólo para despertar al soñador brevemente de su sueño, sino también para marcar la transición a la siguiente secuencia narrativa al introducir la gracia y la fundación de la Iglesia, un alejamiento del estado derrotado de la humanidad hacia una

promesa de redención (Langland, 1997, p. 325, B.18.428).

Por supuesto, muchos más de los sentidos están involucrados en la construcción del tiempo además del oído: el gusto marcaba el paso del año litúrgico en festines de celebración o por lo que no se comía durante la Cuaresma; la visión y el tacto seguían el ciclo de las estaciones, el movimiento del sol hacia el sur en invierno y el regreso de su calor en la primavera; el olfato era esencial para cronometrar los procesos agrícolas (por ejemplo, la madurez de la fruta) o la cocción del pan. Y todos los sentidos trabajaron juntos en procesos intersensoriales (o multisensoriales) de interacción mutua para construir los diversos contextos de tiempo.

La importancia de la intersensorialidad como factor en el sensorium de una cultura difícilmente puede enfatizarse demasiado (Smith, 2007). Desempeña un papel clave en la construcción de lugar, y una serie de contribuciones a los estudios sensoriales piden una mayor atención a este factor como una forma de superar la dependencia sólo de lo visual. Como ha señalado Stephen Feld, “el carácter abrumadoramente multisensorial de la experiencia perceptiva debería generar cierta expectativa de una conceptualización multisensorial de lugar. Pero en gran medida el trabajo etnográfico y cultural geográfico sobre

los sentidos de lugar ha estado dominado por el visualismo profundamente arraigado en el concepto europeo de paisaje” (Feld, 2005, p. 182). Como ha observado Yi-fu Tuan, las catedrales medievales eran construidas como entornos que estimulaban “el uso simultáneo de tres o cuatro receptores sensoriales”. Vista, sonido, tacto y olfato se refuerzan mutuamente “para que juntos aclaren la estructura y sustancia de todo el edificio, revelando su carácter esencial” (Tuan, 1990, p. 11; Tuan, 1993). La multisensualidad de la liturgia se sumaba a la multisensualidad del espacio de la catedral (Palazzo, 2010). Asimismo, el bienestar idealmente brindado por el calor del hogar, el calor humano de la familia reunida a su alrededor y otras comodidades sensoriales contenidas domésticamente, podía hacer que regresar a casa después de un día de trabajo o viajes largos fue uno de los que Constance Classen ha llamado “ritos de placer” permitidos tanto a los órdenes inferiores como a los escalones superiores en la Edad Media (Classen, 2012). Mientras que las interacciones de los sentidos en la catedral tenían lugar en un entorno controlado, bajo la vigilancia de la organización clerical con el fin de optimizar metas espirituales, la función conjunta de los sentidos podía desregularse en otros lugares, de modo que estas posibilidades multisensoriales

se convirtieron en focos de ansiedad. El *Liber de humanis moribus* de Anselmo de Canterbury (1033-1109) depende de la multisensorialidad de lugar para definir el peligro potencial de dos lugares importantes visitados por los monjes para los que escribió Anselmo: el refectorio y el mercado. Anselmo examina, en relación con esto, la *curiositas* pecaminosa, y desarrolla un enfoque esquemático que clasifica la actividad “curiosa” en cuarenta y cuatro tipos de comportamiento, diferenciados según el número de elementos básicos que combinan, siendo los elementos los métodos más discretos para satisfacer la propia *curiositas*: en pensamientos, palabras, obras, o los varios sentidos externos. Por lo tanto, hay cinco tipos simples de pecado de curiosidad (en pensamiento, palabra, acción, vista u oído), seis tipos dobles (palabra y obra, palabra y vista, palabra y oído, obra y vista, obra y oído, o vista y oído) y así sucesivamente. Los últimos seis capítulos de este análisis están dedicados a veintiocho tipos del pecado de la curiosidad que se ocupan exclusivamente de cuestiones de percepción sensorial.

La minuciosidad y practicidad de este análisis para la vida monástica se advierte muy bien aquí, pues todo este tipo de *curiositas* se encuentra en la plaza del mercado o en el comedor. El pecado de la curiosidad se reconoce,

de esta manera, cuando uno está demasiado ansioso por ver qué platos se sirven, o prueba la comida en la mesa solo para saber si sabe bien o no, o huele las especias a la venta en el mercado simplemente para saber a qué huele cada una (Anselmo de Canterbury, 1969, pp. 47-50). Revelan la orientación monástica fundamental del autor del *Liber de humanis moribus*, porque como ejemplos de una voluntad defectuosa y los resultados de una de las tres categorías principales de pecado, asumen una vida ascética definida como “libre de curiosidad” y diametralmente opuesta a la *curiositas*. Otros lugares lejos del control de la autoridad monástica también se volvieron potencialmente amenazantes porque permitían la indulgencia multisensorial (Newhauser, 2010).

La confrontación entre espacios en competencia también se vuelve sensible en la oposición entre sus regímenes sensoriales en conflicto. Uno puede pensar aquí en la respuesta de la élite perfumada en Roma frente al “hedor” de los ejércitos germánicos invadiendo desde más allá de los Alpes en el siglo IV, como la introducción de un olor, y su rechazo, en el espacio de otro (Classen, Howes y Synnott, 1994). El aroma es una de las claves para entender las diferencias sociales (Dugan 2008), pero también ayuda a descubrir la distinción entre espacio rural y urbano en la Edad Media (como también

lo hace hoy). Para resaltar esta distinción, Jacques de Vitry (1160/1170–1240) utiliza una de las principales técnicas para apelar a la comprensión afectiva que fue puesta en primer plano por los mendicantes a partir del siglo XIII, a saber, los *exempla* narrativos. Él cuenta una historia sobre un campesino que llegó a la ciudad y estaba tan abrumado por el olor en las cercanías del barrio de los especiajeros (*apothecaria*), donde se molían especias aromáticas, que se desplomó y no pudo recuperarse hasta que lo llevaron de regreso al campo, medio muerto, y pudo oler el hedor de humos y estiércol en casa otra vez (Jacques de Vitry, 1890, p. 80, n° 191).

El orden olfativo presentado aquí también sirve para enfatizar las distinciones de clase: los campesinos no poseían las habilidades refinadas para ser capaces de respirar, y mucho menos apreciar, los aromas de las finas especias (Reyerson, 2014). Los paisajes sonoros también crean un sentido localizado (Vannini, Waskul y Gottschalk, 2012), a veces usando los mismos pares contrastivos que daban forma al sentido del olfato. El poema de denuncia política “London Lickpenny”, de la Inglaterra medieval tardía, narra el enfrentamiento de un campesino de Kent con el ruido de Westminster y Londres donde había ido a buscar reparación legal. Como no tiene dinero para pagar a los

diversos secretarios judiciales, su viaje resulta infructuoso. Fuera de las Reales Cortes de Justicia, los flamencos lo abordan para venderle sombreros o anteojos para leer; en Londres, se enfrenta a una desconcertante variedad de vendedores ambulantes que quieren que compre sus productos: “¡Patas de oveja calientes!”, “¡Costillas de res y variedad de pasteles!”, “Señor, ¿le gustaría probar una pinta de vino?”; y muchos más (Dean., 1996, pp. 222-225). Se siente abrumado por la sobrecarga de los sentidos en la ciudad y prefiere volver a ser un labrador (Carlin, 2014)¹. La confusión de voces y los olores y paisajes del espacio urbano subrayan la brecha existente entre la ciudad y el campo y la alienación del campesinado en la economía urbana. Pero poner en primer plano la cacofonía de voces también vuelve sensible una confusión moral en el corazón del poema, que es también una crítica de la sociedad inglesa, en la que las fallas de la ley y la agresividad del comercialismo forman un *continuum*.

Hablar de los sentidos como social y culturalmente construidos también implica atender a la forma en que se define la identidad

¹ Para los sonidos de París en la Baja Edad Media, véase Dillon, 2012.

social dentro de las “comunidades sensoriales” (Vannini, Waskul y Gottschalk, 2012). Estas agrupaciones sociales establecen regímenes sensoriales y hacen cumplir normas que se reflejan conceptualmente en la jerarquía de los sentidos y otros aspectos del sensorium, pero dado que la identidad social también tiene un carácter político, las comunidades sensoriales están sujetas a resistencia por parte de comprensiones conflictivas, insurgentes o “reinterpretativas” de los sentidos. El potencial político del sentido háptico se puede observar en normas sobre quién puede tocar a quién; la violencia física es también el “método definitivo de aplicación de la jerarquía de estatus” (Synnott, 1993, p. 169). Pero el tacto también es bidireccional -cuando alguien se apoya contra una pared, su espalda toca la pared y es tocada por la pared- de modo que el orden social del tacto también regula lo que una comunidad sensorial considera adecuado tocar, expresado en particular por la ropa que encuentra apropiada para sí misma. En la Edad Media (como también ahora), “las distinciones de clase estaban impresas en la piel a través del uso de textiles simbólicamente potentes” (Classen, 2012, p. 9). Los aristócratas vestían sedas y pieles refinadas; los órdenes inferiores no podían permitirse el uso de esos materiales. El significado del poder, la riqueza y la belleza en

tal vestimenta contrastaba con las advertencias sobre cómo indicaba la pecaminosidad del orgullo, creando patrones complejos con implicaciones éticas (Smith, 2012). Pero después de mediados del siglo XIV la difusión, hacia los órdenes inferiores, de lo que había sido primero una moda cortesana de ropa ceñida es típica de un patrón disruptivo de resistencia en el que los grupos sociales inferiores imitaban la moda aristocrática. Asimismo, los diseños urbanos de las casas influyeron en la construcción de las viviendas rurales; un mayor uso de peltre para vajillas puede ser atribuido a su similitud en apariencia con la plata utilizada por los aristócratas (Dyer, 2005).

El gusto proporciona un complemento al ordenamiento sensorial del tacto debido a su naturaleza supremamente social en su literal significado gustativo (por ejemplo, al señalar comida que sabe bien); en sus implicaciones estéticas más amplias (por ejemplo, al describir a alguien de gusto refinado) (Bourdieu, 1984); y en el rango de su significado ético (Vecchio, 2010). El desarrollo de la afición por los alimentos endulzados, y la importancia del azúcar en la creación de esta dulzura, nuevamente muestra cómo el conflicto entre los órdenes sociales se debilitó en cuanto apropiación competitiva de una prerrogativa de una comunidad sensorial por otro grupo social.

La temprana y la alta Edad Media fueron comparativamente “saladas” cuando se comparan con la dulzura que se volvió ubicua en el período medieval tardío (Schulz, 2011). El mayor uso de azúcar en la dieta europea está relacionado a menudo con descubrimientos en el Nuevo Mundo (Mintz, 1985), pero de hecho desde el siglo XII el azúcar era un producto significativo en toda Europa, adonde se lo traía como exportación, junto con una variedad de especias, del Medio Oriente, Chipre, Sicilia y el sur de España (Ouerfelli, 2008). A través de su conexión con la civilización musulmana, las especias y el azúcar importados sirvieron como parte de los vínculos con el mundo mediterráneo y más allá, y el uso especias en un gran número de platos se convirtió en una demostración de la capacidad de los órdenes superiores de disfrutar de la opulencia del legendario Oriente (Freedman, 2008, pp. 39, 143). Combinar muchas especias y fuentes de dulzura en una gran cantidad de platos en los festines, habitual entre las clases altas inglesas a finales de la Edad Media, también fue diseñado parcialmente para apelar a muchos de los sentidos todos a la vez (Woolgar, 2007, pp. 175-177). Pero después de la mitad del siglo XIV, los órdenes inferiores poseían suficiente poder adquisitivo para poder emular estilos aristocráticos de comer, como puede verse en las

grandes comidas ocasionales usando carne de venado, vino y especias que eran organizadas por algunos campesinos para bodas y funerales, o por artesanos urbanos en las fraternidades (Dyer, 2005, pp. 126-172). La dulzura comenzó a convertirse en un placer gustativo ubicuo, sumándose a las ya complejas y a veces ambiguas asociaciones de la “dulzura” (Carruthers, 2006) para designar todo desde el sabor de la divinidad (Fulton, 2006) al efecto corrosivo del declive moral entre los miembros del clero (Newhauser, 2013).

Bibliografía selecta

- AA.VV. (2002). I cinque sensi: The Five Senses. *Micrologus* 10. I-XIV y pp. 1-493.
- Classen, C. (2012). *The Deepest Sense: A Cultural History of Touch*. University of Illinois Press.
- Fritz, J. M. (2011). *La Cloche et la lyre: Pour une poétique médiévale du paysage sonore*. Droz.
- Fulton, R. (2006). “Taste and See That the Lord is Sweet” (Ps. 33:9): The Flavor of God in the Monastic West. *Journal of Religion* 86(2), 169-204.
- Gavrilyuk, P. L., y Coakley, S. (Eds.) (2011). *The Spiritual Senses: Perceiving God in Western Christianity*. Cambridge University Press.
- Howes, D. (Ed.). (2005). *Empire of the Senses: The Sensual Culture Reader*. Routledge.

- Jütte, R. (2005). *A History of the Senses. From Antiquity to Cyberspace*. (J. Lynn, Trad). Polity Press. (Trabajo publicado originalmente en 2004).
- Newhauser, R. (Ed.). (2014). *A Cultural History of the Senses in the Middle Ages (500–1450)* Bloomsbury.
- Nichols, S. G., Kablitz, A., y Calhoun, A. (Eds.). (2008). *Rethinking the Medieval Senses: Heritage, Fascinations, Frames*. The Johns Hopkins University Press.
- Nordenfalk, C. (1985). The Five Senses in Late Medieval and Renaissance Art. *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 48(1), pp. 1-22.
- Palazzo, É. (2012). Les cinq sens au Moyen Âge: état de la question et perspectives de recherche. *Cahiers de civilisation médiévale*, 55(4), pp. 339-366.
- Schleif, C., y Newhauser, R. (Eds.). (2010). Pleasure and Danger in Perception: The Five Senses in the Middle Ages and the Renaissance. *The Senses & Society*, 5(1), pp. 5-164.
- Vannini, P., Waskul, D., y Gottschalk, S. (2012). *The Senses in Self, Society, and Culture: A Sociology of the Senses*. Routledge.
- Vinge, L. (1975). *The Five Senses: Studies in a Literary Tradition*. CWK Gleerup.
- Woolgar, C. M. (2006). *The Senses in Late Medieval England*. Yale University Press.

Fuentes

- Anselm of Canterbury. (1969). *Liber de humanis moribus*. En R. W. Southern y F. S. Schmitt (Eds.), *Memorials of St. Anselm*. Oxford University Press.
- Aquinas, T. (1970-1976). *Quaestiones disputatae de veritate*. En *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita* (Vol. 22/1-3, Fratres Ordinis Praedicatorum, Eds.). Typis Polyglottis Vaticanis.
- Aristotle. (1934/1999). *Nicomachean Ethics* (H. Rackham, Trad.; Rev. ed.). The Loeb Classical Library.
- Aristotle. (1957/1964). *On the Soul* (W. S. Hett, Trad.; Rev. ed.). The Loeb Classical Library.
- Aristotle. (1932/1967). *Politics* (H. Rackham, Trad.; Rev. ed.). The Loeb Classical Library.
- Bartholomew the Englishman. (1975-1988). *On the Properties of Things* (J. Trevisa, Trad.; M. C. Seymour et al., Eds.). Oxford University Press.
- Bartholomaeus Anglicus. (1975-1988). *De proprietatibus rerum* (M. C. Seymour et al., Eds.; Trad.). Oxford University Press.
- Bernard of Clairvaux. (1972). *Sententiae*. En J. Leclercq y H. M. Rochais (Eds.), *Sancti Bernardi opera*, 6(2). Ediciones Cistercienses.
- Bernard of Clairvaux. (1970). *Sermones de diversis*. En J. Leclercq y H. M. Rochais (Eds.), *Sancti Bernardi opera*, 6(1). Ediciones Cistercienses.
- Bernard of Clairvaux. (1957). *Sermones super Cantica canticorum*. En J. Leclercq, C. H. Talbot y H. M.

- Rochais (Eds.), *Sancti Bernardi opera*, 1(2).
Ediciones Cistercienses.
- Boethius. (1957). *Philosophiae consolatio* (L. Bieler, Ed.).
Brepols.
- Chaucer, G. (1957). *The Riverside Chaucer* (L. D. Benson,
Ed., 3ra ed.) (gen. ed. Larry D. Benson, 3era ed.).
Houghton Mifflin.
- Dean, J. (Ed.). (1996). *Medieval English Political Writings*.
Medieval Institute Publications.
- Giles of Rome. (1607). *De regimine principum* (H.
Samaritanus, Ed.). B. Zannettum.
- Gregory the Great. (1979-1985). *Moralia in Iob* (M.
Adriaen, Ed.). 3 vols. Brepols.
- Hanna, R. (Ed.). (2008). *Speculum vitae: A Reading Edition*.
2 vols. Early English Text Society.
- de Fournival, R. (2009). *Le Bestiaire d'amour et la
Response du Bestiaire* (G. Bianciotto, Ed. y Trad.).
Honoré Champion.
- de Saint-Laurent, R. (2008). *La Somme le roi* (É. Brayer y
A.-F. Leurquin-Labie, Eds.). Société des anciens
textes français.
- de Vitry, J. (1890). *The Exempla or Illustrative Stories from
the Sermones Vulgares of Jacques de Vitry* (T. F.
Crane, Ed.). The Folklore Society.
- Langland, W. (1997). *The Vision of Piers Plowman. A
Critical Edition of the B-Text Based on Trinity
College Cambridge MS B.15.17* (A. V. C. Schmidt,
Ed.) (2do ed.). Everyman. (Trabajo original
publicado en 1978).

- of Limoges, P. (2012). *The Moral Treatise on the Eye* (R. G. Newhauser, Trad.). Pontifical Institute of Mediaeval Studies.
- of Cantimpré, T. (1973). *Liber de natura rerum* (H. Boese, Ed.). De Gruyter.
- Peraldus, W. (1249). *Summa de virtutibus*. Manuscrito no publicado, Bibliothèque municipale, MS 678.

Bibliografía

- Adnès, P. (1967). *Garde des sens*. En *Dictionnaire de spiritualité* (Vol. 6, pp. 117-122). Bauchesne Editeur.
- Akbari, S. C. (2004). *Seeing Through the Veil: Optical Theory and Medieval Allegory*. University of Toronto Press.
- Biernoff, S. (2002). *Sight and Embodiment in the Middle Ages*. Palgrave Macmillan.
- Black, D. L. (2000). *Imagination and Estimation: Arabic Paradigms and Western Transformations*. *Topoi* 19, pp. 59-75.
- Black, D. L. (1989). The 'Imaginative Syllogism' in Arabic Philosophy: A Medieval Contribution to the Philosophical Study of Metaphor. *Mediaeval Studies*, 51, pp. 242-267.
- Bourdieu, P. (1984). *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste* (R. Nice, Trad.). Harvard University Press.
- Bull, M., y Back, L. (Eds.). (2004). *The Auditory Culture Reader*. Routledge.

- Burnett, C. (2002). Saporess Sunt Octo: The Medieval Latin Terminology For the Eight Flavors. *Micrologus*, 10, pp. 99-112.
- Burnett, C. (1991). The Superiority of Taste. *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 54(1), pp. 230-238.
- Bynum, C. W. (1987). *Holy Feast and Holy Fast. The Religious Significance of Food to Medieval Women*. University of California Press.
- Carlin, M. (2014). The Senses in the Marketplace: Markets, Shops, and Shopping in Medieval Towns. En R. G. Newhauser (Ed.), *A Cultural History of the Senses in the Middle Ages* (pp. 500-1450). Bloomsbury.
- Carruthers, M. (2008). *The Book of Memory: A Study of Memory in Medieval Culture* (2da ed.). Cambridge University Press.
- Carruthers, M. (2006). Sweetness. *Speculum*, 81(4), pp. 999-1013.
- Casagrande, C. (2002). Sistema dei sensi e classificazione dei peccati (secoli XII-XIII). *Micrologus*, 10, pp. 33-54.
- Classen, C. (Ed.). (2005). *The Book of Touch*. Routledge.
- Classen, C. (2012). *The Deepest Sense: A Cultural History of Touch*. University of Illinois Press.
- Classen, C. (1997). Foundations for an Anthropology of the Senses. *International Social Science Journal* 49(153), pp. 401-420.
- Classen, C. (1993). *Worlds of Sense: Exploring the Senses in History and Across Cultures*. Routledge.

- Classen, C., Howes, D., y Synnott, A. (1994). *Aroma: The Cultural History of Smell*. Routledge.
- Cohen, E. (2010). *The Modulated Scream: Pain in Late Medieval Culture*. University of Chicago Press.
- Coolman, B. T. (2004). *Knowing God by Experience: The Spiritual Senses in the Theology of William of Auxerre*. The Catholic University of America Press.
- Corbin, A. (2005). Charting the Cultural History of the Senses. En D. Howes (Ed.), *Empire of the Senses* pp. 128-139). Routledge.
- Cranefield, P. F. (1970). On the Origin of the Phrase NIHIL EST IN INTELLECTU QUOD NON PRIUS FUERIT IN SENSU. *Journal of the History of Medicine and Allied Sciences*, 25(1), pp. 77-80.
- Dillon, E. (2012). *The Sense of Sound: Musical Meaning in France, 1260–1330*. Oxford University Press.
- Drobnick, J. (Ed.). (2006). *The Smell Culture Reader*. Routledge.
- Dronke, P. (2002). Les cinq sens chez Bernard Silvestre et Alain de Lille. *Micrologus*, 10, pp. 1-14.
- Dugan, H. (2008). Scent of a Woman: Performing the Politics of Smell in Late Medieval and Early Modern England. *Journal of Medieval and Early Modern Studies*, 38(2), pp. 229-252.
- Dugan, H. y Farina, L. (2012). Intimate Senses / Sensing Intimacy. *Postmedieval*, 3(4), pp. 373-379.
- Dyer, C. (2005). *An Age of Transition? Economy and Society in England in the Later Middle Ages*. Oxford University Press.

- Edwards, E. y Bhaumik, K. (Eds.). (2008). *Visual Sense: A Cultural Reader*. Routledge.
- Elias, N. (1939/1997). *Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen* (Vols. 1-2). Suhrkamp Verlag.
- Feld, S. (2005). Places Sensed, Senses Placed: Toward a Sensuous Epistemology of Environments. En D. Howes (Ed.), *Empire of the Senses* (pp. 171-191). Routledge.
- Freedman, P. (2008). *Out of the East. Spices and the Medieval Imagination*. Yale University Press.
- Fritz, J.-M. (2011). *La Cloche et la lyre: Pour une poétique médiévale du paysage sonore*. Droz.
- Fulton, R. (2006). "Taste and See That the Lord is Sweet" (Ps. 33:9): The Flavor of God in the Monastic West. *Journal of Religion* 86(2), pp. 169-204.
- Gavrilyuk, P. L., y Coakley, S. (Eds.) (2011). *The Spiritual Senses: Perceiving God in Western Christianity*. Cambridge University Press.
- Gillespie, V. (2014). The Senses in Literature: The Textures of Perception. En R. G. Newhauser (Ed.), *A Cultural History of the Senses in the Middle Ages (500-1450)* (pp.153-173). Bloomsbury.
- Gillespie, V. (2005). The Study of the Classical Authors from the Twelfth Century to c. 1450. En A. J. Minnis y I. Johnson (Eds.), *The Cambridge History of Literary Criticism: Vol. 2. The Middle Ages* (pp. 145-235). Cambridge University Press.
- Gregoric, P. (2007). *Aristotle on the Common Sense*. Oxford University Press.

- Harvey, S. A. (2006). *Scenting Salvation: Ancient Christianity and the Olfactory Imagination*. Oxford University Press.
- Heller-Roazen, D. (2008). Common Sense: Greek, Arabic, Latin. Rethinking the Medieval Senses. En S. G. Nichols, A. Kablitz y A. Calhoun (Eds.), *Rethinking the Medieval Senses* (pp. 30-50). The Johns Hopkins University Press.
- Heller-Roazen, D. (2007). *The Inner Touch. Archaeology of a Sensation*. Zone Books.
- Howes, D. (2008). Can These Dry Bones Live? An Anthropological Approach to the History of the Senses. *The Journal of American History*, 95(2), pp. 442-451.
- Howes, D. (2012). The Cultural Life of the Senses. *Postmedieval*, 3(4), pp. 450-454.
- Howes, D. (Ed.). (2005). *Empire of the Senses. The Sensual Culture Reader*. Routledge.
- Howes, D. (2009). Introduction: The Revolving Sensorium. En D. Howes (Ed.), *The Sixth Sense Reader* (pp. 1-52). Routledge.
- Howes, D., y Classen, C. (2013). *Ways of Sensing. Understanding the Senses in Society*. Routledge.
- Jütte, R. (2005). *A History of the Senses: From Antiquity to Cyberspace* (J. Lynn, Trad.). Polity Press.
- Karnes, M. (2011). *Imagination, Meditation, and Cognition in the Middle Ages*. University of Chicago Press.
- Korsmeyer, C. (1999). *Making Sense of Taste: Food and Philosophy*. Cornell University Press.

- Korsmeyer, C. (Ed.). (2005). *The Taste Culture Reader: Experiencing Food and Drink*. Berg Publishers.
- Küpper, J. (2008). Perception, Cognition, and Volition in the Arcipreste de Talavera. En S. G. Nichols, A. Kablitz y A. Calhoun (Eds.), *Rethinking the Medieval Senses* (pp. 119-153). The Johns Hopkins University Press.
- Le Goff, J. (1982). *Time, Work, and Culture in the Middle Ages* (A. Goldhammer, Trad.). University of Chicago Press (Trabajo originalmente publicado en 1980).
- McGinn, B. (2011). Late Medieval Mystics. En P. L. Gavrilyuk y S. Coakley (Eds.), *The Spiritual Senses* (pp. 190-209). Cambridge University Press.
- Mintz, S. W. (1985). *Sweetness and Power*. Penguin Books.
- Modrak, D. K. W. (1987). *Aristotle: The Power of Perception*. University of Chicago Press.
- Newhauser, R. G. (Ed.). (2014). *A Cultural History of the Senses in the Middle Ages*. Bloomsbury.
- Newhauser, R. (2001). Inter scientiam et populum: Roger Bacon, Peter of Limoges, and the 'Tractatus moralis de oculo'. En J. A. Aertsen et al. (Eds.), *Nach der Verurteilung von 1277/ After the Condemnations of 1277: Philosophie und Theologie an der Universität von Paris im letzten Viertel des 13* (pp. 682-703). De Gruyter.
- Newhauser, R. G. (2014). Introduction: The Sensual Middle Ages. En R. G. Newhauser (Ed.), *A Cultural*

- History of the Senses in the Middle Ages* (pp. 1-12). Bloomsbury.
- Newhauser, R. (2013). John Gower's Sweet Tooth. *Review of English Studies*, 64(267), pp. 752-769.
- Newhauser, R. (2010). Peter of Limoges, Optics, and the Science of the Senses. En C. Scheleif y R. Newhauser (Eds.), *Pleasure and Danger in Perception* (pp. 28-44). Arizona State University.
- Newhauser, R. (2009). Theory and Practice: The Senses in the Middle Ages. *The Senses and Society*, 4(3), pp. 367-372.
- Nichols, S. G., Kablitz A., y Calhoun, A. (Eds.). (2008). *Rethinking the Medieval Senses. Heritage, Fascinations, Frames*. The Johns Hopkins University Press.
- Nordenfalk, C. (1976). Les cinq sens dans l'art du Moyen Age. *Revue de l'art*, 34, pp. 17-28.
- Nordenfalk, C. (1985). The Five Senses in Late Medieval and Renaissance Art. *Journal of Warburg and Courtauld Institutes*, 48(1), pp. 1-22.
- Orme, N. (2001). *Medieval Children*. Yale University Press.
- Ouerfelli, M. (2008). *Le sucre: Production, commercialisation et usages dans la Méditerranée médiévale*. Brill.
- Palazzo, É. (2010). Art, Liturgy, and the Five Senses in the Early Middle Ages. *Viator*, 41(1), pp. 25-56.
- Palazzo, É. (2012). Les cinq sens au Moyen Âge: état de la question et perspectives de recherche. *Cahiers de civilisation médiévale*, 55(4), pp. 339-366.

- Pastoureau, M. (2002). Le Bestiaire des cinq sens (XIIe–XVIIe siècle). *Micrologus*, 10, pp. 133-145.
- Rahner, K. (1932). Le début d'une doctrine des cinq sens spirituels chez Origène. *Revue d'Ascétique et de Mystique*, 13, pp. 113-145.
- Rahner, K. (1933). La doctrine des 'sens spirituels' au Moyen-Age, en particulier chez saint Bonaventura. *Revue d'Ascétique et de Mystique*, 14, pp. 263-299.
- Reyerson, K. (2014). Urban Sensations: The Medieval City Imagined. En R. G. Newhauser (Ed.), *A Cultural History of the Senses in the Middle Ages* (pp. 45-65). Bloomsbury.
- Rosenwein, B. (1998). Controlling Paradigms. En B. Rosenwein (Ed.), *Anger and Past: The Social Uses of an Emotion in the Middle Ages* (pp. 233-247). Cornell University Press.
- Rudy, G. (2002). *Mystical Language of Sensation in the Later Middle Ages*. Routledge.
- Schleif, C., y Newhauser, R. (Eds.). (2010). Pleasure and Danger in Perception: The Five Senses in the Middle Ages and the Renaissance. *The Senses and Society*, 5(1), pp. 173-174.
- Schulz, A. (2011). *Essen und Trinken im Mittelalter (1000–1300): Literarische, kunsthistorische und archäologische Quellen*. De Gruyter.
- Smith, M. M. (2007). *Sensing the Past: Seeing, Hearing, Smelling, Tasting and Touching History*. University of California Press.

- Smith, N. D. (2012). *Sartorial Strategies: Outfitting Aristocrats and Fashioning Conduct in Late Medieval Literature*. University of Notre Dame Press.
- Spiegel, G. M. (2008). Paradoxes of the Senses. En S. G. Nichols, A. Koblitz y A. Calhoun (Eds.), *Rethinking the Medieval Senses* (pp. 186-193). The Johns Hopkins University Press.
- Steneck, N. H. (1974). Albert the Great on the Classification and Localization of the Internal Senses. *Isis*, 65(2), pp. 193-211.
- Sterne, J. (2012). Sonic Imaginations. En J. Sterne (Ed.), *The Sound Studies Reader* (pp. 1-17). Routledge.
- Sterne, J. (Ed.). (2012). *The Sound Studies Reader*. Routledge.
- Synnott, A. (1993). *The Body Social: Symbolism, Self and Society*. Routledge.
- Tuan, Y-F. (1993). *Passing Strange and Wonderful. Aesthetics, Nature, and Culture*. Kodansha USA Inc.
- Tuan, Y-F. (1990). *Topophilia: A Study of Environmental Perception, Attitudes, and Values*. Columbia University Press.
- Vannini, P., Waskul, D. y Gottschalk, S. (2012). *The Senses in Self, Society, and Culture: A Sociology of the Senses*. Routledge.
- Vecchio, S. (2010). Gusto, piacere, peccato nella cultura medievale, En M. Bresadola et al. (Eds.), *L'infinita varietà del gusto: filosofia, arte e storia*

di un'idea dal Medioevo all'età moderna (pp. 27-39). Il Poligrafo.

Vinge, L. (1975). *The Five Senses. Studies in a Literary Tradition*. Liber Lärömedel.

Wallis, F. (2014). Medicine and the Senses: Feeling the Pulse, Smelling the Plague, and Listening for the Cure. En R. G. Newhauser (Ed.), *A Cultural History of the Senses in the Middle Ages* (pp. 133-152). Bloomsbury.

Watson, N. (1991). *Richard Rolle and the Invention of Authority*. Cambridge University Press.

Woolgar, C. M. (2007). Fasting and Feasting: Food and Taste in the Middle Ages. En P. Freedman (Ed.), *Food: The History of Taste* (pp 162-195). Thames Hudson.

Woolgar, C. M. (2006). *The Senses in Late Medieval England*. Yale University Press.

ANTOLOGAR LOS SENTIDOS MEDIEVALES: UNA DESCRIPCIÓN METODOLÓGICA GENERAL

Sensología e historia sensorial

El grupo de ensayos publicados aquí suma apreciablemente a la creciente importancia de la sensología el estudio de los sentidos humanos, concebidos como construcciones culturales encarnadas (y no primariamente como cuestiones de psicología o fisiología), a la disciplina de los estudios medievales (Howes, 2017; Newhauser, 2014). En un tiempo relativamente corto, la sensología (o los estudios sensoriales) se ha vuelto esencial en cuanto enfoque interdisciplinario para desbloquear el papel clave que desempeñan los sentidos en la producción cultural de sentido dentro de la gama completa de la experiencia humana en la Edad Media. También es importante observar que estas palabras introductorias no podrían haber sido escritas hace tan solo veinte años atrás.

A partir de principios del siglo XXI, las colecciones de ensayos centradas principalmente en la Edad Media han prestado una creciente atención al papel de los sentidos en el período medieval hasta el punto de que,

hoy en día, el estudio de los sentidos no sólo prospera dentro de los estudios medievales sino que es un aspecto previsible y reconocible de su desarrollo académico. Algunos ejemplos - solamente ilustrativos y de ninguna manera exhaustivos- pueden graficar el crecimiento del territorio abarcado por el examen de los sentidos en la Edad Media y su desplazamiento hacia el tipo de sensología que se encuentra en los ensayos del presente grupo. El “giro sensorial” de finales de los años ochenta y noventa puso en primer plano el cuerpo como el foco sensible del individuo y el lugar del individuo en las comunidades sensoriales (Vannini, Waskul y Gottschalk, 2012; Newhauser, 2018). La historización del cuerpo ayudó a colocar los sentidos en el centro al llamar la atención no solo sobre cuestiones de materialidad que necesariamente dependen de la interconexión entre los sentidos corporales y los objetos que interactúan con los cuerpos, sino también a cómo esas interacciones y los objetos en sí mismos cambian con el tiempo. En particular para los estudios medievales, los trabajos que se centraron en la historia del cuerpo ayudaron a allanar el camino para examinar la importancia de la experiencia sensorial. Estos estudios corporales comenzaron el proceso de comprensión de que en la Edad Media había, por ejemplo, “en la práctica social

y religiosa, un sentido de la inmediatez de los cuerpos” (Bynum, 1995, p. 33), un proceso que ahora ha crecido hasta alcanzar el reconocimiento de esa misma inmediatez en todos los rincones de la vida medieval. Análisis tempranos en el giro sensorial se encuentran en estudios de, sobre todo, Alain Corbin (Corbin, 1986 y 1995), así como Sidney Mintz (Mintz, 1985), Walter Ong (Ong, 1991), y otros (precedidos por el trabajo de Johan Huizinga (Huizinga, 1919/1996), Lucien Febvre (Febvre, 1968), Maurice Merleau-Ponty (Merleau-Ponty, 1945/2012), por nombrar solo algunos). Los estudios sensoriales desarrollados por estos autores y sus sucesores aumentaron el conocimiento de clasificaciones de los sentidos y la percepción variables e iniciaron un interés cada vez más profundo en el estudio de la historia, clasificación, representación y, en última instancia, experiencia de los sentidos.

Algunas de las primeras colecciones de ensayos con epicentro, principalmente, en el estudio sensorial de la Edad Media que respondieron a este cambio en la investigación académica fueron las de los historiadores del arte que se centraron en el sentido de la vista y problematizaron su hegemonía. Trabajos anteriores en historia del arte habían delineado cuidadosamente líneas históricas de conexión entre la vista y los otros sentidos: Georgia Frank

presentó evidencia de cómo en la antigüedad tardía “los cristianos cultivaron una epistemología religiosa que combinaba el más noble de los sentidos (la vista) con el sentido más animal (el tacto)” (Frank, 2000, p. 107); Michael Camille (Camille, 2000) examinó la psicología de la vista en la Baja Edad Media y la importancia de considerar los procesos mentales de los sentidos internos en la comprensión de la visión. A través de la investigación de textos, imágenes e imágenes-textos, los ensayos del volumen de 2004 *Troubled Vision* se concentran en la necesidad de redefinir los límites culturales del sentido de la vista y su naturaleza subversiva, ya que la vista tiene el potencial de identificar la verdad y, paradójicamente, al mismo tiempo el de socavar esa identificación al ser engañada a través de la ilusión visual. En particular, esta importante colección de ensayos sobre la visión contribuye a la comprensión de cómo la visión y el género se cruzan en la Edad Media, por ejemplo, en la representación de parejas del mismo sexo (Wolfthal, 2004) o en la visualización de un Otro sagrado (Mills, 2004). En la combinación de métodos historicistas con enfoques sugeridos por lecturas de Michel Foucault (especialmente el panóptico), Jacques Lacan, Slavoj Žižek y otros, *Troubled Vision* dejó en claro el amplio y fructífero alcance que puede tener el estudio de uno de los sentidos.

Pansensorialidad

Pero, de hecho, al mismo tiempo que se compilaban estas colecciones de historia del arte, la teoría francesa en particular estaba experimentando un alejamiento del centrismo ocular (Jay, 1993) y, dentro de la sensología, el efecto completo de interrumpir la hegemonía de la vista en la típica jerarquía occidental de los sentidos puede identificarse en colecciones de ensayos ahora centradas en la pansensorialidad, la gama completa de todos los sentidos externos. La importante colección de 2002 *I cinque sensi / The Five Senses* contiene aportes acerca de todos los sentidos externos: en autores de Chartres, en la teología moral, en el pensamiento franciscano, en autores o artistas específicos, en filosofía natural, etc. Aquí el historicismo, la filología y la historia conceptual se complementan exitosamente, como en los importantes ensayos de Peter Dronke (Dronke, 2002), sobre cómo el paradigma sensorial más común en la Edad Media fue heredado por autores medievales desde la antigüedad a través Cicerón, el de Carla Casagrande (Casagrande, 2002) sobre las clasificaciones paralelas de sentidos y pecados y el de Michel Pastoureau (Pastoureau, 2002) sobre el bestiario de los cinco sentidos. La colección es un logro significativo en el estudio académico de textos, ideas y líneas

de transmisión, particularmente aquellos en el marco de la cultura religiosa y entre las élites medievales.

El mismo enfoque en la presencia de los sentidos en la “alta” cultura alfabetizada en la Edad Media se puede encontrar en los ensayos publicados en la colección de 2008 *Rethinking the Medieval Senses*. Las contribuciones investigan puntos de vista teóricos acerca de los sentidos en la Edad Media, incluyendo el lugar del sentido interno en la visión neoplatónica de Agustín de Hipona de la fisiología de la sensación (Vance, 2008), la historia temprana del sentido común (Heller-Roazen, 2008) y un supuesto *impasse* en la conexión entre el sensorium medieval y la perfección de la ética (Küpper, 2008). Los ensayos en *Rethinking the Medieval Senses* unen métodos e inquietudes literarias e históricas para producir una invaluable guía sobre la importancia de repensar el sensorium, en toda su complejidad, en la historia intelectual medieval y el alcance global de la Edad Media. Por ejemplo, Stephen Nichols (Nichols, 2008) destaca cómo el interés visto en las imágenes en el *Romance of the de Rose* del siglo XIII y sus muchos manuscritos iluminados están en armonía con la óptica perspectivista desarrollada a partir de modelos árabes y griegos. Nichols señala *Perspectiva* de Roger Bacon como un texto que va en paralelo al

literario *Romance of the Rose* y construye el sentido de la vista en el discurso unificado de óptica y teología que es característico de este período.

La creciente importancia de pensar a través de los sentidos (como una cognición encarnada) en los estudios medievales se hace sentir en el número de antologías de ensayos y congresos que se han enfocado en cuestiones sensoriales en formas bien definidas y especializadas. La demarcación del campo sensorial en términos explícitamente cristianos en la Edad Media sigue estando en el centro de varias de estas colecciones de ensayos. El volumen de 2015 *The Saturated Sensorium* es quizás la única y más sistemática antología centrada en los sentidos como aspectos de experiencia cristiana, al definir toda la percepción medieval de manera completamente inclusiva como un *hagiosensorium*, “un sistema de percepción destinado a sentir la propiedad de santidad en sus manifestaciones multimodales a través de toda la gama del continuo sensorial” (Jørgensen, 2015, p. 21). En este volumen notablemente cohesivo, casi todos los ensayos son una elaboración de una parte de esta comprensión central del sensorium como un medio sacralizante, siempre, en todas partes y funcionalmente presente en la vida de los europeos medievales, ya sea articulado en el

arte litúrgico, las pinturas de iglesias, la devoción religiosa o la materialidad de la de en otras diversas formas. La afirmación de la universalidad de este punto de vista es, sin embargo, disputada por una contribución sobre literatura secular en la propia antología, en la que Jørgen Bruhn demuestra que “una estructura hagiocéntrica no conforma la práctica altamente sistematizada del amor cortesano” (Bruhn, 2015, p. 126). La mayoría de los ensayos usa evidencia extraída de artefactos y cultura escandinavos.

En *Sensory Perception in the Medieval West*, de 2016, la cultura inglesa antigua sirve en gran medida como evidencia (con atención también en ensayos individuales de la literatura nórdica antigua, islandesa e inglesa media tardía). La colección recoge una serie de incursiones académicas que estaban siendo destacadas por primera vez en los estudios medievales, como la importancia de los objetos en el estudio de la Edad Media y las experiencias sensoriales que proporcionaban. Las contribuciones examinan “cómo la percepción sensorial de una audiencia podía ser explotada o estimulada por objetos y experiencias en el mundo medieval; cómo los académicos pueden intentar cerrar la brecha entre los involucramientos sensoriales presentes y pasados” (Thomson, 2016, pp. 1-2). Aunque los

ensayos de 2017 en *Abordajes sensoriales del mundo medieval* cubren una amplia gama de material, desde la hagiografía del siglo VII hasta la documentación municipal del siglo XVI, el énfasis de esta colección que resultó de un simposio internacional patrocinado por la Universidad Nacional de Mar del Plata, Argentina, radica en el sentido de la audición. Los estudios del sonido a menudo aparecen como un campo en sí mismo, pero aquí el sonido es considerado parte de la historia sensorial como una forma particular de la sensología. Gran parte de los ensayos versan sobre el paisaje sonoro de la península ibérica medieval, incluyendo sonidos inusuales durante eventos en Valladolid (Diego Pacheco, 2017), la intencionalidad sonora en la *Chronica Adefonsi Imperatoris* (Bahr, 2017) o la transmisión del sonido en la *Vitas sanctorum patrum emeretensium* (Díaz Duckwen, 2017).

Una serie de antologías dedicadas al examen de los sentidos ilustran la expansión y variedad de direcciones tomadas por los estudios medievales en los pasados veinte años. Como ya se indica en los ensayos publicados en *Abordajes sensoriales del mundo medieval*, la sensología ha contribuido a una amplia gama de estudios académicos. Este hecho se vuelve a poner de manifiesto en 2016 en *Les cinq sens au Moyen Âge*. Compilada a partir de

presentaciones en tres coloquios celebrados en el Centre d'Études Supérieures de Civilisation Médiévale en Poitiers, 2012–2014, esta antología presenta estudios sobre los sentidos que reflejan el acercamiento hacia una comprensión más amplia de la Edad Media europea. Hay aquí muchas contribuciones sobre el cristianismo medieval, pero también ensayos que tienen en cuenta el judaísmo (Cohen, 2016), el islam (Bauer, 2016) y el paganismo en la antigüedad (Nees, 2016). El enfoque en la interacción sensorial con objetos ya mencionada cuenta con una sección propia con ensayos sobre el tapiz de Bayeux, los Evangelios de París en la Bibliothèque de l'Arsenal, MS 592, una mitra medieval, entre otros. La colección incluye un apartado especialmente innovador sobre los espacios en los que ocurren interacciones sensoriales con objetos. Además, la antología de Poitiers demuestra que la sensología de la Edad Media ya había avanzado lo suficiente como un método aceptado para empezar a escribir su historia: la revisión detallada del trabajo académico sobre la vida de los sentidos en la Edad Media de Éric Palazzo (Palazzo, 2016) proporciona una excelente visión general de la investigación sensorial en el arte medieval y la liturgia, en particular.

La amplitud de las investigaciones académicas influidas por la sensología también

es clara en la colección de 2014 *A Cultural History of the Senses in the Middle Ages*, la segunda en un conjunto de seis volúmenes que combina algunos de los objetivos de la antropología sensorial con los de la historia sensorial del mundo occidental, repartidos en épocas familiares. Cada volumen sigue la misma estructura, con capítulos sobre la vida social de los sentidos y los valores y experiencias sensoriales del período examinado en ciudades, mercados, religiones, ciencia y filosofía, medicina, literatura, arte y medios. Como lo expresé en la introducción a *A Cultural History of the Senses in the Middle Ages*, las contribuciones a la comprensión de una amplia variedad de experiencias sensoriales en el volumen, incluida la especulación sobre la función de los sentidos internos y la educación de los sentidos como forma de entrenar la sensación en maneras culturalmente aceptadas o requeridas ocupacionalmente, demuestran que la tarea de reconstruir la experiencia sensorial en el pasado “se afirma como particularmente indispensable para comprender la Edad Media porque un involucramiento tanto teórico como práctico con los sentidos desempeñó un papel persistentemente central en el desarrollo de la ideología y la práctica cultural en este período” (Newhauser, 2014, p. 1).

Experiencia

En el estudio de la historia sensorial, esa tarea reconstructiva está ligada a la importancia de la historia de la experiencia. En el ensayo seminal de Joan Scott sobre el tema, la experiencia es clave para el desarrollo de la identidad. Investigar la experiencia es parte del procedimiento de “tratar de comprender las operaciones de los complejos y cambiantes procesos discursivos mediante los cuales se asignan, resisten o aceptan identidades y qué procesos en sí mismos no son observados y de hecho logran su efecto porque no se notan” (Scott, 1991, p. 792). Como Rob Boddice y Mark Smith han señalado recientemente, el trabajo de Scott es loable en cuanto crítica al tipo de trabajo académico que concibe la experiencia como una expresión naturalizada en la cultura de lo que se entiende, en un procedimiento de reducción biológica, por ser universalmente humano. Por otro lado, el énfasis en el discurso por parte de Scott oscurece las funciones importantes del cuerpo y los sentidos en el proceso de formación de la identidad (Boddice y Smith, 2020, pp. 18-22).

Además, debe entenderse que “reconstrucción” de ninguna manera implica el objetivo de re-crear experiencias en el pasado lejano y mucho menos la capacidad de revivir

con precisión esas experiencias. Nuestras experiencias sensoriales, ya sea con objetos del pasado o en espacios que han sobrevivido al pasado o con textos escritos en el pasado, no reproducen a la perfección y con exactitud las experiencias de la gente que vivió en esos espacios con esos objetos y esos escritos. Sin duda, uno puede encontrar muchas invitaciones a que los observadores sensoriales hagan exactamente eso. El Hagadá exhorta a los participantes del Séder de Pésaj no solo a recordar el éxodo de Egipto sino a revivirlo cada año. La respuesta suscitada por los versos en inglés medio sobre la pasión de Jesús es un lamento que trae lágrimas a los ojos (Woolf, 1968). Estos llamamientos son importantes porque son exhortaciones a crear una comunidad sensorial que se extienda no sólo espacialmente sino a lo largo del tiempo, conectando a los vivos y los muertos, mediante la preprogramación de respuestas a factores sensoriales particulares. En última instancia, los llamamientos en sí mismos no pueden garantizar la equiparación de la sensación contemporánea con la del pasado, pero se vuelven elementos útiles para comprender las respuestas sensoriales en un contexto histórico particular. Suman a la tarea reconstructiva de la sensorología, que es un proceso analítico que busca identificar dentro de un sensorium

cultural e históricamente delimitado los factores, a menudo insuficientemente explorados hasta ahora, que crearon sentido en la “compleja red de percepciones sensoriales continuas e interconectadas” de los individuos (Newhauser, 2015, vol 3, p. 1559).

Descubrir tales factores sensoriales y su multiplicidad de interpretaciones es precisamente el objetivo de la antología *Sensory Reflections* de 2018, que además conecta experiencias sensoriales en el pasado medieval con objetos que revelan huellas de estas experiencias. Privilegiar el lugar de los objetos en el sensorium es innovador al eludir la contextualización de las respuestas sensoriales inscritas en textos teológicos prescriptivos, a menudo moralizantes. Y los ensayos recogidos en *Sensory Reflections* dejan espacio para muchos de los miembros menos selectos de las sociedades y sus interacciones con los objetos: mujeres de menor estatus que trabajan con herramientas textiles en el período carolingio, hombres campesinos trabajando en el arado en la Inglaterra del siglo XIV. Existe una amplia variedad de objetos y sus huellas sensoriales en *Sensory Reflections*: la sensación de llevar joyas, y ser visto usándolas, en el mundo mediterráneo oriental; la polisensorialidad de los relicarios en el monasterio de Stavelot y su atractivo para una comunidad sensorial definida, en parte, por su

particular práctica devocional; la agencia sensorial de los pequeños “almanaques plegables” (utilizados para determinar el mejor momento para el tratamiento de una enfermedad) que incluyen no sólo el tacto y la vista sino también los sonidos producidos al desplegarlos. En todo esto, como escriben los editores, “examinar los objetos desde la perspectiva de lo sensorial empuja los límites de lo que podemos saber sobre la experiencia medieval de una manera a veces especulativa pero siempre productiva, mostrándonos cómo los objetos daban forma a la experiencia y cómo, a su vez, la experiencia dejaba su marca en los objetos” (Griffiths y Starkey, 2018, p. 15).

Fenomenología

Una historia sensorial orientada a objetos y enfocada en la reconstrucción de la experiencia es continuada en varias de las contribuciones a la presente compilación (las de Lora Webb y Arthur Russell, en particular). Asimismo, algunos de los ensayos aquí presentes están explícitamente fundados en un enfoque ofrecido a través de la fenomenología, la filosofía de la experiencia. Académicos anteriores ya habían encontrado una comprensión fenomenológica de la sensación significativa para su trabajo. Por ejemplo, Meg Boulton destacó cómo el análisis en términos de

intención fenomenológica “presenta una forma de pensar, mirar y experimentar que tiene una gran utilidad que ofrecer en términos de ubicarnos como espectadores modernos” del arte y arquitectura eclesiásticos anglosajones (Boulton, 2016, p. 214). Loretta Vandi examina la “Mitra del Beato Mainardus” y encuentra que “Merleau-Ponty ofrece una interpretación intrigante de los objetos en su entorno (“percepción total”) y también entendidos como realidades separadas, incluso cuando, dentro de un juego de luces, son transformados gradualmente en materia indefinible” (Vandi, 2016, p. 214). Jennifer Borland (Borland, 2018) enmarca su examen de la experiencia sensorial de abrir un libro en términos de la interconexión de los sentidos que ha sido el foco de la fenomenología. En la presente compilación, Lora Webb, Arthur Russell y Landon Reitz están en buena compañía.

La fenomenología ciertamente ofrece mucho al estudio de los sentidos en progreso. Solo algunas de estas maneras de entender los sentidos como experiencia fenomenológica pueden ser aludidas brevemente aquí. Al basarse en una subjetividad de la percepción que está radicalmente despojada de cualquier modelo interpretativo preconcebido como punto de partida para captar lo que Maurice Merleau-Ponty describe como el “campo

fenoménico”, la fenomenología se presta a hacer examinada en cada paso a lo largo del camino en “la *aparición* del Ser a la conciencia”: el cuerpo, los sentidos, los objetos, los gestos, el lugar, el ambiente, el tiempo, los bordes mismos de lo que se puede sentir (Merleau-Ponty, 1945/2012, p. 62). Los objetos son una parte integral de este examen. En su caracterización del mundo circundante, Edmund Husserl incluye objetos que son copresentes y conocidos, pero también aquellos de una realidad indeterminada. Su análisis del lugar de los objetos en el campo perceptivo comienza con un reconocimiento de su presencia pero también con la comprensión, esencial para la sensología, de que estos objetos están acompañados por características de valor que se le hacen presentes a él a través de las acciones de los sentidos (Husserl, 1983, pp. 51-53). Sara Ahmed (Ahmed, 2006) inicia su propia reflexión más a fondo sobre la direccionalidad de la conciencia, su orientación fenomenológica, a partir de este momento en el texto de Husserl. Pero la utilidad de la fenomenología para la sensología se extiende mucho más allá de la propedéutica de la sensación. Al centrarse en la subjetividad de la experiencia, la fenomenología anula cualquier recurso a una percepción normativa y de esta manera se cruza fructíferamente con los análisis de los estudios de discapacidad o, como

hace Ahmed, con la teoría queer. Además, como lo define Merleau-Ponty, la sensación es coexistencia, es decir, significa más allá de sí misma, una observación que abre el camino para la interacción entre seres sensibles y la formación de comunidades sensoriales (Merleau-Ponty, 1945/2012). De esta manera, la fenomenología se combina con formas antropológicas de análisis que han sido esenciales para descubrir la forma en que los sentidos son parte integral de la producción cultural de sentido, que es el núcleo de la sensología (Howes y Classen, 2014). Habrá mucho más por delante en tanto los sensólogos mantienen un involucramiento con la fenomenología y expanden los límites de lo que aprendemos al pensar acerca de las interacciones de los sentidos, objetos y experiencia en la Edad Media.

Bibliografía

- Ahmed, S. (2006). *Queer Phenomenology: Orientations, Objects, Others*. Duke University Press.
- Bahr, C. (2017). La intencionalidad sonora en algunos pasajes de la *Chronica Adefonsi Imperatoris*. En G. Rodríguez y G. Coronado Schwindt (Eds.), *Abordajes sensoriales del mundo medieval* (pp. 80-89). Universidad Nacional de Mar del Plata.
- Bauer, D. (2016). Dissimulation et sensualité sur une pyxide d'Al-Andalus. En É. Palazzo (Ed.), *Les cinq*

- sens au Moyen Âge* (pp. 287-303). Éditions du Cerf.
- Boddice, R., y Smith, M. (2020). *Emotion, Sense, Experience*. Cambridge University Press.
- Borland, J. (2018). Moved by Medicine: The Multisensory Experience of Handling Folding Almanacs. En F. Griffiths y K. Starkey (Eds.), *Sensory Reflections: Traces of Experience in Medieval Artifacts* (pp. 203-224). De Gruyter. (*Sense, Matter, and Medium: New Approaches to Medieval Material and Literary Culture*; Vol 1.)
- Boulton, M. (2016). (Re-)viewing Iuxta Morem Romanorum: Considering Perception, Phenomenology, and Anglo-Saxon Ecclesiastical Art and Architecture. En S. C. Thomson y M. D. J. Bentley (Eds.), *Sensory Perception in the Medieval West* (pp. 207-226). Brepols.
- Bruhn, J. (2015). Representation: Courtly Love as a Problem of Literary Sense-Representation. En H. H. L. Jorgensen (Eds.), *The Saturated Sensorium: Principles of Perception and Mediation in the Middle Ages* (pp. 113-129). Aarhus University Press.
- Bynum, C. (1995). Why All the Fuss about the Body? A Medievalist's Perspective. *Critical Inquiry*, 22(1), pp. 1-33.
- Camille, M. (2000). Before the Gaze: The Internal Senses and Late Medieval Practices of Seeing. En R. S. Nelson (Ed.), *Visuality Before and Beyond the*

- Renaissance: Seeing as Others Saw* (pp. 197-223). Cambridge University Press.
- Casagrande, C. (2002). Sistema dei sensi e classificazione dei peccati (secoli XII-XIII). *Micrologus*, 10, pp. 33-54.
- Cohen, A. S. (2016). The Multisensory Haggadah. En É, Palazzo (Ed.), *Les cinq sens au Moyen Âge* (pp. 305-331). Éditions du Cerf.
- Corbin, A. (1986). *The Foul and the Fragrant: Odor and the French Social Imagination*. Harvard University Press.
- Corbin, A. (1995). *Time, Desire, and Horror: Towards a History of the Senses* (J. Birrell, Trad.) Polity. (Trabajo originalmente publicado en 1991).
- Díaz Duckwen, M. L. (2017). ¿En qué forma puede una hagiografía transmitir sonidos? El caso de la *Vitas sanctorum patrum emeretensium*. En G. Rodríguez y G. Coronado Schwindt (Eds.), *Abordajes sensoriales del mundo medieval* (pp. 15-30). Universidad Nacional de Mar del Plata.
- Diego Pacheco, C. (2017). Sonidos inusuales: El paisaje sonoro en algunos acontecimientos excepcionales del Valladolid del quinientos. En G. Rodríguez y G. Coronado Schwindt (Eds.), *Abordajes sensoriales del mundo medieval* (pp. 168-187). Universidad Nacional de Mar del Plata.
- Dronke, P. (2002). Les cinq sens chez Bernard Silvestre et Alain de Lille. *Micrologus* 10, pp. 1-14.

- Febvre, L. (1968). *The Problem of Unbelief in the Sixteenth Century* (B. Gottlieb, Trad.). Harvard University Press.
- Frank, G. (2000). The Pilgrim's Gaze in the Age Before Icons. En R. S. Nelson (Ed.), *Visuality Before and Beyond the Renaissance: Seeing as Others Saw* (pp. 98-115). Cambridge University Press.
- Griffiths, F., y K. Starkey. (2018). Sensing through Objects. En F. Griffiths y K. Starkey (Eds.), *Sensory Reflections: Traces of Experience in Medieval Artifacts* (pp. 1-21). De Gruyter.
- Heller-Roazen, D. (2008). Common Sense: Greek, Arabic, Latin. En S. G. Nichols, A. Kablitz y A. Calhoun (Eds.), *Rethinking the Medieval Senses: Heritage, Fascinations, Frames* (pp. 30-50). Johns Hopkins University Press.
- Howes, D. (2017). Preface: David Le Breton and the Sociality of Sensation. En D. Le Breton, *Sensing the World: An Anthropology of the Senses* (C. Ruschensky, Trad.), vii–xi. Bloomsbury.
- Howes, D., y Classen, C. (2014). *Ways of Sensing: Understanding the Senses in Society*. Routledge.
- Huizinga, J. (1996). *The Autumn of the Middle Ages* (R. J. Payton y U. Mammitzsch, Trad.). University of Chicago Press. (Trabajo original publicado en 1919).
- Husserl, E. (1983). *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy. First Book: General Introduction to*

- a Pure Phenomenology* (F. Kersten, Trad.). Martinus Nijhoff.
- Jay, M. (1993). *Downcast Eyes. The Denigration of Vision in Contemporary French Thought*. University of California Press.
- Lohfert Jørgensen, H. H. (2015). Into the Saturated Sensorium. Introducing the Principles of Perception and Mediation in the Middle Ages. En H. H. Lohfert Jorgensen, H. Laugerud y L. K. Skinnebach (Eds.), *The Saturated Sensorium. Principles of Perception and Mediation in the Middle Ages* (pp. 9-23). Aarhus University Press.
- Küpper, J. (2008). Perception, Cognition, and Volition in the Arcipreste de Talavera. En S. G. Nichols, A. Kablitz y A. Calhoun (Eds.), *Rethinking the Medieval Senses: Heritage, Fascinations, Frames* (pp. 119-153). Johns Hopkins University Press.
- Merleau-Ponty, M. (2012). *Phenomenology of Perception* (D. A. Landes, Trad.). Routledge. (Trabajo original publicado en 1945).
- Mills, R. (2004). Seeing Face to Face: Troubled Looks in the Katherine Group. En E. Campbell y R. Mills (Eds.), *Troubled Vision: Gender, Sexuality, and Sight in Medieval Text and Image* (pp. 117-136). Palgrave Macmillan.
- Mintz, S. (1985). *Sweetness and Power*. Viking.
- Nees, L. (2016). L'odorat fait-il sens? En É. Palazzo (Ed.), *Les cinq sens au Moyen Âge* (pp. 333-365). Éditions du Cerf.

- Newhauser, R.G. (2014). Introduction: The Sensual Middle Ages. En R. G. Newhauser (Ed.), *A Cultural History of the Senses in the Middle Ages* (pp. 1-22). Bloomsbury.
- Newhauser, R. (2015). The Senses, the Medieval Sensorium, and Sensing (in) the Middle Ages. En A. Classen (Ed.), *Handbook of Medieval Culture: Fundamental Aspects and Conditions of the European Middle Ages* (Vol. 3, pp. 1559-1575). De Gruyter.
- Newhauser, R. (2018). 'Putten to ploughe': Touching the Peasant Sensory Community. En F. Griffiths y K. Starkey (Eds.), *Sensory Reflections: Traces of Experience in Medieval Artifacts* (pp. 225-48). De Gruyter.
- Nichols, S. G. (2008). 'The Pupil of Your Eye': Vision, Language, and Poetry in Thirteenth-Century Paris. En S.G. Nichols, A. Kablitz y A. Calhoun (Eds.), *Rethinking the Medieval Senses: Heritage, Fascinations, Frames* (pp. 286-307). Johns Hopkins University Press.
- Ong, W. J. (1991). The Shifting Sensorium. En D. Howes (Ed.), *The Varieties of Sensory Experience* (pp. 47-60). University of Toronto Press.
- Palazzo, É. (2016). Les cinq sens au Moyen Âge: État de la question et perspectives de recherche. En É. Palazzo (Ed.), *Les cinq sens au Moyen Âge* (pp. 11-57). Éditions du Cerf.
- Pastoureau, M. (2002). Le bestiaire des cinq sens (XIII–XVIe siècle). *Micrologus* 10, pp. 133-46.

- Scott, J. W. (1991). The Evidence of Experience. *Critical Inquiry*, 17(4), pp. 773-797.
- Thomson, S. C. (2016). Sensory Perception in the Medieval West: Introduction. En S. C. Thomson y M. D. J. Bintley (Eds.), *Sensory Perception in the Medieval West* (pp. 1-5). Brepols.
- Vance, E. (2008). Seeing God: Augustine, Sensation, and the Mind's Eye. En S. G. Nichols, A. Kablitz y A. Calhoun (Eds.), *Rethinking the Medieval Senses: Heritage, Fascinations, Frames* (pp. 13-29). Johns Hopkins University Press.
- Vandi, L. (2016). Performing Perception: A Medieval Miter Between Focal and Peripheral Vision. En É. Palazzo (Ed.), *Les cinq sens au Moyen Âge* (pp. 213-234). Éditions du Cerf.
- Vannini, P., Waskul, D. y Gottschalk, S. (2012). *The Senses in Self, Society, and Culture: A Sociology of the Senses*. Routledge.
- Wolfthal, D. (2004). Picturing Same-Sex Desire: The Falconer and His Lover in Images by Petrus Christus and the Housebook Master. En E. Campbell y R. Mills (Eds.), *Troubled Vision: Gender, Sexuality, and Sight in Medieval Text and Image* (pp. 17-46). Palgrave Macmillan.
- Woolf, R. (1968). *The English Religious Lyric in the Middle Ages*. Clarendon.

EL MODO EN QUE LA SENSOLOGÍA BENEFICIA EL ESTUDIO DE LAS EMOCIONES

Sensología

La sensología, o estudios sensoriales, plantea que la facultad de percibir a través de los sentidos tiene lugar en el marco de un sensorium, es decir, dentro de un “modelo sensorial” de asociaciones conscientes e inconscientes que funciona en la sociedad para crear significado en la compleja red de percepciones sensoriales continuas e interconectadas de los individuos. Los individuos sensoriales, en otras palabras, construyen el significado de la sensación en el contexto de lo que Bruno Latour (2005) denominó “lo social”. Y siguiendo el trabajo de los sociólogos Phillip Vannini, Dennis Waskul y Simon Gotschalk (2012), estas “comunidades sensoriales” pueden definirse como grupos en los que las personas están vinculadas de forma cohesiva a través de normas de interpretación intelectual, afectiva, y emocional de la experiencia sensorial y suscriben la misma valoración (o devaluación) de esas experiencias sensoriales.

Las comunidades sensoriales, por lo tanto, proporcionan los límites culturales de lo que el análisis literario entiende como público

objetivo o público apuntado (los consumidores iniciales de las obras literarias), y de hecho las comunidades sensoriales están claramente inscritas y definidas de forma creativa dentro de la propia literatura. Las comunidades sensoriales pueden ser tan efímeras como un grupo reunido para una cena o tan duraderas como los grupos cuyos integrantes están determinados por los privilegios impuestos por las altas esferas y el sometimiento de las clases más bajas de la sociedad. Pueden estar confinadas por la demarcación geográfica del interior de un teatro o los límites de un pueblo, o pueden extenderse por las fronteras internacionales entre los lectores de un mismo libro.

Las comunidades sensoriales también pueden configurarse históricamente, alentando a las generaciones posteriores, a través de apelaciones afectivas y retórica literaria, a reconstruir los sentimientos y experiencias de los que les precedieron. A continuación, exploraré cómo la multisensorialidad, la interacción de muchos sentidos en los actos de percepción, apoyó y a veces se convirtió en parte del dispositivo retórico de la *enargeia* que se empleó en la apelación afectiva en la literatura medieval. La *enargeia* es la actualización vívida de escenas

dramáticas para que parezcan estar inmediatamente presentes en la mente del lector de textos o del espectador de arte. El examen de este dispositivo por medio de la sensología ayudará a definir cómo la literatura representa y comunica la experiencia a través de los sentidos dentro de comunidades sensoriales específicas.

Enargeia

El uso de la fenomenología y la sensología para examinar los sentimientos vívidamente representados por la internalización de las descripciones literarias que los primeros retóricos denominaron *enargeia* proporciona un punto focal subjetivo que, a la vez, reclama la especificidad en las respuestas colectivas a la recepción de la literatura dentro de una comunidad sensorial y proporciona un canal entre la sensación y la percepción que ya no privilegia lo visual como el sentido solitario involucrado en las respuestas afectivas en la literatura. Uno de los cambios que ha provocado el giro sensorial es un replanteamiento de la hegemonía de lo visual en el análisis cultural. Sin embargo, en sus primeros usos retóricos, Aristóteles (384-322 a.C.) entendió la crudeza de la descripción que hace que los dichos sean populares y, por lo tanto, útiles en la persuasión

como una forma de poner las cosas ante los ojos del público, “porque debemos ver lo que se ha hecho en lugar de lo que se va a hacer”.

El término que Aristóteles utiliza para indicar una descripción claramente visible es *energeia*, pero a veces ello se ha confundido con *enargeia*. Sin embargo, en el sentido estricto, Aristóteles utiliza *energeia* para indicar la tarea del orador de producir descripciones simples, mientras que, en los análisis retóricos por otros autores, *enargeia* señalaba la respuesta emotiva y sensorial a las descripciones afectivas desde la perspectiva del lector u oyente. Lo que Aristóteles exige al poeta es que tenga una fuerte imaginación para producir escenas de actividad que son esenciales para una escritura efectiva. El modelo aristotélico permitió destacar el papel de la imaginación (*phantasia*) de modo que la percepción de los sentidos en el ámbito de la realidad pudiera equivaler a la acción de la imaginación evocada por los textos. Un ejemplo de la antigüedad tardía en el que la imaginación visual es activada mediante textos se encuentra en la serie de écfrasis de una galería imaginaria de pinturas en Nápoles escrita por Filóstrato el Viejo alrededor del año 200 d.C. En muchas de estas pinturas inventadas se describen dioses y diosas, pero

también formaciones geográficas (islas, rocas, etc.). Estas descripciones llaman la atención por los detalles en las pinturas que actúan como poesía, representando escenas que se dice que imitan a la naturaleza del modo en que actúa la imitación en la literatura. Como ha observado Heinrich Plett (2012), dado que las pinturas no existen, la única forma posible de reconstruir su visualidad es exclusivamente a través de la *enargeia* de una *mimesis* ficticia.

El gran teórico de la *enargeia* retórica, Quintiliano (c.35-100 d.C.), amplió el uso del término para referirse a la capacidad de la poesía de activar internamente la sensación de vivacidad de la audiencia. La buena oratoria requiere una combinación de los sentidos, argumentaba, usando la visión como sinécdoque de todos los sentidos, de modo que las imágenes de las cosas ausentes se presenten a la mente de tal manera que nos parezca verlas realmente con nuestros ojos y tenerlas físicamente presentes.

Aunque aquí se centra en el sentido de la vista para evocarlo en el lector u oyente, la escena que él describe para ilustrar el poder del orador -una de asesinato violento- está llena de los gritos de auxilio de la víctima y de sus jadeos de muerte, por lo que lo auditivo también está incluido en la vivacidad con la

que evoca la escena y pide su interiorización en el público (esta multisensorialidad también se reitera más adelante en 8.3.61-71, especialmente en la descripción del saqueo de una ciudad). Quintiliano es claro al trazar una línea directa entre la percepción sensorial y la experiencia emocional en el resultado subjetivo deseado de este tipo de discurso: el resultado será la *enargeia*, lo que Cicerón llama *illustratio* y *evidentia*, una cualidad que nos hace no tanto estar hablando de algo sino exhibirlo. Las emociones se producirán, entonces, como si estuviéramos presentes en el hecho mismo que se relata o describe.

La multisensorialidad se entiende más explícitamente como parte de la *enargeia* en siglos posteriores. Pedro Damiani (c. 1007-1072/1073), en una carta escrita en la segunda mitad de 1058 en la que solicita ser relevado de sus deberes eclesiásticos, habla del respiro emocional y del placer que le daría volver a la vida solitaria. Expresa lo que esto significaría para él a través de la representación gráfica (*mentis enargia*) de sí mismo moviendo sus pies después de haber sido puestos en el cepo y levantando su cuello, antes agobiado por las duras cadenas, para poder cantar con entusiasmo las palabras del Salmo 115:16-17: “*Dirrupisti, Domine, vincula*

mea, tibi sacrificabo hostiam laudis” [Has roto mis cadenas, oh Señor, te ofreceré el sacrificio de la alabanza]. En una carta del período 1065-1071 a su sobrino en la que detalla las virtudes de la vida monástica, Damiani elogia la técnica de un monje que evitaba los pensamientos de lujuria imaginando (*imaginando*) que andaba por cementerios y contemplaba la carne putrefacta y agusanada que lo rodeaba. Como dice Damiani con aprobación,

Oh, cuántas veces ese hermano presiona contra sus genitales una cuchilla o un rastrillo de arado ardientes, como si fuera un hierro candente, de modo que, con el calor sofocante de su carne frita, por así decirlo, a través de una representación realista parecen subir vapores hasta su nariz.

Las calificaciones (“como si”, “parecen”) que contiene este pasaje llegan justo a tiempo para rescatarlo de ser un momento de automutilación real y convencer al lector de que forma parte de una escena imaginada, por mucho que la retórica de Damiani la haya hecho parecer real; pero nuestras respuestas

sensoriales y emocionales se han agitado de todos modos. La apelación al calor de la cuchilla, el sonido chisporroteante y el hedor nauseabundo de la carne quemada, dejan claro hasta qué punto se activan los sentidos del tacto, el oído y el olfato como parte del intento de evocar vívidamente el terror y el dolor como forma de controlar los pensamientos de lujuria sexual. Fenomenológicamente, la subjetividad de la perspectiva del narrador funciona a través de la interpenetración extrema del objeto y el cuerpo para lograr la percepción deseada del resultado necesario de la autodisciplina. *Enargeia* se lleva a cabo aquí con plena intensidad multisensorial, los sentidos hápticos, auditivos y olfativos reclaman nuestra atención con una urgencia que desborda el gusto y la vista.

Las descripciones claras y detalladas (aunque rara vez tan inmediatamente tangibles) como las de Damiani llegaron a ser designadas como *demonstratio*, *evidentia*, *illustratio*, *imaginatio*, *representatio* o *sub oculos subiectio* por los escritores posteriores sobre poética y retórica. Quintiliano siguió siendo una influencia en gran medida indirecta en el análisis de las técnicas utilizadas en las composiciones para crear narraciones perceptibles para los sentidos y, de este modo, hacer palpables los afectos y las

emociones. *Demonstratio* es el término utilizado por Geoffrey de Vinsauf (finales del siglo XII-principios del XIII), siguiendo la *Rhetorica ad Herennium* falsamente atribuida a Cicerón a lo largo de la Edad Media, para lograr el efecto en el que “el tema se revela tan detalladamente que parece estar presente a los ojos”. El término seguía siendo común a finales del siglo XIV, cuando el *Tria sunt* pasó a utilizarse como libro de texto de composición en Oxford. Su autor lo tomó prestado de Mateo de Vendôme (siglo XII), pero también se apropió del material utilizado anteriormente por Godofredo de Vinsauf del pseudo-Cicerón.

Los escritores que se ocuparon de asuntos relacionados con los sentidos también abordaron la conexión entre la experiencia sensorial y la experiencia afectiva y emocional. La traducción de finales del siglo XIV de John Trevisa de la obra de Bartholomeus Anglicus - *De proprietatibus rerum* (a mediados del siglo XIII)- vincula los tipos de sensaciones con los tipos de respuestas emocionales, y concluye que, dado que el sentido del tacto es especialmente terrenal y tosco (*erpeliche y boistous*), comprende especialmente bien las emociones duras, violentas y terrenales (*passiouns*).

Multisensorialidad

Como ya se ha visto, la multisensorialidad o pansensorialidad, es decir, la participación de todos los sentidos en actos de percepción, es un elemento esencial del presente estudio. Por supuesto, es cierto que nuestra conciencia cotidiana depende de las continuas aportaciones de nuestros sentidos y está moldeada por ellas. Uno de los cinco sentidos externos puede, en ocasiones, estar más marcado en nuestra conciencia del mundo que nos rodea, ya que necesariamente prestamos más atención a un estímulo sensorial, o un sentido concreto puede considerarse dominante en la jerarquía de sentidos de una cultura (como la vista se ha clasificado generalmente en Occidente en las listas de los sentidos desde Aristóteles), o un sentido puede ser destacado por los estudiosos de ese sentido en particular, pero como ha observado Charles Spence, un experto en multisensorialidad:

Ninguna criatura que tenga más de un sentido los mantiene separados. [...] Sería catastrófico si un sentido tirara en una dirección mientras otro en la opuesta. Simplemente no hay forma de resolver tal conflicto a menos que los sentidos se

comuniquen. Nuestra percepción y comportamiento están controlados por muchos millones de neuronas multisensoriales que conectan los cinco sentidos principales: vista, oído, olfato, tacto, y gusto.

Es igualmente importante para la literatura el realce de la descripción a través de la *enargeia* ayuda a crear una experiencia sensorial especialmente clara y detallada que involucra con frecuencia la multisensorialidad. Esta descripción explícita literaria puede considerarse equivalente al modo en que nuestra atención consciente proporciona un filtro para la percepción en medio de la comunicación constante de nuestros sentidos, agregando un enfoque urgente a algunos de los sentidos en la inmediatez afectiva mientras otros se desvanecen en el fondo. La evocación y el control de la percepción multisensorial en la *enargeia* se asemeja a la forma en que la mimesis funciona en la literatura para crear en la mente un realismo en las escenas descritas al detalle.

Fenomenología

Al centrarse tanto en la experiencia individual como en los componentes sociales y culturales

de la percepción, la sensología comparte gran parte de su orientación hacia el “ser/estar en el mundo” con la fenomenología. Los dos modos de análisis (u ontologías) no son perfectamente congruentes, por supuesto, pero la sensología le debe mucho a la fenomenología. En ambas, la subjetividad es la base, pero por sí sola no es suficiente para comprender la experiencia. Maurice Merleau-Ponty (2012) reconoce la conexión entre la subjetividad y el mundo más allá del individuo cuando escribe sobre el único acto humano que resuena con la amplitud de la verdad:

Este acto es la percepción, en el sentido amplio del conocimiento de las existencias. Cuando empiezo a percibir [una] mesa, contraigo decididamente el espesor del tiempo transcurrido desde que la vi por primera vez, dejo atrás mi vida individual agarrando el objeto para todos, y reúno así, de un solo golpe, las experiencias corroborantes, aunque inconexas que se distribuyen a través de varios puntos del tiempo y varias temporalidades.

Tanto para la sensología como para la fenomenología, toda percepción no es solo una percepción *de* algo, sino también *desde* una perspectiva particular, un punto de vista (narrativo o no), y las percepciones de este “yo” que percibe no se generan en un acto de solipsismo, sino que se construyen culturalmente en la interacción del sujeto con las normas de una comunidad sensorial particular en un período de tiempo concreto. La literatura esclarece la subjetividad de la percepción, ya que también articula de forma creativa y afectiva un campo fenoménico, “la capa de la experiencia viva a través de la cual se nos dan por primera vez otras personas y cosas, el sistema ‘Yo-Otros-cosas’ (en francés: *Moi- Autrui-les choses*) en su estado naciente” que tiene su fundamento en la experiencia sensorial. La sensología, por lo tanto, comparte con la fenomenología un fundamento en la subjetividad del cuerpo como lugar de la experiencia sensorial, y una visión de la incrustación del sujeto en una red de significados construidos de esa experiencia que se hace comprensible para el sujeto en la interacción de éste con el entorno cultural en el momento mismo de la percepción.

Hablar de la subjetividad de la sensología y de la fenomenología no debe interpretarse como que cualquiera de ellas se

construye como una orientación atemporal hacia el mundo. Como ya se ha señalado, en un momento de la experiencia perceptiva pueden descubrirse varias temporalidades. Las normas de interpretación de la experiencia sensorial dentro de las comunidades sensoriales pueden cambiar con el tiempo, aunque nunca de forma unilateral a través de todos los objetos a la vez, y la literatura, como ha observado Ralf Hertel, proporciona “un lugar privilegiado para hacer visibles las normas sociales y para reflexionar sobre su impacto en la percepción sensorial”. Por ejemplo, aunque sus valencias son múltiples y complejas, el oro sigue siendo una indicación tangible y relativamente estable del vacío espiritual y de una depravación terrenal en la literatura de la conciencia moral, desde el *Pardoner's Tale* (“El cuento del bulero”) de Geoffrey Chaucer de finales del siglo XIV hasta *Treasure of the Sierra Madre* de John Huston (1948). El arado, en cambio, sufre una amplia transformación desde su dominio campesino masculino en *Piers the Plowman's Crede* (finales del siglo XIV) hasta convertirse en un instrumento de pionerismo y nobleza femenina en *My Antonia* (1918) de Willa Cather, donde sirve para abrir el Oeste americano al tiempo que abre la tierra. La historia, ha escrito Merleau-Ponty, “no es ni

una novedad perpetua ni una repetición eterna, sino más bien el movimiento *único* que crea formas estables y las destruye”.

Además, tanto la sensología como la fenomenología se resisten a cualquier imperativo de confiar solo en la normativa de la percepción sensorial. Las percepciones erróneas o simplemente diferentes, aunque puedan ser consideradas indeseables por algunos pensadores, son fundamentales para la fenomenología; como escribió Edmund Husserl (1983), “la vía de la cognición fáctica, así como la idealmente posible, conduce a través de los errores, incluso en el nivel cognitivo más bajo, el nivel de apoderarse intuitivamente la realidad”. La sensología también abarca los problemas, las percepciones erróneas, y los errores de percepción, así como las orientaciones sensoriales en las que los requisitos para una percepción verídica son cumplidas por el sujeto perceptor de formas que se definen culturalmente como "Otro": otro en términos de raza, clase, género, religión, edad y capacidad. Las líneas de las comunidades sensoriales pueden trazarse en torno a las personas de un rango de edad o una religión en particular; también pueden incluir a las personas con determinadas discapacidades visuales o auditivas. Es esta diversidad de

orientaciones a la que Sara Ahmed (2006) se refiere como los muchos momentos “queer” de la fenomenología, “momentos que pueden ser fuente de vitalidad, así como de vértigo”. La inclusión de subjetividades más allá de lo normativo se articula en la literatura, en el potencial de comprender la más amplia diversidad de perspectivas narrativas—o puntos de vistas—incluyendo, como veremos, el empobrecimiento y el dolor agudo del campesinado llano.

Emoción

La expresión formal de la experiencia sensorial y la perspectiva narrativa en la literatura se abren a modos de investigación analítica que tienen sus fundamentos en el enfoque de la sensología y la fenomenología sobre el cuerpo. Esta investigación incluye las valiosas investigaciones del atractivo afectivo de la literatura, especialmente de los sentimientos vívidamente experimentados dentro de determinados públicos lectores mediante descripciones de escenas dramáticas a través de la *enargeia*. Por un lado, tenemos la “emoción” -como la presentación de expresión de los sentimientos, las pasiones, y las sensaciones-, y, por otro lado, el “afecto” -como descripción de una actividad más

corporalmente orientada, consciente o inconsciente-. Tanto si emprendemos nuestro análisis de esas respuestas del público como si no, podemos estar de acuerdo con Stephanie Trigg (2017) en que tanto el afecto como la emoción han sido entendidos por sus teóricos como “un sentimiento colectivo o social”. Además, como ha reconocido Patricia Clough (2008), no podemos pensar en el afecto como algo que existe antes de lo social y en la emoción como algo que participa en lo social. Ambos existen en la interfaz de factores somáticos, sociales, lingüísticos y objetales. Y es que la emoción y el afecto también se cruzan con las preocupaciones de la sensología. Resolviendo la cuestión de la diferenciación entre emoción y afecto, Glenn Burger y Holly Crocker (2019) han escrito juiciosamente que existe una “interdependencia entre afecto, sentimiento y emoción”.

Sin embargo, hasta ahora, la teoría del afecto y el estudio de las emociones han tenido muy poco en cuenta la sensología de forma sistemática y, del mismo modo, los estudiosos de los sentidos han prestado a veces muy poca atención al afecto y la emoción. Como han señalado Rob Boddice y Mark Smith (2020), tratar la experiencia sensorial y el afecto u emoción como categorías discretas

recapitula el modo en que la psicología formalizó las “emociones básicas” e hizo que los cinco sentidos fueran canónicos en la investigación psicológica. Boddice y Smith no piden el final de las historias de los sentidos, el afecto o las emociones, sino que acertadamente llaman al diálogo entre estos campos, ya que pueden contribuir a la reconstrucción de la experiencia. Nuestras experiencias sensoriales con objetos del pasado o en espacios que han sobrevivido del pasado o con textos escritos en el pasado, etc., no reproducen de forma perfecta y exacta las experiencias de las personas que vivieron en esos espacios con esos objetos y esos escritos. Sin duda, uno puede encontrar muchos pedidos para que la reproducción sensorial haga exactamente eso: la Hagadá de Pésaj – celebración de la Pascua hebrea– exhorta a los participantes a no solo recordar el Éxodo de Egipto, sino a revivirlo cada año. La respuesta que se pide a la lírica del inglés medio sobre la Pasión de Jesús es, en parte, una pena que hace brotar las lágrimas. Nicholas Love (2004) insta a quienes quieran sentir verdaderamente el fruto de su libro a hacer presentes en sus almas las palabras y los hechos de Jesús como si los escucharan y vieran con sus oídos y sus ojos corporales. Estos llamados a reproducir experiencias pasadas son importantes porque

exhortan a crear una comunidad sensorial que se extienda no sólo espacialmente, sino también a través del tiempo, conectando a los vivos y a los muertos, mediante la programación de respuestas actuales a factores sensoriales históricos y particulares. Ello busca canalizar el tipo de respuesta que Merleau-Ponty (2012) relató al agarrar una mesa de forma históricamente preestablecida. En última instancia, por supuesto, los llamamientos en sí mismos no pueden garantizar que la sensación contemporánea evocada por un texto se iguale a la del pasado, pero se convierten en elementos útiles para comprender las respuestas sensoriales en un entorno histórico concreto. Se suman a la tarea reconstructiva de la sensología, que es un proceso analítico que busca identificar dentro de un sensorium cultural e históricamente delimitado, los factores que crearon el significado a través de la interacción de los canales sensoriales, afectivos y emocionales.

En la impresionante colección de ensayos editada por Burger y Crocker (2019) se puede observar el escaso papel que han desempeñado los sentidos incluso en algunos de los mejores trabajos sobre las emociones y los afectos en la Edad Media. El modo en que la percepción sensorial contribuye a la formación

de los afectos y las emociones (cómo la construcción cultural de la percepción sensorial incluye en sí misma una serie de experiencias emocionales dentro de las comunidades sensoriales) no suele estar en primer plano en la colección. Sin embargo, aquí hay aperturas para la intersección de las emociones y la sensorialidad, en particular en la literatura, por ejemplo, en el enfoque de Brantley Bryant (2019) sobre la importancia de lo visual en *Reeve's Tale* (“El cuento del alguacil”) de Chaucer, o la invocación del tacto de Glenn Burger (2019) cuando escribe sobre la “piel afectiva y producción de emociones negativas” de la Esposa de Bath.

Los sentidos y las emociones se han vinculado más a fondo en las investigaciones realizadas en la Edad Media realizada por Niklaus Largier (2003), por ejemplo, que ofrecen una visión fascinante de cómo la oración cristiana puede construir un espacio de experiencia sensorial y emocional de lo divino utilizando tanto los sentidos externos como los sentidos espirituales, creando “un espacio interior de ‘experiencia’, ‘exploración’ y ‘amplificación’ de lo emocional así como de la vida sensorial del alma”. Además, esta práctica de la oración no depende del único sentido espiritual de la vista, sino más bien de los

sentidos espirituales multisensoriales del gusto (la dulzura de la percepción de lo divino) y del tacto (la plenitud del amor), ya que trabajan juntos para producir una excitación de las emociones, como la alegría del deseo recompensado o la melancolía de la desolación. Christina Lechtermann (2016) también ha demostrado cómo, en su aspecto decididamente no espiritualizado, se apela al sentido del tacto dentro de un marco de referencia restringido en la literatura de la epopeya cortesana, en la excitación del deseo y el erotismo, y, como argumentaré, el sentido del tacto también puede trabajar junto con la vista y otros sentidos para evocar sentimientos de piedad y conmiseración por aquellos que trabajan la tierra dentro de la comunidad sensorial campesina.

En la Edad Media, especialmente en el análisis filosófico, los factores somáticos implicados en el afecto y la emoción incluían los provocados por estímulos externos que conducían a movimientos del alma intelectual. Estos estímulos externos, en lo que respecta a las actividades humanas de obtención de conocimiento, implican necesariamente la sensación fisiológica del sujeto; como dijo Tomás de Aquino (1225-1274), el dicho peripatético de que “no hay nada en el intelecto

que no estuviera antes en los sentidos” se refiere a la epistemología humana, no a cómo opera el intelecto divino. Los sentidos, por lo tanto, destacan entre las primeras instancias que conducen a la experiencia del afecto y la emoción. A menudo se habla de los órganos de percepción sensorial utilizando la metáfora de las compuertas de agua que desembocan en una ciudad, es decir, como compuertas pasivas de una válvula que se abren o cierran para regular el flujo de información sensorial, pero en realidad se consideraba que en la Edad Media tenían más capacidad de acción de lo que estas metáforas podrían sugerir, y que tenían más capacidad de acción que los receptores más o menos pasivos que podríamos considerar que son los sentidos hoy en día. Basta con considerar la vigencia, hasta bien entrada la Edad Media, de la teoría de la extramisión de la visión, incluso después de que ésta fuera descartada por la óptica perspectivista. Según esta teoría, la visión se realizaba a través de los rayos ópticos emitidos por los ojos, que tocaban los objetos y devolvían sus *características* al sujeto que los veía. El posterior maestro de la Sorbona del siglo XIII, Pedro de Limoges, enfatiza la capacidad del sentido de la vista al señalar que “no solo se requiere la intromisión de la forma del objeto visible para la visión, sino también

la extramisión y cooperación de la propia especie y poder”. De hecho, como sugieren las palabras de Pedro y como investigaciones psicológica más contemporánea señalan, los niños y los adultos no abandonan necesariamente la creencia en la extramisión incluso después de haber aprendido cómo se produce la vista, ya que “las nuevas teorías, como las creencias correctas de intromisión, no suplantán necesariamente las creencias o intuiciones erróneas”.

***Piers the Plowman's Crede* (Credo del labrador)**

La interconexión entre los afectos, las emociones y los sentidos se puede sentir de manera apremiante en *Piers the Plowman's Crede*, de finales del siglo XIV, una obra que articula la carga política de crear y apelar a las formaciones sensoriales en la literatura. Lo hace de una manera que ya ha sido apreciada por el “atractivo sensual de sus tácticas poéticas”. Este texto polémico en verso aliterado fue compuesto probablemente entre 1394 y 1401. Articula muchos temas lolardos en su dura crítica de las órdenes fraternales en Inglaterra que son demasiado egoístas para explicar el Credo de los Apóstoles al narrador. Uno a uno, el narrador se encuentra con un franciscano, un dominico, un

austino (fraile agustino) y un carmelita, esperando aprender de cada uno de ellos la sencilla verdad del Credo. Sin embargo, lo único que hacen los frailes es buscar dinero y bienes materiales de él, a la vez que denuncian a sus órdenes rivales, una estrategia común que los *wycliffitas* usaban para desacreditar a sus oponentes como calumniadores. *Piers the Plowman's Crede*, por lo tanto, satiriza algunas de las instituciones importantes de la Iglesia del siglo XIV en Inglaterra, al igual que *Piers Plowman* de William Langland, y ataca al clero, también como Langland, por su corrupción, sus pretensiones hipócritas de seguir el camino de la pobreza mientras en realidad adquieren avariciosamente una riqueza ostentosa, y por ignorar los fundamentos esenciales de la fe. El *Crede* ocupa su lugar en una serie de textos de finales del siglo XIV que condenaban a quienes estaban en posición de exponer la teología al adoptar modos de análisis filosóficos y divorciarse entonces de una fe anclada en la Biblia –como auténtica fuente de revelación– y la simplicidad del culto. Sin embargo, a diferencia de la sutileza de Langland, la respuesta del autor del *Crede* a la deshonestidad eclesiástica es insistir en abandonar la complejidad de las posibles formas de llevar a cabo los artículos de la fe en el mundo material, y hacerlo legítimamente. La

posición del *Crede* “es esencialmente antiintelectual y antiacadémica”.

El autor del *Crede* caracteriza, a menudo, las órdenes fraternales como pecadoras debido al modo en que utilizan y desvían sus sentidos, y lo hace de un modo que enfatiza el atractivo multisensorial del texto. Aquí, la subjetividad fenomenológica se convierte en el punto de partida de un análisis que expone la necesidad de reajuste ético de la Iglesia. El franciscano, a quien el narrador conoce primero, calumnia a los carmelitas no solo acusándolos de lujuria (“Thei lyven” [viven] más en la lujuria; visitan a las “quenes”, viejas brujas o rameras), sino que a menudo también los acusa de excesiva devoción al sentido del gusto. Son glotones de comida:

Pero cualquiera que sea glotón entre los hombres [es decir, los carmelitas] que pueda apoderarse de algo bueno, lo guardará para sí mismo y lo encerrará bajo llave, y aunque sus compañeros no tengan nada bueno, por lo que a él respecta, pueden morir de hambre.

También beben en exceso en las ferias (línea 73), hasta el punto de que el franciscano se hace eco de Filipenses 3:19 en su reproche a los carmelitas añadiendo: “[a]nd glotony is her god, with gloppyng of drynk” [y la gula es su dios, con grandes tragos de bebida]. En una sección posterior del poema, el fraile agustino acusa a los franciscanos de ser excesivamente fastidiosos en su sentido del tacto al llevar ropas finas adornadas con pieles ocultas hipócritamente bajo sus capas mendicantes:

Y, sin embargo, bajo ese manto lleva una túnica adornada con pieles de comadreja o turón, o con fina piel de castor, y la túnica está cortada a la altura de la rodilla e ingeniosamente abotonada para que nadie en la vida religiosa pueda detectar el ardid.

En la siguiente sección, el carmelita censura a los dominicos por haber manipulado deshonestamente el sentido auditivo, fingiendo ser eruditos cuando no entienden lo que dicen:

Tomemos [por ejemplo] un sinvergüenza entre ellos que es incapaz de leer bien su Regla y su Responsorio excepto de memoria; formula las leyes como si fuera un clérigo entendido, no con humildad sino con altanería, y miente sus falsedades.

Lo que conecta estas indulgencias y engaños multisensoriales para el narrador es que todos ellos equivalen a signos de orgullo, el pecado opuesto a la autorrepresentación de los lolardos como humildes y sencillos. De este modo, *Piers the Plowman's Crede* vincula la ética de la comunidad sensorial de los lectores u oyentes del poema con su respuesta emocional a los engaños sensoriales. Importantes representantes de la Iglesia institucional engendran el desprecio, el ridículo y el rechazo precisamente porque se puede demostrar que manejan mal la sensación, abriendo las compuertas de los sentidos para invitar a una inundación de placer sensorial o para proyectar una pretensión de control sensorial.

Entre las acusaciones sensoriales que el poema dirige a las órdenes fraternas, en una muestra más de orgullo, destaca la facilidad

con la que han manipulado el sentido de la vista en formas que la simplicidad loldarda considera engañosas y falsas. La iglesia del convento de los dominicos es una maravilla del logro arquitectónico, su hermosa ornamentación es especialmente notable para el narrador, como lo enfatiza en un pasaje de realismo descriptivo:

Luego procedí a familiarizarme con la iglesia y contemplé un edificio maravillosamente bien construido, con arcos por todas partes y bellamente tallado, con zócalos en las esquinas, con adornos dorados en relieve en las paredes; amplias ventanas, estrechamente escritas, brillan con escudos de armas, que se muestran ampliamente, entremezclados con las insignias de los comerciantes.

Pero lo que destaca el narrador, y el lector, es la muestra visual en las ventanas no de la devoción, sino de las conexiones con los poderosos de la sociedad, la aristocracia y los comerciantes. Las ventanas de la iglesia demuestran las redes seculares de los

dominicos, no su enseñanza espiritual. De hecho, la ornamentación de las iglesias de los frailes se entiende explícitamente como un elemento disuasorio de la espiritualidad, como deja claro el poema más adelante:

Porque, aunque un hombre quiera
oír misa en el templo de su
monasterio, su vista se fijará en
diversos objetos, los banderines y las
decoraciones de los escudos, que
obstaculizarán su devoción y
oscurecerán su corazón.⁵²

El peligro para la piedad de la comunidad es manifiesto. Al igual que con los demás sentidos, la visión resulta saturada: no todo lo que se pone ante los ojos, literal y retóricamente, conduce a la salud del alma.

Pero en este poema, una escena concreta se orienta en esa dirección, precisamente porque funciona para activar implícitamente en el público una sensación de vividez y realismo que depende de los sentidos de la vista y el tacto, y que autentifica la figura clave de la escena. Tras la decepción de conocer a las cuatro órdenes de frailes, y

agobiado por la pena, el narrador se encuentra con un humilde labrador:

Mientras caminaba por el sendero, llorando de pena, vi de cerca a un hombre sencillo que se aferraba al arado. Su túnica estaba hecha de trapos llamados “tela a cuadros”, su capucha estaba llena de agujeros y el cabello metido adentro, con sus abultados zapatos rellenos de trapos. Los dedos de los pies sobresalían al pisar la tierra, las medias le colgaban sobre los tobillos a ambos lados, todo mugriento por la suciedad al seguir el arado. Dos mitones, haciendo juego [con los zapatos], hechos de trapos; sus dedos estaban dañados y totalmente cubiertos de suciedad. Esta persona estaba manchada de mugre casi hasta los tobillos, con cuatro bueyes delante de él que se habían debilitado. La gente podía contarles cada costilla, de tan lamentables que estaban. Su esposa caminaba con él con un largo acicate, vistiendo una túnica, bastante acortada, envuelta en una sábana para protegerse de la intemperie,

descalza sobre el hielo, de modo que la sangre fluía tras ella.

En el patetismo y la vívida descripción de esta escena, algunos de los detalles miméticos que destacan son las palmas de las manos sucias del labrador y las plantas ensangrentadas de los pies de su esposa, las partes del cuerpo consideradas como aquellas en las que se concentraba más el sentido del tacto.

Además, el labrador es retratado con ropas harapientas, en un gesto de agotamiento, aguantando a duras penas su arado. La respuesta afectiva requerida por el tipo de realismo que se presenta aquí traduce la pena y el dolor del narrador en la piedad y las lágrimas del lector. Lo que hace que la *enargeia* de la escena sea tan efectiva es que también parece trastocar la comprensión cultural del tacto dentro de la comunidad sensorial del campesinado en la Inglaterra de finales del siglo XIV, imaginada en la mano del labrador que agarra el arado. Esa experiencia sensorial se había convertido en la expresión de la capacidad triunfante del campesinado rural masculino, como se demuestra, por ejemplo, en el poema de William Langland cuando Piers the Plowman se niega a permitir que un aristócrata labre medio acre. La decisión de

Piers en el poema de Langland de encomendarse a sí mismo la tarea de trabajar con el arado se halla en consonancia con la visión sexista del trabajo campesino masculino. Pero entonces un caballero le sugiere que se encargue de la tarea de arar: “¡Por Cristo!”, dijo entonces un caballero, “él [es decir, Piers] nos está instruyendo de la mejor manera, pero en lo que respecta al aparejo del arado, a decir verdad, nunca se me dio instrucción. Pero enséñame”, dijo el caballero, “¡y por Cristo que intentaré hacerlo!”. Haciéndose eco de la estructura retórica del caballero, Piers rechaza cortésmente esta oferta reservando el arado y los resultados de su interacción con el labrador para el campesinado, es decir, para proporcionar alimentos a toda la sociedad. No es sólo la rectitud personal de Piers lo que justifica que rechace la propuesta del caballero, sino también la comprensión del labrador de su posición como representante de la comunidad sensorial del campesinado (y la visión idealizada del poeta, en este punto del poema, de que la sociedad funciona “correctamente” cuando cada esfera cumple su función). Como él mismo explica, con referencia específica al contexto somático de su trabajo: “¡Por Seint Poul!”, quod Perkyn, “ye profre yow so faire / That I shal swynke and

swete and sowe for us bothe” [“Por San Pablo,” dijo Piers, “te ofreces tan amablemente, pero trabajaré, sudaré y sembraré por los dos”].

En *Piers the Plowman's Crede*, en cambio, las lágrimas del narrador, el patetismo de la escena, y el sufrimiento con el que se aferra al arado y su esposa arrastra sus pies sangrantes por el hielo funcionan como polos opuestos de lo que la interfaz de factores afectivos presenta en otros ejemplos de la literatura inglesa como el éxito del labrador. La miseria física de estos campesinos y sus miembros cubiertos de suciedad se reinterpretan a través de la transgresora autoridad espiritual con la que el labrador viene a hablar con el narrador. Solo este labrador puede finalmente explicarle el Credo de los Apóstoles y, como le dice al narrador, “teach the [thee] the trewthe, and tellen the [thee] the sothe” in plain and simple language. [“enseñarte el camino y decirte el rumbo” en un lenguaje claro y sencillo]. En *Piers the Plowman's Crede*, el sentido del tacto, tal y como se ha construido culturalmente para expresar la masculinidad dentro de la comunidad sensorial campesina, se ha convertido en una parte integral de la representación de la intensidad del dolor profundo, del cansancio físico y también del triunfo espiritual. El tacto funciona aquí como

una parte sensorial del realismo autenticador que asciende desde la base de la sociedad junto con la voz del simple labrador para corregir las demostraciones elitistas del poder mundano que ejerce el sentido de la vista en las iglesias de los frailes. La fenomenología y la sensología de la escena comienzan con la visión del cuerpo sufriente y se extienden para implicar tanto a los lectores de la escena como al objeto icónico que define la existencia del labrador. La idea de Merleau-Ponty del campo fenoménico, el sistema “Yo-Otros-cosas”, se instala en los sentidos de la vista y el tacto que se presentan en esta escena.

Esto no quiere decir que los lectores u oyentes del poema, las comunidades (o “redes”) lolardas que se reunían “en pequeños grupos, a menudo con el propósito de leer en voz alta traducciones vernáculas de las escrituras o los textos devocionales”, tuvieran que formar parte del campesinado pobre y rural. Pero eran grupos que rechazaban el engaño sensorial y las demostraciones visuales de poder en la Iglesia institucional y, por otro lado, entendían la imagen del labrador sufriente y el toque de la mano del labrador en su arado como ejemplo de un modelo de responsabilidad comunitaria. Además, podían conectar fácilmente ese entendimiento con el rechazo lolardo a la corrupción eclesiástica.

Participaron en la miseria y la sabiduría del labrador, formando una comunidad sensorial creada a través de la presentación de la vista y el tacto en la *enargeia* de su entrada inicial en el poema.

Al hacer posible esta activación sensorial, el *Crede* también realiza una labor política. Las asociaciones entre las percepciones sensoriales de los individuos que conforman un sensorium no se distribuyen uniformemente en una sociedad; experimentan lo que Jacques Rancière (2004b) ha llamado una “distribución de lo sensible”. Este “régimen de percepción” es propiamente político en la medida en que refleja el desarrollo y el ejercicio del estatus, la autoridad y el poder que los acompaña dentro de un orden social. Lo político en la sensación es entendido por Davide Panagia (2009) como “el hacer sensible lo que antes era insensible”, y por Rancière como un proceso que “hace visible lo que había sido excluido del campo perceptivo y [...] hace audible lo que antes era inaudible”. Al dar voz a aquellos que representan a los pobres y sin poder, al satirizar a los que tienen autoridad en la Iglesia y al exponer su incapacidad para hablar de la simple verdad que busca el narrador, el programa sensorial del *Crede* permite que lo antes inaudible se escuche como el sonido de

verdadera autoridad. A fines del siglo XIV, esa voz no produjo el efecto que el autor del *Crede* deseaba, como lo atestigua la represión, a menudo violenta, de los lolardos que se estaba llevando a cabo en aquella época, pero un siglo más tarde lo que a veces se escuchó como su eco sí lo hizo.

La multisensorialidad, como han escrito los neuropsicólogos Beatrice de Gelder, Jean Vroomen y Gilles Pourtois (2004), es importante para la relación del yo con el mundo, ya que “la integración multisensorial contribuye a un sentido del yo y a una presencia intensificada del perceptor en su mundo”. Al presentar ese mundo miméticamente de forma que comprometa a algunos, o muchos, de los sentidos, los momentos de *enargeia* pueden lograr esa misma intensificación. Ciertamente, demuestran que el “realismo serio” que Erich Auerbach (1953) entendió como un poder sensorial en la literatura medieval, capaz de representar los fenómenos más cotidianos de la realidad, podía extenderse mucho más allá de la mimesis cotidiana en la que se centró. Como comprendieron los retóricos que teorizaron la *enargeia*, es necesario representar las escenas dramáticas en la literatura no solo para que parezcan estar inmediatamente presentes en la mente de los

lectores, como si estuvieran en la escena, y de un modo que otros textos no pueden hacer, sino que también para que involucren toda la gama de asociaciones entre el yo del lector y los fenómenos que impregnan ese mundo. Como ha demostrado el enfoque en la activación sensorial, el sistema de “Yo-Otros-cosas” de la fenomenología se hace vibrante en los momentos de *enargeia* literaria.

Fuentes

- AA.VV. (2019). *Tria sunt: An Art of Poetry and Prose* (M. Camargo, Trad.). Harvard University Press.
- Anónimo. (1991). *Piers the Plowman's Crede* (J. Dean, Ed.). *En Six Ecclesiastical Satires*. TEAMS Middle English Texts Series. Disponible en: <http://d.lib.rochester.edu/teams/text/dean-six-ecclesiastical-satires-piers-the-plowmans-crede>
- Aquinas, T. (1970-1976). *Quaestiones disputatae de veritate*. En *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita* (Vol. 22/1-3, Fratres Ordinis Praedicatorum, Eds.). Typis Polyglottis Vaticanis.
- Aristóteles. (2020). *Art of Rhetoric* (J. H. Freese, Trad., G. Striker, Rev.). Harvard University Press.
- Bartholomeus Anglicus. (1485). *Liber de proprietatibus rerum*. Strassburg.

- Bartholomeus Anglicus. (1975/1988). *On the Properties of Things* (M. C. Seymour et al., Eds.; J. Trevisa, Trad.). Oxford University Press.
- Barr, H. (Ed.). (1993). *The Piers Plowman Tradition: A Critical Edition of Pierce the Ploughman's Crede, Richard the Redeless, Mum and the Sothsegger, and the Crowned King*. M. Dent.
- Damiani, P. (1988). *Epistle 132*. En K. Reindel (Ed.), *Die Briefe des Petrus Damiani, Teil 3: 91-150*. Monumenta Germaniae Historica.
- Damiani, P. (1988). *Epistle 57*. En K. Reindel (Ed.), *Die Briefe des Petrus Damiani, Teil 2: 41-90*. Monumenta Germaniae Historica.
- de Vinsauf, G. (1956). *Poetria nova* (M. F. Nims, Trad.). Pontifical Institute of Mediaeval Studies.
- Langland, W. (1997). *Piers Plowman* (A. V. C. Schmidt, Ed.). En *The Vision of Piers Plowman: A Critical Edition of the B-Text Based on Trinity College Cambridge MS B.15.17* (2ª ed., B.6.21-23). Dent.
- Love, N. (2004). *The Mirror of the Blessed Life of Jesus Christ. A Reading Text* (M. G. Sargent, Ed.). University of Exeter Press.
- of Limoges, P.. (2012). *The Moral Treatise on the Eye* (R. Newhauser, Trad.). Pontifical Institute of Medieval Studies.
- Philostratus the Elder, (1931). *Imagines*. (A. Fairbanks, Trad.). En *Elder Philostratus, Imagines; Younger Philostratus, Imagines; Callistratus, Descriptions*. Harvard University Press.

- Pseudo-Bonaventure [Iohannes de Caulibus]. (1997). *Meditaciones uitae Christi* (M. Stallings-Taney, Ed.). En *Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis* (Vol. 153). Brepols.
- Quintilian. (2001). *The Orator's Education* (D. A. Russell, Ed. y Trad.). Harvard University Press.

Bibliografía

- Ahmed, S. (2006). *Queer Phenomenology: Orientations, Objects, Others*. Duke University Press.
- Auerbach, E. (1953). *Mimesis. The Representation of Reality in Western Literature*. Princeton University Press.
- Bailey, M. (2014). The Ploughman. En S. H. Rigby (Ed.) y A. J. Minnis (Asist.), *Historians on Chaucer. The 'General Prologue' to the Canterbury Tales* (pp. 352-367). Oxford University Press.
- Boddice, Rob y Smith, M. (2020). *Emotion, Sense, Experience*. Cambridge University Press.
- Bryant, B. L. (2019). Accounting for Affect in the Reeve's Tale. En G. D. Burger y H. A. Crocker (Eds.), *Medieval Affect, Feeling, and Emotion* (pp. 118-138). Cambridge University Press.
- Burger, G. D. y Crocker, H. A. (2019). Introduction. En G. D. Burger y H. A. Crocker (Eds.), *Medieval Affect, Feeling, and Emotion* (pp. 1-24). Cambridge University Press.
- Burger, G. D. (2019). Becoming One Flesh, Inhabiting Two Genders: Ugly Feelings and Blocked Emotion in the Wife of Bath's Prologue and Tale. En G. D.

- Burger y H. A. Crocker (Eds.), *Medieval Affect, Feeling, and Emotion* (pp. 90-117). Cambridge University Press.
- Clough, P. T. (2008). The Affective Turn. Political Economy, Biomedicine and Bodies. *Theory, Culture & Society*, 25(1), pp.1-22.
- Cranefield, P. F. (1979). On the Origin of the Phrase NIHIL EST IN INTELLECTU QUOD NON PRIUS FUERIT IN SENSU. *Journal of the History of Medicine and Allied Sciences* 25(1), pp. 77-80.
- Crassons, K. (2010). *The Claims of Poverty. Literature, Culture, and Ideology in Late Medieval England*. University of Notre Dame Press.
- Craun, E. (2011). Discarding Traditional Pastoral Ethics: Wycliffism and Slander. En M. Bose y J. P. Hornbeck II (Eds.), *Wycliffite Controversies* (pp. 227-242). Brepols.
- de Gelder, B., Vroomen, J. y Pourtois, G. (2004). Multisensory Perception of Emotion, Its Time Course, and Its Neural Basis. En G. A. Calvert, C. Spence y B. E. Stein (Eds.), *The Handbook of Multisensory Processes* (pp. 581-596). MIT Press.
- Fletcher, A. J. (1993). The Social Trinity of Piers Plowman. *The Review of English Studies*, 44(175), pp. 343-361.
- Gillespie, V. (2017). The Songs of the Threshold: Enargeia and the Psalter. En F. Leneghan y T. Atkin (Eds.), *The Psalms and Medieval English Literature: From the Conversion to the Reformation* (pp. 271-297). D. S. Brewer.

- Glenny, B. y Silva, J. F. (Eds.). (2019). *The Senses and the History of Philosophy*. Routledge.
- Hertel, R. (2014). The Senses in Literature: From the Modernist Shock of Sensation to Postcolonial and Virtual Voices. En D. Howes (Ed.), *A Cultural History of the Senses in the Modern Age* (pp. 173-194). Bloomsbury.
- Holsinger, B. (2005). Lollard Ekphrasis: Situated Aesthetics and Literary History. *Journal of Medieval and Early Modern Studies*, 35(1), pp. 67-90.
- Hornbeck II, P. (2016). The People. En J. P. Hornbeck II, M. Bose y F. Somerset (Eds.), *A Companion to Lollardy* (pp. 24-58). Brill.
- Howes, D. y Classen, C. (2014). *Ways of Sensing. Understanding the Senses in Society*. Routledge.
- Howes, D. (2008). Can These Dry Bones Live? An Anthropological Approach to the History of the Senses. *The Journal of American History*, 95(3), pp. 442-451.
- Hudson, A. (1988). *The Premature Reformation*. Clarendon.
- Husserl, E. (1983). *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy. First Book: General Introduction to a Pure Phenomenology*. Martinus Nijhoff.
- Largier, N. (2003). Inner Senses – Outer Senses. The Practice of Emotions in Medieval Mysticism. En C. S. Jaeger e I. Kasten (Eds.), *Codierungen von*

Emotionen im Mittelalter / Emotions and Sensibilities in the Middle Ages (pp. 3-15). De Gruyter.

Latour, B. (2005). *Reassembling the Social. An Introduction to Actor-Network-Theory*. Oxford University Press.

Merleau-Ponty, M. (2012). *Phenomenology of Perception*. Routledge.

Montiglio, S. (2014). The Senses in Literature: Falling in Love in an Ancient Greek Novel. En J. Toner (Ed.), *A Cultural History of the Senses in Antiquity* (pp. 163-181). Bloomsbury.

Newhauser, R. (2018). 'Putten to Ploughe': Touching the Peasant Sensory Community. En F. Griffiths y K. Starkey (Eds.), *Sensory Reflections: Traces of Experience in Medieval Artifacts* (pp. 225-248). De Gruyter.

Newhauser, R. (2014). Introduction: The Sensual Middle Ages. En R. Newhauser (Ed.), *A Cultural History of the Senses in the Middle Ages* (pp. 1-22). Bloomsbury.

Newhauser, R. (2016). The Multisensoriality of Place and the Chaucerian Multisensual. En A. Kernstähler, B. Busee y W. de Boer (Eds.), *The Five Senses in Medieval and Early Modern England* (pp. 199-218). Brill.

Panagia, D. (2009). *The Political Life of Sensation*. Duke University Press.

- Plett, H. F. (2012). *Enargeia in Classical Antiquity and the Early Modern Age: The Aesthetics of Evidence*. Brill.
- Rancière, J. (2004a). *The Philosopher and his Poor*. Duke University Press.
- Rancière, J. (2004b). *The Politics of Aesthetics: The Distribution of the Sensible*. Continuum.
- Scattergood, J. (1997). Pierce the Ploughman's Crede: Lollardy and Texts. En M. Aston y C. Richmond (Eds.), *Lollardy and the Gentry in the Later Middle Ages* (pp. 77-94). Sutton Publishing.
- Seitz, P., Rheinau, W. y Schweizer, W. (2016). Textherstellung in den Marienleben. En F.-E. Focken y M. R. Ott (Eds.), *Metatexte: Erzählungen von schrifttragenden Artefakten in der alttestamentlichen und mittelalterlichen Literatur* (Materiale Textkulturen, 15) (pp. 331-360). De Gruyter.
- Smith, B. R. (2012). Afterword: Phenomophobia, or Who's Afraid of Merleau-Ponty? *Criticism*, 54(3), pp. 479-483.
- Spence, C. (2021). *Sensehacking. How to Use the Power of Your Senses for Happier, Healthier Living*. Viking.
- Stearns, P. N. y Stearns, C. Z. (1985). Emotionology: Clarifying the History of Emotions and Emotional Standards. *The American History Review*, 90(4), pp. 813-836.

- Trigg, S. (2017). Affect Theory. En S. Broomhall (Ed.), *Early Modern Emotions: An Introduction* (pp. 10-13). Routledge.
- Vannini, P., Waskul, D. y Gottschalk, S. (2012). *The Senses in Self, Society, and Culture: A Sociology of the Senses*. Routledge.
- Vogt-Spira, G. (2008). Senses, Imagination, and Literature: Some Epistemological Considerations. En S. G. Nichols, A. Kablitz y A. Calhoun (Eds.), *Rethinking the Medieval Senses. Heritage, Fascinations, Frames* (pp. 51-72). Johns Hopkins University Press.
- Winer, G. A. y J. E. Cottrell (1996). Does Anything Leave the Eye When We See? Extramission Beliefs of Children and Adults. *Current Directions in Psychological Science*, 5(5), pp. 137-142.
- Woolf, R. (1968). *The English Religious Lyric in the Middle Ages*. Clarendon.

ANÁLISIS DE FUENTES

PEDRO DE LIMOGES, LA ÓPTICA Y LA CIENCIA DE LOS SENTIDOS

Desconfianza sensorial

La desconfianza con respecto a los sentidos en el cristianismo temprano es una parte bien conocida del discurso normativo moral-teológico sobre las sensaciones en la Edad Media. Del modo en que Dios lo ve, los seres humanos han distorsionado de tal manera sus sentidos que irrevocablemente se ha dañado su capacidad para percibir sin prejuicios. Como la divinidad le dice con cierto disgusto a Noé en el poema de fines del siglo XIV *Cleanness* [*Limpieza*] antes de lanzar el diluvio:

*For I see well it is true that every
human being's senses
Are tossed away for evil along with
their innermost thoughts.* (Anderson,
1977, p. 25)

[Bien advierto que los sentidos de todo ser humano están desviados al mal tanto como sus pensamientos íntimos].

Dios, por supuesto, está aquí bien acompañado por los platónicos y otros que dan la espalda a los sentidos dentro de la tradición

epistemológica clásica, que identificaba la verdad como algo profundo dentro del individuo, de la cual la sensación material solo puede ser una distracción. Demócrito, por ejemplo, en las palabras del poeta tardoantiguo Claudiano, rechazaba los sentidos como una herramienta válida para recabar información, pues:

*This philosopher condemns the senses
and denies that the truth
Can be perceived by sight.* (Claudius
Claudianus, 1990, p. 344)

[Este filósofo condena los sentidos y
niega que la verdad
pueda percibirse a través de la vista.]

La historia de la curiosidad como pecado es una rama importante de esta tradición, significativamente informada por Agustín de Hipona, para quien un tipo de curiosidad es el uso de los sentidos sin una meta definida, es decir, cuando una sensación deviene un fin en sí misma. La lectura que hace Agustín del ataque de Plotino al gnosticismo conforma su propia reacción a cómo los maniqueos desviaban su propia búsqueda de la *philosophia* hacia una preocupación por la realidad puramente material, y esto lo llevó a considerar que los seres humanos terrenales, los imperfectos

descendientes de Adán, son particularmente vulnerables a una errónea dependencia de una visión física y, en general, de los sentidos. Cuando las personas sucumben ante el atractivo de la sensación, escribió Agustín, se someten a sí mismas a cosas que Dios ha creado originalmente para servicio de la humanidad. Esclavizados por las impresiones sensibles, los seres humanos consideran a las cosas que están debajo de ellos como admirables y deseables (Agustín de Hipona, 1845, p. 1328). Puesto que la visión física era la más análoga a la del ojo de la mente, Agustín consideró a la vista como el más excelente de los sentidos corporales (Vance, 2008). Pero para Agustín y la mayor parte de los comentaristas que recibieron su influencia durante la Edad Media y posteriormente, *visio* siguió siendo un símbolo todo-propósito y perdurable, una metonimia para todos los sentidos externos (Agustín de Hipona, 1845, p. 1327). La importancia metonímica que Agustín le atribuía a la vista es, entre otras cosas, una expresión de un factor lingüístico. La visión física está al tope de la jerarquía de la polisemia de los verbos de percepción, en la que los verbos que denotan visión pueden usarse para expresar todas las otras modalidades sensoriales, mientras que no sucede así con los verbos referentes a audición, tacto, gusto y olfato (Viberg, 1983).

Pero en su recepción, el pensamiento agustiniano sobre la curiosidad pecaminosa de los sentidos se fue haciendo más diferenciado. En la tradición monástica del temprano siglo XII, la pérdida de control de las instituciones cenobíticas sobre el tipo y la cualidad del *input* sensorial define los contornos de una sola clase de curiosidad como un vicio. La segunda mitad del análisis de este pecado en el *Liber de humanis moribus*, un texto pre escolástico que cita las palabras de Anselmo de Canterbury (muerto en 1109) distingue veintiocho tipos de curiosidad pecaminosa que conciernen exclusivamente a materias de percepción situadas en el salón comedor o, aún más fuera del alcance de las autoridades monásticas, en el mercado. La curiosidad como un vicio se distingue de esta manera en la combinación y el número de sentidos involucrados cuando un monje está ansioso por ver qué platos se van a servir o prueba la comida servida en la mesa para saber si está sabrosa o no, o mira, toquetea o huele las especias en venta en el mercado simplemente para saber cómo es cada una (Southern y Schmitt, 1969, pp. 47-50). Para Anselmo, el contexto desenfrenado de la actividad comercial presentaba tanto en sus placeres como en sus peligros morales un firme desafío a la autoridad monástica, y es importante advertir que este desafío se expresa

a sí mismo en su manera más completa como una sensación multisensorial.

Como Hans Gumbrecht (2008) nos ha recordado, la perspectiva de una humanidad ennoblecida hasta el punto de alzarse por encima de la percepción sensorial presupone una construcción cultural de los datos sensoriales que existía en un estado de “proverbial tensión” con el tratamiento aristotélico de los sentidos. El resultado es una paradoja esencial de los sentidos medievales en la cual la epistemología se basa en la percepción sensorial mientras que al mismo tiempo la metafísica cristiana demanda una denuncia de los mismos sentidos que actúan como agentes de cognición (Küpper, 2008; Spiegel, 2008). Pero notar esta paradoja todavía no explica cómo una desconfianza en la sensación que privilegia lo intelectual sobre lo sensorial, la teoría sobre la práctica, pudo comenzar a convertir las perturbaciones en la percepción, que parecen cuestionar la credibilidad de las impresiones sensoriales en su totalidad, en uno de los cimientos del pensamiento ético. C.M. Woolgar (2006) ha demostrado que la privación sensorial puede usarse para delinear las características que la sociedad inglesa medieval reconocía en los sentidos. De manera análoga, investigaciones científicas tempranas en la fisiología de la sensación suministran una visión de una de las

maneras en que el valor relativizado de la percepción fue convertido en parte de la ética. Algunos de estos textos argumentan que las perturbaciones por parte de los sentidos en el patrón normal de observación, y particularmente las ilusiones ópticas, enseñan varias lecciones. En una obra como *Moral Treatise on the Eye* de Pedro de Limoges, sin embargo, puede advertirse cómo las distorsiones que parecen cuestionar la confiabilidad de la percepción sensorial exigen un fundamento tanto científico como moral en un tipo de discurso unificado antes de que lo sensual pueda convertirse en algo éticamente útil.

Pedro de Limoges y la óptica perspectivista

El tratado de Pedro, un *best seller* medieval, fue escrito en la Sorbona entre 1275/76 y 1289 (Newhauser, 1991). Este fue un período de vasto interés en la óptica perspectivista que estaba siendo incorporada en el Occidente latino a través de la traducción del árabe de la *Óptica* de Ibn al-Haytham, conocido en latín como Alhacén, y el interés de los teólogos en la filosofía natural y en las obras recuperadas de Aristóteles. Más específicamente, el texto de Pedro está datado en el período de reacción a la obra de Aristóteles que culminó en las condenas en París de los que enseñaban algunos de sus

principios, pero no se puede argumentar que 1277 marque la fecha del nacimiento de la ciencia experimental moderna, como propuso Pedro Duhem, liberando a la filosofía natural de la hegemonía del aristotelismo. No hubo ningún tipo de ortodoxia del aristotelismo en el siglo XIII tardío ni tampoco las condenas de París fueron seguidas por un interés inmediato en la experimentación ni se orientaron hacia algunos de los criterios de la ciencia experimental, que el mismo Duhem estimó crucial para los cimientos de la revolución científica (Duhem, 1906, vol 2; Lindberg, 1992). La obra de Pedro de Limoges es un documento del desarrollo del pensamiento científico en Occidente, pero esto no quiere decir que él haya concebido algo como lo que imaginamos que es el método científico de experimentación reproducible.

Como primeramente demostró Bernard Hauréau, el autor del *Moral Treatise on the Eye* es el Pedro de Limoges que nació en la primera mitad del siglo XIII en Donzenac, diócesis de Limoges, y que murió el 2 de noviembre de 1306 (Hauréau, 1873; Spettmann, 1923). Fue un miembro de la Sorbona que estaba involucrado en las facultades de artes y de teología, obtuvo los títulos de bachiller y de magister en teología (Bériou, 1978), se desempeñó como canónigo de Évreux y era ampliamente conocido como astrónomo

(Delisie, 1874; Thjorndike, 1845). Su tratado sobre el ojo fue transmitido extensamente, primeramente por medio del sistema *pecia*, que había sido desarrollado recientemente en la Universidad en París y otros lugares, y más tarde en entornos eclesiásticos fraternales, monásticos y seculares. El trabajo está conservado en más de 220 manuscritos y hay evidencia de al menos otras cuarenta y cuatro copias que se han perdido o fueron destruidas. El tratado de Pedro fue impreso tres veces a finales del siglo XV y comienzos del XVI, cuatro veces a mediados del siglo XVII y está disponible en una traducción italiana hecha por Teófilo Romano, impresa en 1496. Sin embargo, dado que aún no ha sido editado críticamente, el pleno alcance de influencia de la obra aún permanece sin poder ser estimado.

El estudio de la óptica había ocupado un firme lugar en los estudios en París a partir de 1220 y estuvo estrechamente conectado con eruditos como Roberto Grosseteste, que eran al mismo tiempo teólogos. Sin embargo, el último tercio del siglo XIII fue un período de significativos cambios en el campo de la óptica porque fue en este período cuando la obra de Alhacen tuvo el mayor impacto en Occidente (Lindberg, 1978/1983 y Lindberg, 1876). Entre las innovaciones importantes que la obra de Alhacen aportó a la ciencia óptica se destaca, por

ejemplo, que antes de alrededor de 1260 lo más común era imaginar el acto de la visión, siguiendo a Platón, Euclides y Ptolomeo, como un proceso de “extramisión” que era puesto en movimiento por un fuego visual procedente del ojo. Pero Alhacen, siguiendo y adaptando la tradición de Aristóteles y sus intérpretes, argumentó contra esa hipótesis con su versión de una teoría de “intromisión”, de acuerdo a la cual la visión ocurre solamente cuando rayos de luz penetran en el ojo perpendicularmente a la retina. Roger Bacon siguió muy de cerca las enseñanzas perspectivistas de Alhacen, aunque no sin retener una porción de la posición extramisionista, y de este interés nació la obra propia de Bacon titulada *Perspectiva* y un número de otros tratados que compuso en París en 1260 y posteriormente.

El *Moral Treatise on the Eye* debe sus puntos de vista sobre la mecánica de la visión en su mayor parte a la tradición perspectivista, ya sea recibida directamente de Alhacen o, más a menudo, recibida a través de la obra de Roger Bacon. Incluso más allá de esto, su mismo proyecto de utilizar textos bíblicos y científicos acerca de la visión como índice de la sabiduría divina refleja, y a menudo palabra por palabra, la breve sección final de la *Perspectiva* de Bacon, en la que se desplaza, como parte de un proyecto más amplio, de una descripción de la óptica

como un conocimiento secular a su inclusión en el estudio de la teología (Newhauser, 2001). Lo que Bacon formuló, para uso erudito, como el fundamento teórico para su propuesta reforma de toda la cristiandad encuentra su transposición popular y moralizadora más completamente asimilada en el texto de Pedro, una obra que hace que los descubrimientos de la ciencia natural sean aptos para el púlpito y reclama la atención sobre los sentidos en el discurso homilético. Es claro que esta popularización refuerza la credibilidad del perspectivismo en una franja más amplia del público que lo que pudo haber logrado la ciencia de Bacon o Alhacen. Esto, de hecho, puede haber causado el efecto suplementario de justificar ulteriores investigaciones ópticas, proveyendo una cobertura moral, por así decir, y convirtiéndolas en una extensión de la ortodoxia eclesiástica. En todo caso, Pedro es explícito sobre cómo la ciencia de la visión apoya a la ética:

Thus, as I am about to say a few words on the eye -since the edification of souls is contained in it-, I want first of all to compose a brief section dealing with the matter scientifically and, second, after this to treat it morally, insofar as "he who formed the eye"[Ps.

93: 9], “*whose eyes are turned to the pauper*” [Ps. 10:5], *will consider it worthwhile to illuminate the blind eye of my reason.* (Pedro de Limoges, circa 1475, Prólogo)

[Así es como voy a decir unas pocas palabras sobre el ojo -puesto que la edificación de las almas está allí contenida- deseando antes que nada componer una breve sección que trate científicamente sobre la materia y después de esto, en segundo lugar, trate esto moralmente, por cuanto “el que formó el ojo” [Salmo 93: 9], “cuyos ojos se han vuelto hacia el pobre” [Salmo 10:5], va a considerar importante iluminar el ojo ciego de mi razón].

Una moralidad basada en la observación científica de la naturaleza es lo que describe el método de Pedro en gran parte del tratado. Primeramente, construye cimientos con la información lograda de las nuevas enseñanzas sobre la óptica y, luego, desde este punto de vista, extrae las implicaciones éticas de importancia para el texto, hasta el punto de alegorizar las mismas explicaciones científicas de la visión (Denery II, 2005). De esta manera él

puede adoptar hallazgos relativamente novedosos de la ciencia natural para esos tiempos y al mismo tiempo evitar el cargo de mera vana curiosidad o, como teólogo, de perder el tiempo en algo fuera de la teología, una acusación que hubiera tenido particularmente serias consecuencias en la universidad en París siguiendo las condenas de 1277. La transición de lo que él reporta *scientialiter* [científicamente] a lo que es interpretado *moraliter* [moralmente] constituye una cadena de razonamiento análogo que educa al observador con una serie de lecciones de cómo mirar, o sea, de cómo transformar una sensación en una percepción, o la ciencia de la visión en teología pastoral. El capítulo 11, por ejemplo, está dedicado a lo que los estudiantes de la universidad deben aprender acerca de las condiciones necesarias para que tenga lugar la visión. En la tercera sección, Pedro toma prestada de Roger Bacon la observación de que

a proportionate amount of distance is required for sight. For if a visible object is placed directly on the eye, or if it is very distant from the eye, it will not be seen.

[la vista requiere una distancia proporcionada; porque si un objeto visible es colocado directamente sobre el ojo o está demasiado distante de él, no será visto.]

La aplicación moral de Pedro de esta condición óptica, sigue inmediatamente:

In similar fashion, if a scholar is very distant from anything to be learned because of hatred, or if he undertakes to learn it with an excessive amount of love, he does not see it nor does he judge it correctly. For love and hate pervert judgment. (Pedro de Limoges, circa 1475, 11.3)

[de manera similar, si un erudito se encuentra demasiado distante de algo que ha de aprender por causa de odio o porque se dispone a aprenderlo movido por un amor excesivo, no lo puede ver ni juzgar correctamente. Porque el amor y el odio pervierten el juicio]

Interpretar la visión en el contexto de la universidad, por lo tanto, colabora con el trabajo cultural de construir el ideal del

intelectual como observador objetivo, capaz de superar el desorden de las pasiones. Aquí, también, la arraigada noción de la vista como un sentido frío y distanciado colaboró con el propósito de autopreservación en el contexto de la enseñanza de teología en la Sorbona en el siglo XIII tardío.

La ética y los sentidos

Para la absorción de tratados técnicamente científicos en el discurso teológico, el procedimiento tácitamente acordado en la cultura occidental fue el de describir el universo tan exactamente como fuera posible con la ayuda de los emergentes textos de ciencia y filosofía natural griegos y árabes, pero poniendo esta nueva información a disposición de la teología. La función del tratado de Pedro en el proyecto de educar el ojo, para ver moralmente en un contexto más allá de la universidad, es sumamente claro donde se explican las ilusiones ópticas, y es aquí donde el asunto de lo que parece cuestionar la credibilidad de la visión, como un elemento importante entre las herramientas de reunir información en el sensorio humano, asume el primer plano. La manera en que una vara emergiendo del agua parece estar quebrada; cómo las cosas que están debajo del agua se ven más grandes de lo que son en realidad; que una

imagen observada en un espejo es menos vívida que un objeto visto directamente, o que los costados izquierdo y derecho de un objeto aparecen traspuestos en un espejo; la “ilusión lunar”, por la que un cuerpo celeste aparece más grande cuando se lo ve cerca del horizonte que cuando se lo ve en un ángulo de incidencia más alto: todos estos fenómenos perturban la actividad normal de la percepción sensorial como una pintura del mundo. Explicarlos era una característica estándar de la óptica perspectivista, pero es el servicio de Pedro de Limoges volverlos éticamente útiles para los predicadores y sus congregaciones a lo largo de Europa. Las explicaciones físicas pueden ser particularmente detalladas aquí, como cuando Pedro da cuenta de lo que hoy se entiende comúnmente como la manera en que la refracción de la luz hace que un objeto al sobresalir del agua parezca estar quebrado. En palabras de Pedro:

an object that we look at in water appears to the eye to be closer than it is, measured by the actual distance of its location, and thus the part of the rod in the water does not appear to our sight as a continuous and straight extension of the other part, but seems closer to the eye itself, and so the rod

appears to be broken. (Pedro de Limoges, circa 1475, 6.4)

[Un objeto al que miramos en el agua le parece al ojo más cercano de lo que está, de acuerdo a la distancia real de la locación y de este modo la parte de la vara que está en el agua no le parece a nuestra vista una extensión continua y recta de la otra parte sino que parece más cercana al ojo y así la vara parece estar quebrada.]

Y el modo en que Pedro completa moralmente esta explicación científica da testimonio de la creciente casuística de la teología penitencial a fines del siglo XIII:

It happens occasionally in the same way if someone who is truly an upright and God-fearing person should ever, and for whatever reason, make use of the pleasures of this world, which are close to the eyes of worldly people. Although he does not immerse himself completely in the stream of these kinds of pleasures, but only up to a point, since presumably he does not act this way because of the impudence of his mind, but because of

the enjoyment his body finds necessary, nonetheless he sometimes offends many others who see this, and he is judged by common opinion to be broken spiritually and to have turned aside from moral rectitude. (Pedro de Limoges, circa 1475, 6.4)

[Ocurre igualmente de la misma manera si alguien que es verdadera y ciertamente una persona temerosa de Dios alguna vez y por alguna razón hace uso de los placeres de este mundo que están cercanos a los ojos de las personas mundanas. Aunque esa persona no se entregue totalmente a esa clase de placeres sino sólo hasta un cierto punto, puesto que presumiblemente no actúa de esta manera por descaro de su mente sino porque su cuerpo necesariamente encuentra allí placer, que ella misma a menudo reprende a otros que hacen eso mismo y ella es juzgada por la opinión común como espiritualmente quebrada y apartada de la rectitud moral.]

Precisamente por poner la atención en la necesidad de interpretar éticamente la ciencia

de la percepción sensorial, el texto de Pedro ayuda a hacer que la reflexión sobre los sentidos en sí mismos sea parte del trabajo cultural común del púlpito.

La imposibilidad de confiar normalmente en los datos sensoriales que se visualiza en el texto de Pedro no es una declaración de escepticismo filosófico sino que destaca la realidad de un estadio interpretativo en el proceso de percepción porque, como lo ponen de relieve las ilusiones ópticas, por sí solo ver no es creer. En la modernidad, la ciencia y la religión pueden estar de acuerdo en la supremacía de la visión entre los sentidos de modo que ver sea un aliado cercano de creer (Smith, 2007), pero para un autor medieval como Pedro de Limoges -un erudito en la ciencia y la teología- la vista está muy cargada de incertidumbre. El mecanismo teológico de control de la percepción en la obra de Pedro es cosificado fisiológicamente. Él apunta que la visión no se completa en los ojos, porque si ese fuera el caso dos *especies* diferentes de un objeto que alcanzan los ojos resultaría en dos imágenes separadas¹. En lugar de esto, existe un

¹ *Species* es el término técnico en latín para aludir a la forma de un objeto que, según se pensaba, se multiplicaba a sí mismo desde el objeto visual hasta el ojo en el acto de la visión.

órgano singular en el que se cumple la visión, a saber, el nervio común, ubicado en la superficie del cerebro, donde los nervios ópticos, provenientes de la porción anterior del cerebro, se reencuentran. Aquí está el origen de lo que fue llamado “poder visual”:

Since, then, this power is singular at its source, and the powers of the eyes form a continuum with it, for that reason one object can appear as a single thing, although it is seen by two eyes. (Pedro de Limoges, circa 1475, p. 5)

[Por lo tanto, entonces, este poder que es singular en su fuente, y los poderes de los ojos forman un continuo con él y por esta razón un objeto puede aparecer como algo singular aunque sea visto por los dos ojos].

El modo en que el nervio común yace debajo de la superficie del exterior de un ser humano se convierte en una lección de que no se debe juzgar por las primeras impresiones. Pero no estamos lejos de ver aquí una ulterior implicación, a saber, que la singularidad de un juicio autorizado en la percepción es un tipo de internalización del control eclesiástico del

proceso de interpretación de la visión. Pedro fundamenta la ética del sentido de la vista en la fisiología de la visión -él convierte el sentido interno en un sensor (Bernoff, 2002; Clark, 1977)- de la misma manera en que justifica la necesidad de una autoridad ética en la percepción de todos los sentidos.

Se puede ver, en otras palabras, que la contradicción medieval entre una epistemología que siempre procedió de la percepción sensorial hacia la cognición y la metafísica cristiana que despreciaba los sentidos no debía llevar a un punto muerto (Küpper, 2008). Si los medios de percepción son también los agentes que potencialmente socavan la cognición, entonces la conexión entre la percepción y la voluntad, es decir en el proceso de reforma de la interpretación de los datos sensoriales, puede lograr coherencia. La paradoja que señala Küpper, y la ambigüedad misma de la sensación, demandaban una respuesta ética; son el cimiento para la comprensión moral del sensorio en la Edad Media, en la que la conexión de los sentidos y la voluntad es entendida efectivamente como pedagógica. Este contexto moral para los sentidos es un elemento esencial de la comprensión medieval del mundo sensorial (Woogar, 2006) que existe en absoluto contraste con los conceptos modernos de la sensación.

Está articulado en un gran número de admoniciones homiléticas para proteger los sentidos, en una presentación de los sentidos externos como una de las piezas catequéticas importantes para inculcar la fe, y en el uso de los sentidos en el sacramento de la penitencia. Pedro de Limoges ocupa su lugar en esta agenda educacional al expresar la edificación de los sentidos en un discurso unificado que encuentra una base común entre la teología y la óptica. De esta manera, se relaciona con los esfuerzos llevados a cabo en otras partes, al mismo tiempo que instruye los sentidos sobre la base de una integración “cardiosensorial” en la que la percepción era también entendida como parte de un proceso unificado psicológico y espiritual (Webb, 2008).

Óptica voluntarista

De la misma manera en que el *Moral Treatise on the Eye* le debe a la *Perspectiva* de Bacon y al *De Specibus* de Alhacen, Pedro también contribuye a su construcción de la percepción sensorial en un número importante de formas. Ante todo, desarrolla la visión de Bacon de que la vista es un toma y daca entre el observador y el objeto, de un modo que apunta a un reconocimiento de la agencia del observador en un proceso epistemológico que se mueve más allá de la simple biología para definir lo que se entiende

por percepción sensorial. Como hace notar al principio del capítulo 4:

As Ptolemy proves in his book On Appearances, not only is the intromission of the form of the visible object required for vision, but also the extramission and cooperation of one's own species and power. (Pedro de Limoges, circa 1475, p. 4)

[Así como Ptolomeo prueba en su libro *On Appearances* que para la visión no solo se requiere la intromisión de la forma del objeto visible sino también la extramisión y cooperación de las especies y la potencia propias].

Es típico de los autores medievales acudir a una autoridad para sustentar sus ideas, pero de hecho Ptolomeo es un exponente de la teoría de extramisión en la visión, ya que argumenta que de los ojos emana un flujo visual. Cuando este flujo toca un objeto, se produce la visión. La vista, entonces, para Ptolomeo, está estrechamente relacionada con el tacto en su operación y un elemento del sentido del tacto en la comprensión de la visión permaneció entre los perspectivistas. Algo parecido a la agencia que Pedro atribuye al observador está implicado en

la obra de perspectivistas más tempranos, en tanto que su obra acentúa la importancia de la ubicación del ojo cuando está observando un objeto y del medio a través del cual se lo ve (Nichols, 2008). Pero Pedro enfatiza mucho más que los perspectivistas la participación activa del observador en el proceso de la percepción. Parcialmente, lo que él tiene en mente es el modo en que un observador se debe concentrar sobre un objeto particular, para poder aprehenderlo, al enfrentarse a una variedad de posibles objetos de visión: se puede identificar aquí la prehistoria de concepciones como la del naturalista del siglo XVIII Charles Bonnet, quien consideraba la abstracción mental nada más que un enfoque de la atención sobre un único detalle de un objeto con exclusión de otros, una idea que ha sido analizada como parte del “culto a la atención” en el Iluminismo (Daston, 2008).

Más importante aún, como explica Pedro en el capítulo 11, es la aplicación de la facultad visual como una de las condiciones requeridas para que la visión ocurra. La importancia de la intención para completar la visión en todo momento no ha sido establecida explícitamente ni por Roger Bacon ni por Alhacen. Bacon, sin duda, sostiene que “vision must occur through its species extended to the visible object” [“la visión debe ocurrir por su especie extendida hacia el objeto visible”] desde

el ojo (Bacon, 1996, p. 130), lo que deja en claro que la actividad física del observador es un elemento necesario para completar la visión. Y para Bacon “los sentidos comunes, estimativos y discriminativos desempeñan una parte activa para hacer que el mundo se nos presente como lo hace, combinando, discriminando, si no separando y filtrando (y así “evaluando”) lo que se ha recibido” por medio de los órganos sensoriales (Tachau, 2006, p. 351). Pero precisamente porque Pedro de Limoges educa a su audiencia sobre cómo ver éticamente, lo que podría llamarse una “óptica voluntarista” (en un sentido extendido del término filosófico “voluntarismo”) es una parte firme de su concepción de la visión. Ver, en otras palabras, puede ciertamente ser creer, pero solo con la intervención de la voluntad bien educada.

Es la fragilidad del sentido de la vista, la manera en que fácilmente puede sucumbir frente al engaño, lo que justifica la necesidad de una educación sobre la percepción visual en particular. Más tarde los teólogos repitieron a menudo la advertencia de que los ojos pueden ser engañados: Ignacio de Loyola constituye un buen ejemplo de esta comprensión de la vista como frágil (Smith 2007; Synnot 1991). Pedro enfatiza este asunto no solo al lidiar con las ilusiones ópticas sino también en otras secciones de su obra. En el capítulo 12.4, por

ejemplo, examina cómo Isaac fue engañado por Jacob en su reclamo por el derecho de primogenitura (Gén.27:1). El tema es parte de un argumento más amplio acerca de cómo el clero se ha visto dañado en el desarrollo histórico de la Iglesia, simbolizado esto en la débil visión de Isaac en su vejez. Pero es importante para Pedro que, si bien los otros sentidos pueden preservar su agudeza, la debilidad del sentido de la vista puede llevar a una percepción errónea. De este modo, Isaac comió el plato sabroso que Jacob le había preparado y pudo claramente distinguir su sabor, ya que no fue engañado por el sentido del gusto;

neither was his sense of touch, which very clearly felt the hairiness of Jacob's neck and hands; nor his ears, for he said, 'The voice is the voice of Jacob' (Gen. 27:22); nor his sense of smell, since 'he smelled the fragrance of Jacob's garments' (Gen. 27:27). Only his sight failed him. (Pedro de Limoges, circa 1475, p. 124)

[como tampoco lo fue por su sentido del tacto, porque claramente sintió los vellos en el cuello y las manos de Jacob; ni por su audición, porque dijo

“la voz es la voz de Jacob” (Gén-27..22), ni por su sentido del olfato, puesto que olió la fragancia de la ropa de Jacob, (Gén.27,27). Solo lo engañó su vista.]

Intersensorialidad y la tentación de los sentidos

Si bien el *Moral Treatise on the Eye* trata centralmente sobre la visión, en el pasaje recientemente citado y en otros fragmentos no ignora al resto de los sentidos externos (y los aspectos internos como ver con el ojo de la mente, o el corazón, etc). A diferencia de la obra de Bacon, sin embargo, Pedro también reconoce y vuelve a las experiencias multisensoriales una pieza importante de su discusión. La interacción de los sentidos -su intersensorialidad (Smith 2007)- es una parte general de su concepción de la percepción: por ejemplo, la visión y la audición son los sentidos involucrados en el aprendizaje, apunta, lo cual refleja el sistema de disertación y lectura de la Universidad de París (Capítulo 11.2); y en el capítulo 9 señala que la visión y el gusto son los sentidos que llevan a desplegar gastos excesivos, siguiendo aquí la afirmación de Séneca de que “No longer are people content with plundering by their teeth and stomach and mouth; they are also gluttonous with their eyes” [Ya no se contenta la gente con acopiar por

medio de sus dientes, su estómago y su boca; son también glotonos con sus ojos] (Séneca 1996, p. 134). Pero el modo en el que la vista y el gusto están involucrados en opulentas exhibiciones de riqueza es también parte de la crítica de Pedro a los ricos que desarrolla a lo largo del tratado.

En un examen de la óptica se esperaría naturalmente un discurso centrado en lo ocular, y por eso las cuidadosas referencias de Pedro a los otros sentidos externos podrían parecer sorprendentes. Pero su razón para prestar atención a otros sentidos no es en realidad una devaluación de la vista en favor de la audición, el gusto, el olfato y el tacto. Dos razones pueden ayudarnos a entender por qué Pedro pone el foco también sobre otros sentidos en este tratado. Primeramente, la literatura perspectivista tenía el efecto de volver contingente la veracidad de la visión: el punto de vista desde el que algo era visto podía alterar lo que se reportaba sobre ese objeto, y esto volvía más difícil tener fe en la visión, aun en el caso de un ojo entrenado. Arrojar sospecha sobre la creencia instintiva en el valor informativo de los ojos solo apoyaba la agenda perspectivista, por supuesto, al volver su comprensión de la óptica la única explicación válida para los caprichos de la visión que el perspectivismo mismo enfatizaba. Sin embargo,

el llamado la atención sobre esas ambigüedades de la visión también puede haber tenido el efecto de reforzar la importancia de lo ocular en el sensorium puesto que demostraba la urgencia de entender la visión correctamente. Si bien no resultó en el establecimiento de la visión como el más noble de los sentidos, como se había argumentado para el tratamiento helénico de las ambigüedades de la visión (Jay, 1993), convirtió en más crucial el valor de los ojos en la epistemología. Y esto reforzó la segunda razón de la atención de Pedro sobre los otros sentidos en un libro de óptica, a saber, el valor metonímico de la visión. En un programa que apuntaba a educar los sentidos, la multisensorialidad podía ser sintetizada de manera que el lector pudiese aprender a reinterpretar la visión. Pero esto requería algo de consistencia en las referencias a los otros sentidos, y Pedro provee estas alusiones regularmente en este tratado.

Dado el proyecto de Pedro de educar a su audiencia en la manera de percibir, su más extenso uso de la experiencia multisensorial aparece a través del análisis de la tentación de cometer los pecados corporales de la glotonería y la lujuria. Pedro incluye un capítulo entero sobre cómo los siete pecados capitales afectan la visión, si bien era mucho más común caracterizarlos de acuerdo a los cinco sentidos.

Esta última tendencia se hizo tan común, y la “correspondencia entre los sentidos y los pecados aparece tan claramente, que en el momento de la confesión los cinco sentidos se convirtieron fácilmente en un medio para clasificar los pecados” (Casagrande, 2002, p. 33). En la obra de Pedro, sin embargo, la sala del banquete ofrece el tipo de “concepción multisensorial de lugar” sobre la que Stephen Feld (2005) escribió hace unos años. Como sitio de exuberante cordialidad, la sala del banquete atraviesa el análisis moral de Pedro para emerger como el lugar donde se sucumbe a la carne en todas sus implicaciones sensoriales. Al explicar por qué el libro de los Proverbios aconseja no mirar el atractivo color del vino (Prov.23;31), Pedro apunta que ese verso censura:

the voraciousness of modern people for whose gluttony taste alone does not suffice, but they want all of their senses to become inebriated by one chalice. For sight is pleased in the clearness of the wine, touch in its coolness, taste in its flavor, the nose in its odor, and since there is nothing in wine that could please the sense of hearing, they add song, the lyre, and the timbrel, Isaiah 5: “The lyre and

lute and timbrel and flute and wine at your banquets.” (Isa. 5:12). (Pedro de Limoges, circa 1475, 8.5).

[la voracidad de la gente actual para cuya glotonería el gusto no basta y desea agotar todos sus sentidos embriagándose con cáliz. La vista se deleita con la claridad del vino, el tacto con su frescura, el gusto con su sabor, la nariz con su perfume, y puesto que no hay nada en el vino que pueda agradar al sentido de la audición, añaden el canto, la lira y el pandero, Isaías 5: “La lira y el laúd y el pandero y la flauta y el vino en tus banquetes” (Isa.5: 12)].

Como una manera de señalar el efecto de entregarse a las lisonjas sensuales, no se advierte ninguna clara jerarquía de los sentidos en el armado del banquete, como sí se hacía en la convención renacentista del “banquete de los sentidos” (Kermode, 1971; Vinge, 1975): la vista aparece primero en la enumeración de Pedro, pero el tacto no está al final de la lista como el más bajo de los sentidos. Los cinco sentidos externos en su totalidad forman un estrecho nudo de placer sensorial. Aun así, Pedro utiliza la imagen del banquete con casi el mismo efecto

para el que se usaría más tarde. La crítica social de sus contemporáneos tiene el objetivo de caracterizar a quienes han dado la espalda a la lección eucarística de Corintios 10 (y el rechazo de Hércules a la copa de Circe), la gente que ha caído ya “en la bestialidad prefiriendo la criatura al Creador” (Kermode, 1971, p. 87).

A pesar de sí mismo, puede sentirse una gran vivacidad en el pensamiento de Pedro con respecto a los pecados corporales. Esta vivacidad no es la revelación de una disfrazada alabanza a los placeres sensuales que de otra manera debía quedar escondida bajo la cubierta de una denuncia de los sentidos para conformar a la posición ortodoxa de la denigración sensorial (Küpper, 2008). Apunta más bien a una ambigüedad ética central de la experiencia sensorial medieval que requería el énfasis de Pedro sobre la importancia de la interpretación moral en la evaluación de los datos sensoriales, en primer lugar. Como lo describió Pierre Bourdieu (1977), entre las posiciones éticas explícitas de la ortodoxia y la heterodoxia están las opiniones más o menos inconscientes y a menudo desarticuladas que conforman la naturalización, por parte de una sociedad, de las decisiones arbitrarias sobre legitimar o deslegitimar la conducta, lo que él denominó *doxa*. En la tradición moral en la que Pedro se ubica a sí mismo, el deleite sensual

siempre está al borde del escándalo. El cuerpo como el sitio de la ansiedad sobre los placeres y los peligros morales de la experiencia sensorial es algo articulado en afirmaciones abruptamente contrapuestas cuando Pedro habla de la manera en que las mujeres conducen a los hombres a pecados sexuales a través de todos sus sentidos. Entre los ejemplos que Pedro da de sexualidad femenina anota que

after a certain whore had lost one eye due to a disease and a priest told her this had happened to her through God's fitting vengeance because of her sin, she said, "I prefer to be content with one eye rather than with one man." (Pedro de Limoges, circa 1475, 8.7)

[una meretriz, que había perdido un ojo y a la que un sacerdote había dicho que eso le había sucedido por justo castigo de Dios a causa de su pecado, "Prefiero", dijo "contentarme con un solo ojo más que con un solo varón".]

Pedro es a menudo clara y abiertamente misógino, de modo que no es ninguna sorpresa que las mujeres, a no ser las idealizadas como la

Virgen María, sean la fuente de tentaciones corporales y sensuales en su tratado. Tampoco sorprende que una mujer confronte con un sacerdote en el contraste de posiciones heterodoxas y ortodoxas. Entre medio de ellas está la *doxa*, cuando se piensa sensual y éticamente, que equivale al deslizamiento entre comprender los sentidos como herramientas epistemológicas válidas e instrumentos de legítimo placer (como lo son en un *exemplum* en el capítulo 14 de un clérigo que está dispuesto a sacrificar su vista para ver a la Virgen) y como portales de pecado y depravación (como se ve en muchos pasajes en el tratado). Y el momento de ambigüedad ayuda a volver comprensible la causa de que incidentes multisensuales tal como un banquete resulten en la condena de gran tentación al mismo tiempo que terminan siendo descripciones de una vívidamente seductora experiencia sensual.

Fuentes

- Augustine of Hippo. (1845). *De moribus ecclesiae Catholicae*. In *Patrologia Latina*, Vol. 31. Documenta Catholica Omnia.
- Bacon, R. (1996). *Perspectiva*. En D. C. Lindberg (Ed. y Trad.), *Roger Bacon and the Origins of Perspectiva in the Middle Ages: A Critical Edition and English Translation of Bacon's Perspectiva*,

- with Introduction and Notes* (pp. xx). Oxford University Press.
- Claudius Claudianus. (1922/1990). *Panegyric on the Consulship of Fl. Manlius Theodorus (A.D. 399)*. En *Claudian*, Vol. 1 (M. Platnauer, Ed.). Harvard University Press.
- Delisle, L. (1874). *Le Cabinet des manuscrits de la Bibliothèque nationale*, Vol. 2. Imprimerie nationale.
- Hauréau, B. (1873). *Sermonnaires*. En *Histoire littéraire de la France*, Vol. 26. Imprimerie nationale.
- of Limoges, P.. (2012). *The Moral Treatise on the Eye* (R. Newhauser, Trad.). Pontifical Institute of Medieval Studies.
- Ptolemy. (1989). *Optica*. (A. Lejeune, Ed. y Trad.). En *L'Optique de Claude Ptolémée dans la version latine d'après l'arabe de l'émir Eugène de Sicile*. Édition critique et exégétique augmentée d'une traduction française et de compléments. 2nd edn. Brill.
- Ptolemy. (1996). *Ptolemy's Theory of Visual Perception: An English Translation of the Optics With Introduction and Commentary* (A. M. Smith, Trad.). *Transactions of the American Philosophical Society*, 86(2), pp. III-XI.
- Seneca. (1996). *Naturalium quaestionum libri* (H. M. Hine, Ed.). Teubner.
- Southern, R. W. y Schmitt, F. S. (Eds.). (1969). *Liber de humanis moribus*. En *Memorials of St.*

Anselm. Auctores Britannici Medii Aevi, 1.
Oxford University Press.

Bibliografía

- Anderson, J.J. (Ed.). (1977). *Cleanness*. Manchester University Press.
- Bériou, N. (1978). La prédication au béguinage de Paris pendant l'année liturgique 1272–1273. *Recherches augustinienes*, 13, pp. 105-229.
- Biernoff, S. (2002). *Sight and Embodiment in the Middle Ages*. Palgrave Macmillan.
- Bourdieu, P. (1977/2013). *Outline of a Theory of Practice* (R. Nice, Trad.). Cambridge University Press (Obra original publicada en 1961).
- Casagrande, C. (2002). Sistema dei sensi e classificazione dei peccati (secoli XII–XIII). *Micrologus*, 10, pp. 33-54.
- Clark, D. L. (1977). Optics for Preachers: The De oculo morali by Peter of Limoges. *Michigan Academician*, 9, pp. 329-343.
- Daston, L. (2008). Attention and the Values of Nature in the Enlightenment. En E. Edwards y K. Bhaumik (Eds.), *Visual Sense: A Cultural Reader* (pp. 100-126). Berg.
- Denery, Dallas G., II. (2005). *Seeing and Being Seen in the Later Medieval World: Optics, Theology, and Religious Life*. Cambridge University Press.
- Duhem, P. (1906–1913). *Études sur Léonard de Vinci*. 3 vols. A. Hermann.

- Feld, S. (2005). Places Sensed, Senses Placed: Toward a Sensuous Epistemology of Environments. En D. Howes (Ed.), *Empire of the Senses: The Sensual Culture Reader* (pp. 91-136). Berg.
- Gumbrecht, H. U. (2008). Introduction. Erudite Fascinations and Cultural Energies: How Much Can We Know about the Medieval Senses? En S. G. Nichols, A. Kablitz y A. Calhoun (Eds.), *Rethinking the Medieval Senses: Heritage, Fascinations, Frames* (pp. 1-10). The Johns Hopkins University Press.
- Howes, D. (2008). Can These Dry Bones Live? An Anthropological Approach to the History of the Senses. *The Journal of American History*, 95(2), pp. 442-451.
- Jay, M. (1993). *Downcast Eyes: The Denigration of Vision in Twentieth-Century French Thought*. University of California Press.
- Kermode, F. (1961/1971). The Banquet of Sense. Reimpreso en F. Kermode, *Shakespeare, Spenser, Donne* (pp. 84-115). The Viking Press. (Obra original publicada en 1961).
- Küpper, J. (2008). Perception, Cognition, and Volition in the Arcipreste de Talavera. En S. G. Nichols, A. Kablitz y A. Calhoun (Eds.), *Rethinking the Medieval Senses: Heritage, Fascinations, Frames* (pp. 119-153). The Johns Hopkins University Press.
- Lindberg, D. C. (1976). *Theories of Vision from Al-Kindi to Kepler*. The University of Chicago Press.

- Lindberg, D. C. (1978/1983). The Science of Optics. Reimpreso en D. C. Lindberg, *Studies in the History of Medieval Optics*. Ashgate.
- Lindberg, D. C. (1992). *The Beginnings of Western Science. The European Scientific Tradition in Philosophical, Religious, and Institutional Context, 600 B.C. to A. D. 1450*. The University of Chicago Press.
- Newhauser, R. (1991). Der 'Tractatus moralis de oculo' des Petrus von Limoges und seine exempla. En W. Haug and B. Wachinger (Eds.), *Exempel und Exempelsammlungen*. (pp. 95-136). Verlag.
- Newhauser, R. (2001). Inter scientiam et populum: Roger Bacon, Peter of Limoges, and the 'Tractatus moralis de oculo.' En J. A. Aertsen, K. Emery, Jr. y A. Speer (Eds.), *Nach der Verurteilung von 1277. Philosophie und Theologie an der Universität von Paris im letzten Viertel des 13. Jahrhunderts. Studien und Texte / After the Condemnations of 1277. Philosophy and Theology at the University of Paris in the Last Quarter of the Thirteenth Century. Studies and Texts* (pp. 682-703). De Gruyter.
- Nichols, S. G. (2008). 'The Pupil of Your Eye': Vision, Language, and Poetry in Thirteenth-Century Paris. En S. G. Nichols, A. Kablitz y A. Calhoun (Eds.), *Rethinking the Medieval Senses: Heritage, Fascinations, Frames* (pp. 286-308). The Johns Hopkins University Press.

- Nichols, S. G., Kablitz, A. y Calhoun, A. (Eds.). (2008). *Rethinking the Medieval Senses: Heritage, Fascinations, Frames*. The Johns Hopkins University Press.
- Smith, M. M. (2007). *Sensing the Past: Seeing, Hearing, Smelling, Tasting and Touching in History*. University of California Press.
- Spettmann, H. (1923). Das Schriftchen 'De oculo morali' und sein Verfasser. *Archivum Franciscanum Historicum*, 16, pp. 309-322.
- Spiegel, G. M. (2008). Paradoxes of the Senses. En S. G. Nichols, A. Kablitz y A. Calhoun (Eds.), *Rethinking the Medieval Senses: Heritage, Fascinations, Frames* (pp.186-193). The Johns Hopkins University Press.
- Synnott, A. (1991). Puzzling Over the Senses: From Plato to Marx. En D. Howes (Ed.), *The Varieties of Sensory Experience: A Sourcebook in the Anthropology of the Senses* (pp. 61-78). University of Toronto Press.
- Tachau, K. H. (2006). Seeing as Action and Passion in the Thirteenth and Fourteenth Centuries. En J. F. Hamburger y A-M. Bouché (Eds.), *The Mind's Eye: Art and Theological Argument in the Middle Ages* (pp. 336-359). Princeton University Press.
- Thorndike, L. (1945-1946). Peter of Limoges on the Comet of 1299. *Isis*, 36(1). pp 3-6.
- Vance, E. (2008). Seeing God: Augustine, Sensation, and the Mind's Eye. En S. G. Nichols, A. Kablitz y A. Calhoun (Eds.), *Rethinking the Medieval Senses:*

- Heritage, Fascinations, Frames*(pp. 13-29).
University Press.
- Viberg, Å. (1983). The Verbs of Perception: A Typological Study. *Linguistics*, 21, pp. 123-162.
- Vinge, L. (1975). *The Five Senses: Studies in a Literary Tradition. Acta Regiae Societatis Humaniorum Litterarum Lundensis*, Vol. 72. CWK Gleerup.
- Webb, H. (2008). Cardiosensory Impulses in Late Medieval Spirituality. En S. G. Nichols, A. Kablitz y A. Calhoun (Eds.), *Rethinking the Medieval Senses: Heritage, Fascinations, Frames* (pp. 271-288). The Johns Hopkins University Press.
- Woolgar, C. M. (2006). *The Senses in Late Medieval England*. Yale University Press.

EL “DIENTE DULCE” [SWEET TOOTH] DE JOHN GOWER

En sus principales obras, John Gower desplegó actividades sensoriales para tipificar las insuficiencias de los órdenes sociales en su crítica de la sociedad inglesa, pero encontró en el sabor de la dulzura y en las delicadezas gustativas en general un reflejo sensorial especialmente adecuado para caracterizar la corrupción específica de los que militaban en las filas eclesiásticas. Las posibles ambigüedades de “dulzura” son, por lo tanto, en la crítica de Gower, diferenciadas del “diente dulce” [*sweet tooth*] eclesiástico, una frase inventada por él. Al hacer esta crítica, Gower señalaba el fracaso del estamento eclesiástico para comportarse a la altura de sus normas gustativas al permitirse comidas delicadas y sabores dulces. Aunque Gower se basa en sentimientos convencionales en su crítica del sensorium eclesiástico, a finales del siglo XIV la moda de endulzar los alimentos, especialmente con azúcar, se había vuelto lo suficientemente frecuente en Inglaterra como para que sus comentarios sobre la dulzura clerical fueran oportunos y apropiados.

En 2011, un estudio de las Naciones Unidas (ONU) concluyó que por primera vez en

la historia de la humanidad las dolencias crónicas no transmisibles (cardiopatías, diabetes, etc.) habían comenzado a causar más muertes que las enfermedades infecciosas. Entre las causas de esta tendencia, la ONU identificó el mayor uso de alcohol y tabaco, y ciertos elementos dietarios. A principios de 2012, tres científicos de la Universidad de California, San Francisco, argumentaron que el factor principal en la última de las categorías de la ONU era el azúcar añadido, es decir, la adición de fructosa a los alimentos procesados. El azúcar, afirman los autores, puede presentar peligros para los individuos y para la sociedad en su conjunto por una serie de razones, incluyendo las propiedades que producen dependencia. Lo que los científicos propusieron fue la regulación gubernamental del azúcar, para que efectivamente fuera una sustancia controlada como el alcohol y el tabaco. Tampoco fueron estas las únicas voces que pidieron una acción institucional sobre los endulzantes. Solo unas semanas después, Mark Bittman (2012) secundó esta sugerencia, señalando que la verdadera pregunta es cómo regulamos el consumo de alimentos peligrosos. La forma en que estos autores articulan el caso usando las ciencias epidemiológicas, nutricionales y estadísticas puede recordarnos que los argumentos que apelan a la causalidad física a menudo han

superado lo que solía ser una desaprobación moral. El lenguaje de la ciencia demuestra a menudo ser retóricamente apto en nuestra era, y el exceso de edulcorantes es solo el último estímulo de los sentidos para producir un ceño fruncido de desaprobación científica. Pero esto no quiere decir que toda herencia de la tradición moral medieval haya desaparecido de nuestro análisis del comer: en su comprensión contemporánea, el cuerpo gordo no solo se considera insalubre, sino también se considera que revela "disposiciones morales indeseables". El azúcar, considerada alguna vez como un tipo de medicina, ahora es médica y moralmente sospechosa, una extensión contemporánea apropiada de lo que ha observado Mary Carruthers (2006a y 2006b) es la naturaleza paradójica de la dulzura.

Entre los numerosos textos medievales que enfatizan la censura moral en la utilización de la dulzura y que sirven como precedente histórico para actitudes científicas actuales, las obras de John Gower se destacan por brindar una contribución duradera a la lengua inglesa en la consideración de las valencias de un sabor dulce. En tres de sus poemas más extensos, Gower articuló una crítica minuciosa de los órdenes sociales en Inglaterra, por momentos más amarga después del Levantamiento de 1381 cuando su tema eran los campesinos; otras veces

más conciliadora con la aristocracia cuando él y el resto de Inglaterra todavía tenían esperanzas de prominencia nacional ancladas en Ricardo II; en general, alineado con las autoridades cívicas de Londres y su protección sobre los ciudadanos ante prácticas fraudulentas, mentiras y competidores extranjeros en el comercio, y siempre severo cuando se ocupó de las faltas en el orden eclesiástico. Esta crítica de los estamentos de la sociedad inglesa comienza con el *Mirour de l'omme* en francés, terminado alrededor de 1377 y quizás originalmente destinado a la corte de Eduardo III, aunque se ha especulado que el texto también puede haber sido creado durante la residencia de Gower entre los canónigos agustinos en St. Mary Overy. La crítica se vuelve a la vez visionaria y muy detallada en la obra en latín *Vox clamantis*, escrita principalmente entre 1378 y la primera parte de 1381. La sección conocida como el *Visio Anglie* se agregó como el primer libro de *Vox* después de la Revuelta de los Campesinos, en el que denigra al tercer estado al quitarle la base misma de su humanidad. Y su crítica de los órdenes sociales se expresa luego de manera concisa en apoyo de un programa de reforma espiritual en el prólogo de la *Confessio amantís*, redactado en inglés y publicado por primera vez en 1390, con una dedicatoria a Ricardo II, y luego en formas revisadas hasta 1392, con la

dedicatoria dirigida al futuro rey Enrique IV. Estas tres obras más extensas se pueden diferenciar en su grado de popularidad: la *Confessio* se conserva entera, en fragmentos o en extractos en 66 manuscritos; *Vox* en 11; y el *Mirour* en un códice único. Las obras más largas también se pueden distinguir por el tipo de perspectiva que aportan a la crítica de los órdenes sociales. Como ha observado Winthrop Wetherbee (2002), en el *Mirour* la doctrina moral de los penitenciales proporciona el foco; en *Vox* lo hace una revisión del estado de la Inglaterra contemporánea; y en la *Confessio Amantis*, la historia mundial y el pensamiento político antiguo, puntualizados con episodios tomados de historiadores, poetas y filósofos. Pero en todos los casos, Gower se muestra indignado por la laxitud de los órdenes en el cumplimiento de sus deberes y advierte la inminente decadencia de Inglaterra, a menos que vuelva a los lazos de amor que, como proyecta en la *Confessio*, podrían mantener unidos los órdenes sociales y proporcionar dirección moral a la nación. Y, si bien las actividades sensoriales proporcionan evidencias de las insuficiencias de todas las clases sociales, Gower encuentra en el sabor de la dulzura y en las delicadezas gustativas un reflejo sensorial especialmente adecuado para

caracterizar la corrupción específica de los rangos eclesiásticos.

Gower, por supuesto, no puede evitar articular la naturaleza ambigua de la dulzura en todos sus usos, su doble existencia "*in bono et in malo*". Los lexemas que usa para este propósito se basan en *dulcis* o *suavis*, los términos generalmente utilizados para un sabor dulce en la terminología latina medieval de los ocho (o nueve) sabores distinguibles por la lengua; en los términos en francés *doulce / doulc, our*, o en inglés medio *swet(e)*. Junto a la dulzura de la Virgen María, uno de los adjetivos más utilizados por Gower para describirla, se pueden encontrar casi la misma cantidad de quejas sobre cómo la humanidad honra el pecado debido a la dulzura que crea. Por cada mención del olor dulce que desprende la virtud de un buen hombre, como el olor de una flor, hay una mención en otro lugar de la dulce canción del pecado, como la de las sirenas, que atraen a los hombres sólo para ahogarlos en tormentas repentinas. Gower se sustenta en las *Etimologías* de Isidoro de Sevilla para asimilar 'devoción' a una almeja en la orilla del mar que abre su concha para recibir el dulce rocío del cielo que convierte en una perla, pero también usa el *Apocalipsis 10:9-10* (en el que se le dice a Juan que coma el libro abierto y, aunque este es dulce en su lengua, amargo su estómago) para

comparar el pecado con una dulce pera cuyo sabor es bueno en la boca, pero cae pesada en el vientre. En un momento, de hecho, Gower une el dulzor con su opuesto en el compuesto único *biter-swete* para describir una bebida que mezcla ambos sabores, y parece ser el primero en usar la expresión. Con la gama completa de percepciones sensoriales ordenadas aquí — desde una dulce fragancia hasta la sensación del rocío; desde suaves sonidos hasta el sabor de una pera— pareciera que las valencias generales de la dulzura se anularan, creando una especie de ambigüedad moral. Pero esta indistinción ética era en efecto una invitación a Gower para eliminar la ambigüedad de las valencias de la dulzura haciendo del sabor dulce un índice inequívoco de la corrupción del clero.

La ética de la intención en la teología moral siempre presupone que entre el bien, el mal y lo *adiaphoron* (lo moralmente neutro) hay una frontera que es permeable en todo momento. Sin embargo, dada tal perspectiva, los pensadores morales como Gower tenían un interés investido en llenar el vacío de la ambivalencia moral dondequiera que la encontrarán, en caracterizar la ambigüedad como algo tan inevitable y tan inestable que su propio papel como intercesores e intérpretes estuviera garantizado. Vistas antropológicamente, en otras palabras, las

ambigüedades tienen una función social en la cultura: el pecado y la virtud no son simplemente demostraciones de aspectos de la espiritualidad, también son un medio para lograr la visión de un bien moral al controlar la definición de ese bien en sí mismo. La dulzura proporciona una suficiente apertura sensorial para el que debe castigar las conductas ajenas: Gower instrumentaliza la naturaleza potencialmente paradójica de la dulzura más consistentemente al hacer de ella una expresión del engaño utilizado por el mal o el autoengaño del pecador. Este había sido un dispositivo común en la poesía del inglés medio temprano. Hablando de un pecado oculto, por ejemplo, una de las letras de Harley (*Harley Lyrics*) observa que pronto se revela dicho pecado, aunque parezca dulce (*swete*). Una mujer hermosa tiene labios de miel y una apariencia dulce, dice Gower en el *Vox clamantis*, pero por su amor un caballero puede perder la razón. Los frailes hablan con dulzura, pero sus palabras son engañosas. El adúlador (*blandisour*) se dice que halaga con dulzura para que, cuando parezca más honorable, sus palabras sean más engañosas. Entre las personificaciones en el *Mirour* caracterizadas por su dulce hipocresía "falsa-apariencia" (*Fals semblant*) se destaca lo engañoso de su comportamiento. Se la representa como una serie de contrarios en los

que dice el bien mientras su mente está llena de maldad y ella transforma lo que es dulce en amargura. En la *Confessio*, el engaño del caballo de Troya evoca el comentario de Gower sobre la inestabilidad de la dulzura:

*Ful ofte and thus the swete soureth,
Whan it is knowe to the tast.*

[Y así muy a menudo lo que es dulce se vuelve amargo / cuando es percibido por el sentido del gusto]

Se convierte, de hecho, en una medida de la profundidad y complejidad del mayor mal que no implica dulzura en absoluto: el orgullo, así, encabeza la lista de los vicios y es indicativo de que Gower observa que su primera característica es que ella no es dulce en lo más mínimo (*n'est pas tresdoulce*).

La cualidad del engaño que Gower emplea para eliminar la ambigüedad de la dulzura es comprimida en un notable pasaje del *Mirour* que articula el persuasivo poder de las palabras dulces en la mitología de la caída de la humanidad. El Diablo llama a un parlamento en el que revela a su hija (Pecado), al Mundo y a la Muerte que quiere llevar al Hombre al infierno.

Todos se ponen de acuerdo para ayudar, así que el Diablo envía a su mensajero (Tentación) al Hombre, quien viene inmediatamente. Entonces el Diablo explica que él quiere que el Hombre sea su sirviente a sueldo; Pecado se ofrece a ser su camarera y hacer todo lo que ella pueda para complacerlo; el Mundo le promete al Hombre riquezas incalculables. Y en este punto, la Tentación le aconseja al Hombre que acepte prontamente tan buena oferta. El pecado y la tentación son expresados como dulzura concentrada.

Pero alguien que escuchó entonces cómo la tentación engañaba con la dulzura de su discurso seguramente diría que desde que nació nunca había oído tal fanfarronería, pues su discurso era más dulce que un arpa o una lira. Cuando el Hombre oyó hablar de una vida tan dulce y placentera, su carne, que es salvaje y temeraria, consintió inmediatamente.

Se puede notar, en primer lugar, con qué facilidad la dulzura de la persuasión retórica es comparada con los incentivos de la música, de una manera que Agustín de Hipona habría

fácilmente reconocido, porque Gower también era muy consciente de las “tentadoras y sospechosas” cualidades del lenguaje. En segundo lugar, es importante que sea la carne del hombre la que responde a la dulzura acumulada de la tentación. La dulzura, como todo lo que designa estimulación sensorial, involucra directamente al cuerpo. Pero la asociación de un sabor dulce, en particular, con el cuerpo fue una de las claves para la aplicación de Gower de la dulzura a las faltas específicas del estado eclesiástico.

Entre las jerarquías medievales comunes de los sentidos, una forma de distinguirlos era considerar la proximidad del objeto de percepción al órgano perceptivo. De esta manera, los sentidos “superiores” de la vista y el oído, activados por el receptor a distancia del objeto sensorial, se oponían a los sentidos “inferiores” del tacto y el sabor, que requieren contacto directo con el cuerpo. Los sentidos “superiores” eran (y todavía lo son) también considerados primarios en la educación avanzada, razón por la cual Gower enfatiza la importancia de mantenerlos moralmente sin defectos justo antes de que el proceso de Aman de una confesión edificante comience en la *Confessio* y haga notar que la vista y el oído son las puertas de la mente, moralmente quebradizas, que una mano malvada no puede

cerrar. Como Carolyn Korsmeyer (1999) ha observado al hablar de los conceptos aristotélicos de los sentidos, el tacto y el gusto son sentidos de contacto, ya sea que el punto de contacto corporal se entienda como un órgano o solo como un medio (de contacto). De esta manera, el cuerpo está directamente involucrado, incluso sutilmente alterado, en la operación de estos dos sentidos. Se puede encontrar un ejemplo de esta manera de pensar los sentidos en el tratado devocional en inglés medio *The Fyve Wyttes* (c. 1400), que define el gusto como "nada más que un deseo y una estimulación que se siente en el espacio de una pulgada del paladar en la boca cuando recibe comida y bebida." Aunque los textos literarios y filosóficos conciben la distancia entre el objeto de la percepción y el perceptor como una ventaja, los textos médicos ponen en primer plano el gusto como el sentido superior precisamente porque pone el objeto de la percepción en estrecho contacto con el cuerpo del perceptor. En uno de esos textos, el gusto se describe como el único sentido que puede informarnos perfectamente sobre la naturaleza de las cosas, porque cuando uno prueba algo, toda la sustancia del objeto saboreado entra en contacto con la lengua y penetra su sustancia. Con este antecedente en mente podemos

entender la observación de Walter Ong (1967) de que el gusto es:

Un sentido discriminatorio como no son los otros sentidos... un sentido de sí o no, un sentido de tómallo o no, un sentido que nos deja saber lo que es bueno o malo para nosotros de la manera física más crucial, porque gusto se refiere a lo que estamos inclinados a introducir en nosotros mismos al comer, lo que al ser introducido en nuestro cuerpo se convertirá realmente en nosotros mismos o tal vez se resista a ser asimilado y quizás nos mate.

Como un campo sensorial que distingue lo aceptable y, de hecho, esperado para el individuo -o no-, el gusto también implica normas y, por lo tanto, contribuye a la identidad. Y, por otro lado, violar las normas de las propias expectativas gustativas se entiende como una reacción extrema, cuando, por ejemplo, las normas se rompen, como reconocía Pierre Bourdieu (1994), porque el gusto se define, tanto literal como culturalmente, como un sentido supremamente social.

Un gusto que viola los estándares de decoro correspondientes a la propia clase, y por lo tanto que lleva a cuestionar los criterios y limitaciones de la propia identidad, señala parte de la crítica de Gower a las fallas tanto del campesinado como del estado eclesiástico. Los cambios en la situación económica en Inglaterra hicieron que tales violaciones de la normativa del sabor fueran posibles a gran escala a partir del último cuarto del siglo XIV, en lo que Lee Paterson (1990) describió como una economía rural que, por encima de todo, se convirtió en dinámica. Los parámetros involucrados en estos cambios son bien conocidos y necesitan apenas ser esbozados aquí. En respuesta a la reducción de la oferta de mano de obra tras la pérdida de población por la peste negra, los salarios subieron. Al mismo tiempo, se redujeron las obligaciones señoriales del campesinado. Estos factores tuvieron el efecto de aumentar el poder adquisitivo de los trabajadores. Debido a que los precios de los cereales permanecieron bajos y más tierra estaba disponible para el pastoreo de animales comercializables, el campesinado pudo permitirse una dieta mejor, más deseable y más variada (y más nutritiva) con más carnes y pescados frescos; granos en forma de pan, no de potaje, y hechos más a menudo de trigo, no de centeno o cebada; y cerveza de malta de cebada, no de avena. Los órdenes inferiores tampoco

tenían que temer episodios de inanición como lo habían hecho en siglos previos, mientras que los precios de los cereales también alcanzaron una mayor estabilidad de lo que habían tenido anteriormente. Una buena guía sobre la forma en que los órdenes inferiores emularon los estilos aristocráticos de comer se puede ver en las grandes comidas ocasionales que algunos campesinos organizaban para bodas y funerales, o artesanos urbanos en cofradías: en ambos casos, utilizaban carne de venado, vino y especias. Otro elocuente indicio es la indignación de agudos observadores del gusto normativo al encontrar trabajadores no solo comiendo como señores, sino también esperando comer un tipo de comida más refinada de lo que hubiera sido considerado apropiado para ellos antes. La *Visio Anglie*, que Gower añadió más tarde a los inicios de *Vox* como parte de su costumbre de revisar continuamente sus obras, es una expresión de su horrorizado desdén por los campesinos después de la Rebelión de 1381. En esta visión onírica y fábula de animales, en la que grupos de plebeyos se convierten en animales domésticos y salvajes que se comportan de las maneras más destructivas, el consumo injustificado es característico del sentido del gusto en rebeldía. Los cerdos se niegan a comer bellotas o beber agua, sino que piden buenos vinos. Los perros

levantan sus narices en la mesa de las sobras y reclaman en su lugar alimentos sazonados. Los zorros consideran que asaltar gallineros no era suficientemente bueno para ellos; picotear el grano se vuelve despreciable para los gansos y los gallos. Aunque obviamente no estaban de acuerdo en muchas otras cosas, Gower se hace eco aquí de la observación de Langland en *Piers Plowman* después del fracasado intento de lograr la armonía social a través del arado colectivo de la media hectárea y en un tiempo en que la amenaza de la hambruna, personificada como Hambre, ha sido adormecida con la comida suficiente. En este punto algunos de los órdenes inferiores son mostrados en su rechazo del tipo de comida que comían antes en el curso normal de las cosas. Y, para ambos autores, los cambios gustativos van acompañados de una serie de otras acciones que demuestran la imitación por parte del campesinado de las prácticas de la nobleza, y el aumento de las cantidades de ingresos disponibles de las clases bajas. La propagación a las clases bajas de lo que había sido primero una moda cortesana de ropa ceñida, después de mediados del siglo XIV, es típica del patrón de imitación de la moda de las clases aristocráticas. Los diseños urbanos de las casas influyeron en la construcción de viviendas rurales; un aumento del uso del peltre para la vajilla se puede atribuir a su apariencia similar

a la plata utilizada por los aristócratas. Tales cambios en la moda, entonces, se convierten en un marcador de la dislocación de clases.

Pero se verá que, aunque el sabor gustativo socialmente imitativo del campesinado y la nobleza buscan mejores alimentos, Gower no los describe como "dulces". Ese es un atributo que se reserva especialmente para las violaciones de las normas gustativas eclesiásticas. Para describir ese abuso del gusto por parte de los funcionarios de la Iglesia acuñó una frase que, a través de un uso posterior, permanece en el idioma inglés hoy: *diente dulce*. En la sección del Prólogo de la *Confessio* dedicada a los rangos eclesiásticos, después de elogiar las virtudes demostradas por la Iglesia primitiva y señalar su pérdida en la Iglesia contemporánea, Gower se centra en las actividades que demuestran hasta qué punto el orden eclesiástico se ha desviado del ideal: la Iglesia se involucra en guerras para ganar riquezas materiales, una aparente alusión a la campaña de Henry Despenser, obispo de Norwich, en Flandes en la década de 1380; el papado y la prelatura están plagados de corrupción por el deseo de riqueza; etc. Gower encuentra un ejemplo en el sentido del gusto por la deshonestidad involucrada cuando alguien busca solo su propia comodidad en el oficio eclesiástico:

*Delicacie his swete toth
Hath fostred so that it fordoth
Of abstinence al that ther is.*

[El amor por la vida opulenta ha alimentado su gusto por los manjares [dulces] de modo que destruye todo lo que pueda existir de una vida austera.]

El pasaje contiene una serie de lo que los lingüistas llamarían falsos amigos, lexemas que todavía existen en inglés hoy, pero con significados algo alterados. En inglés medio, *toth*, literalmente "diente", también puede denotar deseo corporal en general, un uso bien representado, por ejemplo, en el trabajo de Chaucer donde la esposa de Bath describe sus pensamientos lujuriosos cuando ve por primera vez a Jankyn, su futuro esposo: "Él tenía, creo, veinte años y yo tenía cuarenta para decir la verdad, pero siempre he tenido el gusto por una persona joven (*coltes toth*)".

Se justifica, sin embargo, que Gower utilice el sentido gustativo en su descripción de la laxitud eclesiástica porque la abstinencia en el inglés medio es una designación común de la virtud opuesta a la glotonería. Por ejemplo, el

Sermón 24 en *Jacob's Well*, titulado *De quinque sensibus corporis*, desarrolla una metáfora que comienza en la Antigüedad tardía, que ve el cuerpo como una ciudad y los sentidos como compuertas o esclusas de agua. La tercera puerta en el Sermón 34 es el sentido del gusto, que involucra comida dulce y manjares. Esta puerta, señala el predicador, debe ser cerrada por medio de *Abstinence*. Gower reúne dulzura y actos específicos de comer y beber al discutir esta virtud en el *Mirour*, donde señala que el que vive austeramente no buscará buenos manjares; no importa cuánto haya en su copa, probará muy poco. Y si, por comodidad, comiera con otros alimentos que son dulces y ricos, su boca puede deleitarse con los sabores pero su corazón no. Tal persona ha captado con éxito lo que puede describirse como la "edificación de los sentidos". Recientemente, Joachim Küpper (2008) y Gabrielle Spiegel (2008) han señalado, en ensayos separados, un dualismo o paradoja en el sensorium cristiano. En la tradición aristotélica la epistemología se basa en la percepción sensorial, en el sentido de que los sentidos actúan como los primeros pasos que darán como resultado la cognición y, además, la percepción conduce necesariamente al deseo. Como dijo Tomás de Aquino, el *dictum* peripatético de que no hay nada en el intelecto que no haya antes en los sentidos se refiere a la

epistemología humana, no al intelecto divino. Por otro lado, la metafísica cristiana exige una denuncia de los sentidos como portales del pecado mismo. Aristóteles comienza la *Metafísica* observando que: "Todos los hombres por naturaleza desean saber. Una indicación de este hecho es el placer que tomamos en nuestros sentidos....". Fue precisamente ese amor por los sentidos en sí mismos lo que provocó la censura en el sensorio cristiano. Küpper (2008) encuentra aquí un callejón sin salida que no puede ser perfeccionado y argumenta que si los medios de percepción son también los mismos agentes que socavan la cognición, la conexión de la percepción y la voluntad no puede tener coherencia. Sin embargo, si los sentidos potencialmente desestabilizan la cognición, la conexión de la percepción y la voluntad podría lograr coherencia en un proceso de reforma de la interpretación de datos sensoriales, es decir, por el proceso de educar los sentidos. Este proceso es análogo a la forma en que la *Confessio* servía "en la fenomenología de la lectura como terapia cultural – [como] un libro escrito para nuestro bien (el de los lectores)". Vemos precisamente el efecto que esta edificación sensorial iba a tener en la persona abstemia de Gower, quien, guiado por la Abstinencia, la segunda hija de la Moderación, ha aprendido a interpretar el estímulo de la boca

para que, ante una dulzura potencialmente peyorativa, su corazón permaneciera templado. Está claro que, para Gower, dentro de las filas de la Iglesia tal persona era ciertamente una rareza.

La buena comida y el sabor dulce son casi homónimos en la crítica de Gower de las prácticas gustativas eclesiásticas. En inglés medio, un sabor dulce se refiere específicamente a alimentos endulzados, pero también puede denotar cosas que simplemente tienen un “sabor agradable”. De hecho, puede involucrar algunos alimentos que hoy solo consideramos marginalmente dulces, aunque hay muchos otros que todavía se utilizan como edulcorantes. Por ejemplo, en expresiones proverbiales en inglés medio con la fórmula “as sweet as X”, la dulzura se mide por el sabor de: *bragget* (una bebida) (B495), carpa (C47), crema (C537), *galingale* (plantas de la familia del jengibre) (G6), semillas de lavanda (L96), regaliz (L229), hidromiel (M431, M525), leche (M544), una nuez (N184), nuez moscada (N192), una cebolla (O46), *piment* (vino dulce especiado) (P207), salmón (S32), *setwall* (la planta de valeriana) (S172), especias (sin otro nombre) (S630), azúcar (S870), y especialmente a menudo miel y un panal (H430, H442). Todos los términos que Gower despliega para indicar una dulzura deseada por el estado eclesiástico también

pueden referirse a una comida endulzada o algo que sabe “agradable” en este campo ampliado del sentido gustativo. Además, como demuestra el uso que hace Gower de estos términos, una sensación de “comodidad” está generalmente presente en la dulzura de la comida de los funcionarios de la Iglesia, pero se convierte en una comodidad del exceso corporal. Gower está tratando aquí con imágenes y comentarios de un tema bastante común en la sátira estatal, a saber, la glotonería y el lujo de las diversas órdenes religiosas. Y en cierto modo reconoció la convencionalidad del sentimiento a partir de un punto temprano en su carrera, cuando en el *Mirour*, por ejemplo, detalla la perspectiva desde la cual se articula su crítica a la Iglesia y la que lo legitima para escribir sobre la Iglesia como lo hace. Tras quejarse de que la decadencia del estamento eclesiástico le provoca el mayor dolor porque no está claro por quién el perdón de Dios será transmitido en el futuro, advierte que alguien podría acusarlo de ser malévolo porque nunca se ha vestido como un clérigo sino que antes bien ha usado mangas a rayas. En otras palabras, Gower quería enfatizar que estaba escribiendo mirando a la Iglesia desde afuera. Y, sin embargo, afirma que su opinión es válida y debe declararse públicamente porque se basa en el “testimonio universal del pueblo”. Como prometió en un

pasaje anterior en el *Mirour*, él no está dando meramente su punto de vista personal sobre el estado de la Iglesia en Roma, sino que está informando las "quejas, opiniones y clamores de todos los cristianos". Es una afirmación que realiza a menudo en sus textos y en las tres lenguas en las que escribió. Esta es, por supuesto, no la voz de queja del pueblo dirigiendo a la revuelta como se escuchaba en 1381, la cual Gower repudió tan a fondo en *el Visio Anglie*. Lo que Gower escucha en la voz del pueblo son los ideales de una larga tradición de comentarios morales, contenidos dentro de la seguridad de un tema convencional. Enfatiza esta convencionalidad al equiparar *vox populi* con una *vox Dei* que, afirma, no contiene novedades. Además, la voz del pueblo subsume su voz en una reafirmación del cristianismo reformado como expresión legítima de la ortodoxia en la época medieval tardía en Inglaterra, por muy crítica que fuera de la Iglesia institucional, ya que la ortodoxia por lo regular (aunque lentamente) admite reformas incluso cuando deslegitima la revolución.

El *Vox clamantis* presenta de manera sistemática la aprehensión de Gower sobre la decadencia en el sensorio eclesiástico. El clero, particularmente los prelados, demuestra una razón más para su uso de la dulzura para criticar a la Iglesia, a saber, que el deseo de

dulzura y delicadezas es un rechazo de los modelos de santidad: Jesús pidió agua, señala Gower, pero los prelados beben vinos finos, y se revitalizan llenando sus estómagos con tantos suntuosos platos como la mente puede contemplar. Rechazan los modelos antiguos de la primera Iglesia en Inglaterra o de Martín de Tours; mientras el malévolo amor del vientre los domina, no pueden alcanzar las alturas de la virtud. Y eventualmente se convierten en el modelo degradado para los curas parroquiales, que siguiendo el ejemplo del obispo se aseguran de usar ropa espléndida, dormir en camas que no sean castas y cenar habitualmente alimentos compuestos de delicias. Hasta el Papa se incrimina a sí mismo en sus propias palabras exigiendo gustos agradables, platos y vinos suntuosos. Las órdenes monásticas no son mejores: los monjes parecen estar obsesionados con la comida; ellos convierten sus vientres en botas para el vino. Y las monjas comen alimentos en secreto que se dice que causan enfermedades graves. En el *Mirour* Gower había puesto en primer plano el gusto por lo dulce eclesiástico en una de las doce formas en que se dice que los obispos son similares a las abejas, porque las abejas buscan atiborrarse de dulces flores como su alimento. El prelado necio hace lo mismo: busca recoger todo lo dulce y rico, y con ello atiborra su cuerpo y bebe vino fino con un ramo

de flores. En *Vox clamantis*, entonces, Gower demuestra hacia dónde conduce esto, en la sección en la que describe las formas específicas que toma la corrupción del cadáver de un pecador, a través de cada uno de los siete vicios capitales: “Solía disfrutar de las especias y beber vinos dulces, y en su lugar ahora hay excrementos mezclados con lodo”. No es de extrañar que Gower advierta a los que están en el noviciado que abandonen los alimentos dulces, y lo hace de una manera que Mark Bittman (2012) estaba canalizando inconscientemente: “porque seguramente a través del sentido del gusto las cosas dulces a menudo causan daño”.

Aunque Gower se inspira en sentimientos convencionales, a finales del siglo XIV la moda de endulzar los alimentos, especialmente con azúcar, se había vuelto lo suficientemente frecuente en Inglaterra como para que sus comentarios sobre la dulzura clerical fueran oportunos y adecuados. Aunque “dulce” se había estado utilizando durante mucho tiempo para designar manjares de muchos tipos, para finales de la Edad Media se había puesto de moda entre los niveles superiores de la sociedad y aquellos que los imitaban pensar en las delicias como si tuvieran un sabor dulce (azucarado). Este no había sido el caso en la Alta Edad Media, cuando se añadía el

sabor dulce a la comida por medio de fruta, o más a menudo con miel, una práctica que siguió siendo estándar en la cocina medieval hasta el siglo XIV o XV, aunque, por supuesto, la miel siguió siendo un producto comercial durante toda la Edad Media. Chris Woolgar (1992-1993; 2006 y 2007) documenta las compras de miel, por ejemplo, en el hogar de John Hales, obispo de Coventry y Lichfield en 1461. La miel también figuraba en muchos de los usos en los que más tarde el azúcar llegó a emplearse con más frecuencia: como conservante de frutas y nueces, o en medicina. Pero las predilecciones del gusto en la Edad Media temprana y alta no pueden caracterizarse por la omnipresencia de las cosas dulces, por lo que un estudio reciente de la comida y bebida medieval en los años 1100-1300 señala que hay algunos indicios de que la Alta Edad Media debe haber sido comparativamente una "era salada", ya que lo que faltaba en los elementos nutricionales de la época era el azúcar que se agrega artificialmente hoy a muchos comestibles, alimentos de semi lujo, y también a las bebidas.

Los siglos XII y XIII marcan el comienzo de un cambio desde aquella antigua era salada hasta nuestro propio período excesivamente endulzado, aunque la apelación completa al paladar dulce surge a principios de la Edad Moderna. En la importación, cultivo,

comercio y empleo del azúcar, en la Baja Edad Media en particular, uno puede identificar otros factores en el uso que hace Gower de la dulzura como característica del declive eclesiástico. El azúcar comienza su historia en Europa a finales de la Edad Media como especia y medicina importada del Medio Oriente musulmán. Eventualmente, el azúcar se cultivó en aquellas áreas de Chipre, Sicilia y el sur de España con suficiente irrigación. La Orden Hospitalaria también se involucró en la producción de azúcar en Siria Latina en el siglo XIII. Estas áreas ayudaron a fortalecer el animado comercio de azúcar, para el cual Londres era un puerto de entrega común, aunque la evidencia de la última parte del siglo XIV y principios del XV muestra que sólo cuatro variedades de azúcar se comerciaban en Inglaterra, mientras que en los puertos del Mediterráneo se comerciaban hasta 20 variedades. Como el reciente y minucioso trabajo de Mohamed Ouerfelli (2008) ha demostrado, Londres estaba en las rutas de envío de azúcar muy transitadas por comerciantes de Génova y Venecia en este período. En 1392, el azúcar se importaba de Málaga a Londres y, a mediados del siglo XV, también se traía azúcar de Sicilia. Es en cierta medida difícil evaluar las cantidades utilizadas en la preparación efectiva de la comida. Por un lado, las cantidades importadas son

impresionantemente grandes. En 1319, por ejemplo, el mercader Tomasso Loredan envió a Inglaterra desde Venecia con Niccoletto Basadona una carga que comprendía 10.000 libras de azúcar y 1.000 libras de azúcar roca (*rock candy*), con un valor total de 3.580 libras esterlinas. Cantidades tan notables no son inusuales para el comercio inglés de azúcar en los últimos siglos medievales. En el mercado interno, el precio del azúcar no se diferenciaba de otras especias importadas de Oriente, lo que la convertía, al igual que ellas, en un bien valioso para los niveles superiores de la sociedad y, en general, imposible de alcanzar para los de abajo. Según los registros del rey francés Juan el Bueno durante su encarcelamiento en Inglaterra en 1359 y 1360 después de que fuera capturado en la Batalla de Poitiers, parece que compró varios tipos diferentes de azúcar a especieros y boticarios. En mayo de 1359, John de la Londe le proporcionó un pan de azúcar a un costo de 17 peniques por libra y azúcar molida gruesa a 15 peniques por libra. El azúcar siguió siendo una parte común del rebotante comercio de productos alimenticios traídos a Inglaterra a lo largo de la Edad Media. La característica más distintiva de este comercio fue la importación de bienes de alto valor, particularmente especias, frutas, condimentos y dulces del Mediterráneo, y vino.

Por otro lado, estas grandes cuantías de azúcar importado también se distribuyeron a través de ventas comerciales entre una serie de hogares. Algunas de las cantidades utilizadas anualmente por estos hogares eran modestas, aunque también demuestran un mayor uso de azúcar a lo largo de los siglos XIV y XV. Por ejemplo, la casa de Richard Mitford, obispo de Salisbury, usó entre 40 y 50 libras de azúcar en el período 1406-1407; mientras que en 1452-1453 la gran casa del primer duque de Buckingham usó 242 libras de azúcar. Sin embargo, incluso porciones escasas de azúcar tenían un impacto significativo en el creciente gusto por la comida azucarada de la población inglesa, que se evidencia en los libros culinarios que se conservan de las Islas Británicas a finales de la Edad Media. Esto es especialmente relevante porque no era un aditivo diario sino que estaba reservado para momentos de consumo conspicuo. El número apreciable de recetas que requerían azúcar, según estos textos, tiene un equivalente sólo en la cocina italiana, con la que las recetas inglesas comparten un trasfondo en un número de preparaciones de origen árabe. El número relativamente grande de recetas que requerían azúcar en la cocina son distintivamente inglesas y las diferencia de las costumbres francesas en la cocina de los siglos XIV y XV. La comida endulzada no es típica de los

textos culinarios ingleses del período anglosajón y la alta Edad Media, pero en los libros de recetas de la Edad Media tardía de Inglaterra un impresionante número de platos piden azúcar. Esta tendencia se puede observar ya en el siglo XIV: en la colección del inglés medio conocida como *Diuersa cibaria* (probablemente antes de 1333), el 40 por ciento de las recetas requieren la adición de azúcar. Y el uso del azúcar en las recetas aumenta a lo largo del siglo XV: en el *Liber utilis coquinario* de principios del siglo, casi la mitad de los platos tienen azúcar como un ingrediente importante. Revisiones medievales tardías de recetas inglesas anteriores, de hecho, suelen añadir endulzantes a platos que antes no los requerían. Varias de las recetas de la colección en *Bodleian MS Ashmolean 1393* contienen azúcar, dátiles y grosellas, aunque estos ingredientes no se mencionan en las recetas originales. Lo mismo ocurre con un grupo de recetas para la fiesta de San Lorenzo en Bodleian MS e Museo 52. Tales colecciones culinarias describen comidas que se servían a los niveles más altos de la aristocracia inglesa, o idealizadas como banquetes apropiados para ellos, y en ellas uno tiene la impresión de que los sabores dulces mezclados con los ácidos eran los sabores de elección.

El combinar tantas especias y fuentes de dulzura en una ingente cantidad de platos,

una costumbre entre las clases altas a finales de la Edad Media, estaba diseñado parcialmente para apelar a muchos sentidos a la vez. Y esto era observado por los comentaristas del gusto. Por ejemplo, los sermones en Bodleian MS Bodley 95, de la segunda mitad del siglo XV y basados en Wycliffite y otras fuentes, observan que muchos caballeros disfrutaban los olores dulces y ponen especias en su comida y bebida y perfuman sus vestidos; les encantan los olores dulces, pero ellos mismos huelen mal. También se dice aquí que el sabor gustativo tiene el potencial de conducir a la gula y la lujuria. El efecto de combinar una amplia variedad de sabores en cada receta también era el de enmascarar el sabor natural de los principales ingredientes de la comida, aunque esto por supuesto no significa que las especias se usaran para encubrir el sabor de carne mal conservada. Pero a través de su conexión con la civilización musulmana, las especias y el azúcar importados también sirvieron como parte de los vínculos con el mundo Mediterráneo y más allá, y el uso de especias en un gran número de platos se convirtió en una demostración de la capacidad de las clases altas para disfrutar de la opulencia del Oriente legendario. Era parte del ostentoso despliegue de lujo por parte de la nobleza que luego fue imitado por la clase inferior, aunque sin la profusión de alimentos y especias

utilizadas por los órdenes superiores. La dulzura del azúcar puede ser vista como una parte importante del gusto por el lujo y el exceso, y también era parte de lo que Gower y muchos otros se quejaban más ruidosamente respecto del orden eclesiástico. Como Gower señala en el título que le dio al segundo capítulo del Libro 3 en el *Vox clamantis*, "Aquí habla de esos prelados que ansían las cosas de la carne y viven una vida excesivamente lujosa".

Gower eligió cuidadosamente ambos elementos en el título de este capítulo. La dulzura era no sólo el gusto por el lujo, sino que en el campo de la filosofía natural y de la teoría dietética se entendía como el sabor más estrechamente alineado con el cuerpo en sí mismo. La teoría dietética identificaba alimentos que se correspondían con la composición humoral del cuerpo, ya sea para complementar su estado saludable o para revertir condiciones no saludables. En Occidente, la teoría se derivó principalmente de la traducción de Constantino el Africano del *Liber dietarum universalium et particularium* de Isaac Judaeus, que escribió a finales del siglo IX y principios del X. La versión latina de este texto fue extraída en el siglo XIII por Bartolomé el Inglés en su *De proprietatibus rerum*, que circuló también en la traducción al inglés medio de Juan de Trevisa a partir de finales del siglo

XIV. Allí se dice que la dulzura tiene las afinidades más cercanas al cuerpo porque sus propiedades coinciden con las del propio cuerpo:

El sentido del gusto experimenta placer en las cosas dulces debido a su similitud con la dulzura. Porque la dulzura, que consiste en calor y humedad, es semejante a todas las partes del cuerpo, que son sostenidos considerablemente por los alimentos dulces. Porque la comida dulce proporciona abundante nutrición y es naturalmente comparable a las partes y miembros del cuerpo. Esto es lo que Isaac dice en las *Dietas*.

Y esta estrecha conexión con el cuerpo se vuelve a enfatizar más adelante en la discusión acerca de la dulzura entre los tipos de sabor, donde se observa que la dulzura sin diluir está perfectamente adaptada a la composición del cuerpo: "Así, entre todos los sabores una dulzura pura y sin adulterar, y no una contaminada por estar mezclada con otras cosas, es la más agradable al paladar, y amiga de la natural constitución y lo más parecido a ella...". Tales

afirmaciones podían multiplicarse a partir de textos médicos, también, en los que las propiedades beneficiosas del azúcar pura son ampliamente promocionadas. Entre las características cognitivas de los alimentos expresadas en esta perspectiva, por ejemplo, la función simbólica que cumple la dulzura en particular, lo que se destaca es la forma en que un sabor dulce expresa la corporeidad, la forma en que la dulzura es el sabor más perfectamente "encarnado". La paradoja de la dulzura es su capacidad para articular tanto lo sublime de la divinidad como la obstinación de la carne. El perfecto ajuste entre las cualidades de la dulzura y el cuerpo humano parece proporcionar parte de la razón del énfasis en la teología monástica en el sabor dulce del Señor, como se dice en el Salmo 33,9; Bartolomé, por su parte, destaca que el exceso de dulzura puede conducir a un debilitamiento corporal peligroso. El uso de los sabores dulces por parte de Gower se basa en ambos lados de esta ambivalencia potencial. Sin embargo, en su crítica al gusto eclesiástico por lo dulce, uno siente sobre todo un sabor poderoso de su desaprobación de una vida de lujo y una búsqueda de la comodidad corporal que va en detrimento de los ideales espirituales del orden clerical, pero que él vio como rampantes en la Iglesia en la Inglaterra del siglo XIV. Lo difícil que era para el cuerpo resistir a la atracción de

la dulzura estaba claro para Gower. Rastrearlo históricamente podría llevarnos de nuevo al estudio publicado en la revista *Nature* a principios de 2012, pero Bartolomé el Inglés lo expresó ya siglos antes. Las cosas dulces, observa, son las amigas del cuerpo "y por eso se consumen en grandes cantidades".

Fuentes

- Aquinas, T. (1970-1976). *Quaestiones disputatae de veritate*. En *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita* (Vol. 22/1-3). Fratres Ordinis Praedicatorum.
- Aristotle (1956-1958). *Metaphysics* (H. Tredennick, Ed. y Trad.) 2 vols. Harvard University Press.
- Aristotle (1993). *De anima. Books II and III* (D. W. Hamlyn, Trad.). Clarendon Press.
- Augustine of Hippo (1981). *Confessionum libri XIII* (M. Skutella y L. Verheijen, Eds.). CCSL.
- Bartholomew the Englishman. (1975-1988). *On the Properties of Things: John Trevisa's Translation of Bartholomaeus Anglicus, De Proprietatibus Rerum: A Critical Text* (M. C. Seymour et al., Eds.). 2 vols. Oxford University Press.
- Brook, G. L. (Ed.) (1956), 'The Three Foes of Man' in *The Harley Lyrics. The Middle English Lyrics of MS. Harley 2253*, 29.
- Carlson, D. and Rigg, A. (Trans.) (2011). *John Gower: Poems on Contemporary Events: The "Visio*

- Anglie" (1381) and "Cronica tripartita" (1400).* Pontifical Institute of Mediaeval Studies and Bodleian Library.
- Chaucer, G. (1987). *The Wife of Bath's Prologue*. En L. D. Benson (Ed.), *The Riverside Chaucer* (3ra ed.). Houghton Mifflin.
- Gower, J. (1899-1902). *Mirour de l'omme* (W. Burton Wilson, Trad., N. Wilson van Baak, Rev.). En G. C. Macaulay (Ed.), *The complete works of John Gower*. 4 vols.. Kessinger.
- Gower, J. (1899-1902). *Vox Clamantis* (W. Burton Wilson, Trad., N. Wilson van Baak, Rev.). En G. C. Macaulay (Ed.), *The Complete Works of John Gower*. 4 vols.. Kessinger.
- Gower, J. (1900-1901). *Confessio amantis* (W. Burton Wilson, Trad., N. Wilson van Baak, Rev.). En G. C. Macaulay (Ed.), *The English Works of John Gower*. 4 vols.. Kessinger.
- Gower, J. (2006). *Confessio amantis* (R. A. Peck, Ed., 2da ed.). Rossell Hope Robbins Library.
- Hieatt, C. B., y Butler, S. (Eds.). (1985). *Diversa cibaria*. En *Curye on Inglysch: English Culinary Manuscripts of the Fourteenth Century*. Oxford University Press.
- Hieatt, C. B., y Butler, S. (Eds.). (1985). *Liber utilis coquinario*. En *Curye on Inglysch: English Culinary Manuscripts of the Fourteenth Century*. Oxford University Press.
- Langland, W. (c. 1360-1390). *Piers Plowman*. En A. V. C. Schmidt (Ed.), *The Vision of Piers Plowman: A*

Critical Edition of the B-Text Based on Trinity College Cambridge MS B.15.17 (2da ed., 1997). Everyman.

Bibliografía

- Adamson, M. W. (2012). Professional Cooking, Kitchens, and Service Work. En M. Montanari (Ed.), *A Cultural History of Food in the Medieval Age* (pp. 107-124). Bloomsbury.
- Aers, D. (2009). Vox Populi and the Literature of 1381. En D. Wallace (Ed.), *The Cambridge History of Medieval English Literature* (pp. 432-453). Cambridge University Press.
- Brook, G. L. (1956). The Three Foes of Man. En G. L. Brook (Ed.), *The Harley Lyrics. The Middle English Lyrics of MS. Harley 2253* (pp. 29-31). Manchester University Press.
- Barrington, C. (2010). John Gower's Legal Advocacy and "In Praise of Peace". En E. Dutton, J. Hines, y R. F. Yeager (Eds.), *John Gower, Trilingual Poet: Language, Translation, and Tradition* (pp. 112-125). Brewer.
- Bertolet, C. E. (2009). "The slyeste of alle": The Lombard Problem in John Gower's London. En M. Urban (Ed.), *John Gower. Manuscripts, Readers, Contexts* (pp. 197-218). Brepols.
- Bertolet, C. (2007). Fraud, Division, and Lies: John Gower and London. En R. F. Yeager (Ed.), *On John Gower. Essays at the Millennium* (pp. 43-70). Medieval Institute Publications.

- Bittman, M. (2012). Regulating Our Sugar Habit. *The New York Times*. Recuperado de <https://archive.nytimes.com/opinionator.blogs.nytimes.com/2012/02/26/regulating-our-sugar-habit/>
- Bourdieu, P. (1984). *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste* (R. Nice, Trad.). Harvard University Press.
- Brandeis, A. (1990). *Jacob's Well. An English Treatise on the Cleansing of Man's Conscience*. Routledge.
- Bremmer, R. H. (Ed.). (1987). *The Fyve Wyttes: A Late Middle English Devotional Treatise*. Rodopi.
- Burnett, C. (1991). The Superiority of Taste. *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 54, pp. 230-238.
- Burnett, C. (2002). Sapores Sunt Octo: The Medieval Latin Terminology for the Eight Flavors. *Micrologus*, 10, pp. 99-112.
- Carruthers, L. (1990). Where Did Jacob's Well Come From? The Provenance and Dialect of MS Salisbury Cathedral 103. *English Studies*, 71, pp. 335-440.
- Carruthers, M. (2006a). Sweet Jesus. En B. Wheeler (Ed.), *Mindful Spirit in Late Medieval Literature: Essays in Honor of Elizabeth D. Kirk* (pp. 9-20). Palgrave Macmillan.
- Carruthers, M. (2006b). Sweetness. *Speculum*, 81(4), pp. 999-1013.
- Dyer, C. (1998). Did the Peasants Really Starve in Medieval England? En M. Carlin y J. T. Rosenthal (Eds.),

- Food and Eating in Medieval Europe* (pp. 53-71). Bloomsbury.
- Dyer, C. (2005). *An Age of transition? Economy and society in England in the Later Middle Ages*. Oxford University Press.
- Echard, S. (2003). Gower's "bokes of latin": Language, politics, and poetry. *Studies in the Age of Chaucer*, 25, pp. 123-156.
- Epstein, R. (2004). London, Southwark, Westminster: Gower's Urban Contexts. En S. Echard (Ed.), *A Companion to Gower*, 43(60), pp. 44-49.
- Epstein, S. A. (2009). *An Economic and Social History of Later Medieval Europe, 1000-1500*. Cambridge University Press.
- Fisher, J. H. (1964). *John Gower. Moral Philosopher and Friend of Chaucer*. New York University Press.
- Flandrin, J.-L. (1984). Internationalisme, nationalisme et régionalisme dans la cuisine des xive et xve siècles. En D. Menjot (Ed.), *Manger et boire au Moyen Âge: Cuisine, manières de table, régimes alimentaires. Actes du colloque de Nice* (vol. 2, pp. 75-91). Belles Lettres.
- Freedman, P. (2008). *Out of the East: Spices and the Medieval Imagination*. Yale University Press.
- Fulton, R. (2006). Taste and See That The Lord is Sweet (Sal. 33:9): The Flavor of God in the Monastic West. *Journal of Religion*, 86(2), pp. 169-204.
- Harris, M. (Ed.). (1984). The Account of the Great Household of Humphrey, First Duke of

- Buckingham, for the Year 1452-3. *Camden Miscellany XXVIII*, pp. 1-57.
- Hieatt, C. B. (1995). Sorting through the titles of medieval dishes: What is, or is not, a "Blanc manger"? En M. W. Adamson (Ed.), *Food in the Middle Ages: A Book of Essays* (pp. 25-43). Routledge.
- Hieatt, C. B. (2002). Medieval Britain. En M. W. Adamson (Ed.), *Regional Cuisines of Medieval Europe* (pp. 19-45). Routledge.
- Hill, S. E. (2011). *Eating to Excess. The Meaning of Gluttony and the Fat Body in the Ancient World*. Bloomsbury.
- Hines, J., Cohen, N., y Roffey, S. (2019). Iohannes Gower, Armiger, Poeta: Records and Memorials of his Life and Death. En S. Echard (Ed.), *A Companion to Gower* (pp. 23-41). Brewer.
- Howes, D. (2008). Can These Dry Bones Live? An Anthropological Approach to the History of the Senses. *The Journal of American History*, 95(2), pp. 442-451.
- Justice, S. (1996). *Writing and Rebellion: England in 1381*. University of California Press.
- Jütte, R. (2005). *A History of the Senses. From Antiquity to Cyberspace* (J. Lynn, Trad.). Polity Press. (Trabajo publicado originalmente en 2004).
- Kendall, E. (2008). *Lordship and Literature: John Gower and the Politics of the Great Household*. Oxford University Press.

- Kitsikopoulos, H. (2012). England. En *Agrarian Change and Crisis in Europe, 1200-1500* (pp. 23-56). Routledge.
- Korsmeyer, C. (1999). *Making Sense of Taste: Food and Philosophy*. Cornell University Press.
- Küpper, J. (2008). Perception, Cognition, and Volition. En S. G. Nichols, A. Kablitz y A. Calhoun (Eds.), *Rethinking the Medieval Senses. Heritage, Fascinations, Frames* (pp. 119-153). Johns Hopkins University Press.
- Lauriou, B. (2005). *Une histoire culinaire du Moyen Âge*. Honoré Champion.
- Lustig, R. H., Schmidt, L. A. y Brindis, C. D. (2012). The Toxic Truth About Sugar. *Nature*, 482, pp. 27-29.
- Mennell, S. (1996). *All Manners of Food: Eating and Taste in England and France from the Middle Ages to the Present*. University of Illinois Press.
- Mintz, S. W. (1985). *Sweetness and Power: The Place of Sugar in Modern History*. Penguin Books.
- Newhauser, R. (2007). On Ambiguity in Moral Theology: When the Vices Masquerade as Virtues (A. Nemeth-Newhauser, Trad.). En R. Newhauser (Ed.), *Sin: Essays on the Moral Tradition in the Western Middle Ages* (pp. 377-402). Ashgate.
- Newhauser, R. (2008). Preaching the "Contrary Virtues". *Mediaeval Studies*, 70, pp. 135-162.
- Newhauser, R. (2010). Peter of Limoges, Optics, and the Science of the Senses. *The Senses and Society*, 5(1), pp. 28-44.

- Ong, W. J. (1967). *The Presence of the Word. Some Prolegomena for Cultural and Religious History*. University of Minnesota Press.
- Ouerfelli, M. (2008). *Le sucre: Production, commercialisation et usages dans la Méditerranée médiévale*. Brill.
- O'Mara, V. y Paul, S. (2007). *A Repertorium of Middle English Prose Sermons* (4 vols). Brepols.
- Patterson, L. (1990). "No Man His Reson Herde": Peasant Consciousness, Chaucer's Miller, and the Structure of the Canterbury Tales. En L. Patterson (Ed.), *Literary Practice and Social Change in Britain, 1380-1530* (pp. 113-155). University of California Press.
- Pearsall, D. (2004). The Manuscripts and Illustrations of Gower's Works. En Echard (Ed.), *A Companion to Gower* (pp. 73-97). Brewer.
- Peck, R. A. (1978). *Kingship and common profit in Gower's Confessio amantis*. Carbondale.
- Peck, R. A. (2010). John Gower: Reader, Editor, and Geometrician "for Engelondes sake". En Urban (Ed.), *John Gower. Manuscripts, Readers, Contexts* (pp. 11-37). Brepols.
- Peristiany, J. G. y Pitt-Rivers, J. (Eds.) (1992). *Honor and Grace in Anthropology*. Cambridge University Press.
- Peters, E. (1990). Vox populi vox Dei. En E. B. King y S. J. Ridyard (Eds.), *Law in Mediaeval Life and Thought* (pp. 91-120). Sewanee.

- Rigg, A. G. y Moore, E. S. (2004). The Latin Works: Politics, Lament and Praise. En S. Echard (Ed.), *A Companion to Gower* (pp. 153-164). Brewer.
- Rosen, L. (1995). Introduction. The Cultural Analysis of Others' Inner States. En L. Rosen (Ed.), *Other Intentions. Cultural Contexts and the Attribution of Inner States* (pp. 3-13). School for Advanced Research Press.
- Schivelbusch, W. (1992). *Tastes of Paradise: A Social History of Spices, Stimulants, and Intoxicants*. Vintage Books.
- Schulz, A. (2011). *Essen und Trinken im Mittelalter (1000-1300). Literarische, kunsthistorische und archäologische Quellen*. De Gruyter.
- Scully, T. (1995). *The Art of Cookery in the Middle Ages*. Boydell Press.
- Spiegel, G. M. (2008). Paradoxes of the Senses. En S. G. Nichols, A. Kablitz y A. Calhoun (Eds.), *Rethinking the Medieval Senses. Heritage, Fascinations, Frames* (pp. 186-193). Johns Hopkins University Press.
- Teuteberg, H. J. (1986). Periods and Turning-Points in the History of European Diet: A Preliminary Outline of Problems and Methods. En A. Fenton y E. Kisba'n (Eds.), *Food in Change: Eating Habits from the Middle Ages to the Present Day* (pp. 11-23). John Donald Publishers
- Tietz, J. A. (2001). *A thousand years of sweet: A semantic and cultural study*. Peter Lang.

- Turner, J. (2004). *Spice: The History of a Temptation*. Vintage.
- Wetherbee, W. (2002). John Gower. En D. Wallace (Ed.), *The Cambridge History of Medieval English Literature* (pp. 589-609). Cambridge University Press.
- Whiting, B. J. y Whiting, H. W. (1968). *Proverbs, Sentences, and Proverbial Phrases from English Writings Mainly before 1500*. De Gruyter.
- Woolgar, C. M., Serjeantson, D., y Waldron, T. (2006). Conclusion. En *Food in Medieval England: Diet and Nutrition* (pp. 267-280). Oxford University Press.
- Woolgar, C. M. (2006). Meat and dairy products in late medieval England. En C. M. Woolgar, D. Serjeantson, y T. Waldron (Eds.), *Food in Medieval England: Diet and Nutrition* (pp. 88-101). Oxford University Press.
- Woolgar, C. M. (2006). *The Senses in Late Medieval England*. Yale University Press.
- Woolgar, C. M. (2007). Fasting and Feasting: Food and Taste in the Middle Ages. En P. Freedman (Ed.), *Food: The History of Taste* (pp. 162-195). Thames Hudson.
- Woolgar, C. M. (Ed.). (1992-1993). *Household Accounts from Medieval England*. Oxford University Press.
- Yeager, R. F. (1990). *John Gower's Poetic: The Search for a New Arion*. Brewer.

Yeager, R. F. (2006). Gower's French Audience. The Mirour de l'omme. *The Chaucer Review*, 41(2), pp. 111-137.

LA MULTISENSORIALIDAD DEL LUGAR Y LO MULTISENSUAL CHAUCERIANO

Introducción

Hace algunos años, el antropólogo y etnomusicólogo Stephen Feld (2005) señaló una brecha entre la naturaleza de la percepción sensorial humana y la forma en que se ha investigado el sentido del lugar, especialmente en la cultura occidental: “El carácter abrumadoramente multisensorial de la experiencia perceptiva”, señala Feld:

Debería conducir a alguna expectativa de una conceptualización multisensorial del lugar. Pero en general, el trabajo etnográfico y cultural geográfico sobre los sentidos de lugar ha estado dominado por el visualismo profundamente arraigado en el concepto europeo de paisaje.

Este enfoque en solo uno de los sentidos externos es tanto más sorprendente dado que, como ha escrito el médico y neurólogo Oliver Sacks (2005):

Hay cada vez más evidencia procedente de la neurociencia de la

extraordinariamente rica interconexión e interacciones entre las áreas sensoriales del cerebro y, por tanto, de la dificultad de decir que algo es puramente visual o puramente auditivo, o puramente cualquier cosa.

Las modalidades sensoriales no pueden considerarse de forma aislada, pero prácticamente no tenemos un lenguaje común para hablar de lo multisensual, lo intersensorial o lo metamodal.

Si Feld y Sacks hubieran incluido la historia literaria en sus estudios, habrían encontrado más evidencia de la necesidad de ir más allá de la visualidad, recurriendo a la representación de toda la experiencia sensorial y, especialmente, de la interacción de los cinco sentidos externos. Este ensayo pretende poner en primer plano la construcción del lugar en los textos medievales y, de hecho, la dependencia de lo multisensual en esa empresa. Se centra en el papel de la multisensorialidad para la conceptualización del lugar, tanto en las obras discursivas como, en particular, en los textos narrativos de Geoffrey Chaucer. Chaucer es un autor conveniente a este objetivo porque sus obras ofrecen ejemplos de la gama de posibilidades que brinda la multisensorialidad del lugar, desde la invocación homilética de la

tortura en el infierno en *The Parson's Tale* (“El cuento del clérigo”) hasta los placeres eróticos en el templo de bronce en el poema *The Parliament of Fowls* (“El parlamento de las aves”). Pero Chaucer también recurrió a lo multisensual para propósitos exclusivos de su propio arte, funciones que tienen relación con su concepción particular del realismo narrativo. Estos usos distintivos de lo multimodal emergen cuando seguimos la construcción del lugar de Chaucer en su plena expresión sensorial.

Éric Palazzo (2010), y antes que él Bob Scribner (1989), han llamado la atención sobre las funciones multidimensionales de la liturgia medieval y lo que Palazzo llama la “activación” de todos sus elementos sensoriales trabajando juntos. Pero, en general, lo multisensual ha sido muy poco estudiado en la investigación sensorial sobre la literatura en la Edad Media, ya que se ha convertido en una especialidad en desarrollo en el floreciente campo de los estudios sensoriales en general solo en los últimos años. Esto es típico de la relación entre los estudios medievales y la investigación sensorial en general. Se puede decir que, debido tanto a la alteridad de los textos medievales que transmiten información sensorial, como a la desconfianza hacia la percepción sensorial articulada en muchos tratados teológicos de la Edad Media, los medievalistas (especialmente

aquellos que no trabajaban en el área de los estudios visuales) han tenido mucho que superar antes de incorporarse al trabajo de la sensología, algo que ha comenzado a suceder de manera concentrada en los últimos varios años. Como lo define David Howes (2005), uno de los principales teóricos de los estudios sensoriales, dentro del área amplia y en rápido crecimiento de la historia sensorial, la intersensorialidad es “la interacción multidireccional de los sentidos y de las ideologías sensoriales, ya sea que se consideren en relación con una sociedad, un individuo o una obra”. Uno puede imaginar la interconexión de los sentidos que componen la experiencia humana común utilizando la imagen de un nudo, pero esto no significa que las sensaciones interconectadas deban concebirse como simultáneas ni que la intersensorialidad tenga que significar

una mezcla sinestésica de sensaciones. Los hilos de la percepción pueden estar conectados de muchas maneras diferentes. A veces puede parecer que todos los sentidos trabajan juntos en armonía. Otras veces, las sensaciones estarán en conflicto o confundidas. Cualquiera de los dos estados puede emplearse como ideología social o estética.

El nudo de la multisensualidad tampoco exige una igualdad de los sentidos, que tradicionalmente están ordenados en jerarquías que también representan clasificaciones sociales.

Multisensualidad y ética

Hay que añadir un factor más a la interacción de los sentidos externos en la concepción del lugar en la Edad Media, es decir, el grado en que la experiencia sensorial participaba en la formación de la ética. Existen, comparativamente, pocos estudios en sensorología contemporánea que tengan plenamente en cuenta el grado en que las concepciones sociales e ideológicas de los sentidos están estrechamente vinculadas con las construcciones éticas, aunque se puede encontrar un ejemplo reciente en la investigación de Kendall Eskine, Natalie Kacinik y Jesse Prinz (2011), quienes descubrieron un vínculo entre la experiencia gustativa y el procesamiento moral, en el que las sustancias de sabor dulce desencadenan juicios morales favorables sobre otras personas y, a la inversa, los sabores amargos o repulsivos provocan sentimientos de disgusto moral. Pero la interconexión de la experiencia sensorial y la ética es una de las áreas donde los medievalistas

tienen mucho que ofrecer a los estudios sensoriales contemporáneos porque el contexto moral de los sentidos es un elemento esencial de la comprensión medieval del mundo sensorial. Esto es bien sabido, pero lo que se ha estudiado menos es cómo y dónde los tipos de propósitos ideológicos descritos por Howes enmarcan el sensorium medieval en sus contornos éticos, tanto en la discursividad de los textos como en su representación literaria por parte de autores como Chaucer. Los objetivos de la teología pastoral medieval, especialmente después de Letrán 1v (1215-1216), adoptaron el sensorium como una manera de expresar y justificar códigos de conducta que sustentaban estructuras institucionales particulares: por ejemplo, los siete pecados capitales estaban reglamentados y distribuidos principalmente entre los cinco sentidos externos, en los manuales de confesión, como una manera para que los sacerdotes organizaran el interrogatorio de los penitentes en el sacramento de la penitencia y para que los penitentes sistematizaran su propia preparación para la confesión. Con el tiempo, controlar los sentidos se convirtió en una de las partes catequéticas estándar que reglaba la adhesión de un cristiano a la institución de la Iglesia. La teología pastoral, en otras palabras, se ocupaba no sólo de controlar los sentidos, sino también de

educarlos. Por ejemplo, el *Moral Treatise on the Eye* de Pedro de Limoges, una obra de divulgación sobre óptica para predicadores compuesta en París a finales del siglo XIII, desarrolló una cadena de razonamientos análogos que relacionaban observaciones científicas con interpretaciones morales que educan al espectador en una serie de lecciones sobre cómo ver, es decir, sobre cómo transformar la sensación visual en percepción, o la ciencia de la visión en teología pastoral.

Pero todos los sentidos podrían considerarse sospechosos como portales para el pecado y una percepción que necesitaba una pedagogía teológica. El *Speculum vitae*, compuesto en Yorkshire en el tercer cuarto del siglo XIV y un texto no excesivamente centrado en los sentidos, todavía concibe su tarea de edificación moral como equivalente a lecciones sobre: “*How yhe sal rewell here yhour lyf/ And gouerne wele yhour wyttes fyue.*” [Cómo debes reglar tu vida y cómo debes gobernar bien tus cinco sentidos]. Esto se vuelve más explícito en la discusión de la virtud contraria a la ira, como lo era en *La Somme le roi*, el texto fuente del *Speculum*, como una lección para un buen manejo del cuerpo:

*Bot a man bihoues lede warly
Be fyue wyttes of his body*

*So þat na witte passe his degre
Thurgh þe lyne of Equyte,
And rewell þam so in þair offyce
So þat þai turne fra alle vyce:
Als þe eghen to se, þe eres to here,
þe nese to smelle sauours sere,
þe mouth to tast and to speke wele,
þe handes and al þe body to fele*

[Pero si un hombre puede controlar con cautela / Los cinco sentidos de su cuerpo / De acuerdo con la línea de la justicia, / Para que ninguno de los sentidos se pase de su grado, / Y reglarlos para que en su deber / Para que se alejen de todos los vicios / Los ojos para ver, los oídos para oír/ La nariz para oler varios olores, / Y la boca para saborear y hablar bien, / y las manos y todo el cuerpo para sentir].

Así como la jerarquía aquí representada recapitula un ordenamiento tradicional de los sentidos, la inclusión del habla en la categoría del sentido del gusto también es convencional. Demuestra la forma en que los sentidos son concebidos en la tradición neoplatónica en la premodernidad, no como receptores pasivos, como probablemente pensamos de ellos, sino como “medios de comunicación”. Expresado en

los términos idealizados del poeta Gawain, según la descripción de su caballero epónimo, el objetivo de la educación sensorial es ser impecable en los cinco sentidos, aunque los límites del tipo particular de perfección de Gawain pueden verse cuando, incluso cuando está a punto de encontrarse con el *Green Knight* (el Caballero Verde) al final del romance, todavía culpa a cualquiera por su situación antes que a sí mismo. Como él dice: “*Now I fele it is þe fende, in my fyue wyttez, / þat hatz stoken me þis steuen to strye me here*”. [Ahora siento que es el diablo, en mis cinco sentidos, / quien ha forzado en mí este acuerdo para destruirme aquí].

Uno de los pasajes en los que Chaucer participa explícitamente en la tradición discursiva de la educación moral de todos los sentidos se encuentra en *The Parson's Tale* (“El cuento del clérigo”). Sigue a Agustín en un punto de este manual penitencial al diferenciar los pecados según sus tres *loci* de ejecución (es decir, en el corazón, en la boca o en la obra), pero también al extender estos tres a los sentidos externos, “*that been sighte, herynge, smellynge, tastynges or savourynges, and feelynges*” [“esos son la vista, el oído, el olfato, el gusto o saboreo, y el tacto]. Es tradicional en la cultura occidental desde Aristóteles que esta lista contenga sólo cinco sentidos y que

comience con mayor frecuencia con la visión y termine con el tacto. Chaucer utiliza esta jerarquía en *The Parson's Tale* como una herramienta típica de amonestación. Basando su trabajo en Raymond of Penyafort, al principio de *The Parson's Tale* Chaucer distingue seis formas de llevar a alguien a la contrición, la tercera de las cuales es el miedo a los dolores del infierno. Si bien este resumen del material se deriva de Raymond, la considerable ampliación de los detalles en todas las categorías, especialmente en la tercera, parece ser obra del propio Chaucer. El terror de lo que será la experiencia sensorial de los pecadores durante una eternidad en el infierno, señala, debería llevarlos a entrar de todo corazón en el proceso penitencial:

*But in helle hir sighte shal be ful of
derknesse and of smoke, and
therfore ful of teeres; and hir
herynge ful of waym entynge and of
gryntyng of teeth, as seith Jhesu
Crist. Hir nose-thirles shullen be ful
of stynkyng stynk; and, as seith
Ysaye the prophete, "hir savoryng
shal be ful of bitter galle"; and
touchyng of al hir body ycovered
with "fir that nevere shal quenche
and with wormes that nevere shul*

*dyen”, as God seith by the mouth of
Ysaye.*

[Pero en el infierno su vista estará llena de oscuridad y de humo, y por esto llena de lágrimas; y sus oídos llenos de lamentaciones y rechinar de dientes, como dice Jesucristo. Sus orificios nasales estarán llenos de pestilente hedor; y, como dice Isaías el profeta, “su gusto se llenará de bilis amarga”; y su sentido del tacto en todo su cuerpo estará cubierto con “un fuego que nunca se apagará y con gusanos que nunca morirán”, como dice Dios por boca de Isaías.]

El párroco evoca esta imagen para señalar el castigo de los sentidos como el opuesto apropiado de los placeres corporales que se derivan de los “*appetites of the fyve wittes*” [apetitos de los cinco sentidos]. El infierno se concibe como el extremo antagónico al placer terrenal, el lugar donde se evocan los sentidos vinculados porque es un sitio de intensidad aterradora y atemporal. Precisamente ese tipo de multisensualidad concentrada se convirtió en el modo típico de expresar los tormentos del infierno en los textos.

En la inversión general que se suponía representaba el infierno, en la que las acciones pecaminosas en la tierra recibían castigos recíprocos y perpetuos, los placeres sensuales de los pecadores eran apropiadamente frustrados por una eternidad infernal.

Multisensorialidad en los espacios de la vida comunitaria

Sobre la tierra, y como reflejo de la creciente preocupación por la corporalidad en los siglos XII y XIII que Caroline Walker Bynum (1987 y 1991) ha señalado, la amenaza de la tentación multisensual a menudo se ubicaba en los espacios de la vida comunitaria, lugares estrechamente definidos en los que esta tentación podía ser potencialmente perjudicial para el ideal moral. El análisis de Anselmo de Canterbury (muerto en 1109) sobre el pecado de curiosidad ofrece una visión de la concepción agustiniana y monástica de esta cuestión. *Curiositas* se presenta en el *Liber de humanis moribus* de Anselmo, y en una forma ligeramente alterada y ampliada en *De similitudinibus*, como parte de la tríada agustiniana de pecados (orgullo, curiosidad y pecados de la carne), pero se hace una clara distinción entre las apariencias perceptuales y conceptuales de la *curiositas*. En el enfoque esquemático representado aquí, estos tipos de

actividades pecaminosamente curiosas se clasifican según la cantidad de elementos básicos que combinan, que son los métodos más discretos para complacer la propia *curiositas*: en pensamientos, palabras, acciones o los diversos sentidos externos. Así, hay cinco tipos simples de curiosidad pecaminosa (en pensamiento, palabra, obra, vista u oído), seis tipos dobles (palabra y obra, palabra y vista, palabra y audición, obra y vista, obra y audición, vista y audición) y así sucesivamente. De estos, veintiocho tipos de pecado de curiosidad se refieren exclusivamente a cuestiones de percepción sensorial. La minuciosidad y practicidad de este análisis de la vida monástica se ven especialmente bien aquí, ya que todos estos tipos de *curiositas* se encuentran en el mercado o en el comedor. El pecado de la curiosidad se hace sentir, de esta manera, cuando uno está demasiado ansioso por ver qué platos se están sirviendo o prueba un poco de la comida en la mesa solo para estimar si sabe bien o no, o huele las especias que se venden en el mercado simplemente para saber a qué huele cada una. Revelan la orientación fundamentalmente monástica del autor del *Líber de humanis moribus*, pues como ejemplos de una voluntad defectuosa y de los resultados de una de las tres categorías principales de pecado, asume una vida ascética lejos de estos

lugares de tentación sensorial como su opuesto diametral “libre de curiosidades”.

En cierto sentido, Bernardo de Claraval (m. 1153) le da la vuelta a esto cuando escribe en un modo contemplativo acerca de un sensorium unificado en el que la *caritas* se logra mediante un proceso que media entre los sentidos corporales y los espirituales. En el sermón 10 de los *Sermones de diversis*, llama *caritas* a la vida de los sentidos. El alma da sentido al cuerpo, distribuido en cinco miembros corporales; asimismo, el alma da un valor espiritual correspondiente a los sentidos distribuidos en cinco clases de amor: la vista se relaciona con el amor santo (*amor sanctus*) de Dios; el oído a la *dilectio* a distancia de la carne; el olfato al amor general (*amor generalis*) de todos los seres humanos; el gusto al amor placentero o social (*amor iucundus, amor socialis*) de los compañeros; y el tacto al amor piadoso (*amor pius*) de los padres por sus hijos (tanto humanos como animales). Y en otros lugares, Bemardo utiliza una sinestesia retórica para describir la unidad de cómo funcionan los sentidos espirituales: en su explicación del Cantar de los Cantares, escribe que “la novia ha derramado un aceite cuyo olor las doncellas se sienten atraídas a saborear y sentir cuán dulce es el Señor”. Pero dado un objeto de amor diferente –a saber, el placer sensorial como una interrupción en el

corazón de lo que debería ser el lugar más sagrado, el monasterio mismo–, Bernardo también era consciente de la amenaza de los sentidos, y cuando escribió en un tono más práctico advirtió contra las *curiosae depictiones* que se encontraban pintadas en las paredes del claustro de Cluny, las cuales distraían a los monjes de sus oraciones. También para Bernardo los ideales de la vida monástica exigían un rechazo de la *curiositas* sensorial en el lugar clave de la vida comunitaria, un abandono de “todas las cosas que resplandecen de belleza, agradables al cantar, que huelen deliciosamente, saben dulcemente, son agradables al tacto”.

Dualismo sensorial y la edificación de los sentidos

La construcción ética de los sentidos en el monasterio y la comunidad laica expone lo que se ha descrito como un dualismo o paradoja en el sensorium cristiano. Como han observado Joachim Küpper (2008) y Gabrielle Spiegel (2008) en sendos ensayos, en la tradición aristotélica la epistemología se sustenta en la percepción sensorial en cuanto los sentidos actúan como los primeros pasos que resultarán en la cognición y, además, la percepción sensorial conduce necesariamente al deseo. Como lo expresó Tomás de Aquino, la idea de que no hay nada en

el intelecto que no estuviera previamente en los sentidos se refiere a la epistemología humana, no al intelecto divino. Por otro lado, como ya se ha visto, la metafísica cristiana exige una denuncia de los sentidos como puertas del pecado. Küpper (2008) encuentra aquí un impasse que no puede ser perfeccionado, ya que si los medios de percepción son también los mismos agentes que socavan la cognición, la conexión entre la percepción y la voluntad no puede tener coherencia. Sin embargo, se puede observar que si los sentidos potencialmente desestabilizan la cognición, la conexión entre percepción y voluntad aún podría alcanzar coherencia en un proceso de reforma de la interpretación de los datos sensoriales, es decir, precisamente mediante el proceso de educación de los sentidos que he planteado en obras como *The Parson's Tale*. La paradoja medieval que Küpper señala, y la ambigüedad de la sensación misma, eran de hecho entendidas en la Edad Media como demandas de una respuesta ética: estos fenómenos sirvieron como base para la comprensión moral del sensorium medieval, en el que la conexión de los sentidos y la volición se entiende efectivamente como pedagógica.

Este dualismo sensorial o paradoja se articula en la obra de Chaucer en las diferentes formas en que dos personajes femeninos hablan de los sentidos cuando intentan instruir a los

hombres: Filosofía en Boecio y Prudencia en el *Tale of Melibee* (“El cuento de Melibee”). En el quinto libro de la traducción de Boecio, Lady Philosophie le explica a Boecio la psicología de las facultades y distingue las facultades, o sentidos internos, como derivados, en última instancia, del *De anima* de Aristóteles. Así, al enseñar cómo la percepción humana difiere del conocimiento divino, ella señala que una forma redonda es comprendida de manera diferente por diferentes sentidos, y de manera análoga, un ser humano se comprende de manera diferente por parte de los sentidos, o de la imaginación, o de la razón, o de la inteligencia. Estas facultades funcionan en etapas de creciente abstracción que culminan en la facultad más elevada, la de la inteligencia, que constituye la forma pura del ser humano que permanece eternamente en el pensamiento divino. Pero el proceso comienza con la sensación de los sentidos (o su combinación y juicio en el sentido común), es decir, en la comprensión externa de la forma del cuerpo de un ser humano tal como este tiene existencia material. Los sentidos funcionan aquí como herramientas de recopilación de información, quizás limitadas en alcance a la comprensión de la sustancia material, pero que sin embargo son necesarias como punto de partida para las formas posteriores de comprensión que eventualmente las subsumen.

Muy diferente es la concepción moral de los sentidos en las instrucciones de Prudencia a Melibeo, su esposo. Para dar cuenta de la justicia de su sufrimiento, la Prudencia apela a dos lugares comunes: Melibeo tiene demasiadas riquezas y se ha olvidado del creador de todas las riquezas, o Melibeo ha pecado y ahora está siendo castigado por ello. En la última categoría, señala que Melibeo ha permitido que los “tres enemigos del hombre” (el mundo, la carne y el diablo) lo invadan a través de las cinco ventanas de su cuerpo, “esto es para señalar los pecados mortales que han entrado en tu corazón por tus cinco sentidos”. Aunque Melibeo todavía no está convencido, por la retórica alegórica de Prudencia, de renunciar a la venganza, está claro que los sentidos funcionan para Prudencia como portales de inmoralidad para la voluntad masculina sin educación que se desarrolla en el foco de la narración. El cuento en sí se convierte no sólo en una educación en y por la prudencia política, sino también en una edificación en el control de las sensaciones por medio de una humildad que busca la asistencia de Dios.

Chaucer despliega además las posibilidades éticas de la interacción de los sentidos como una validación de la santidad en contextos tanto discursivos como miméticos. Susan Harvey (2006) ha llamado especialmente la atención sobre la forma en que el olfato ayuda

a la construcción de la santidad y, de hecho, el olor de la santidad es omnipresente en la vida de los santos. Pero la santidad implica algo más que el sentido del olfato; la santidad también puede venir acompañada de un dulce sonido. Además, puede ir acompañada de un tipo particular de visión, como sucede en *The Second Nun's Tale* (“El cuento de la segunda monja”), donde la vista y el olfato trabajan juntos en el contexto de la Roma paleocristiana para apoyar la conversión y su alineamiento con el estatus aristocrático. El control de los sentidos no sólo desarrolla una vista espiritual, sino también un olfato espiritual. Valeriano se convence instantáneamente de la verdad del cristianismo al ver un ángel; su hermano Tiburcio huele las coronas de rosas y lirios que el ángel les ha regalado a Cecilia y Valeriano, y Tiburcio se transforma inmediatamente. Como él dice: “*The sweete smel that in myn herte I fynde / Hath chaunged me al in another kynde*” [El dulce olor que encuentro en mi corazón / Me ha cambiado completamente a otra naturaleza]. La otra narración, además de *The Second Nun's Tale* en el fragmento VIII, *The Canon's Yeoman's Tale* (“El cuento del criado del canónigo”), demuestra el fracaso de los elementos que debían convertirse en oro en el contexto del espacio urbano de la Inglaterra del siglo XIV. En un ambiente de vapores malolientes, todo el

proceso alquímico sólo pretendía engañar la vista de los incultos. Esta no es una declaración de escepticismo filosófico frente a la relatividad de la percepción, como se ha argumentado en el caso de la filosofía de finales de la Edad Media y principios de la Edad Moderna; más bien, resalta la fragilidad de la información sensorial, porque solamente ver sin educación no es creer, o al menos no debería serlo. Y por otro lado, Chaucer sabe claramente, aunque también lo expresa irónicamente, que exigir certeza en la percepción es una imposibilidad en la tierra que arruinaría su carrera como autor de libros si se la tomara demasiado en serio. Como dice en el prólogo a *Legend of Good Women* para justificar la verdad particular de la poesía:

*Men shal nat wenen everything a lye
But yf himself yt seeth or elles dooth;
For, god wot, thing is never the lasse
sooth,
Thogh every wight ne may hit nat ysee.*

[La gente no creerá que todo es una mentira / salvo que ellos mismos lo vean o lo hagan; / porque, Dios sabe, algo es sin embargo verdadero, / aunque no todas las personas lo puedan ver].

En otras palabras, la ficción es una empresa que exige de sus lectores algo parecido a una confianza sensorial en el narrador, aunque, por supuesto, esta afirmación se problematiza creativamente, en particular en lo que respecta a la autenticidad del narrador, en las visiones oníricas. En la historia de Cecilia, y en línea con la psicología de la facultad de *La consolación de la Filosofía*, la sensación es el primer paso en un proceso de verdadera transformación.

Si la santidad huele dulcemente en el cuento de Cecilia, se puede observar en otra parte que la relación de los sentidos con la transformación también es validada por el tipo de olor opuesto: en *The Parson's Tale*, como ya se señaló, los pecadores verán asaltado su sentido olfativo por los malos olores en el infierno; y en *The Summoner's Tale* (“El cuento del convocante”), la flatulencia que Thomas emite en la mano del fraile tiene un hedor suficiente para que el señor de la aldea sólo pueda imaginar que el diablo puso este comportamiento en la mente de Thomas. Los regímenes sensoriales de los cuentos del *Summoner* y la *Second Nun* también subrayan los alineamientos sociales de los sentidos y las valencias éticas que se atribuyen a las propiedades: la aristocrática Cecilia, descrita como de “*noble kynde*” [naturaleza noble], huele como una representante de su clase, mientras

que el estruendoso flato de Thomas lo convierte instantáneamente de un “*goode man*” [buen hombre] con una casa importante en un campesino ruidosamente destructivo (“*noyous*”) y maloliente. Aquí Chaucer anticipa un componente constitutivo de la Modernidad al hacer que las distinciones de clases –y su volatilidad– dependan del olfato, al hacer del sentido del olfato una herramienta para representar las diferencias sociales.

Narrando un lugar multisensorial: El parlamento de las aves

Aunque lo visual y lo olfativo trabajan juntos en los cuentos que acabamos de mencionar (con la adición del sentido del tacto en la tanteadora mano del fraile en *The Summoner's Tale*), los cinco sentidos en su totalidad no se muestran interactuando como se vio en la multisensorialidad que definió el infierno en *The Parson's Tale*. Chaucer es capaz de construir una narrativa indicativa del surgimiento de un solo sentido, como lo hace en su libro auditivo, *House of Fame*, donde las empalagosas apariencias visuales del *Temple of Glass* dan paso a representaciones de sonido. Se puede hacer esta afirmación sin suscribir a una narrativa maestra de la historiografía, la teoría de la *Great Divide* [gran división], según la cual la visión domina la Modernidad mientras que el

período medieval es la “edad del oído”, como incluso el gran medievalista Lucien Febvre lo caracterizó. La importancia del sentido de la vista puede haber aumentado en la Modernidad, pero esto no implica necesariamente su relativa falta de importancia en el período premoderno, ni la importancia moderna de la vista debería “cegarlos ante la continua actividad cultural de los sentidos no visuales”. Pero lo multisensual que involucra a todos, o casi todos, los sentidos es relativamente raro como presencia sostenida y continua en un contexto mimético de cualquier época, no sólo en las obras de Chaucer. Esto tampoco debería sorprender. La experiencia perceptiva puede ser abrumadoramente multisensorial, pero esto no incide en nuestra conciencia en una tormenta multisensorial continua, ni su imitación puede permitirse el lujo de ser multisensual durante largos tramos de texto. Desde el momento en que abrimos los ojos por la mañana, nuestra conciencia queda enmarcada por las sensaciones que nos llegan de todos nuestros sentidos. Algunos, sin embargo, son más prominentes que otros, y en el curso normal de los acontecimientos nuestra experiencia perceptiva tiene en cuenta esta importante información proporcionada de manera constante y en constante cambio por nuestros sentidos, mientras apenas registramos cambios

mínimos de temperatura, los ruidos bajos en el fondo, etcétera. Nuestra atención consciente proporciona un filtro para la percepción para que no nos quedemos irremediamente empantanados en un detalle infinitesimalmente pequeño de las sensaciones de las que somos conscientes sólo de manera subliminal y que constituyen la totalidad de nuestra experiencia perceptual. De otra manera, ser incapaz de filtrar lo que se convierten en sensaciones abrumadoras de sonido, olfato y tacto es ser autista, como observa Oliver Sacks (2005) cuando habla de Temple Grandin¹. El filtro literario que corresponde a nuestra capacidad no autista para controlar los estímulos sensoriales define las expectativas de la mimesis. Dicho tamiz se aplica a la narración de sensaciones que inciden en la mente de un personaje, y también es parte de la validación de la confianza sensorial en la lectura de ficción mimética. Erich Auerbach (1953) a menudo caracterizó el “realismo serio” que encontró típico de la mimesis en la literatura medieval como uno que tiene poder sensorial, con lo que

¹ Temple Grandin es una zoóloga, etóloga y profesora norteamericana, especializada en comportamiento animal y diagnosticada con autismo. Gran defensora del bienestar de los animales, se hizo muy conocida por una película biográfica de 2010, basada en su autobiografía. [N. del T.].

quiso decir que era capaz de “representar los fenómenos más cotidianos de la realidad”, pero lo multisensorial nos permite observar esos momentos sin filtro que van más allá de la mimesis cotidiana. No es de extrañar que se produzcan pasajes de multisensorialidad en narrativas miméticas sólo dentro de límites controlados.

En la obra de Chaucer se pueden encontrar tales pasajes, pero, no en la descripción de la fijación del epicúreo Franklin por los placeres gustativos en el Prólogo General de *The Canterbury Tales*. Aparecen más bien en *The Parliament of Fowls*, en primera instancia cuando Escipión trae el narrador al jardín. Recurrir a la típica confianza occidental en la visualidad como percepción sensorial principal o singular utilizada para comprender el *Parliament* sería pasar por alto las implicaciones del atractivo de Chaucer para todos los sentidos. En su fase inicial, este homenaje a Boccaccio enfatiza sólo una de las inscripciones sobre la puerta, a saber, la que la identifica como “*that blysful place*” [ese lugar dichoso], alegóricamente, como ha observado Derek Pearsall (1980), el jardín representa la primera experiencia de estar enamorado. Y el amor, como ya se ha indicado, es un contexto temático esperable en el que se puede hallar lo multisensual. Todas las complicaciones del

amor romántico aún están por aparecer en el poema, pero al principio el jardín comparte características generales con otras descripciones medievales de paisajes al estar íntimamente, en primer plano, en detalle, no muy lejos en la distancia, y comparte características más específicas con representaciones del *locus amoenus*: los árboles son verdes, los sonidos de los pájaros y los instrumentos musicales llenan el aire, la temperatura es perfecta, el olor de la pradera dulce, y casi podemos saborear *the olyve of pes, and eke the dronke vyne* [el olivo de la paz y también la vid borracha]. Como jardín ideal, este recinto amurallado de inocencia multisensorial también está muy lejos de la estética espacial de un parque del siglo XVIII, donde el placer consiste en el disfrute visual del ojo recorriendo un amplio panorama. Los sentidos se saturan en este sitio de placeres sin fin en el que el tiempo se ha detenido en una primavera mítica y eterna, pero por el contrario, como ha observado Michel Zink (1992) en otras representaciones del *locus amoenus*, también se le recuerda a la humanidad que está sujeta a las leyes de la naturaleza, lo que significa el potencial de cambio por un lado y la generación (amor) por el otro. Como un lugar atemporal de placer terrenal, al menos antes de que se introduzcan los dolores del amor, el jardín es

una especie de cielo en la tierra, que promete exactamente lo contrario en la ética de los sentidos a la tortura sensorial en el infierno en *The Parson's Tale*.

Como siguiente ejemplo de multisensorialidad, todos los placeres del jardín se erotizan en el templo de bronce. En el entorno de este paralelo, en el ámbito de la experiencia, con los placeres inocentes del jardín, Chaucer registra no una temperatura perfecta, sino el calor del deseo y la llama de los celos apasionados; no el dulce olor de la pradera, sino los empalagosos aromas del amor erótico; no sólo el fruto de la vid, sino la presencia embriagadora del propio dios del vino. En un juego de *descriptio* retórica de pies a cabeza de la belleza femenina, nuestra vista se centra en Venus y su cabello suelto, luego en sus pechos expuestos, y luego en la tela endeble que cubre el resto de su cuerpo mientras yace en una cama de oro, "*in disport*" [por diversión]. Este también es, entonces, una especie de paraíso, pero de mito erotizado, algo que se enfatiza no sólo por la presencia de dioses y diosas, sino también por la aparición de personajes alegóricos como Damas de la Paz y la Paciencia fuera del templo, y la Riqueza, la compañera de Venus en la cama, en su interior. Su naturaleza sobrenatural es aún más evidente en el contraste entre la eternidad de la pasión que representa y las

figuras de amor desastroso pintadas en las paredes. Estos personajes legendarios o ficticios pagaron el precio de la violencia o la desaprobación moral por sus sensaciones eróticas que sólo condujeron a violación (Calisto), sacrilegio (Atalanta), pecado camal (Semíramis), sufrimiento físico (Hércules), locura (Biblis), suicidio (Dido, Cleopatra), adulterio (Tristán, Isolda), y más.

Las demandas multisensuales del amor, ya sea en inocencia o como experiencia erotizada, pertenecen a una eternidad fabulosa que el narrador debe pasar en su camino hacia las negociaciones descarnadas y a menudo humorísticas del matrimonio aviar, los ecos políticos del parlamento de los pájaros en todo su detalle cotidiano en una narración que ahora evita que lo multisensual dependa únicamente de la visión y el oído. En esta transición, el narrador también entra en un entorno decididamente limitado en el tiempo, a diferencia del jardín o el templo, que está marcado por medidas calendáricas (Día de San Valentín), así como la insistencia de los pájaros de órdenes inferiores en que el tiempo para elegir pareja debería terminar pronto. La emergencia del narrador desde el jardín y el templo hacia el mundo temporal del parlamento no deja de tener paralelo en la obra de Chaucer. Como ha señalado Winthrop Wetherbee (2003),

The Knight's Tale llega a un acuerdo con la épica en los enfrentamientos del narrador con su propio mundo y las facetas no resueltas de su vida emocional: en el Templo de Diana descubre su ansiedad respecto de la voluntad femenina, en el funeral de Arcite se da cuenta de las emociones de horror ante la violencia y compasión por sus víctimas que la caballería no puede explicar plenamente. El mundo cotidiano del Caballero que gobierna su realidad emerge allí de la misma manera en que la transición al mundo político y temporal de los sonidos y las imágenes de las negociaciones amorosas dejan atrás los estados míticos de multisensorialidad en *The Parliament of Fowls* y centran la narración en el aquí y el ahora, desde los detalles de la distinción de clases hasta los problemas de elección cristalizados en la voluntad del águila. El giro de *The Parliament* de lo multisensual a las limitaciones sensoriales de la mimesis es uno más de los pasos de Chaucer en el desarrollo de una ficción realista.

Como se ha visto, la intersensorialidad de los cinco sentidos externos en su totalidad podría servir para muchos propósitos en la descripción de un lugar. Discursivamente, podría funcionar como una forma de intensificar un peligro inminente: para Anselmo de Canterbury, lo multisensual caracterizaba la amenaza potencial planteada por el mercado y

el comedor y Bernardo de Claraval advertía sobre el efecto viciado de la multisensorialidad entre los cluniacenses. Chaucer hizo uso de esta función de monitoreo, pero tanto en contextos discursivos como narrativos, la multisensorialidad del lugar articuló para él una intensidad de sensación que iba más allá de la experiencia normal y limitada en el tiempo. No se encontraba en el reino de lo humano, el reino de la verosimilitud mimética (y filtrada) que se ubica entre el cielo y el infierno, sino en los extremos mismos del cielo y el infierno. El hecho de que Chaucer ponga entre paréntesis lo cotidiano a través de esferas de intensidad intemporal y multisensual nos permite ver algo de su construcción de lo cotidiano, no solo de sus rasgos enigmáticos, sino también de su carácter incipiente. Sus escenarios narrativos, que son tan evidentes en muchos de *The Canterbury Tales* tienen la cualidad de un paisaje local en su singularidad y detalle, no el lugar entremezclado de una naturaleza trascendental, como lo ha denominado Michel Serres (1985) en sus meditaciones sobre los cinco sentidos. Al igual que la poética de la metáfora, lo sensorial adquiere para Chaucer una cualidad fundamental, es decir, se convierte en una “categoría dentro de la cual construimos la realidad, la poesía y nosotros mismos”. De esta manera, la interacción fragmentaria de las

imágenes, los sonidos, los olores, los sabores y los tactos de las narrativas miméticas de Chaucer articula la concepción de un mundo temporal e imperfecto, un mundo incompleto (e imposible de ser completado) en sus escritos por una claridad moral y una plenitud multisensorial que se encontraría para toda la eternidad únicamente en la intensidad mítica del final de la vida.

Fuentes

- Anselm of Canterbury. (1969). *Liber de humanis moribus* (R. W. Southern y F. S. Schmitt, Eds.). In *Memorials of St. Anselm*. Oxford University Press.
- Aristotle. (1993). *De anima* (D. W. Hamlyn, Trad.). Oxford University Press.
- Bernard de Clairvaux. (1957-1977). *Sancti Bernardi opera* (J. Leclercq, C. H. Talbot y H. M. Rochais, Eds.). Ediciones Cistercienses.
- Chaucer, G. (1987). *The Riverside Chaucer* (L. D. Benson, Ed., 3ra ed.). Oxford University Press.

Bibliografía

- Adnès, P. (1967). Garde des sens. En *Dictionnaire de spiritualité* (Vol. 6, pp. 117-122). Beauchesne.
- Akbari, S. C. (2004). *Seeing through the Veil: Optical Theory and Medieval Allegory*. University of Toronto Press.

- Allen, V. J. (2004). Broken Air. *Exemplaria* 16(2), pp. 305-322.
- Auerbach, E. (1953). *Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature* (W. R. Trask, Trad.). Princeton University Press.
- Barratt, A. (1987). The Five Wits and Their Structural Significance in Part II of Ancrene Wisse. *Medium Aevum*, 56(1), pp. 12-24.
- Bayer, G., y Klitgård, E. (Eds.). (2011). *Narrative Developments from Chaucer to Defoe*. Routledge.
- Biernoff, S. (2002). *Sight and Embodiment in the Middle Ages*. Palgrave Macmillan.
- Bynum, C. W. (1987). *Holy Feast and Holy Fast*. University of California Press.
- Bynum, C.W. (1991). *Fragmentation and Redemption: Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion*. Princeton University Press.
- Carruthers, M. (2006). Sweetness. *Speculum*, 81(4), pp. 999-1013.
- Carruthers, M. (2008). *The Book of Memory. A Study of Memory in Medieval Culture* (2da ed.). Cambridge University Press.
- Cartlidge, N. (AÑO). Narrative and Gossip in Chaucer's Troilus and Criseyde. En G. Bayer y E. Klitgård, (Eds.), *Narrative Developments*, pp. 221-234.
- Casagrande, C. (2002). Sistema dei sensi e classificazione dei peccati (secoli XII-XIII). En *Micrologus*, 10, pp. 33-54.

- Clark, S. (2007). *Vanities of the Eye. Vision in Early Modern European Culture*. Oxford University Press.
- Classen, C., Howes, D., y Synnott, A. (1994). *Aroma. The Cultural History of Smell*. Routledge.
- Classen, C., y Howes, D. (2014). *Ways of Sensing: Understand the Senses in Society*. Routledge.
- Classen, C. (1993). *Worlds of Sense: Exploring the Senses in History and Across Cultures*. Routledge.
- Classen, C. (2012). *The Deepest Sense: A Cultural History of Touch*. University of Illinois Press.
- Collette, C. P. (1976). A Closer Look at Sainte Cecile's Special Vision. *Chaucer Review*, 10, pp. 337-349.
- Coolman, B. T. (2004). *Knowing God by Experience: The Spiritual Senses in the Theology of William of Auxerre*. The Catholic University of America Press.
- Corbin, A. (1986). *The Foul and the Fragrant: Odor and the French Social Imagination* (M. Kochan, R. Porter, y C. Prendergast, Trad.). Berg Publishers.
- Denery, D. G. (2005). *Seeing and Being Seen in the Later Medieval World*. Cambridge University Press.
- Dugan, H. (2008). Scent of a Woman: Performing the Politics of Smell in Late Medieval and Early Modern England. *Journal of Medieval & Early Modern Studies*, 38(2), pp. 229-252.
- Eskine, K. J., Kacinik N. A., y Prinz J. J. (2011). A Bad Taste in the Mouth: Gustatory Disgust Influences Moral Judgment. *Psychological Science*, 22(3), pp. 295-299.

- Febvre, L. (1982). *The Problem of Unbelief in the Sixteenth Century* (B. Gottlieb, Trad.). Harvard University Press.
- Feld, S. (2005). Places Sensed, Senses Placed: Toward a Sensuous Epistemology of Environments. En D. Howes (Ed.), *Empire of the Senses* (pp. 179-191). Berg.
- Fritz, J.-M. (2011). *La cloche et la lyre. Pour une poétique médiévale du paysage sonore*. Publications Romanes et Françaises.
- Fulton, R. (2006). 'Taste and See That the Lord is Sweet' (Ps. 33:9): The Flavor of God in the Monastic West. *Journal of Religion*, 86(2), pp. 169-204.
- Gauthier, C. (2007). L'odeur et la lumière des dédicaces: L'encens et le luminaire dans le rituel de la dédicace de l'église au haut Moyen Âge. En D. Méhu (Ed.), *Mises en scène et mémoires de la consécration de l'église dans l'Occident médiéval* (pp. 75-90). Brepols.
- Hahn, C. (1997). Seeing and Believing: The Construction of Sanctity in Early-Medieval Saints' Shrines. *Speculum*, 72(4) pp. 1079-1106.
- Hanna, R. (Ed.). (AÑO). *Speculum vitae*. 2 vols. EETS.
- Harvey, S. A. (2006). *Scenting Salvation. Ancient Christianity and the Olfactory Imagination*. University of California Press.
- Howes, D. (2005). Introduction: Empire of the Senses. En D. Howes (Ed.), *Empire of the Senses* (pp. 1-17). Berg.

- Newhauser, R. (2010). Peter of Limoges, Optics, and the Science of the Senses. *The Senses and Society*, 5(1), pp. 28-44.
- Newhauser, R. G. (2014). Introduction: The Sensual Middle Ages. En R. G. Newhauser (Ed.), *A Cultural History of the Senses in the Middle Ages (500–1450)* (pp. 1-12). Bloomsbury.
- Palazzo, É. (2010). Art, Liturgy, and the Five Senses in the Early Middle Ages. *Viator*, 41 (1), pp. 25-56.
- Pearsall, D. (1992). *The Life of Geoffrey Chaucer*. Blackwell.
- Sacks, O. (2005). The Mind's Eye. What the Blind See. En D. Howes (Ed.), *Empire of the Senses* (pp. 25-42) Berg.
- Scribner, R. (1989). Popular piety and modes of visual perception in late-medieval and Reformation Germany. *The Journal of Religious History*, 15(4), pp. 448-469.
- Serres, M. (2008). *The Five Senses. A Philosophy of Mingled Bodies*. Continuum.
- Vecchio, S. (2010). Gusto, piacere, peccato nella cultura medievale. En *L'infinita varietà del gusto: filosofia, arte e storia di un'idea dal Medioevo all'età moderna* (pp. 27-39). Il Poligrafo.
- Wetherbee, W. (1990). Romance and Epic in Chaucer's Knight's Tale, *Exemplaria*, 2, pp. 303-328.
- Woolgar, C. M. (2006). *The Senses in Late Medieval England*. Yale University Press.

Zink, M. (2008). The Place of the Senses. En S. Nichols et. al. Eds.), *Rethinking the Medieval Senses*, pp. 93-101. The John Hopkins University Press.

TACTO Y ARADO: CREANDO LA COMUNIDAD SENSORIAL CAMPESINA

La aparición de la figura del labrador como personaje central y decisivo en la poesía del inglés medio es uno de los rasgos notables de la literatura inglesa en el siglo XIV. Ciertamente, a menudo esta figura es relacionada con la imagen del campesino productivo y diligente, y no con el pecador que ara el suelo, pariente de Caín, o el trabajador agrícola recalcitrante que aparece en los manuscritos ingleses y continentales, quien se muestra poco dispuesto a trabajar —por ejemplo, el campesino representado al pie del árbol de los vicios en el salterio que Robert De Lisle encargó para sus hijas y que les dio en 1339—, o el arador visto en una alegoría de la Pereza, sentado cerca de su arado ocioso (en oposición a la figura virtuosa de la Labor sembrando semillas) en una copia de *Somme le roi* de finales del siglo trece. Como ha observado Paul Freedman (1999), si bien el entendimiento medieval de la dependencia de la sociedad en la labor del hombre humilde era ambivalente, incluía la posibilidad de dotar a símbolos como el arado de valoraciones morales favorables. Estas inferencias podían llegar incluso hasta la espiritualización del agricultor como salvador de la sociedad y de la Iglesia, al

estilo de Cristo, en el que de hecho se convierte, a lo largo de *Piers Plowman* (*Pedro el labrador*), poema del siglo XIV de William Langland. Las connotaciones positivas también podían permanecer laicas y, sin embargo, idealizadas como expresión de las expectativas del estamento campesino, tal como se encuentran en el retrato del Arador, de Geoffrey Chaucer, quien junto al Clérigo es parte de un díptico de pobreza virtuosa y rural contenida en El Prólogo General de los *Cuentos de Canterbury*.

“Con él [el Clérigo], había un Arador, quien era su hermano, / quien había arrastrado numerosas cargas de carretas de estiércol; era un trabajador bueno y honesto, / vivía en paz y verdadera *caritas* [amor]. Amaba a Dios sobre todas las cosas con todo su corazón, y luego [él amaba] a su prójimo quien era exactamente como él mismo. / Solía trillar y además hacer zanjas y cavar, en el nombre de Cristo y de cada persona pobre, sin recibir pago, si esto quedaba a su potestad. / Pagaba su diezmo correcta y completamente, / tanto sobre su propia labor como sobre sus posesiones. / Cabalgaba una yegua y usaba las vestimentas sueltas de un trabajador”.

La naturaleza intachable de este labrador se afirma en su seguimiento de los dos mandamientos de *caritas* (amor a Dios y amor al prójimo), pero también en su voluntad de ayudar a otros pobres y pagar su diezmo. No sólo es un ejemplo impecable de labor rural virtuosa dentro del contexto de una medida cristiana del bien, sino que su acción también está contenida en el contexto de las expectativas jerárquicas, y sujetas a la clase del campesinado. Michael Camille (1987) ha hecho notar que en un examen de las iluminaciones referidas al cultivo, las representaciones del arador sugerían la asociación entre el arado y la correcta organización de la sociedad. La idealización de la labranza del suelo resalta, en contraste, con percepciones menos alegres sobre los aradores hechas por latifundistas y propietarios que escribieron sobre la agricultura; y, también, por oposición a acciones más agresivas y menos restringidas, realizadas por el campesinado en Inglaterra en 1381, en su levantamiento contra una serie de impuestos opresivos y contra la labor no remunerada. La Revuelta de los Campesinos impresionó a autores como Chaucer y a los artistas que pintaban escenas del arado, quienes se remontaban a las tradiciones antiguas sobre el orden social idealizado, expresado por la armonía de los estamentos, como manera de reemplazar al campesinado

contemporáneo con un ideal más aristocrático. El Caballero de Chaucer intenta reclamar este ideal al apropiarse de la metáfora del arado para su propia narración virtuosa. Al describir lo enorme de su labor, cuando cuenta la historia y sus humildes habilidades para completar la labor, afirma: “Tengo, sabe Dios, un gran campo que labrar, / Y los bueyes de mi arado son débiles”.

Pero el Molinero, la figura misma de un campesinado inglés agresivo, se re-apropia de la metáfora (I.3159-60), llegando incluso a negarle al Caballero la habilidad verbal para asir su arado, y en términos menos corteses que los utilizados por Pedro el labrador en el poema de Langland, para afirmar su interacción exclusiva con el arado, como se verá luego.

No sólo los aradores sino también el arado mismo era capaz de atraer asociaciones enteramente positivas, las cuales pueden verse, por ejemplo, en el concepto del “santuario del arado” -la noción de que el arado proveía asilo legal para un criminal, del mismo modo que una iglesia o al igual que la búsqueda de protección en un camino real-, por la “paz del rey”, tal como lo plantea Ranulf Higden en *Polychronicon*:

Molmutius, vigésimo tercer rey de los bretones y primer legislador entre ellos, estableció que tanto el arado de

los campesinos como los templos de los dioses y los caminos que llevaban a ciudades debían gozar del privilegio de ser santuarios para que ningún inculpado que huyera a alguna de estas tres buscando protección pudiera ser atacado por nadie.

Tal como se especifica aquí, son los arados del arador los que ofrecen protección legal contra la persecución criminal. La especificación de los arados como aquellos empleados por campesinos (y no aquellos pertenecientes a los señores de las mansiones) es, ciertamente, un reconocimiento del rol crítico que jugaban quienes labraban la tierra para la producción de alimentos, y de la necesidad especial de defenderse que tenían al estar expuestos en campos remotos. Su estatus especial fue asociado a su objeto más icónico. Los aradores y el arado son interdependientes en el entendimiento asociativo de la sociedad campesina, pero juntos forman parte de una historia medieval basada en los objetos, aún por escribirse.

Positivamente valorada en el arte y la literatura, la actividad del labrador puede sumarse a la evidencia historiográfica que ilustra el poder campesino en la Inglaterra

medieval, complementando así los datos recogidos en investigaciones recientes sobre las fuerzas que moldearon las opciones disponibles para los campesinos, o las opciones mismas y el rango de opciones que existían para los campesinos, o el contexto de las sociedades campesinas y cómo este medio afectaba la toma de decisiones de los campesinos. En particular, los historiadores que han examinado las sociedades campesinas han demostrado la cohesión de la vida aldeana de diversas maneras, al señalar, por ejemplo, la manera en la cual el control comunal de la agricultura en las comunidades aldeanas afectaba el crecimiento económico, o cómo las comunidades campesinas más sólidas podían impedir los aumentos de alquileres en dinero que les eran exigidos, e incluso sostener alquileres más bajos que aquellos que los latifundistas hubiesen podido cobrar a los miembros de estas comunidades.

Asimismo, tal como R. B. Goheen (1991) argumentó hace algún tiempo, este poder se extendía igualmente a la política, puesto que los campesinos ingleses medievales participaban en la política provincial de la Corona, al menos bajo sus propios términos y para sus propios fines, e influían, durante el proceso, tanto en la forma como en el contenido de estas políticas. Pero estas historias tan sociales y políticas ignoran los

elementos sensoriales que contribuyeron a la auto-identidad y a la unidad de las comunidades campesinas. Kellie Robertson (2005) ha delineado claramente las maneras en las cuales la Inglaterra del siglo XIV produjo una imagen de dos cuerpos en los trabajadores: un cuerpo teológico e idealizado y un cuerpo regulado jurídicamente a raíz de las leyes de trabajo promulgadas durante la segunda mitad del siglo. Espero complementar esta perspectiva al examinar aquí uno de los sentidos, el tacto, percibido desde la vida sensorial de la sociedad campesina, y su materialización al asir un objeto campesino icónico, el arado, como un elemento clave en la expresión del poder campesino. De esta manera, este ensayo es un paso en el examen del sensorio histórico de finales del siglo XIV, especialmente en Inglaterra.

Tocar el arado, según propongo, puede ser visto como una de las experiencias sensoriales que definen una actividad campesina estereotípica, y posar las manos sobre el arado puede ser entendido como una característica de la “comunidad sensorial” del campesinado rural. Hasta el momento, son otros de los sentidos que definieron a esta comunidad los han recibido atención académica, en particular, el olfato. Chaucer menciona las numerosas cargas de carretas de estiércol asociadas con su Arador, aludiendo así a

tradiciones más antiguas que asociaron al campesinado rural con ciertos olores escatológicos distintivos. Por ejemplo, el predicador de principios del siglo XIII Jacques de Vitry inscribió esta conexión entre el campesinado y el estiércol en un *exemplum*: “Un campesino que fue criado entre olores de animales pasó por la sección de vendedores de especias de una ciudad y se sintió abrumado por los olores de hierbas y especias que estaban siendo molidas. Se desmayó sin poder recuperar el conocimiento, como si estuviera medio muerto. Pero tan pronto regresó al hedor de gases y estiércol de su hogar, pudo ser resucitado”. De igual modo, un gusto ordinario en la comida -por ejemplo, pan basto y oscuro, o potaje y cerveza hechos de avena- y el tacto rudo de las vestimentas - como ropas sueltas de materiales ásperos, con reparaciones mal hechas, etc.- fueron tomados como marcadores sensoriales del campesinado. No obstante, estos estereotipos sensoriales deben ser contrapuestos a las tendencias particularmente pronunciadas en Inglaterra en la segunda mitad del siglo XIV, con las cuales los estratos más bajos imitaban los hábitos de aquellos superiores en jerarquía social, una orientación alentada por los cambios económicos y sociales de aquel período.

Siguiendo la propagación inicial de la Peste Negra a mediados del siglo XIV, el suministro de trabajo se redujo dramáticamente, los salarios subieron y las obligaciones señoriales hacia el campesinado fueron reducidas. Como consecuencia de estos y otros acontecimientos, el poder adquisitivo de los trabajadores se incrementó considerablemente. El campesinado pudo costear una dieta más variada y aspirar a imitar modas aristocráticas, tales como las vestimentas ajustadas favorecidas en la corte. Los moralistas de la época mostraron gran indignación hacia el deseo del campesinado por escapar de los estándares sensoriales de su posición, y de redefinir por sí mismos las limitaciones de su identidad, como puede verse, por ejemplo, en la obra de John Gower. Su *Vox Clamantis* (compuesta casi enteramente entre 1378 y la primera parte de 1381) protesta contra las exigencias gustativas de los trabajadores contratados, y en el *Visio Anglie*, que Gower añadió más tarde al principio de *Vox*, los campesinos de la Revuelta de 1381 son mostrados como animales domésticos y salvajes, reacios a consumir la comida común de las bestias. En su lugar, exigen el ágape refinado de los estratos superiores: los cerdos se rehúsan a beber agua y, en cambio, quieren vino; los perros se rechazan comer sobras y exigen, en

cambio, comidas bien cebadas, etc. En contraste con estas experiencias olfativas, gustativas y hápticas, y a pesar de los cambios en la economía rural, la conexión entre el campesino y el arado persistió a lo largo de la segunda mitad de la Edad Media como característica central del estamento. Esta conexión se activaba a través del sentido del tacto cuando la mano tocaba el arado, pues como observó Bartolomé el Inglés, el sentido del tacto se refiere a todas las partes del cuerpo pero está centrado en las palmas de las manos y las plantas de los pies. Hasta la fecha, apenas ha sido evaluado el papel que desempeñó el acto de tocar en la definición de la comunidad sensorial del campesinado. Es una experiencia sensorial que no ha sido articulada en textos, cuyo significado debe ser extraído de su espacio ampliamente naturalizado y auto-entendido dentro de la percepción del valor del trabajo en las comunidades campesinas, y de aquello que define la vida sensorial de esos grupos.

A través de la obra pionera de David Howes y Constance Classen (2014), entre otros, los sentidos se han convertido en objeto de estudio para muchas disciplinas y trascendido así la antigua dominación del campo de la Psicología para incluir el más amplio rango de campos académicos de las Humanidades y las Ciencias Sociales. Hablar de los sentidos como

construcciones sociales y culturales, y no como elementos esenciales o zoéticos, supone hablar de la manera en la cual la identidad social es definida dentro de las comunidades sensoriales, es decir, los grupos sociales cuyos miembros comparten maneras comunes de usar sus sentidos y entender las sensaciones. De cierto modo análogo a lo que Barbara Rosenwein (2006) ha escrito sobre las comunidades emocionales, se puede observar que las comunidades sensoriales son grupos en los cuales las personas están conectadas cohesivamente entre sí, mediante normas de interpretación de la experiencia sensorial, y plegadas a la misma valuación (o devaluación) de esas vivencias sensibles.

Las normas interpretativas personificadas en las comunidades sensoriales constituyen parte de los factores somáticos en la descripción de lo que Pierre Bordieu (1984) llamó el *habitus*, las tendencias de la historia y de las estructuras sociales que condicionan la percepción. Los agrupamientos sociales involucrados establecen regímenes sensoriales y refuerzan estándares reflejados en los conceptos de jerarquía de los sentidos y otros aspectos del sensorio, pero puesto que la identidad social tiene, a su vez, carácter político, las comunidades sensoriales están sujetas a la resistencia de interpretaciones opuestas,

insurgentes o “reinterpretativas” de los sentidos. Las comunidades sensoriales pueden ser tan pequeñas como reuniones temporales de personas en un banquete, al participar juntas de una serie de sabores, olores, vistas y demás. Por otro lado, también pueden abarcar la amplitud de uno de los estamentos medievales -en este caso, el campesinado- y su plasmación de la conciencia somática a través de la vista, el oído, el gusto, el olfato y el tacto, los cuales definen la cohesividad del grupo. El sentido háptico es bidireccional -cuando alguien se apoya sobre una pared, su espalda toca la pared tanto como es tocada por la pared- de manera que el orden social del tacto también regula aquello por lo cual una comunidad sensorial considera apropiado tocar. Expresado en particular por las vestimentas que considera adecuadas para sí misma o que son impuestas sobre ella, ya sea por dominación directa a través de leyes suntuarias y similares, o por las formas menos coercitivas de hegemonía cultural que Antonio Gramsci (1999) llamó “consentimiento”. En la Edad Media (como también ahora), las distinciones de clase estaban marcadas sobre la piel a través del uso de prendas simbólicamente poderosas. Pero el contexto social y comunal del sentido háptico también puede ser observado en las normas implícitas sobre quién puede tocar a quién, y quién puede tocar qué.

La interacción entre arado y campesino, mediada a través del sentido del tacto cuando se dice: “se dispone a arar” (en inglés medio, *putten [himself] to ploughe*) supone numerosas fuerzas sociales, incluyendo la idealización de la funcionalidad de los estamentos, y el potencial del poder campesino. También en esto se hace presente aquella inculcación de buena vecindad inscrita en el Arador de Chaucer. A la mano del arador, la cual se posa sobre el arado, se le enseña así la sociabilidad del tacto, un aspecto al que anteriormente he llamado la “edificación de los sentidos”. Al sentido háptico del labriego se le enseña a cumplir su rol de servir al bien común, contextualizándolo en términos éticamente positivos. La brecha entre la percepción de los sentidos como portales potenciales de pecaminosidad, por una parte, y los sentidos como fundación de la epistemología, por otra parte, parece presentar un impasse incorregible, puesto que los medios de percepción también serían los agentes que desautorizan el conocimiento y esto, como otros han argumentado, resultaría en una conexión inconsistente entre percepción y voluntad. Pero, aunque se crea que los sentidos pueden desestabilizar el conocimiento, se puede observar que la conexión entre voluntad y percepción igualmente alcanza coherencia en la

Edad Media, a través de un proceso de entrenamiento de la interpretación de los datos sensoriales, es decir, mediante la educación de los sentidos. Y así resulta en la socialización de la percepción, que puede llegar incluso hasta un *custodia sensuum* ascético, proceso que se sobrepone a lo que Michel Foucault (1977) llamó “disciplina”. Sin embargo, la edificación supone mucho más que esto, pues incluye elementos sociales tan importantes como la modificación de la interpretación de los datos sensoriales mediante el conocimiento científico (como puede verse en la aclaración influencial que de las ilusiones ópticas hacen los textos de óptica perspectivista a partir del siglo XIII), la formación de la experiencia del usuario de libros y de objetos de devoción, o algo tan ubicuo como el entrenamiento sensorial de los aprendices de un oficio. Pero más allá de estos elementos históricos de edificación, el método de antropología modal, o la antropología de los sentidos, al que aquí he intentado dedicarme - que establece la multiplicidad de las modalidades de percepción como un continuum entre la vida de la mente y la vida del cuerpo- proporciona la base sobre la cual es posible entender la percepción, la voluntad y el conocimiento, como pasos dentro del mismo proceso.

El arado es un objeto esencial para la sociedad campesina desde hace unos 4000 años, tradicionalmente mostrado durante el periodo medieval como un objeto que involucraba únicamente el sentido del tacto del campesinado. Como puede verse en muchas ilustraciones de cultivos, el arado usado frecuentemente en Inglaterra tanto en la Plena como en la Baja Edad Media supuso un cambio con respecto a otros arados más pesados (en inglés *ard*, del latín *aratrum*, *carruca*), que consistían de un haz (en inglés *beam*, del latín *temo*) del cual se desprendía una cuchilla (en inglés *coulter*, del latín *culter*), la cual abría una zanja delgada en el suelo, seguida de la reja (en inglés *plowshare*, del latín *vomer*) que cavaba un surco profundo en el suelo, que luego subía por la vertedera y era volteada.

El haz del arado balanceante podía ser estabilizado usando el pie (del latín *pes*). También podía emplearse una o varias ruedas con el mismo fin, un cambio ya documentado en el siglo I por Plinio el Viejo. Los arados eran arrastrados por animales de granja, con un tamaño estándar de ocho animales por equipo de arado (a veces mezclando bueyes y caballos) por cada latifundio de un señor. Por otro lado, muchos manuscritos iluminados muestran que, aparentemente, los campesinos eran capaces de lograr sus objetivos con arados

mucho más pequeños, ya fueran con dos pares (o un par) de bueyes o un par de caballos, en tierras que alquilaban en calidad de granjeros, en campos comunes o al desempeñar servicios requeridos sobre los campos de un señor. Algunos equipos de arado de menor tamaño también aparecen documentados en evidencia de archivo. La realidad de estos equipos menores no sólo explica por qué los manuscritos iluminados a menudo muestran grupos con menos de ocho animales, sino además ha sido importante en la evaluación de algunas referencias sobre el cultivo en textos literarios: en los dramas medievales, el arado apenas era mostrado con un equipo completo de ocho animales, pero parecía ser muy posible con solo un par de caballos, por ejemplo en *La Muerte de Abel*, en las obras de Wakefield. En todas las circunstancias, el terreno pasible de ser labrado por el campesino resultaba ampliamente extendido gracias al uso del arado pesado.

A menudo se realizaban manuscritos iluminados enfocados en el arado campesino, a fin de presentar la labranza del campesinado para las clases sociales altas, poseedoras de los valiosos libros en cuyos márgenes podían verse ilustraciones de los aradores durante su labor. Las vestimentas mostradas en algunas de las escenas del trabajo de campo no son lo que se

piensa que vestían los trabajadores sino que han sido embellecidas para el gusto aristocrático, como en el caso del salterio de Luttrell. En él, la vestimenta del labrador es de colores vivos, forrada con material verde, su abrigo es anaranjado y su capucha es de un púrpura profundo, todo lo cual indica un nivel de moda superior al de las ropas típicas campesinas. Algo similar puede decirse con respecto a un periodo posterior, sobre el arador en el plano frontal del Paisaje con la Caída de Ícaro, vigente en dos versiones de una obra atribuida a Pieter Bruegel. Entre la cantidad de detalles curiosos y disonantes en la pintura, resaltan aquellos conectados al arador, quien usa sólo un caballo para arrastrar un arado pesado, sometiendo al animal a un gran esfuerzo que los granjeros habrían sabido evitar. También se lo representa con una actitud que parece mostrarlo alejándose del arado, dejando trabajo inacabado en medio del campo. Y lleva una vestimenta formal y costosa que lo asemeja más a la aristocracia que al campesinado.

Recientemente, la acumulación de estos detalles ha generado una interpretación de esta figura como una referencia velada al Rey Felipe II de España, odiado en los Países Bajos por su desmedido interés en los objetos que, en la pintura, aparecen dispuestos sobre el suelo: la daga (la guerra con Francia) y la cartera (los

impuestos sobre sus súbditos flamencos a fin de financiar la guerra). Independientemente de que esta hermenéutica alegórica sea consistente con el resto de los detalles de la pintura, se ha establecido que el realce de la vestimenta que usaban los campesinos al arar tiene ciertos precedentes. Desde la perspectiva de los espectadores aristocráticos (o posteriormente, de la burguesía adinerada), este enriquecimiento de la indumentaria del labriego le sumó valor al reconocimiento de cierta nobleza en la labranza del suelo y al desarme de la agresión potencial de los campesinos. En la pintura de Bruegel, es precisamente de esta concepción del arado de la cual el arador se aleja, actitud que puede percibirse como paralela a la apatía de Ícaro, o tal vez a su arrogancia al terminar de escapar de Creta.

Es improbable que la imagen del arado presente en los manuscritos iluminados en libros sumamente decorados tenga su raíz en la perspectiva de los campesinos mismos, pero sin embargo algunos detalles de las iluminaciones resaltan varios de los factores importantes que giran en torno al rol del arado en la comunidad sensorial del campesinado. En primer lugar, mientras sólo una figura guía el arado, a menudo es mostrada trabajando con otros. Esto sugiere que el cultivo es, frecuentemente, una

actividad comunal o incluso familiar, puesto que uno de los rasgos esenciales de las granjas campesinas es que se centran sobre el núcleo familiar. Mientras una persona posa sus manos sobre el arado, otra trabaja a su lado deshaciendo terrones o removiendo grandes obstáculos o, más a menudo, azuzando al equipo con una gran aguijada. De esta manera, la familia trabaja junta, como puede verse en las descripciones del arado del *Credo de Pedro el labrador*, compuesto entre 1393 y 1401, en verso aliterativo. En su dura crítica a las órdenes fraternales de Inglaterra, el texto también articula muchas temáticas de Lollard, y da testimonio de la influencia de *Pedro el labrador*, de William Langland, al enfocarse en la sabiduría vernácula de un campesino presentado por el narrador durante el arado. La descripción del arador reúne varios de los detalles anteriormente mencionados:

Mientras andaba por el camino,
sollozando con tristeza, / Vi a un
hombre simple cerca, quien se
aferraba al arado. / Su túnica estaba
hecha de harapos a cuadros, / Su
capucha estaba llena de huecos y su
cabello se asomaba, / Con sus zapatos
abultados rellenos con harapos. / Los
dedos de sus pies se asomaban

mientras pisaba la tierra, / Sus mallas colgaban sobre sus tobillos de ambos lados, / Todo lleno de tierra mientras seguía el arado. / Dos guantes, al igual que los zapatos, hechos de harapos; / Sus dedos lastimados y enteramente cubiertos de tierra. / Esta persona estaba cubierta de mugre casi hasta sus tobillos, / Cuatro bueyes ante él se habían debilitado. / La gente podía contar cada costilla, de tanta lástima que daban. / Su esposa caminaba con él llevando un aguijón/ Llevaba una túnica reducida, cortada bastante alto, / Envuelta en una sábana desgastada para protegerla del clima, / Descalza sobre el hielo, para que la sangre fluyera tras ella.

El patetismo de esta escena apoya el rol del labrador y su esposa trabajando juntos. Su miseria física enaltece la autoridad espiritual con la cual el arador llega a hablarle al narrador. Ningún representante de las cuatro órdenes de frailes (franciscanos, dominicos, agustinos o carmelitas) encontrado por el narrador es capaz de explicarle el Credo del Apóstol, pero el humilde Pedro es capaz de hacerlo en el lenguaje simple del campesinado.

Un segundo factor importante que emerge de las representaciones tanto visuales como literarias del arador es indicado por el título de esta figura en sí: es un hombre-arador. Sin importar que el trabajo de labranza del suelo sea mostrado como algo comunal, la mano que toca el arado es la de un hombre. Disponerse a arar (o *to putten oneself to ploughe*, en inglés medio), en el sentido literal de la frase, es encarnar un rasgo importante de la masculinidad específicamente campesina, lo cual es una parte de la construcción del género masculino en la Edad Media que no ha sido suficientemente estudiada aún. La mano sobre el arado es parte del elemento sensorial del compromiso del arador con una acción que ha sido entendida como parte de una construcción básica y tradicional de hombría, a saber, proveer para la propia familia, lo cual tal vez ha sido aún más enfatizado dada la importancia de la labor familiar dentro de las granjas campesinas. Como labor asociada al género masculino, también trasciende algunos elementos que han definido la hombría a través del parentesco, rituales o matrimonio. Además, le suma valor a la percepción de una masculinidad adulta, la cual se aprecia en las maneras de convertirse en hombre de la Inglaterra de finales del medioevo - especialmente en la vida social de los hombres

aldeanos-, tales como las costumbres de hacer promesas (en la cual pares de hombres se hacían responsables el uno del otro por su comportamiento) y dar el diezmo (en la cual grupos grandes mantenían la paz al proveer seguridad financiera si alguno de ellos cometía un crimen contra la paz); costumbres que eran importantes medios a través de los cuales los jóvenes entraban al grupo homosocial de hombres.

La mano masculina sobre el arado especifica el rol de género adscrito al primer hombre, haciéndolo parte de una iconografía naturalizada de masculinidad campesina, definida en contraste con el rol más tradicional y universalizado atribuido a la primera mujer, como es visto en el famoso proverbio: “Cuando Adán araba y Eva hilaba, ¿quién era entonces el caballero?”. Como ya se ha visto, esta imagen del arador como representante del trabajo masculino, característica esencial del campesinado, puede ser tratada de diversos modos, resaltando su lugar en una imagen idealizada de la estructura de clases (Chaucer, salterio de Luttrell), tocando una nota disonante sobre su lugar en esa estructura (Bruegel), o enfatizando su distancia crítica de las partes de la Iglesia (*Credo de Pedro el labrador*), etc.

El contacto háptico entre arado y arador era activado en el asa(s), o zanco(s) (del

latín *stiva* y *ansa*), cuando el campesino se disponía a arar, para guiarlo durante el arado - y, ahora debemos agregar, cuando el asa del arado ofrecía un lugar para el tacto de la mano del arador-. En términos de lo que ha llegado a conocerse como la “nueva materialidad”, la materia, al igual que el arado, posee poder morfogenético en sí misma; no espera por la marca que las formas le imponen desde afuera, ni sigue obedientemente las leyes generalizadas que la trascienden, sino que ella misma produce las formas (tanto físicas como sociales). Estas capacidades de un objeto (arado) se materializan sólo cuando interactúa con otras cosas (el suelo, la mano del arador). La materialización de los objetos con los humanos es necesariamente mediada a través de los sentidos, lo que quiere decir que tanto pensar sensorialmente, en términos de antropología sensorial, como tomar en cuenta a los objetos como actantes, nos llevará a la interfaz de las cosas y a las experiencias sensoriales de las cosas, las que juntas forman parte de la vida de la comunidad sensorial que por ellas es definida.

Como ha observado Bruno Latour (1994), la interacción entre los objetos y la humanidad construye “el tejido de la vida social”. Usando la misma metáfora, Latour ha afirmado que, cuando tomamos en cuenta esta interacción, “podemos hilar las propiedades de

los objetos con aquellas de lo social”. Para la sociología de Latour, los seres inanimados ejercen fuerza social porque tienen un efecto sobre el ambiente en el cual existen, pero aunque la interacción de objetos y sujetos apenas ha sido expresada o descrita, Gordon Sammut, Paul Daanen, y Mohammad Sartawi (2010) han mostrado cómo esta situación de cooperación objeto-sujeto es un aspecto de ideología, entendido como la naturalización, tácitamente aceptada sin más examen, de los fenómenos culturales. La interobjetividad demuestra que, para “los seres humanos que hemos sido completamente aculturados en un ambiente dado, el significado de los objetos con los cuales interactuamos en el día a día de nuestras vidas es inmediata e inconscientemente inteligible para nosotros”. Por tanto, la interobjetividad delinea un estudio ubicado en la intersección entre cultura material -tan importante para los estudios medievales contemporáneos- y la experiencia sensorial, junto a su significación expansiva para el estudio de la Edad Media. Según lo escrito por Diana Coole y Samantha Frost (2010) sobre el materialismo crítico, la interobjetividad también acepta que “la sociedad es en simultáneo materialmente real y socialmente construida”. Al enfocarse en la intercorporeidad de lo sensorial, este enfoque

enfatisa la continuidad de objeto y sujeto. Tomando en cuenta la interobjetividad, no basta entonces describir la interacción arador-arado como la manipulación de un instrumento de granja. La ocupación humana y el objeto ocupacional funcionan juntos; ninguno está completo sin el otro. Además, el elemento social aquí encarnado para completar la interacción es somático, parte del cuerpo, es decir, la vida sensorial de la sociedad en la que ocurre.

Disponerse o mandar a alguien a arar era proverbial en su sentido más extenso en inglés medio, lo que significaba “emprender una tarea”, como también lo había sido en el uso bíblico (y continúa siéndolo idiomáticamente en inglés). Esto puede verse en el texto coloquial y la traducción de Lucas 9:62. Pero “disponerse a arar” nunca se despojó completamente de su campo semántico literal. Y las implicaciones del arado y el tacto del arador, las cuales funcionaron de manera importante para definir la comunidad sensorial del campesinado, continuaron recibiendo atención de escritores y artistas como lugar para el examen de una amplia paleta de temas sociales, tal como ocurre de manera importante en *Pedro el labrador*. El poema alegórico de Langland fue escrito y reescrito durante el siglo XIV en lo que suelen llamarse las versiones A, B y C entre 1368-1374 y alrededor de 1379/81-ca. 1385-. El “arado” como

unidad de tierra arable (otro significado de *plow* en inglés antiguo, *plouȝ* en inglés medio) ha sido estudiado recientemente como el lugar de las preguntas sobre oralidad, ley inglesa, y justificación racional para los impuestos en el texto de Langland, así como un momento definitivo en la “tradicción de Pedro el arador”. Como lo ha demostrado Stephen Yeager (2014 y 2015), la denotación de Pedro como “arador” abarca una paradoja en el sistema legal inglés, que involucra tanto una alternativa idealizada ante los administradores corruptos de las instituciones reales y eclesiásticas, de quienes se decía que habían abandonado las tradiciones, como un constructo ambicioso creado por esos mismos administradores, que desplegaban todos los rasgos enriquecedores del arador examinados en este ensayo. Aunque Pedro es visto con poca frecuencia en contacto con un arado, claramente es identificado como arador en el poema, y la actividad del arado es resaltada con una iluminación en un importante manuscrito testigo del texto.

La pregunta que abarca la mayor parte del Paso VI es el arado de medio acre, una acción alegórica que hace visible la siguiente pregunta: ¿de qué está compuesto el trabajo y a quién le corresponde emprender el trabajo manual por el bien de la sociedad? Es decir, ¿cómo se vería la sociedad si todos trabajaran juntos por un

mismo objetivo? Este paso también dramatiza las nuevas relaciones económicas en la Inglaterra rural en tanto es el mismo Pedro, en su condición de arador y representante del poder campesino, quien instruye tanto a caballeros como a campesinos sobre qué hacer en el campo, y les paga a los trabajadores en dinero, no en uso de la tierra. Cuando el poema recita: “Pedro sostuvo el arado en lo alto,/ para supervisarlos [a los trabajadores] él mismo; quien trabajara mejor, / esa persona sería contratada luego, cuando llegara la hora de la cosecha...”, está reflejando y reenmarcando los principios de la Ordenanza de los Trabajadores (1349) y los Estatutos de los Trabajadores (1351, 1388) que ordenaban pagar sólo por trabajo honesto y requerían que los trabajadores permanecieran un año entero en el trabajo. Pedro asigna las tareas relacionadas con el arado y la cosecha de medio acre en una división organizada del trabajo según los esquemas tradicionales: él mismo emprende el arado, a otros trabajadores se les asigna cavar zanjas y voltear las crestas de los surcos, a las mujeres se les da la tarea de amarrar sacos de granos. La posición de Pedro con respecto a las distinciones laborales según el género es parte de la expresión de una ética masculina en el poema. En el proyecto de restaurar el orden social, luego de la corrupción de la sociedad alegorizada a

principios del poema durante el episodio de la Dama Recompensa, la decisión de Pedro de darse a sí mismo la tarea de trabajar con el arado es congruente con su opinión sobre el trabajo campesino masculino. Pero luego un caballero sugiere que él podría hacerse cargo de la tarea del arado: “‘¡Por Cristo!,’ dijo entonces un caballero, ‘[Pedro] nos está ordenando de la mejor manera; / pero con respecto al equipo de arado, a decir verdad, nunca he recibido órdenes. / Pero enséñeme’, dijo el caballero, ‘¡y por Cristo que intentaré hacerlo!’”.

Haciendo eco de la estructura retórica del caballero, Pedro rechaza cortésmente la oferta, reservando el arado y los resultados de su interacción con el arador para el campesinado, a fin de proveer comida para toda la sociedad. No es sólo la rectitud personal de Pedro lo que justifica su rechazo de la propuesta del caballero, sino también el entendimiento del arador de su propia posición como representante de la comunidad sensorial del campesinado, como explica luego al referirse específicamente al contexto somático de su labor: “‘Por San Pablo,’ dijo Pedro, ‘te ofreces con tanta gracia / pero yo trabajaré y sudaré y sembraré por ambos...’”.

Por supuesto, las palabras de Pedro afirman el ideal de un orden social armonioso basado en el modelo funcional de la teoría de los

estamentos, en la cual cada estrato social cumple su labor tradicional. Pero también tienen el efecto de exigir, desde la perspectiva del campesinado, que el arado sea ámbito únicamente del arador. Además, expresan la posición de la masculinidad campesina en una confrontación entre ésta y la hombría de los caballeros. Por una parte, Pedro afirma su rol como trabajador manual cuya labor es proveer comida para su familia y, en términos más generales, para la comunidad que intenta crear y fortalecer. Por otra parte, el modelo de masculinidad de los caballeros depende del ejercicio de la violencia para ejercer dominación sobre los hombres de su misma clase y de clases inferiores, y para practicar modos de conducta elegante. Aquí, bajo los términos de Pedro (y, literalmente, en su terreno), el poder campesino ejerce sus derechos en la cooperación objeto-sujeto que define su experiencia sensorial característica.

Ciertamente, el intento de crear una comunidad utópica bajo la dirección del campesinado se desmorona cuando demasiadas personas se rehúsan a trabajar. Pedro llama a los caballeros para que amenacen a los ociosos con violencia, el Hambre es invocada para forzar la labor por miedo a la hambruna y, luego de algún tiempo, algunos de los trabajadores se rehúsan a trabajar a menos que obtengan mejor

comida y salarios más altos -lo cual alude a la imagen del campesino obstinado bajo la sombra del árbol de los vicios con la cual empezó este ensayo-. En este punto, Langland decide examinar un asunto ético clave, esencial para una comunidad definida por su trabajo, a saber, la disonancia entre el ideal teológico de una humanidad compartida de ser amado (y alimentado) por el trabajo campesino, pues todos los humanos han sido salvados a través del sacrificio de Cristo (B.6. 207) y, en contraste, la construcción político-legal del trabajo, que lleva a la necesidad de distinguir entre quienes trabajan y quienes se rehúsan a hacerlo y, que en cambio, sólo mendigan. A lo largo de todo el texto, la conexión entre Pedro y el objeto icónico del campesinado es una constante; tanto es así que cuando Wastour (encarnando a aquellos que quieren sólo comer lo que otros han producido) declara su rechazo al trabajo, maldice a Pedro y a su arado en términos escatológicos (B.6.155). Mediado por el sentido háptico de la mano del labrador posada sobre el arado, el tejido entre arador, arado y servicio agricultor se perpetúa como el ámbito del campesinado -un ámbito que, mediante la declaración de Pedro, está vedado a la aristocracia y contextualizado dentro de las condiciones legales, sociales, y económicas específicas de la Inglaterra de finales del siglo

XIV en la cual, se ha demostrado, operaba el poder campesino-.

Fuentes

- Anglicus, B. (1485). *Liber de proprietatibus rerum*. Argentine.
- Carlson, D. and Rigg, A. (Trads.) (2011). *John Gower: Poems on Contemporary Events: The "Visio Anglie" (1381) and "Cronica tripertita" (1400)*. Pontifical Institute of Mediaeval Studies and Bodleian Library.
- Chaucer, G. (1987). *The Canterbury Tales*. En L. D. Benson (Ed.), *The Riverside Chaucer* (3ra ed.). Houghton Mifflin.
- de Vitry, J. (1890). *The Exempla or Illustrative Stories from the Sermones Vulgares of Jacques de Vitry* (T. F. Crane, Ed.). Publications of the Folk-Lore Society.
- McKay, R. (Trad.) (2009). *Virgil's Georgics*. Oxford University Press.
- Plinio el Viejo. (1938-1963). *Natural History* (H. Rackham, W. H. S. Jones, y D. E. Eichholz, Trads.). Harvard University Press.

Bibliografía

- Adnès, P. (1932-1995). Garde des sens. En *Dictionnaire de spiritualité* (Vol. 17, pp. 117-122). Beauchasne.

- Aers, D. (1988). *Community, Gender, and Individual Identity: English Writing, 1360-1430*. Routledge.
- Agamben, G. (1998). *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life* (D. Heller-Roazen, Trad.). Stanford University Press.
- Alexander, J. (1990). Labour and Paresse: Ideological Representations of Medieval Peasant Labor. *The Art Bulletin*, 72(3), pp. 436-452.
- Ascher, Y. (2014). *Bruegel's Plowman and the Fall of Art Historians*. IKON.
- Barney, A. (1973). The Plowshare of the Tongue: The Progress of a Symbol from the Bible to Piers Plowman. *Mediaeval Studies*, 35 (1), pp. 261-293.
- Basing, P. (1990). *Trades and Crafts in Medieval Manuscripts*. British Library.
- Batt, C. (2004). The Idioms of Women's Work and Thomas Hoccleve's Travails. En K. Robertson y M. Uebel (Eds.), *The Middle Ages at Work* (pp. 19-40). Palgrave Macmillan.
- Bennett, J. A. W. (1943). *The Date of the A-Text of Piers Plowman*. PMLA.
- Berlant, L. (2011). *Cruel Optimism*. Duke University Press.
- Bourdieu, P. (1984). *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste* (R. Nice, Trad.). Routledge.
- Bowers, J. (1999). Dating Piers Plowman: Testing the Testimony of Usk's Testament. *Yearbook of Langland Studies*, 13, pp. 65-100.
- Brayer, É., y Leurquin-Labie, A.-F. (Eds.). (2008). *Frère Laurent. La Somme le roi*. Société des Anciens Textes Français.

- Bullough, V. L. (1994). On Being a Male in the Middle Ages. En C. A. Lees, T. Fenster, y J. A. McNamara (Eds.), *Medieval Masculinities* (pp. 31-45). University of Minnesota Press.
- Camille, M. (1987). Labouring for the Lord: The Ploughman and the Social Order in the Luttrell Psalter. *Art History*, 10(4), pp. 423-454.
- Campbell, B. (2005). The Agrarian Problem of the Early Fourteenth Century. *Past & Present: A Journal of historical studies*, 188, pp. 3-70.
- Classen, C. (2012). *The Deepest Sense: A Cultural History of Touch*. University of Illinois Press.
- Coole, D., y Frost, S. (Eds.). (2010). *New Materialisms: Ontology, Agency, and Politics*. Duke University Press.
- Currie, C., y Allart, D. (2012). *The Brueg(H)el Phenomenon: Paintings by Pieter Bruegel the Elder and Pieter Brueghel the Younger with a Special Focus on Technique and Copying Practice* (Vol. 3). Royal Institute for Cultural Heritage.
- Davis, I. (2007). *Writing Masculinity in the Later Middle Ages*. Cambridge University Press.
- Dean, J. (Ed.). (1991). *Six Ecclesiastical Satires*. *Medieval Institute Publications*. Recuperado de <http://d.lib.rochester.edu/teams/text/dean-six-ecclesiastical-satires-piers-the-plowmans-crede>
- DeLanda, M. (2015). The New Materiality. *Architectural Design*, 85(5), pp. 16-21.
- Dewindt, A. (2015). Historians and Peasant Agency: Studies of Late Medieval English Peasants. En J.

- Drendel (Ed.), *Crisis in the Later Middle Ages. Beyond the Postan-Duby Paradigm* (pp. 95-125). Brepols.
- Dolan, T. P. (1994). The Plowman as Hero. En L. Carruthers (Ed.), *Heroes and Heroines in Medieval English Literature* (pp. 97-103). D. S. Brewer.
- Dyer, C. (2005). *An Age of Transition? Economy and Society in England in the Later Middle Ages*. Oxford University Press.
- Earwood, C., y Beattie, K. (2008). A Medieval Plough from Drumlee, County Antrim. *Ulster Journal of Archaeology*, 67, pp. 118-125.
- Fletcher, A. J. (1993). The Social Trinity of Piers Plowman. *The Review of English Studies*, N.S. 44(175), pp. 343-361.
- Foucault, M. (1977). *Discipline and Punish: The Birth of the Prison* (A. Sheridan, Trad.). Random House.
- Freedman, P. (1999). *Images of the Medieval Peasant*. Stanford University Press.
- Friedman, A. B. (1974). 'When Adam Delved...': Contexts of an Historic Proverb. En L. D. Benson (Ed.), *The Learned and the Lewed* (pp. 213-230). Harvard University Press.
- Goheen, R. B. (1991). Peasant Politics? Village Community and the Crown in Fifteenth-Century England. *The American Historical Review*, 96(1), pp. 42-62.
- Gramsci, A. (1999). *Selections from the Prison Notebooks of Antonio Gramsci* (Q. Hoare & G. N. Smith, Eds).

- y Trad.). ElecBook. Recuperado de <http://abahlali.org/files/gramsci.pdf>
- Griffiths, F., & Starkey, K. (Eds.). (2018). *Sensory Reflections: Traces of Experience in Medieval Artifacts*. De Gruyter.
- Hamilakis, Y. (2014). *Archaeology and the Senses: Human Experience, Memory, and Affect*. Cambridge University Press.
- Higden, R. (1865-1886). *Polychronicon* (J. R. Lumby & C. Babington, Eds.). Longmans, Green, and Co.
- Highmore, B. (2016). Taste as Feeling. *New Literary History*, 47(4), pp. 547-566.
- Hilton, R. H. (1975). *The English Peasantry in the Later Middle Ages*. Clarendon.
- Hopcroft, R. L. (1994). The Social Origins of Agrarian Change in Late Medieval England. *American Journal of Sociology*, 99(6), pp. 1559-1595.
- Horlacher, S. (Ed.). (2015). *Configuring Masculinity in Theory and Literary Practice*. Brill.
- Howes, D., & Classen, C. (2014). *Ways of Sensing. Understanding the Senses in Society*. Routledge.
- Howes, D. (2015). Anthropology of the Senses. En J. D. Wright (Ed.), *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences* (2a ed., Vol. 26, pp. 615-620). Elsevier.
- Jourard, S. M., y Rubin, J. E. (1968). Self-disclosure and Touching: A Study of Two Modes of Interpersonal Encounter and Their Interrelation. *Journal of Humanistic Psychology*, 8(1), pp. 39-48.

- Justice, S. (1994). *Writing and Rebellion: England in 1381*. University of California Press.
- Kane, G. (1988). The Text. En J. A. Alford (Ed.), *A Companion to Piers Plowman* (pp. 175-200). University of California Press.
- Kanzaka, J. (2002). Villein Rents in Thirteenth-Century England: An Analysis of the Hundred Rolls of 1279-1280. *Economic History Review*, 55(4), pp. 593-618.
- Karras, R. M. (2003). *From Boys to Men: Formations of Masculinity in Late Medieval Europe*. University of Pennsylvania Press.
- Kerridge, E. (1992). *The Common Fields of England*. Manchester University Press.
- Kitsikopoulos, H. (2012). England. En H. Kitsikopoulos (Ed.), *Agrarian Change and Crisis in Europe, 1200-1500* (pp. 23-56). Routledge.
- Küpper, J. (2008). Perception, Cognition, and Volition in the Arcipreste de Talavera. En S. G. Nichols, A. Kablitz, y A. Calhoun (Eds.), *Rethinking the Medieval Senses* (pp. 119-153). The Johns Hopkins University Press.
- Lamond, E. (Ed. y Trad.). (1890). *Walter of Henley's Husbandry*. Longmans, Green, and Co.
- Langland, W. (1997). Piers Plowman. En A. V. C. Schmidt (Ed.), *The Vision of Piers Plowman* (2da ed.). Dent.
- Laplantine, F. (2015). *The Life of the Senses: Introduction to a Modal Anthropology* (J. Furniss, Trad.). Bloomsbury.

- Latour, B. (1994). On Interobjectivity. *Mind, Culture, and Activity*, 3(4), pp. 228-245.
- McCouat, P. (2015). Bruegel's Icarus and the Perils of Flight. *Journal of Art in Society*. Recuperado de <http://www.artinsociety.com>
- Middleton, A. (1997). Acts of Vagrancy: The C Version 'Autobiography' and the Statute of 1388. En S. Justice y K. Kerby-Fulton (Eds.), *Written Work: Langland, Labor, and Authorship* (pp. 208-318). University of Pennsylvania Press.
- Moberly, B. A. (2007). *'Wayke Been the Oxen': Plowing, Presumption, and the Third-Estate Ideal in Late Medieval England* (Tesis doctoral). Indiana University.
- Morey, J. H. (1998). Plows, Laws, and Sanctuary in Medieval England in the Wakefield Mactacio Abel. *Studies in Philology*, 95(1), 41-55.
- Neal, D. G. (2008). *The Masculine Self in Late Medieval England*. University of Chicago Press.
- Newhauser, R. (2010). Peter of Limoges, Optics, and the Science of the Senses. Pleasure and Danger in Perception. *The Five Senses in the Middle Ages and the Renaissance*, 5(1), pp. 28-44.
- Newhauser, R. (2013). John Gower's Sweet Tooth. *The Review of English Studies N.S.*, 64(267), pp. 752-769.
- Newhauser, R. (2014). Introduction: The Sensual Middle Ages. En R. Newhauser (Ed.), *A Cultural History of the Senses in the Middle Ages (500-1450)* (pp. 1-22). Bloomsbury.

- Newhauser, R. (2015). The Senses, the Medieval Sensorium, and Sensing (in) the Middle Ages. En A. Classen (Ed.), *Handbook of Medieval Culture: Fundamental Aspects and Conditions of the European Middle Ages* (Vol. 3, pp. 1559-1575). De Gruyter.
- Newhauser, R. (2017). Morals, Science, and the Edification of the Senses. En H. L. Kessler y R. G. Newhauser (Eds.), *Text Image Context, Optics, Ethics, and Art in the Thirteenth and Fourteenth Centuries* (pp. xx). Brepols.
- Nobbs, J. M. (2007). History, Western. En M. Flood et al. (Eds.), *International Encyclopedia of Men and Masculinities* (pp. 301-305). Routledge.
- Partridge, M. (1973). *Farm Tools through the Ages*. Osprey.
- Patterson, L. (1990). 'No Man His Reson Herde': Peasant Consciousness, Chaucer's Miller, y la Estructura de The Canterbury Tales. En L. Patterson (Ed.), *Literary Practice and Social Change in Britain, 1380-1530* (pp. 113-155). University of California Press.
- Patterson, L. (Ed.). (1990). *Literary Practice and Social Change in Britain, 1380-1530*. University of California Press.
- Pryor, F. L. (1985). The Invention of the Plow. *Comparative Studies in Society and History*, 27(4), pp. 727-743.
- Reyerson, K. (2014). Urban Sensations: The Medieval City Imagined. En R. G. Newhauser (Ed.), *A Cultural History of the Senses in the Middle Ages* (pp. 45-65). Bloomsbury.

- Rigg, A. G., y Brewer, C. (Eds.). (1983). *William Langland, Piers Plowman: The Z Version*. Pontifical Institute of Mediaeval Studies Press.
- Robertson, K. (2005). *The Laborer's Two Bodies: Literary and Legal Productions in Britain, 1350-1500*. Palgrave Macmillan.
- Rosenwein, B. H. (2006). *Emotional Communities in the Early Middle Ages*. Cornell University Press.
- Russell, A. J. (2016). *The Moral Sense of Touch: Teaching Tactile Values in Late Medieval England* (Tesis doctoral). Arizona State University.
- Sammut, G., Daanen, P., y Sartawi, M. (2010). Interobjectivity: Representations and Artefacts in Cultural Psychology. *Culture & Psychology*, 16(4), pp. 451-463.
- Sandler, L. F. (1983). *The Psalter of Robert De Lisle in the British Library*. Harvey Miller.
- Steiner, E. (2013). *Reading Piers Plowman*. Cambridge University Press.
- Tavormina, M. T. (1995). *Kindly Similitude: Marriage and Family in Piers Plowman*. D. S. Brewer.
- Tubach, F. C. (1969). *Index exemplorum. A Handbook of Medieval Religious Tales*. Academia Scientiarum Fennica.
- Vannini, P., Waskul, D., y Gottschalk, S. (2012). *The Senses in Self, Society, and Culture: A Sociology of the Senses*. Routledge.
- Vannini, P., Waskul, D., y Gottschalk, S. (2012). *The Senses in Self, Society, and Culture: A Sociology of the Senses*. Routledge.

- Walter, K. (2013). The Form of the Formless: Medieval Taxonomies of Skin, Flesh and the Human. En K. L. Walter (Ed.), *Reading Skin in Medieval Literature and Culture* (pp. 119-139). Palgrave Macmillan.
- Yeager, S. M. (2014). *From Lawmen to Plowmen: Anglo-Saxon Legal Tradition and the School of Langland*. University of Toronto Press.
- Yeager, S. M. (2015). The New Plow and the Old: Law, Orality, and the Figure of the Plowman in Passus B 19. En F. Somerset y N. Watson (Eds.), *Truth and Tales: Cultural Mobility and Medieval Media* (pp. 60-78). Ohio State University Press.

LA SENSOLOGÍA DE LA CONCIENCIA MORAL. LAS VOCES ÉTICAS DE GUILIELMUS PERALDUS

Lo que podría llamarse una intención retórica localizable en los textos, se nos transmite a través de lo que David Lawton (2017) ha denominado “voz”: “la agencia humana de las palabras, que es capaz de traducirse del texto al lector”, “una serie volátil de sugerencias que se mueven entre el tema y el destino, entre el texto y el lector”. La voz, obviamente, ocurre no solo en la modulación de la intención entre los textos y las audiencias, sino también dentro de los textos en representaciones miméticas de los sonidos intencionalmente audibles del habla articulada (o incoherente): la voz retórica es un eco de la articulación del habla. Como tal, la voz mimética ayuda a la transmisión de la voz retórica, ya que también contribuye a la articulación. El habla muestra muchas características lingüísticas importantes y una de ellas es que estas representaciones verbales son marcadores literarios de tipos particulares de sonido. Como el águila le dice a “Geffrey” en *La casa de la fama* de Chaucer, un texto que depende de los sonidos del habla humana y los tematiza: “Te gustaría esto, ese discurso es sonoro” (Tú lo sabes bien: el

habla es sonido). La estrecha conexión entre el sonido y la voz mimética es crucial para el análisis premoderno del habla. Desde los inicios del análisis gramatical organizado en la Antigüedad, como ha observado Alison Cornish (2016), estaba muy claro que la cuestión esencial de las palabras era el sonido. Concebir la voz como una representación mimética de lo que se percibe a través del sentido auditivo es ponerla en el ámbito de los estudios del sonido, una rama distintiva de la sensología (o estudios sensoriales). La metodología de rápido desarrollo de la sensología (o, como algunos afirman, una ontología por derecho propio) implica el estudio de los sentidos humanos en todas sus facetas como construcciones culturales, es decir, encarnaciones de un conjunto de significados negociados dentro de un contexto cultural cambiante, a través del tiempo, y no simplemente como cuestiones de una psicología o fisiología esencializada. El giro sensorial en las Ciencias Sociales y las Humanidades de las décadas de 1980 y 1990 puso al cuerpo en primer plano como el foco sensible y el lugar del individuo en las comunidades sensoriales. Tales análisis se encuentran, sobre todo, en los estudios de Alain Corbin (1986), así como en los de Sidney Mintz (1985), Walter Ong (1991), etc. (precedidos por la obra de Johan Huizinga (1996), Lucien Febvre

(1968), Maurice Merleau-Ponty (1962), y muchos otros). En el contexto formado por estos estudios, el antropólogo David Howes y la historiadora cultural Constance Classen (2014) se encuentran entre los pioneros que han desarrollado un estudio entrelazado de los sentidos y el estudio histórico de la cultura, y continúan fomentando su crecimiento en áreas cada vez más nuevas. La sensología ahora incluye todos los aspectos de las Humanidades y las Ciencias Sociales.

En la medida en que el discurso puede convertirse en un acto público, también involucra la ética tanto de los hablantes como de los oyentes: juntos constituyen una comunidad sensorial creada por el sonido, ya sea *ad hoc* o establecida desde hace mucho tiempo. Los escritores de la tradición moral del pensamiento medieval señalaron con frecuencia los imperativos éticos que acompañan a la voz en este contexto. El pecado de la calumnia, por ejemplo, puede convertir la asociación de sonido entre hablantes y oyentes en mortal: “La lengua del calumniador mata a tres con una palabra, a saber, el hablante, el que lo escucha y da su consentimiento, y a veces incluso al que es calumniado si llega a saberlo”. Educar a las comunidades cristianas en los peligros y placeres del sentido auditivo -y de hecho, de todos los sentidos- fue obra en particular de los

confesores y predicadores de la Iglesia, y a finales de la Edad Media, obra que compromete con frecuencia a las órdenes mendicantes. La tarea de edificar los sentidos podría abarcar amplios campos de activación sensorial, incluida la enseñanza a los aprendices de un oficio sobre cómo perfeccionar sus sentidos para lograr los resultados correctos en panadería, carpintería, herrería, etc. Los perspectivistas en el campo de la óptica medieval generalmente incluían una sección en sus obras que aclara las ilusiones ópticas, en la que se enseña a los ojos de los lectores a traducir las apariencias engañosas en la realidad de la reflexión, la refracción, etc.; pero la edificación moral de los sentidos bajo los auspicios de la Iglesia ofreció recompensas tanto del capital espiritual como social. Antes del surgimiento pleno de las prisiones como forma dominante de corrección social, la edificación de los sentidos era también un sistema de disciplina que tenía como objetivo reformar el proceso de convertir las sensaciones en percepciones, y condujo a la creación de lo que Michel Foucault (1977) llamó “cuerpos dóciles”. La educación de los sentidos también aseguró la coherencia de la conexión entre el proceso de percepción y la voluntad, al responder a la necesidad de que las herramientas de percepción (es decir, los propios sentidos) se convirtieran en algo más

que en las ventanas a través de las cuales las impresiones sensoriales podrían entrar en los individuos y desviarlos hacia el pecado. La edificación de los sentidos induce a una reinterpretación de los datos sensoriales, enseñando, por ejemplo, una distinción entre el toque que está legitimado y el que está prohibido, diferenciando entre la voz de la tentación y el habla que es espiritualmente edificante.

Entre los predicadores y escritores de la tradición moral de la Baja Edad Media, cuyo trabajo sobre la edificación sensorial fue más influyente, se encuentra Guilelmus Peraldus. Nacido en Peyraud, Francia, *ca.* 1200 (fallecido *ca.* 1271), es posible que haya estudiado en la Universidad de París antes de ingresar a la orden de los dominicos y, eventualmente, convertirse en su prior en Lyon. Fue aceptado como una autoridad importante en teología pastoral en su propio tiempo, por lo que los escritos contemporáneos que copiaban sus obras a menudo se refieren a él como el arzobispo (o sufragáneo) de Lyon, aunque nunca ocupó este cargo. Como miembro activo de la *Ordo Praedicatorum* (orden de predicadores), cuyo deber principal era enseñar a través de la predicación, escribió muchos sermones, que luego se imprimieron con el nombre de Guillermo de Auvergne. También

compuso dos importantes textos pedagógicos que demuestran su gran interés en el programa de reforma pastoral del siglo XIII: *De eruditione religiosorum* (*Sobre la instrucción monástica*, c. 1260- 1265) y *De eruditione principum* (*Sobre la educación de los príncipes*, c. 1265). Pero fue más conocido, en la Edad Media y hasta bien entrado el período moderno temprano, por su *Summa de vitiis* (*Manual de los vicios*), que se completó alrededor de 1236 y circuló junto con su *Summa de virtutibus* (*Manual de las virtudes*) en 1250, aunque las dos obras también se transmitieron por separado. Se conservan en más de mil copias manuscritas y muchas ediciones impresas. Más de seiscientos manuscritos contienen el *Manual de los vicios* en copias completas o parciales, o en varias versiones reelaboradas. Las obras de Peraldus sobre el pecado y la virtud influyeron en un gran número de autores, entre ellos Frère Laurent (*Somme le roi*), Dante Alighieri (*Purgatorio*) y Geoffrey Chaucer (*The Parson's Tale*). Es justo decir que no hay autor más importante para la teología pastoral medieval tardía y la instrucción sobre los vicios y virtudes que Guilelmus Peraldus.

¿Cuáles son las voces que Peraldus quiere que los lectores escuchen en su *Summa de vitiis*, su obra más difundida? ¿Cómo encaja *vox* en el paisaje sonoro de su análisis del

pecado, incrustado como está en una base sólida de pasajes bíblicos, citas de autoridades especialmente patrísticas y el uso recurrente de ejemplos narrativos? Utilizando las distinciones gramaticales que ha diagramado Sarah Kay (2016), podemos decir que los sonidos de las voces en sus obras son, con mayor frecuencia, articulados y distintos, es decir, son *voces* afinadas para ser audibles y comprensibles para el oído humano, al menos indirectamente a través de sus representaciones miméticas. Aunque *vox* en las obras de Peraldus se representa con mayor frecuencia como habla humana, y el universo entero es capaz de articular lecciones de corrección ética en el *Manual de los vicios*, la belleza sonora puede amenazar con convertirse en nada más que una mundanalidad estética que equivale a una distracción. De acuerdo con la fascinación medieval posterior por los sonidos de los pájaros, por ejemplo (ya sea que se consideren música o no), Peraldus también hace referencia a las canciones de las aves, pero las entiende como ruidos inarticulados que mantienen al pecador enfocado en una alegría empalagosa y no en la urgente necesidad de una contemplación sombría en lugar de una alegría frívola. En su tratamiento del vicio de la pereza, el canto de los pájaros resuena para Peraldus como la sensación auditiva del pecado de la

procrastinación, como está implícito en la exégesis de Sofonías 2:14: “*Vox cantantis in fenestra, corvus in superliminari*” (la voz del [pájaro] cantando en la ventana, el cuervo en el poste superior).

Cuando es articulada y distinta, la *vox* en las obras de Peraldus se convierte en el sonido de la presencia moral ausente, el sonido de autoridad que llega (desde lejos, o de lo alto o de lo profundo) para dirigir a los humanos en la dirección éticamente correcta que deben elegir. Para Peraldus, la intervención de la voz moral interpreta lo que no está claro en la vida humana, o que rechaza el discurso del pecador. Es, por ejemplo, la voz en un conocido *exemplum* que identificó el origen de la corrupción en la Iglesia contemporánea en la Donación de Constantino. Este momento, documentado en un falso decreto imperial romano, con el que el emperador Constantino el Grande (306-337 d.C.) supuestamente otorgó el gobierno del Imperio occidental al papado, fue visto como una participación inextricable de la Iglesia en las cuestiones terrenales desde ese momento y en adelante. En el cuidado de las posesiones mundanas, Peraldus repite la narración como parte de su respuesta a la pregunta: “Dado que en los seres humanos el espíritu está vinculado a la carne, ¿por qué el Señor no quiso que los bienes temporales

estuvieran vinculados a los espirituales en la Iglesia primitiva?”. Su sexto punto al responder a esta pregunta enfatiza que: “el ojo de la Iglesia debe estar atento a la contemplación de la ley divina y alejarse de los bienes terrenales. Pero hoy en día la Iglesia está, en gran medida, más ocupada con los bienes temporales que lo que estaba la Sinagoga. Por lo tanto, cuando Constantino entregó el imperio occidental a la Iglesia, llegó una voz del cielo que decía: ‘Hoy se ha vertido veneno en la Iglesia de Dios’”.

Esta instrucción acústica se menciona además como un sonido que todos podrían haber oído, y que aún debería resonar en las comunidades cristianas -cuando la voz de Dios se extendió en el momento de la revelación para insistir en lo que es éticamente imperativo-. En su condenación de los pecados que surgen del orgullo, Peraldus cita la enseñanza de dos vías inscrita en Deuteronomio, los pasajes en los que Dios articula bendiciones y maldiciones en la Biblia y enfatiza la importancia de la elección moral al alentar al pueblo judío (exegéticamente, todos los seres humanos) para elegir el camino a seguir. Solo el castigo puede ser esperado por aquellos que son desobedientes y eligen el camino que conduce a las maldiciones: “En tercer lugar, casi todos los males de este mundo provienen de la desobediencia, como se puede encontrar en

Deuteronomio 28, donde después de las palabras: ‘Si no oyes la voz de Dios, de que guardes y cumplas todos sus mandamientos’, se agrega el siguiente pasaje:

‘El Señor enviará sobre ti miseria y hambre, y censura sobre todas las obras que hagas, hasta que él te destruya’, y así adelante”.

Pero una instrucción audible también ocurre a través de la voz de la ventriloquía (cuando una presencia autorizada habla con la voz de un pecador que necesita corrección) o de la voz de los fenómenos naturales que no pensamos que hablen nuestro idioma. Se puede presentar al rey Salomón hablando en el papel del borracho glotón: “¿Cuándo despertaré y encontraré vino de nuevo?” (Prov. 23:35), mientras que Peraldus contextualiza esta afirmación al señalar cómo tipifica un ciclo interminable de sed que conduce a más borracheras. La ventriloquía permite aquí la máxima transferencia entre el discurso de una persona de poder y el del pecador impotente, lo que crea una ambigüedad moral que fomenta la identificación de la audiencia con un carácter falible y permite al autor un espacio para aclarar la duda moral. En el paisaje sonoro moral de Peraldus, todas las cosas son capaces de hablar a la humanidad

correcta, todas las cosas pueden convertirse en agentes audibles de advertencia que articulan la amenaza de la disciplina, incluso la sangre humana. En el análisis de Peraldus del vicio de la ira, el quinto factor que debería convencer a la gente de no cometer el pecado de asesinato es su castigo en esta vida y en la próxima.

Edificando nuevamente sobre una base proporcionada por la Biblia, aquí la narración de Caín y Abel, Peraldus señala:

Para indicar que el pecado de asesinato será severamente castigado, se dijo en Génesis 4 [:10]: “La voz de la sangre de tu hermano Abel me clama desde la tierra”. Se puede decir que la “voz de la sangre” es la voz de la consanguinidad, como si el significado fuera: la descendencia que viene de Abel, si no lo hubieran matado, exige que me vengue de ti. El castigo por asesinato también se muestra cuando se agrega [Gen 4:11]: “Por tanto, serás maldito en la tierra”.

El reino de lo auditivo se expande aquí no solo a través del espacio, sino a través del tiempo y la potencialidad, a través de generaciones que podrían haber nacido si el asesinato no hubiera

tenido lugar. La voz de la sangre resuena a un público concebible cada vez mayor.

Por otro lado, las representaciones miméticas del sonido problematizan algunas distinciones claras con las que generalmente operamos, no solo entre qué tipo de cosas pueden hablar y qué no, sino como Michael Bull (2006) ha escrito sobre lo auditivo en conjunto, “entre sujeto y objeto, dentro y fuera, el yo y el mundo. El sonido no muestra respeto por estas divisiones; como comentó el obispo Berkeley, los sonidos están tan cerca de nosotros como nuestros pensamientos. Peraldus también entendió que, si hay suficiente tranquilidad, podemos escucharnos a nosotros mismos pensando, y lo que es más importante, que es fundamental prestar atención a las voces que escuchamos internamente, las que nos hablan como extensiones espirituales de los sentidos externos.

Demócrito fue el primero en establecer una lista de cinco sentidos externos: ver, oír, oler, gustar y tocar, y esta lista adquirió autoridad a través de la obra de Aristóteles. Como herencia erudita de la Antigüedad, la taxonomía de los cinco sentidos tardó algún tiempo en extenderse por la Europa medieval, e incluso cuando estaba bien establecida, podía complementarse. En la descripción de Wit del castillo del cuerpo en *Piers Plowman* de William

Langland, los cinco sentidos se presentan como los hijos de Inwit (conciencia):

Sire Se-wel, and Sey-wel, and Sire Here-wel the hende, Sire Werch-wel-with-thyn-hand, wight man of strengthe, And Sire Godefray Go-wel—grete lordes alle.

(Señor Ver-Bien y Señor Hablar-Bien; y Señor Escuchar-Bien, un hombre cortés; / Señor-Actuar por propia Mano, un hombre de gran fuerza; / y Señor Godfrey Caminar-Bien - todos ellos señores poderosos).

La vista, el habla, el oído y el tacto aparecen en sus formas idealizadas como sentidos moralmente contorneados, no simplemente como herramientas para la sensación externa, y están unidos aquí por el movimiento, uno de los sensibles comunes en la psicología aristotélica. Que el andar bien se cuente entre los cinco sentidos es un realce adecuado de una narrativa centrada en la acción alegórica de la peregrinación. En un esfuerzo por profundizar la ética cristiana de los sentidos, los teólogos morales a menudo contrastaban los placeres de los sentidos espirituales con los de los sentidos

externos. Platón y otros autores clásicos escribieron sobre la aprehensión de inteligibles usando un lenguaje que tiene contrapartes entre los autores cristianos que describieron la percepción espiritual, pero la expresión “sentidos espirituales” (*sensus spirituales*) se atestigua por primera vez en las traducciones de las obras de Orígenes por Rufino de Aquileia. Los sentidos espirituales a menudo se articulaban como un sistema paralelo a los sentidos externos que se usaban para dar expresión al encuentro humano no físico con lo divino, como si fueran las impresiones sensoriales de los “ojos del corazón”, o los “oídos de la mente”, o los “ojos de la fe” y similares.

En la *Summa de vitiis*, las voces también hablan en la mente de quienes sueñan o tienen visiones, y estas traen consigo el sonido de revelaciones aprehendidas en la imaginación (o sentido cogitativo) y la memoria. Estos son dos de los que a menudo se consideraron los sentidos internos, que pueden contarse entre otras sistematizaciones sensoriales vigentes en la Edad Media y su recepción de clasificaciones sensoriales en la Antigüedad. Estos sentidos internos son facultades de procesamiento cognitivo que se analizaron a menudo en el contexto de comentarios sobre las obras de Aristóteles. No había una lista definitiva, pero el agrupamiento de cinco de ellas hecha por

Avicena (980-1037) fue influyente durante el período en el que Peraldus escribió: 1) el sentido común, que unifica las sensaciones de los sentidos externos; 2) la imaginación, que retiene las sensaciones; 3) el sentido cogitativo, que crea configuraciones a partir de representaciones en la imaginación; 4) el sentido estimativo, que hace juicios sobre la intención de las cosas sentidas; y 5) la memoria, el paso final de la percepción sensorial, que retiene lo apprehendido por el sentido estimativo. Estas facultades no eran simplemente construcciones desarrolladas en un intento de explicar el proceso de cognición: en los sistemas que se desarrollaron a partir de Nemesius de Emesa (siglo IV), Avicena y otros, se vio que los sentidos internos tenían una base en la fisiología humana, cada uno ubicado en un ventrículo específico del cerebro. La capacidad de imaginar no solo permite combinar cosas conocidas con nuevas formas (como, por ejemplo, imaginar a un sátiro por haber visto una cabra y un hombre), sino también crear experiencias sensoriales internamente a través de la intelección, algo que sucede en sueños o experiencias visionarias. Aunque el sentido de la vista se usa con mayor frecuencia como ejemplo de este tipo de configuraciones de representaciones imaginadas, todos los sentidos

pueden desempeñar un papel, incluido el auditivo.

A veces, la voz se materializa en una figura de autoridad imaginada, ya que en los textos medievales “voz” puede designar no solo el sonido del habla y la intención retórica que le hace eco, sino también una fuente autorizada que vale la pena citar. En la *Summa de vitiis*, estos usos confluyen en una serie de ejemplos de *auctoritates* citados que contienen la voz de una figura de autoridad que enseña mediante el estímulo o la exégesis. Uno de esos ejemplos presenta a la Virgen María, que advierte sobre los peligros, para las mujeres jóvenes, de bailar como una actividad frívola.

Gregorio narra en un diálogo sobre una hermana a la que “la Santísima Virgen se apareció una noche mostrándole unas niñas de la misma edad vestidas de blanco. Como la joven quería unirse a ellas pero no se atrevía a hacerlo, la voz de María bendita le preguntó si quería estar con ellas y vivir a su servicio. La joven respondió: ‘Sí’, y en adelante se le ordenó no hacer nada superficial y juvenil, abstenerse de reír y de hacer bromas, sabiendo que al trigésimo día vendría a la compañía de las vírgenes que había visto en su servicio. Después de esta visión, la joven cambió en su comportamiento y dejó ir toda ligereza de niña. Cuando sus padres la notaron tan cambiada y le

preguntaron, ella les contó lo que la Santísima Virgen le había ordenado que hiciera y en qué día entraría a su servicio. Luego, después del día veinticinco, fue atacada por una fiebre, y el día treinta, cuando se acercaba la hora de su muerte, vio a la Madre de Dios con las niñas que había visto en la visión y que se le acercaban. Cuando [la Santísima Virgen] la llamó, ella respondió y gritó en voz alta dos veces: ‘Sí, Señora, ya voy’. Con eso, ella entregó su espíritu y de su cuerpo virgen se fue a vivir con las vírgenes”. Por el hecho de que cuando esta joven quiso ocupar su lugar en la procesión de la Santísima Virgen recibió la orden de abstenerse de simples bromas, podemos ver claramente que unirse a un baile le habría impedido hacerlo a la procesión celestial.

Las voces contrastantes, una, atrayente y segura, la otra vacilante y temerosa, crean para Peraldus la edificante alternativa al sonido de las bromas frívolas, un mal uso del habla que habría condenado para siempre a la joven a ser excluida del cielo. Más allá de esto, podemos notar que escuchar el humor se identifica con la frivolidad del comportamiento adolescente; hablar con la Virgen es lo que hacen las mujeres adultas.

Muchos de los temas examinados ya se ven trabajados juntos en un *exemplum* que Peraldus despliega para demostrar cómo

retrasar la conversión sólo dificulta el acto de conversión. El quinto factor aquí es que cuanto más tiempo permanece alguien en el pecado, más se carga con los pecados, lo que contribuye a esta dificultad. La carga de la culpa y el castigo continúa creciendo con el peso de los pecados no expiados:

“Porque, ¿cómo alguien que no pudo levantar el peso de los pecados cuando era pequeño, lo levantará cuando sea mayor? Por lo tanto, leemos en *La vida de los padres* que el bendito Arsenio, que vivía en el desierto escita, tuvo esta visión. Le llegó una voz que le decía: ‘Sal y te mostraré las obras de la humanidad’. Y al salir vio a un etíope negro con un hacha cortando leña y haciendo un gran atado. Siguió tratando de levantarlo, pero no pudo debido a su gran tamaño. Y de nuevo cortó más madera y la agregó al paquete. Así, [la voz] le explicó esta visión, diciendo: ‘El hombre que estaba cortando leña y agregó más a su atado es una persona que está cargada con muchos pecados y siempre agrega otros pecados, aunque debe dejarlos y deshacerse de ellos’”.

Es de destacar que la presencia moral ausente se da a conocer principalmente a través del sentido auditivo: una voz habla a través de la colección de ejemplos que describe las lecciones de los primeros padres de la Iglesia, una voz introduce los elementos visuales que sirven como signo de lo que hay que seguir, y la voz proporciona el significado de ese signo. Esta moral depende también de algunos elementos tácitos, sobre todo de la necesidad, relativamente familiar en el entorno desértico habitado por Arsenio, de recoger un manojo de leña para cocinar, pero también de la racialización culturalmente transmitida de la piel etíope para la comunidad sensorial de los griegos -y monjes de habla latina que habían venido a habitar el desierto-.

Las voces éticas de Peraldus construyen el paisaje sonoro externo e interno de la moralidad transmitida en sus obras y en la ideología que las informa. Fenomenológicamente hacen perceptible a través del sentido auditivo un coro de subjetividades que responde con un sonido diferente a lo que se percibe como el vacío de la inmoralidad, pero también buscan canalizar la intención inherente a la voz, para edificar y armonizar sus tonos. El sonido, como uno de los dos sentidos clave para la educación entonces (y ahora), enseña el camino moral en los manuales de William Peraldus sobre los vicios y las

virtudes. De esta manera, cumple uno de sus objetivos entre las funciones clave de los dominicos en el siglo XIII, el de regular la conciencia y crear un yo moral.

Fuentes

- Chaucer, G. (1987). *The House of Fame*. En L. D. Benson et al. (Eds.), *The Riverside Chaucer*. Houghton Mifflin.
- Gregorio el Grande. (1978). *Dialogi*, 4.17. En A. de Vogüé (Ed. y trad.), 3 vols., SC 251, 260, 265. Éditions du Cerf.
- Langland, W. (1978). Piers Plowman, B.9.20-22. En A. V. C. Schmidt (Ed.), *The Vision of Piers Plowman* (2da ed., p. 131). J. M. Dent.
- of Limoges, P. (2012). *The Moral Treatise on the Eye*. Pontifical Institute of Mediaeval Studies.
- Peraldus, W. (1674). *Sermones*. En *Guilelmi Alverni Episcopi Parisiensis...opera omnia*. Hotot.
- Peraldus, W. (2014). *Summa de* (Eds. Newhauser, R., Wenzel, S., Balint Bridget and Craun, E.). Tomado de <https://www.public.asu.edu/~rnewhaus/peraldu/s/vitiis, Tractatus de accidia>, <5.2.5.1.1.1>. Lyon, Bibliothèque municipale MS. 678, fol. 74rb.
- Peraldus, W. (2014). *Summa de vitiis, De peccato lingue*, <9.2.6.1.1.2>. Lyon, Bibliothèque municipale MS. 678, fol. 144vb. (Eds. Newhauser, R., Wenzel, S., Balint Bridget and Craun, E.). Tomado de

<https://www.public.asu.edu/~rnewhaus/peraldus/>

Peraldus, W. (2014). *Summa de vitiis, Tractatus de accidia*, <5.2.5.1.2.4.5>. Lyon, Bibliothèque municipale MS. 678, fol. 76ra. (Eds. Newhauser, R., Wenzel, S., Balint Bridget and Craun, E.). Tomado de <https://www.public.asu.edu/~rnewhaus/peraldus/>

Peraldus, W. (2014). *Summa de vitiis, Tractatus de auaricia*, <4.2.7.4.2>. Lyon, Bibliothèque municipale MS. 678, fols. 55ra, 55rb-va. (Eds. Newhauser, R., Wenzel, S., Balint Bridget and Craun, E.). Tomado de <https://www.public.asu.edu/~rnewhaus/peraldus/>

Peraldus, W. (2014). *Summa de vitiis, Tractatus de gula*, <2.1.9.2.2.1>. Lyon, Bibliothèque municipale MS. 678, fol. 17va. (Eds. Newhauser, R., Wenzel, S., Balint Bridget and Craun, E.). Tomado de <https://www.public.asu.edu/~rnewhaus/peraldus/>

Peraldus, W. (2014). *Summa de vitiis, Tractatus de ira*, <8.3.3.5>. Lyon, Bibliothèque municipale MS. 678, fol. 135va. (Eds. Newhauser, R., Wenzel, S., Balint Bridget and Craun, E.). Tomado de <https://www.public.asu.edu/~rnewhaus/peraldus/>

Peraldus, W. (2014). *Summa de vitiis, Tractatus de luxuria*, <3.4.3.3.1.1.6>. Lyon, Bibliothèque municipale MS. 678, fol. 26va-vb. (Eds. Newhauser, R.,

- Wenzel, S., Balint Bridget and Craun, E.).
Tomado de
<https://www.public.asu.edu/~rnewhaus/peraldus/>
- Peraldus, W. (2014). *Summa de vitiis, Tractatus de superbia*, <6.3.5.3.1.3.3>. Lyon, Bibliothèque municipale MS. 678, fol. 121vb. (Eds. Newhauser, R., Wenzel, S., Balint Bridget and Craun, E.).
Tomado de
<https://www.public.asu.edu/~rnewhaus/peraldus/>
- Witelo. (1977-1983). *Perspectivae liber primus...quintus* (S. Unguru y A. M. Smith, Eds. y Trad.). Ossolinskich.
- Witelo. (2003). *Perspectivae liber quartus* (C. J. Kelso, Ed. y Trad.). Universidad de Missouri-Columbia.

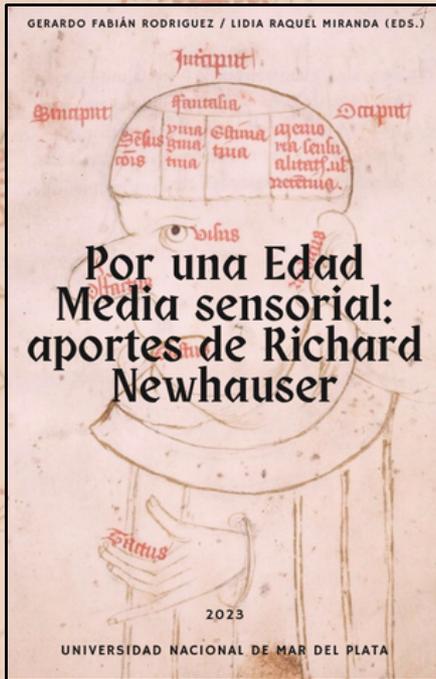
Bibliografía

- Bull, M. (2006). Auditory. En C. A. Jones (Ed.), *Sensorium: Embodied Experience, Technology, and Contemporary Art* (pp. 112-114). The MIT Press.
- Carruthers, M. (2008). *The Book of Memory: A Study of Memory in Medieval Culture* (pp. 57-58). Cambridge University Press.
- Coole, D. (2007). *Merleau-Ponty and Modern Politics after Anti-Humanism* (pp. 95-98). Rowman & Littlefield Publishers.
- Corbin, A. (1986). *The Foul and the Fragrant: Odor and the French Social Imagination*. Harvard University Press.

- Cornish, A. (2016). Sound Matters, 3. Words and Blood: Suicide and the Sound of the Soul in Inferno 13. *Speculum*, 91(4), pp. 1015-1026.
- D'Arcens, L., y Rikhardsdottir, S. (Eds.). (2021). *Medieval Literary Voices: Embodiment, Materiality, Performance*. Manchester University Press.
- Dondaine, A. (1948). Guillaume Peyraut, vie et œuvres. *Archivum Fratrum Praedicatorum*, 18, pp. 162-236.
- Febvre, L. (1968). *The Problem of Unbelief in the Sixteenth Century*. Harvard University Press.
- Foucault, M. (1977). *Discipline and Punish: The Birth of the Prison* (pp. 135-169). Random House.
- Fritz, J.-M. (2000). *Paysages sonores du Moyen Âge: Le versant épistémologique*. Honoré Champion.
- Gavriluk, P. L., y Coakley, S. (2012). Introduction. En P. L. Gavriluk y S. Coakley (Eds.), *The Spiritual Senses* (pp. 1-19). Cambridge University Press.
- Green, C. D. (2003). Where Did the Ventricular Localization of Mental Faculties Come from? *Journal of the History of the Behavioral Sciences*, 39(2), pp. 131-142.
- Gregoric, P. (2020). Alexander of Aphrodisias on the Common Sense. En S. N. Mousavian y J. L. Fink (Eds.), *The Internal Senses in the Aristotelian Tradition* (pp. 29-44). Springer.
- Howes, D., y Classen, C. (2014). *Ways of Sensing: Understanding the Senses in Society*. Routledge.
- Howes, D. (2008). Can These Dry Bones Live? An Anthropological Approach to the History of the

- Senses. *The Journal of American History*, 95(2), pp. 442-451.
- Huizinga, J. (1996). *The Autumn of the Middle Ages*. University of Chicago Press.
- Jütte, R. (2005). *A History of the Senses: From Antiquity to Cyberspace* (pp. 33-43). Polity.
- Kay, S. (2016). Sound Matters: The Soundscape of Troubadour Lyric, or, How Human is Song? *Speculum*, 91(4), pp. 1002-1015.
- Knuttilla, S., y Kärkkäinen, P. (2014). Medieval Theories of Internal Senses. En S. Knuttilla y J. Sihvola (Eds.), *Sourcebook for the History of the Philosophy of Mind* (pp. 131-145). Springer.
- Küpper, J. (2008). Perception, Cognition, and Volition in the Arcipreste de Talavera. En S. G. Nichols, A. Kablitz, y A. Calhoun (Eds.), *Rethinking the Medieval Senses* (pp. 119-153). The Johns Hopkins University Press.
- Lawton, D. (2017). *Voice in Later Medieval English Literature: Public Interiorities*. Oxford University Press.
- Leach, E. E. (2007). *Sung Birds: Music, Nature, and Poetry in the Later Middle Ages*. Cornell University Press.
- Merleau-Ponty, M. (1962). *Phenomenology of Perception*. Routledge.
- Mintz, S. (1985). *Sweetness and Power: The Place of Sugar in Modern History*. Penguin Books
- Newhauser, R. (2017). Tacto y arado: creando la comunidad sensorial campesina. En G.

- Rodríguez y G. Coronado Schwindt (Comps.), *Abordajes sensoriales del mundo medieval* (pp. 105-128). Universidad Nacional de Mar del Plata.
- Newhauser, R. (2018). Putten to Ploughe: Touching the Peasant Sensory Community. En F. Griffiths y K. Starkey (Eds.), *Sensory Reflections: Traces of Experience in Medieval Artifacts* (pp. 225-248). De Gruyter.
- Ong, W. J. (1991). The Shifting Sensorium. En D. Howes (Ed.), *The Varieties of Sensory Experience* (pp. 47-60). University of Toronto Press.
- Rahner, K. (1932). Le début d'une doctrine des cinq sens spirituels chez Origène. *Revue d'Ascétique et de Mystique*, 13, pp. 113-145.
- Rahner, K. (1933). La doctrine des 'sens spirituels' au Moyen-Age, en particulier chez saint Bonaventura. *Revue d'Ascétique et de Mystique*, 14, pp. 263-299.
- Rahner, K. (1979). The Doctrine of the 'Spiritual Senses' in the Middle Ages. En K. Rahner, *Theological Investigations* (Vol. 16, pp. 104-134). Crossroad.
- Rahner, K. (1979). The 'Spiritual Senses' According to Origen. En K. Rahner, *Theological Investigations* (Vol. 16, pp. 81-103). Crossroad.
- Ríkhardsdóttir, S. (2017). *Emotion in Old Norse Literature: Translations, Voices, Contexts* (p. 21). D. S. Brewer.
- Wolfson, H. A. (1935). The Internal Senses in Latin, Arabic, and Hebrew Philosophic Texts. *Harvard Theological Review*, 28(2), pp. 69-13



Las páginas del segundo volumen de la colección *Por una Edad Media sensorial* acogen nueve trabajos de Richard Gordan Newhauser, figura relevante en el estudio del Medioevo desde las perspectivas de la sensorología. Sus aportes específicos sobre el sensorium medieval y sobre las posibilidades de determinar comunidades sensoriales a partir de los sentidos, sus lúcidas lecturas y minuciosas críticas de los autores medievales, su agudeza al reconocer la necesidad de vincular sensorología y estudio de las emociones y su tenacidad para lograrlo van de la mano de sus continuas preocupaciones teóricas y metodológicas, que enriquecen la malla humanística que entraña toda aprehensión de la Edad Media.