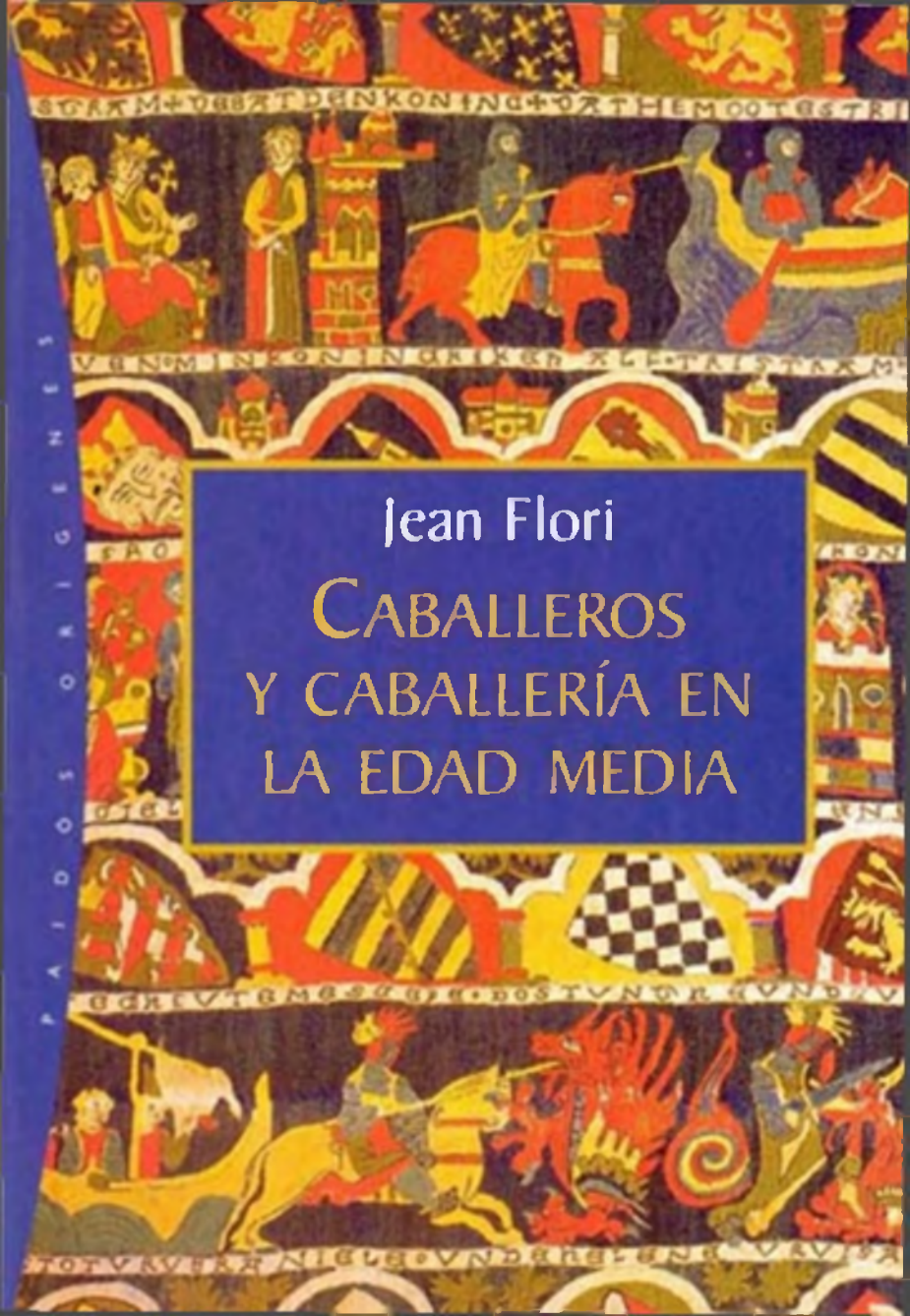


PAIDÓS ORÍGENES

Jean Flori

Caballeros y caballería en la Edad Media

9. J. Le Goff, *La civilización del occidente medieval*
10. M. Friedman y G. W. Friedland, *Los diez mayores descubrimientos de la medicina*
11. P. Grimal, *El amor en la Roma antigua*
12. J. W. Rogerson, *Una introducción a la Biblia*
13. E. Zolla, *Los místicos de Occidente, I*
14. E. Zolla, *Los místicos de Occidente, II*
15. E. Zolla, *Los místicos de Occidente, III*
16. E. Zolla, *Los místicos de Occidente, IV*
17. S. Whitfield, *La vida en la ruta de la seda*
18. J. Freely, *En el Serrallo*
19. J. Larner, *Marco Polo y el descubrimiento del mundo*
20. B. D. Ehrman, *Jesús, el profeta judío apocalíptico*
21. J. Flori, *Caballeros y caballería en la Edad Media*

JEAN FLORI

CABALLEROS Y CABALLERÍA EN LA EDAD MEDIA



PAIDÓS
Barcelona
Buenos Aires
México

Título original: *Chevaliers et chevalerie au Moyen Age*
Publicado en francés, en 1998, en Hachette Littératures, París.

Traducción de Godofredo González

Cubierta de Joan Batallé

UNAM
BIBLIOTECA CENTRAL
CLASIF. CR 4513
F5618

BIBLIOTECA CENTRAL
U.N.A.M.
MATRIZ 941390
NUM. ADQ. 563555

Obra publicada con ayuda del Ministerio de Cultura Francés – Centre National du Livre

CREATIVE COMMONS
© 1998, Hachette Littératures
© 2001 de la traducción, Godofredo González
© 2001 de todas las ediciones en castellano,
Ediciones Paidós Ibérica, S.A.,
Mariano Cubí, 92-08021 Barcelona
y Editorial Paidós, SAICF,
Defensa, 599- Buenos Aires
http://www.paidos.com

ISBN: 84-493-1039-3
Depósito legal: B-10.664/2001

Impreso en A&M Gràfic, S.L.
08130 - Santa Perpètua de Mogoda (Barcelona)

Impreso en España - Printed in Spain

Sumario

Prefacio 11

LA POLÍTICA

Mantillo romano y simiente germánica (siglos III y VI) 15
La herencia de Roma 16
Los «valores» germánicos 22
La influencia de la Iglesia 26

El enraizamiento (siglos VI-X) 33
El ocaso del imperio de Occidente 33
Del imperio romano al imperio carolingio 35
Realeza y aristocracia 37
Iglesia y poder 42
Vasallaje y servicio militar 46

Príncipes, *sires* y caballeros (siglos X y XI) 51
Del imperio a los principados 51
El peso de las invasiones 52
De los principados a los señoríos 58
Alcaides y *milites* 62

Nobleza y caballería (siglos XI-XIII) 69
¿Qué es la nobleza? 70
¿Quiénes son los milites? 72
La fusión caballería nobleza 80
Caballería y mutación feudal 83
Hacia la caballería noble 85

LA GUERRA

Del jinete al caballero 93
Nacimiento y esplendor de la caballería 93
Los guerreros de a caballo en la época carolingia 95
Del jinete al caballero (siglos X y XI) 95
La nueva esgrima caballeresca 97
Literatura y realidad: los caballeros en el siglo XII 99
Impacto y consecuencias del nuevo método 101
La evolución del armamento caballeresco (siglos XI-XV) 102
El coste del equipo del caballero 108

Los caballeros en la guerra 111
Caballería y hueste feudal 111
Nueva valoración del papel de la caballería 116
Las tácticas de la caballería 121
La guerra y sus aspectos materiales 127

Los caballeros en los torneos 131
Los orígenes del torneo 133
El auge de los torneos: siglos XII y XIII 136
Iglesia, poder y torneo hasta comienzos del siglo XIV 145
La evolución del combate caballeresco hasta el siglo XV 146
Torneo, fiesta y enaltecimiento caballeresco 150

Leyes de la guerra y código caballeresco 153
Las realidades de la guerra 153
Devastaciones, saqueos, rapiñas y botín 154
Masacres y extorsiones 158
El trato de los prisioneros 159
Rescate y ética caballeresca 165
El tema del perdón de la vida 167

La palabra de honor 170
La solidaridad entre caballeros 172

LA IDEOLOGÍA

La Iglesia y la guerra 179
La evolución doctrinal en la época «feudal» 179
Las instituciones de paz (siglos X-XII) 181
La protección directa de las iglesias 188
Cruzada y caballería 192
Las órdenes religiosas militares 198

La Iglesia y la caballería 203
Los tres órdenes 203
De las funciones a los «ordines» 204
Los tres órdenes y la caballería 206
La Iglesia y la función de los milites 208
Primeros esbozos 208
Los teóricos de la caballería 212
La Iglesia y la investidura de caballero 219
Espada y liturgia 221
De la ideología real a la caballeresca 223
¿Función o misión de la caballería? 232

Caballería y literatura caballeresca 235
Las canciones de gesta: el caballero al servicio de su señor 237
El caballero, la mujer y el amor 241
Amor y caballería en Cristián de Troyes 245
La cristianización del mito arturiano 250
Las noveles de aventuras 252
Literatura y ética caballeresca 253
El honor del caballero 261
Ser es parecer 262

Conclusión 265
¿Ocaso de la caballería o reaparición de un mito? 265

Bibliografía 269

Prefacio

Evocar los caballeros y la caballería de la Edad Media equivale a dar vida a imágenes que parecen universales e incontestables: las de ciertos héroes de la nobleza, de armaduras deslumbrantes, saliendo de castillos de piedra, desplegando al viento banderas de brillantes colores para lanzarse, lanza al puño o espada en mano, en socorro del débil, de la viuda o del huérfano. Sin embargo, estas imágenes son multiformes. Y la realidad, probablemente, lo era aún más antes de que quedara grabado para siempre en el espíritu el estereotipo del caballero cuya cruel y conmovedora caricatura hizo Cervantes.

La palabra misma «caballero» es ambigua. En su origen designa, evidentemente, a un guerrero a caballo, pero la caballería* no es solamente ir montado a caballo. En un principio se aplica a un personaje de un rango social elevado y sólo más tarde se convierte en un título de nobleza. La caballería, efectivamente, está en parte vinculada a la nobleza, pero no pueden equipararse ambas realidades. El caballero, en definitiva, está dotado de una ética cuyos diversos aspectos varían en cuanto a intensidad según las épocas: de-

* La lengua francesa tiene dos palabras para designar dos realidades afines: *chevalerie*, para el caballero al estilo de Don Quijote, y *cavalerie*, para el caballero que lo es por ir montado a caballo (al estilo de la caballería ligera de los ejércitos). En español quedan englobados ambos conceptos en el término «caballería» *(N. del t.)*.

beres de servicio militar, de vasallaje o feudal, dedicación a la Iglesia o al rey, al patrón, al señor o a la dama, grandeza de alma y sentido del honor, humildad mezclada de orgullo, etc. Todos estos elementos, por distintas razones, forman parte del ideal caballeresco atribuido al caballero por los actores de la vida social en la Edad Media: la Iglesia sobre todo, que goza del cuasi monopolio de la cultura y que difunde, por los múltiples canales «mediáticos» de la época, su propia ideología; la aristocracia laica, muy vinculada a la caballería, que poco a poco va tomando conciencia de sí misma y de sus valores, y que resiste a la influencia eclesiástica imponiendo, también ella, desde el interior, sus propias maneras de sentir, de actuar y de pensar.

La interacción de estos dos polos, eclesiástico y aristocrático, es lo que ha dado al *soldado* que es, ante todo, el caballero, una deontología profesional, una dignidad social y un ideal multifacético. Ella es la que ha hecho nacer la caballería, retocándola poco a poco, al paso de los siglos, hasta presentar la imagen acabada que ofrece Bayard: el caballero sin miedo y sin tacha de los antiguos libros de historia. Una imagen de Epinal que nos encanta, pero que distorsiona la realidad cambiante cuya historia intenta esclarecer este libro.

La caballería es ante todo un oficio, el que ejercen, al servicio de sus dueños, su señor o su rey, ciertos guerreros de elite que combaten a caballo. Los métodos de combate específicos de esta caballería pesada la convierten muy pronto, por el coste del armamento y el entrenamiento que necesita, en elite aristocrática. La función guerrera se concentra en una clase social que la considera como su privilegio exclusivo.

Esta función tiene una ética. En el antiguo código deontológico de la caballería guerrera de los primeros tiempos, basada en el deber de obediencia al señor, de entereza de ánimo y de eficacia en el combate, se mezclan —procedentes de la antigua ideología real— los deberes de defensa del país y de sus habitantes, de protección de los débiles, viudas y huérfanos, que la Iglesia desplazó de los reyes a los caballeros cuando, en la época feudal, el ocaso del poder central puso de manifiesto el poder efectivo de los señores de los castillos y de sus caballeros.

Este ideal inspirado por la Iglesia no fue el único que influyó en la mentalidad caballeresca. La literatura, a la vez que expresaba las aspiraciones más laicas de los caballeros mismos, les ofrecía, en la persona de sus héroes, modelos de comportamiento que, quizá más que otros, contribuyeron a formar la ideología caballeresca, basada en valores propios que la caballería venera y perpetúa. Esta ideología tiene su grandeza, pero también tiene sus defectos. Reconocerlos no es denigrar un ideal que, aunque lejano, perdura quizá en lo más profundo de nosotros mismos.

LA POLÍTICA

Mantillo romano y simiente germánica (siglos III y IV)

La caballería, tal como la hemos definido de forma somera, apenas se encuentra en Occidente si no es a partir de los siglos XI o XII. No obstante, no queremos pasar adelante sin un rápido bosquejo de las profundas mutaciones políticas, sociales y religiosas que favorecieron su aparición.

¿Cuáles son esas mutaciones y cuáles sus factores determinantes? Durante el período que analizamos en este capítulo (siglos III y IV) hay tres actores principales que ocupan la parte frontal de la escena. El Imperio romano forma el sustrato cultural y proporciona la base demográfica de la Europa occidental; los pueblos bárbaros, principalmente germánicos, se introducen en él más o menos pacíficamente antes de hacerse cargo del control político de sus despojos; el cristianismo, bajo diversas formas, termina por introducirse en ambas entidades, romana y germánica, para dar a la sociedad resultante de su fusión su única unidad real, reuniendo sus diversos elementos para formar, al final de nuestro período, una «cristiandad occidental».

Cada uno de estos tres actores contribuyó a dar forma a la nueva entidad. Aquí nos contentaremos con señalar los rasgos que desempeñaron un papel importante en la elaboración lenta de una sociedad y una men-

talidad que llevaron a la aparición de la caballería, esclareciendo aquí su prehistoria.[1]

La herencia de Roma

Roma la guerrera, pequeña ciudad del Lacio, convertida en pocos siglos en la dueña del mundo mediterráneo, marcó profundamente con su huella el área geográfica que se convertirá en el Occidente medieval. La civilización romana, por su lengua, sus instituciones, su derecho, su cultura, constituye un fondo común al cual han venido a mezclarse las otras dos contribuciones, germánica y cristiana, que hemos mencionado antes.

¿Se hallan, sin embargo, en el sustrato romano, las más profundas raíces de la caballería? Así se podría creer si leemos los autores eclesiásticos. Impregnados de cultura latina, no cesaron a lo largo de toda la Edad Media de situar en la Antigüedad romana el origen de cualquier cosa. Por eso no es extraño hallar, de la pluma de Richer de Reims, a finales del siglo X, una referencia al orden ecuestre (*ordo equestris*), clase aristocrática de creación imperial romana, para designar el carácter ilustre de la familia de Eudes de Francia.[2] Sin embargo, tenemos que abandonar esta pista: Richer, con esta expresión, no se refiere en modo alguno a la caballería, sino más bien a la nobleza, la cual opone a la clase —a sus ojos muy inferior— de los guerreros, por más que fueran a caballo (*milites, ordo militaris*).[3] Según él, la clase ecuestre romana corresponde a la nobleza franca que aquélla engendró, pero la futura «caballería» no deriva de ella en modo alguno.

1. Para el trasfondo histórico de todo este capítulo véase Musset, L., *Les invasions. Les vagues germaniques*, París, 1965; Chastagnol, A., *Le Bas-Empire*, París, 1969; Rémondon, R., *La Crise de l'empire romain de Marc Aurèle à Anastase*, París, 1970; Folz, R., *De l'Antiquité au monde médiéval*, París, 1972, págs. 21-86; Contamine, P., *La Guerre au Moyen Age*, París, 1980, págs. 71-107; Fossier, R., *Le Moyen Age*, t. I, *Les Mondes nouveaux*, 350-950, París, 1982, pág. 42 y sig.; Werner, K. F., *Histoire de France*, t. I: *Les Origines (avant l'an mil)*, París, 1984, págs. 80-280; Foviaux, J., *De l'empire romain à la feodalité*, *París, 1986*; etc.

2. Richer, P., *Histoire de France*, I, 5, De Latouche, R. (comp.), París, 1967 (2), t. I, pág. 16

3. Ibíd., t. II, pág. 160; sobre la interpretación de este texto, véase Winter, J.-Maria (van), *Uxorem de militari ordine sibi imparem..., en Mélanges... J. F. Niermeyer, Groningen*, 1967, págs. 113-124.

El orden ecuestre, fundado por Augusto para luchar contra el enorme poder de las familias senatoriales que le eran hostiles, ocupó, efectivamente, durante un tiempo, la mayoría de los puestos importantes de la administración civil y, más aún, militar. Es el caso del emperador Galiano, quien, en el 260, prohíbe el acceso de los senadores a los puestos de mando militares. Es la época en que la administración entera se militariza, y las funciones públicas, incluso civiles, se organizan según el modelo del ejército y llevan el nombre de *militia*; los funcionarios van ceñidos con un *cingulum*, más o menos rico según su rango, signo de su dignidad y de su autoridad. Pero los miembros del orden ecuestre se fundieron después en esa aristocracia senatorial para formar una especie de nobleza hereditaria. Si es cierto que el orden ecuestre, en plena expansión en el siglo III, se componía a la vez de burócratas civiles de formación jurídica y de jefes militares, prefectos caballeros al mando de las legiones, la reacción política, bajo Constantino, hizo desaparecer prácticamente esta clase, absorbida por el orden senatorial. La aristocracia se retira a sus tierras, donde encuentra riqueza y poder local. Apenas si le interesa ya el ejército del Estado. Por lo demás, ella misma dispone de verdaderos ejércitos privados para proteger sus inmensos palacios rurales. Esta poderosa aristocracia provincial demuestra ser la única fuerza capaz de oponerse a los jefes militares del ejército imperial.

En efecto, a partir de Constantino, la separación de los poderes civiles y militares de las épocas precedentes queda en entredicho y los generales (*magistri militum*) terminan dominando la administración civil. Se convierten en los únicos interlocutores. El ejército está presente por doquier, incluso en el interior del imperio, pero es un ejército cada vez más barbarizado. Éstos son los dos rasgos principales, como consecuencia de las reformas de Constantino, que van a determinar la evolución futura.

Los miembros de la aristocracia romana, convertidos en financieros, administradores y sobre todo grandes terratenientes, se beneficiaron durante mucho tiempo de la paz interior garantizada por las legiones establecidas en las fronteras (*limes*). Pero las primeras incursiones bárbaras demostraron la incapacidad de esas enormes unidades de 6.000 soldados para poner un cerrojo a las fronteras. En adelante se tiende hacia un doble sistema de protección. Por una parte se incrementa en las fronteras el número de legiones, reducidas a un número menor de efectivos, y, por otra, se crea, dentro del imperio, un ejército de tropas de elite acuarteladas en las ciudades, dispuestas a plantarse ante los invasores.

Pero con el tiempo y a la vez, estos dos ejércitos quedaron ampliamente germanizados, lo que facilitó un mestizaje «pacífico» de ambas po-

blaciones incluso antes de lo que se llama tradicionalmente «la invasión de los bárbaros».

El ejército de las fronteras sigue estando compuesto, en parte, de soldados romanos, pero también, y cada vez más numerosos, de guerreros germánicos, mercenarios individuales, o de *lètes* establecidos con su familia, a título hereditario, en parcelas de tierra que cultivan, a cambio de prestar el servicio militar para garantizar su defensa. Estos ejércitos fronterizos están apoyados por unidades auxiliares de caballería reclutadas sobre todo entre los bárbaros. A esto hay que añadir en la retaguardia, dentro del mundo romano, un ejército especial organizado como recurso estratégico y que forma una especie de guardia imperial, reserva de caballería y de infantería, al mando de los *magistri militiae* ya citados. Estas tropas, desde Constantino, están formadas principalmente por soldados germanos y por oficiales de casa. Estos caracteres se incrementan bajo Teodosio. En las ciudades que se supone han de defender, la implantación de estas tropas de elite enormemente germanizadas, a veces acompañadas por su familia, introduce en el mismo imperio amplias minorías de población germánica que ciertos historiadores han comparado con una verdadera «colonización».[4] La influencia germánica en el imperio es aún más manifiesta en el ámbito de las mentalidades, de las relaciones sociales y de los métodos militares y de gobierno. A la inversa, una auténtica «romanización» se apodera de las tribus bárbaras que proveen de soldados al ejército. Esta lenta ósmosis entre los dos mundos, puesta de manifiesto por numerosos testimonios escritos y, sobre todo, arqueológicos, contradice la tesis según la cual el mundo romano «civilizado» habría sido brutalmente «asesinado» por una avalancha de bárbaros salvajes. Es cierto que no hay que negar la violencia de algunas de estas invasiones, pero la influencia más profunda y más duradera de los bárbaros sobre el sustrato romano viene sobre todo de los germanos romanizados, defensores sinceros de una civilización que admiran y en la que habían logrado integrarse, no sin antes modificarla de manera apreciable.

La barbarización de los ejércitos se incrementa, efectivamente, por dos razones muy simples: por una parte, los romanos rechazan el servicio militar como una carga insoportable. Por otra, los germanos, excelentes guerreros con aspiración a entrar en el imperio, buscan ansiosamente esos empleos para los que están entrenados desde su infancia. En el imperio, el reclutamiento teóricamente extendido antaño a todos los ciudadanos li-

4. Véase Werner, K. F., *op. cit.*, París, 1984, pág. 250 y sig.

bres, recae en adelante sobre los propietarios de explotaciones que tienen que aportar soldados proporcionalmente a las unidades de imposición basadas en sus bienes raíces. De hecho, envían a uno solo de entre todos, que partirá por los demás, y contribuyen a su financiación; por supuesto, envían al menos útil de entre su gente (¡lo que no contribuye a incrementar la calidad del reclutamiento romano!), o bien pagan a un reemplazante, de ordinario un germano. Como todos los demás estados u oficios, el servicio militar, en el contexto general de inmovilismo social que caracteriza el ocaso del imperio, se convierte de este modo prácticamente en hereditario, y las elites romanas le vuelven la espalda.

Así pues, no hay continuidad ni filiación entre los «caballeros» romanos, miembros de un orden ecuestre fundido con la aristocracia senatorial, y la caballería medieval, cuyo carácter militar es primordial. En cambio, es posible ver en esta aristocracia romana el origen de una parte al menos de la aristocracia medieval, la futura nobleza.

¿Se puede al menos buscar en el ejército romano, sobre todo en sus hombres de a caballo, un lejano antepasado de la caballería? ¡Ni siquiera eso! El cuerpo de a caballo, en Roma, no tiene carácter tradicional y menos aún honorífico. Si hubo algún progreso en este aspecto fue debido a plagios del mundo bárbaro. En el siglo V, cuando el imperio está a punto de disolverse, los ejércitos romanos se componen desde hace tiempo de soldados procedentes de las provincias alejadas, mantenidos hereditariamente bajo las águilas, y sobre todo de bárbaros, reclutados individualmente como mercenarios, de *lètes* o de tribus «aliadas», federadas, instaladas en el imperio mediante contrato. Incluso los generales son cada vez con más frecuencia bárbaros romanizados.

Éste es, en especial, el caso de la caballería, antaño absolutamente subestimada en las legiones republicanas e imperiales y que desempeñaba un simple papel de auxiliar. A finales del imperio, el cuerpo de a caballo adquiere, sin embargo, una nueva importancia y aparecen dos títulos de jefes de unidad: el jefe del cuerpo de a caballo (*magister equitum*) y el jefe de los infantes (*magister peditum*). Este interés por la caballería, la evolución del armamento y los métodos de combate reflejan igualmente la influencia del «mundo exterior» sobre el ejército romano.

El enfrentamiento de los ejércitos romanos y bárbaros había revelado, de hecho, una cierta ineficacia del aparato militar romano tradicional, basado en la infantería, frente a los combatientes de a caballo de las estepas y frente a sus arqueros. El resultado fue una profunda modificación del armamento y de la táctica militar de las tropas romanas, tomando ejemplo de

los bárbaros: esas tropas abandonan la espada corta romana (*gladius*) y la lanza corta (*pilum*) y utilizan preferentemente su larga espada de dos filos (*spatha*) y la lanza-jabalina (*lancea*); en tiempos de Galiano se forman batallones de arqueros a caballo, desconocidos hasta entonces en Roma. Con Aureliano, el reclutamiento bárbaro se lleva hasta tal extremo que, en el siglo IV, *miles* y *barbarus* son términos prácticamente equivalentes. Bajo el reinado de Teodosio, más aún que antaño, se confía abiertamente la defensa de las fronteras, mediante contrato, a tribus bárbaras instaladas en territorio romano con sus propios reyes: ostrogodos en Panonia; visigodos a orillas del Danubio; a los francos, ya instalados en las riberas del Rin mediante un tratado (*foedus*) desde finales del siglo III, se les ratifica en su papel de defensores del imperio; en el 395, a la muerte de Teodosio, es un vándalo, Estilicón, quien regenta el imperio, o lo que queda de él; en el 418, los visigodos consiguen mediante tratado fundar un reino en Aquitania, mientras que en la Galia, Aecio, el defensor principal del Estado romano que se llamará Neustria, es hijo de un general romano de origen escita.

En el momento en que el imperio agoniza, la aportación de la civilización romana destaca en el ámbito del derecho, la administración, los impuestos y la cultura, pero no en el ámbito militar del que se ha desentendido, a un precio muy alto, en beneficio de los bárbaros a sueldo. Por otra parte, la guerra no es (o al menos no sigue siendo) un valor esencial en una romanidad ya bastante cristianizada que celebra con nostalgia las virtudes de la paz, moralmente preferible y económicamente más rentable. Es cierto que la guerra no se rechaza en esta época turbulenta, pero a las elites culturales y religiosas no les parece aceptable si no es como último recurso para restablecer la paz.[5]

En realidad, no es en Roma donde hay que buscar las raíces profundas de la caballería, sino más bien en el mundo bárbaro. en especial en el germánico, que poco a poco se va infiltrando en ella antes de convertirse en su dueño. Las referencias tardías a Roma y al «orden de los caballeros» que hacen, en la época floreciente de la caballería (siglos XI y XII), los escritores eclesiásticos, hay que tomarlas como una pura y simple asimilación verbal debida a su gran admiración por la civilización romana «clásica».

¿Equivale esto a decir que la civilización romana no anuncia para nada la «futura sociedad caballeresca? Eso sería excesivo. Hay algunos rasgos que denotan, efectivamente, un cambio en la concepción del Estado ro-

5. Agustín, «Carta 189 a Bonifacio», *Epistulae*, Goldbacher, A. (comp.), CSEL, 57, 1911, pág. 135 y sig.

mano al final de su existencia. Ponen de manifiesto la omnipresencia casi obsesiva de los problemas militares y prefiguran ya, incluso antes de su desaparición política, la formación de una nueva sociedad.

El primero de esos rasgos es —ya lo hemos subrayado de forma insistente— la barbarización cada vez mayor del ejército. Pero ese fenómeno se manifiesta también en la concepción misma del Estado. Los emperadores, todos ellos militares, se rodean de funcionarios igualmente militares. Así pues, se asiste a cierta militarización de la administración civil que, por lo demás, se pone de manifiesto en el vocabulario. Este aspecto no carece de importancia para nuestro tema ya que, a partir de esta época, el término *militia* —con el cual, mucho más tarde, se designará a la caballería— viene a designar no sólo, como antaño, el ejército o el servicio militar, sino «cualquier función pública al servicio del Estado».[6]

Hay otros rasgos que anuncian también la sociedad futura. Se trata, por ejemplo, de la creciente falta de interés de las grandes familias por el servicio del Estado, por una parte, y por otra, de su progresiva ruralización. Se puede decir, de manera general, que la sociedad huye del Estado que la abruma de impuestos y de cargas sociales. Para escapar a ellos, gran número de campesinos, pequeños propietarios libres, arruinados u oprimidos, venden sus tierras a los poderosos o las toman de ellos en arriendo* para, de este modo, depender de él como colonos en unas condiciones cercanas a la esclavitud. El *colonato*, que se extiende cada vez más, difumina de este modo la distinción antaño bien definida entre esclavo y hombre libre.

Otros hombres libres, campesinos o artesanos, para huir del reclutamiento, de los impuestos que les arruinan, o incluso de la inseguridad que crea por doquier el bandolerismo, se refugian en la *villa* (palacio real o centro de una gran propiedad) de un «grande», rico propietario terrateniente de familia senatorial por ejemplo, o se ponen bajo la protección de los jefes militares locales.[7] Estos campesinos libres, o estos desertores y fugitivos de toda especie, entran así a formar parte de sus fieles mediante la presta-

6. Rémondon, R., *op. cit.*, pág. 177.

* A falta de un término más exacto, damos a la *tenure* el valor de «arriendo», pero la *tenure* era una especie de copropiedad con diversos grados: *tenure* noble, la concedida a un noble vasallo (*fief* = feudo); la *tenure* de rutas (*censive*) y la *tenure* servil en la que el otorgante se quedaba con la parte del león: a ésta se refiere el autor. (*N. del t.*)

7. Libanius denuncia ante Teodosio, a partir del 386, los efectos funestos de este patronato, que también existen en Oriente, *Discours sur les patronages*, Harmand, L. (comp.), París, 1955. Véase el estudio de Harmand, L., *Le patronat sur les collectivités publiques, des origines au Bas-Empire*, París, 1957.

ción de servicios. Es el *patronato* cuyas tristes consecuencias denuncia el monje Salviano hacia el 440, porque bajo la capa de protección y de seguridad, los grandes «compran» el servicio de los «pobres» (es decir de los débiles, libres sin poder ni influencia).[8] Estos libres dependientes, a quienes se llama *clientes, satellites*, ya no tienen contacto directo con el Estado. Su señor hace en cierto modo de pantalla entre ellos y el poder político cuyo papel desempeña él. Estos poderosos constituyen en cierto modo Estados dentro del Estado y presagian el movimiento de privatización de las funciones públicas que caracteriza el período medieval. Los grandes, ricos propietarios terratenientes o generales, forjan de este modo, gracias a una parte de sus «protegidos», verdaderas clientelas armadas, guardias privados que obedecen a quien les da de comer (la palabra que los designa, *bucellarii* [bucelarios] viene de bocadillo). Aquí se puede descubrir, incluso en el Imperio romano, el esbozo de unos lazos de dependencia y de privatización del servicio militar que volveremos a encontrar en la sociedad medieval y que condujeron a la formación de la caballería.

Señalemos, sin embargo, que no son específicamente romanos y aparecen precisamente en el momento en que «Roma ya no está en Roma». La barbarización del imperio, por otra parte, provocaba en las poblaciones de origen romano un antigermanismo virulento que hoy habríamos tachado de «racismo», tanto más inoportuno cuanto que esas poblaciones se dirigían a los germanos romanizados (al fin y al cabo más «patriotas» que ellos mismos) para que les protegieran de la presión en masa de los pueblos extranjeros que terminaron por convertirse en dueños.

Los «valores» germánicos

Es más bien en el mundo bárbaro, menos prestigioso a los ojos de los clérigos, donde se puede descubrir el embrión de la caballería futura. Los testimonios son numerosos: el vocabulario, las costumbres, las prácticas guerreras, las costumbres sociales, la mentalidad y los valores más preciados en las sociedades germánicas. F. Cardini[9] ha descrito de forma certera los caracteres fundamentales de estos valores «bárbaros» de los que no pocos proceden de los escitas y de los sármatas, pueblos de las estepas. De ahí procede la vene-

8. Salviano de Marsella (monje de Lerins), *De gubernatione Dei*, V, 8, MGH *Auctores antiquisimi*, I, pág. 62.

9. Cardini, F., *Alle radici della cavalleria medievale*, Florencia, 1982, págs. 3-129.

ración que sienten por el caballo (a veces inhumado en tumbas principescas) y por las armas, sobre todo la espada, adornada de una sacralidad real; la espada lleva un nombre, se jura sobre ella, se le atribuye un origen «maravilloso». Todo esto nos lleva a la mención de armas «caballerescas» fraguadas por herreros míticos, como la que recibió Godofredo Plantagenet en 1127;[10] las espadas con los nombres de «Joyeuse», «Excalibur» o «Durendal».

La sociedad germánica, al contrario de su homóloga romana, es una comunidad de guerreros que ensalzan las virtudes militares y el uso de las armas. Se entra en la asamblea de los hombres libres (el *comitatus*) mediante un juramento pronunciado sobre la espada, tras una ceremonia de iniciación. Ya Tácito, a comienzos del siglo II, la describe con tales términos que, en ciertos aspectos, anuncia la ceremonia de armar a un caballero:

> En los asuntos públicos o en los privados, nada se hace sin armas. Pero la costumbre manda que nadie tome las armas antes de que la ciudad haya reconocido su capacidad para llevarlas. Entonces, en la asamblea misma, uno de los jefes, o el padre, o sus más íntimos, confieren al joven la rodela y la frámea: ésa es su toga, ésos son los primeros honores de su juventud; pero antes se supone que pertenecen a una casa, acto seguido al Estado.[11]

Los germanos, añade, carecen de gusto por la paz; piensan que la fama se adquiere en los peligros del combate, en compañía de un jefe al que se han entregado totalmente. El rango de esos «compañeros» en el *comitatus*, por lo demás, queda determinado por el jefe mismo. La dignidad y el poder se ganan en el combate, al lado del jefe. Todos rivalizan en bravura con él en el campo de batalla para conseguir la victoria; si quedan derrotados y su jefe cayó en la batalla, les parecería deshonroso abandonar el combate y seguirle en la vergüenza y la infamia; de igual modo, un jefe se consideraría deshonrado si permitiera que algún compañero le sobrepasara en valentía.[12]

En muchos aspectos, la sociedad germánica anuncia los «valores caballerescos», esencialmente guerreros, de la sociedad feudal. Estos rasgos son los más característicos en las sociedades bárbaras que van a establecerse en todo el Occidente, sobre todo en la Galia, tras las sucesivas derrotas de los ejércitos romanos a lo largo del siglo V.

10. Jean de Marmoutier, *Historia Gaufredi ducis*, Halphen, L. y Poupardin, P. (comps.), *Chroniques des comtes d'Anjou et des seigneurs d'Amboise*, París, 1913, pág. 180.

11. Tácito, *La Germanie*, c. 13, Perret, J. (comp.), París, 1983, pág. 78.

12. Tácito, *ibíd.*, *passim*.

Esta exaltación del valor guerrero explica en gran medida el éxito de los bárbaros. La valentía para ellos no es sólo una cualidad moral adquirida mediante el entrenamiento, sino un carisma de orden espiritual (de ahí su traducción mediante la palabra latina *virtus*, que denota una intervención de orden sobrenatural y con la que, en la Edad Media, se designará el milagro). El *furor* del guerrero es de orden místico, sagrado.[13] Se adquiere mediante iniciación, en el transcurso de una ceremonia sagrada o mágica donde parece que se creía poder abolir mediante ciertos ritos las fronteras entre el hombre y la bestia, metamorfoseando el guerrero en animal. En la antropología pagana, sobre todo en la germánica, el hombre (el alma) no es simple e indivisible; cada ser tiene un *doble* que posee la facultad de cambiar de aspecto y de transformarse en animal. Adquiere de él no sólo la apariencia, sino también sus cualidades físicas y sus virtudes. Hay creencias de este tipo en la mayoría de las sociedades paganas llamadas «primitivas»; al cristianismo le costó mucho erradicar, o más bien adaptar estas creencias para fundirlas en sus propias doctrinas. Pero estas creencias se perpetúan, con algunas modificaciones, en plena Edad Media cristiana, en las leyendas de fantasmas, duendes y otras metamorfosis que cita, para condenar su práctica, el penitencial de Burchard de Worms.[14] Todavía se hallan, en plena época de la caballería triunfante, los restos lejanos de aquellas creencias en la atribución de apodos animales a los guerreros valerosos (Ricardo Corazón de León, por ejemplo), o en las representaciones de la heráldica.

Pero se pueden hallar en la sociedad germánica elementos más seguros que anuncian la futura sociedad caballeresca. La cofradía* guerrera es uno de ellos. Mediante el rito de la entrega de armas, el joven entraba a formar parte del *comitatus*, antepasado de la sociedad feudal. Quizá sea excesivo afirmar, como hace Franco Cardini, que no hay solución de continuidad entre el guerrero germánico y el caballero medieval, sino sólo un salto de

13. Para más detalle sobre esto véase Dumezil, G., *Heur et malheur du guerrier. Aspects mythiques de la fonction guerrière chez les Indo-Européens*, París, 1969.

14. «Si has creído posible que un hombre creado a imagen de Dios puede transformarse en otra forma distinta de la de Dios todopoderoso, harás diez días de ayuno a pan y agua»; Burchard de Worms, *Liber decretorum*, XXXIII, 151. PL 140, col. 951-976; sobre la creencia en el doble y en las metamorfosis, sobre todo de fantasmas, véase Lecouteux, C., *Fées, sorcières et loups-garous au Moyen Age*, París, 1992, pág. 65 y sig., y Harf-Lancner, L., *Métamorphose et Bestiaire fantastique au Moyen Age*, París, 1985.

* Optamos por el nombre de cofradía, aunque el *compagnonnage* francés iba más allá del gremio, del sindicato y de la cofradía. (*N. del t.*)

cultura.[15] Pero al menos se pueden reconocer, en la estructura social y mental de los pueblos germánicos, no pocos rasgos constitutivos de la sociedad medieval que se llamará más tarde «caballeresca».

Ante todo, su carácter militar. La semántica da testimonio de ello, puesto que casi la totalidad del léxico militar francés viene, a través del vocabulario medieval, del antiguo franco y no del latín que, no obstante, ha dado forma a la lengua francesa.[16] Desde la edad de 14 años, todo joven germano libre (e incluso a veces los esclavos, para estupefacción de los romanos) se convierte en un guerrero de pleno derecho.

La mayoría de esos guerreros son infantes, sobre todo entre los anglosajones y los francos. En la mayoría de los pueblos bárbaros, la caballería tuvo siempre menos importancia que la infantería. Sin embargo, comienza a ser corriente entre los godos, los alamanes, los lombardos y los ávaros. Estos últimos practican una táctica inspirada en los escitas, en los sármatas y después en los hunos, adoptada también por los vascos y quizá por los visigodos, pero que los caballeros occidentales, sobre todo los francos, no mantendrán: esos caballeros ligeros, armados de venablos, de arcos y de flechas, atacan de repente y después se dispersan en una huida simulada para atraer al adversario tras ellos; entonces se giran y, sin dejar de huir, descargan sobre el adversario flechas bastante certeras. Por el contrario, los ostrogodos, y en menor medida los alanos y los lombardos, ponen en práctica una caballería pesada destinada al combate cuerpo a cuerpo. Hombres y caballos van protegidos por recias corazas muy costosas. Combaten a caballo, sin estribos, con la lanza tendida al brazo, según una técnica bastante poco eficaz pero que parece ser el origen remoto del método que, más tarde, adoptarán los caballeros francos en la época de los Pipinos.

De momento, como vemos, los francos, futuros dueños de la Galia, cuna de la caballería, son los menos inclinados hacia el caballo de entre todos los pueblos bárbaros. Así pues, sólo a préstamos sucesivos se debe el que el interés por el caballo entre los francos, victoriosos en Occidente, contactase con la ideología guerrera germánica, en la que la Iglesia intenta penetrar para atemperarla y canalizarla.

15. Cardini, F., *op. cit.*, pág. 110.

16. Se pueden citar las palabras siguientes: *guerre, garde, guet, maréchal, sénéchal, blesser, épier, fourbir, navrer, adouber, estoc, heaume, targe, gamboison, étrier, étendard, bannière, gonfanon*, etc. (guerra, guardia, acecho, mariscal, senescal, herir, espiar, bruñir, afligir, armar [caballero], estoque, yelmo, tarja [escudo, rodela], gambesón [jubón], estribo, estandarte, bandera [pendón], gonfalón [estandarte], etc.). Véase Contamine, P., *op. cit.*, pág. 87.

La influencia de la Iglesia[17]

Los cristianos de los primeros tiempos vivían a la espera inminente del fin de este mundo y creían en un rápido retorno de Cristo, preludio del establecimiento del reino de Dios. A la espera de este retorno, cuya llegada tenían que acelerar mediante su fidelidad y rectitud moral, el Evangelio y los apóstoles invitaban a los cristianos a desligarse de las contingencias terrestres sin dejar por eso de respetar el poder político establecido. Un poder que, en principio, se consideraba bueno porque estaba ordenado a conseguir la paz, el orden y la justicia sobre la tierra, por más que quienes lo ejercían, bajo la influencia del Maligno, pudieran utilizarlo de una manera no acorde con los preceptos divinos. Por lo tanto, debían someterse al emperador y a los magistrados romanos paganos que actuaban en tanto que representantes de un orden globalmente querido por Dios, sin que eso les impidiera desobedecer aquellas leyes y ordenaciones que se opusieran a la ley de Dios.[18] Esta concepción podía llevarles a la «desobediencia cívica» y al martirio. Éste fue el caso con frecuencia ante su rechazo de la guerra y del servicio militar.

Este rechazo se apoyaba igualmente en otras consideraciones. Los primeros cristianos, perseguidos frecuentemente por las autoridades bajo la instigación de populachos igualmente paganos, solían oponer de manera más o menos radical dos realidades: del lado del bien y de Dios, la Iglesia, pura, buena, pacifista, no violenta y universalista; del lado del mal y de Satán, el mundo impuro, malo, guerrero y violento, perseguidor e intolerante. La guerra entre estas dos entidades era muy real a sus ojos, pero de orden espiritual, y tenía lugar en el corazón de cada hombre, espectáculo del mundo y del universo. Esta concepción doctrinal no excluía la existencia de «malos cristianos» en el seno de la Iglesia primitiva. A algunos les empujaba hacia una radicalización moral de tipo dualista, hacia un rechazo del mundo que había de fraguar en el monaquismo.

17. Sobre esta cuestión véase Lepelley, C., *L'Empire romain et le christianisme*, París, 1969; Cadoux, C. J., *The Early Christian Attitude to war*, Nueva York, 1975 (1919); Helgeland, J., «Christians and the roman army from Marcus Aurelius to Constantine», *Aufstieg und Niedegang der römischen Welt, II, Principat*, 23, 1, 1979, págs. 724-834; Hornus, J.-M., *Evangile et labarum*, Ginebra, 1960.

18. Así pues, en esta materia no existe oposición irreductible entre el mensaje de Jesús, el de Pablo expresado en la *Epístola a los Romanos*, cap. 13 y el del cap. 14 del Apocalipsis, en contra de lo que parece creer Vauchez, A., «La notion de guerre juste au Moyen Age», *Les Quatre Fleuves*, 19, 1984, págs. 9-22.

A estos conceptos básicos había que añadir cada vez nuevas contingencias, sobre todo en los siglos II y III: el desarrollo del culto imperial y el del juramento militar, equiparados ambos por los cristianos a la idolatría. Estos hechos conducían a los fieles de los primeros siglos a rechazar casi de forma masiva el servicio militar y cualquier participación, incluso pasiva, en actos de guerra o de violencia, ya fuese como espectadores de los juegos del circo o como magistrados a quienes incumbía le prescripción de la pena de muerte de un culpable. Los cristianos reivindican el derecho, a imitación de los sacerdotes paganos, de rogar a su Dios por la salud del emperador y el éxito de sus ejércitos contra sus enemigos sin tomar ellos parte en los combates.

Así pues, la Iglesia de los primeros tiempos juzgaba generalmente la profesión de soldado como incompatible con el estado de cristiano.[19] Numerosos mártires, en África o en las Galias, pagaron con su vida esta negativa a servir mediante las armas (*militare*) a un emperador pagano. El relato del martirio de Maximiliano, entre otros, a finales del siglo III, es un testimonio fehaciente: opone radicalmente el servicio de Dios y el servicio militar, tanto por los actos como por las palabras del mártir.[20] No cabe duda de que se trata de posiciones extremas, y la prueba está en que muchos cristianos no estaban dispuestos a tales sacrificios. Sin embargo, esos testimonios son indiscutibles. Ponen de manifiesto, como mínimo, que, en el siglo III, la posición radical de los primeros tiempos cuenta aún con partidarios decididos, y no de los menos importantes.

Las cosas cambian con Constantino, quien primero concede a los cristianos el estatuto de religión lícita (313) y después les favorece abiertamente. A partir de ese momento se multiplican las conversiones en masa, no siempre sinceras, hasta que Teodosio, mediante un edicto de 391, impone la fe de san Pedro como religión del Estado y prohíbe las prácticas paganas. A los ojos de la mayoría de los cristianos, alucinados por ese

19. Es la posición de Orígenes en Oriente, de Tertuliano en Occidente y de Hipólito en Roma: Hipólito de Roma, *La Tradition apostolique*, canon 16 Botte, B. (comp.) (2ª ed. revisada), París, 1984, pág. 73, afirma categóricamente: «Si un catecúmeno o un fiel quiere hacerse soldado despídasele, porque ha despreciado a Dios».

20. Los términos que utiliza son muy interesantes. Vale la pena citarlos textualmente: *mihi non licet militare quia christianus sum; non possum militare, non possum malefacere, christianus sum; non milito saeculo, sed milito Deo; militia mea ad Dominum meum est. Non possum saeculo militare. Iam dixi, christianus sum....* Texto en Knopf, D. R., *Ausgewälte Martyrenakten*, Tubinga, 1929 (2ª ed.), págs. 86-87; P. Monceaux (comp.), *La Vraie Légende dorée*, París, 1928, págs. 251-255.

brusco paso de la persecución a la protección, el emperador aparece en adelante como elegido por Dios. La Iglesia le considera como el obispo del exterior. Las tendencias pacifistas y antimilitaristas se hacen entonces sospechosas. El sínodo de Arlés (314) da ya testimonio de esta nueva orientación cuando decide excomulgar a los fieles que deponen las armas en tiempos de paz.[21] Hoy se admite por unanimidad que la intención primera de este concilio era la de incitar a los cristianos a aceptar el servicio militar, al menos en tiempos de paz. El hecho mismo de que se hayan tenido que establecer normas acerca de tal rechazo demuestra que el servicio militar planteaba aún en la Iglesia problemas «de conciencia», incluso con un emperador cristiano. El culto imperial y la obligación de ofrecer sacrificios, tenidos durante mucho tiempo por los cristianos como principal obstáculo para la aceptación del servicio militar no son, por lo tanto, los únicos que quedan en entredicho.[22] En cualquier caso, las autoridades eclesiásticas adoptan deliberadamente una actitud favorable al servicio militar. Les parece que el imperio romano realiza, sobre esta tierra, la «Ciudad de Dios». Así pues, se debe colaborar con el emperador, enviado por Dios para llevar a cabo esta misión.

Agustín, incluso sin aprobar por completo esta concepción, sobre todo en el momento en que la amenaza bárbara se intensifica, no deja de subrayar que el Imperio romano, ya cristiano, está establecido según la voluntad divina; encarna de alguna forma el bien; el mal está de la parte de los bárbaros. Es conveniente, por lo tanto, que los cristianos combatan por las armas las fuerzas del desorden. Es cierto que la guerra es siempre un mal, pero a veces es un mal necesario cuando se hace bajo la dirección de una autoridad legítima, sin interés personal y sin odio o pasión malsana y está ordenada a reconducir a la justicia, a restablecer el derecho y a castigar a los malhechores. En ese caso, al soldado que mata no se le puede considerar homicida. Por el contrario, las guerras de conquista son equiparables a actos de bandolerismo.[23]

Así pues, es legítimo resistir a las invasiones para salvar el mundo civilizado amenazado por los bárbaros. Jerónimo, refugiado en Palestina, des-

21. «De his qui arma proiciunt in pace, placuit abstineri eos a communione», en Gaudemet, J., *Conciles Gaulois du IV^e siècle*, París, 1977 (SC, nº 241), canon 3, págs. 48-49.

22. Es la tesis generalmente admitida según Cerfaux, L., y Tondriau, J., *Un concurrent du christianisme. Le culte des souverains dans l'empire romain*, Tournai, 1957.

23. Agustín, *Quaestiones in Heptateuchum*, VI, 10, PL 34, cols. 780-781, CSEL, 28, 1895, pág. 428; *La ciudad de Dios*, IV, 6, XIX, 7. En *Oeuvres de saint Augustin*, coll. «Bibliothèque Augustinienne», París, 1960; *Contra Faustum*, XXII, CSEL, 25, 1895, pág. 673.

cribe con horror sus maldades y sus depredaciones con términos que, en muchos aspectos, recuerdan los de la invitación a la cruzada de Urbano II:

> Godos, alanos, vándalos hunos y marcomanos destruyen, pillan, saquean, violan a las vírgenes y a las viudas, encadenan a los obispos, matan a los sacerdotes y a los clérigos de cualquier rango, transforman las iglesias en establos para los caballos. ¿Por qué? Es el castigo divino, es nuestro pecado lo que constituye la fuerza de los bárbaros.[24]

Jerónimo expone aquí una de las tendencias cristianas de la época, apocalíptica o escatológica, propensa a confundir el fin del mundo con la caída del Imperio romano. Los godos se equiparan en este caso, por simple similitud eufónica, a los pueblos de Gog y de Magog del Apocalipsis, mensajeros de las últimas calamidades. Los invasores bárbaros se consideran un castigo de Dios que viene a poner fin al nuevo mundo mediante un «diluvio de pueblos» que utilizan la espada y el fuego, lo mismo que puso fin al antiguo mediante un diluvio de agua.[25]

Los bárbaros no sólo son «gente extranjera», de costumbres y de olores deagradables. Son además guerreros feroces, paganos o, lo que es aún peor, herejes. Los pueblos germánicos, en el momento en que hacen zozobrar el imperio, casi todos se convierten al cristianismo, con la excepción de los francos, que permanecen en su paganismo. Pero no por eso son menos odiosos, sino más bien al contrario, ya que se trata de la forma arriana del cristianismo, caracterizada por el rechazo de la «naturaleza divina» de Cristo. Esta forma de fe halló en el transcurso de la historia una profunda aversión —casi tanto como el maniqueísmo— por parte de la Iglesia oficial. Esos germanos, convertidos al arrianismo por su contacto con los godos convertidos por Ulfila desde finales del siglo IV, no gozan de mayores simpatías que los paganos. Incluso son más temidos, porque son más difíciles de convertir.

La forma de religión adoptada por los germanos no solamente era arriana, sino que estaba enormemente desnaturalizada por la misma cultura y mentalidad de los pueblos germánicos a quienes Ulfila se dirigía al transmitirles la Biblia, traducida al gótico gracias a sus cuidados. El apóstol de los godos se daba perfecta cuenta de que predicaba a un pueblo guerrero una religión de amor y de paz. Para no agravar este aspecto, decidió incluso no traducir los Libros de los Reyes, donde se cuentan tantas vio-

24. Jerónimo, «Carta a Heliodoro», *Epistolae*, 60 PL, 22 cols. 600-601.
25. Sobre esta equiparación y sobre lo que sigue véase Caro Baroja, F., *op.cit.*, pág. 123 y sig.

lencias. Pero no pudo evitar la doble trampa de la lengua y de la estructura mental de los germanos. Los godos, por ejemplo, carecían de términos abstractos, y las nociones de caridad, de paz, de perdón, de amor al prójimo hallaban difícil equivalencia en su lengua. Así es como las metáforas de san Pablo, que utilizan un vocabulario militar para transmitir la idea de un combate espiritual que exige del cristiano prudencia, entereza, discernimiento, disciplina, compromiso moral (tomar la armadura de Dios, el escudo de la fe, el yelmo de la salud, la espada de la palabra de Dios, el cinturón de la verdad, la coraza de la justicia, etc.),[26] se interpretaban, tanto entre los godos como entre los germanos, en general, de manera muy material y realista, llevando así el mensaje paulino hacia un sentido guerrero accesible y natural para los germanos. El texto bíblico, que había tenido que moldearse ya en las categorías conceptuales griegas, se presentaba ahora ante un mundo completamente distinto, poco receptivo ante las abstracciones y la interioridad, donde las estructuras mismas del pensamiento y las categorías mentales radicalmente distintas hacían casi imposible la transmisión íntegra del mensaje cristiano inicial.

Por otra parte, el ansia de difundir, a pesar de esos obstáculos, un poco del mensaje a esos pueblos tan rudos condujo muy probablemente a los misioneros a despachar a toda prisa. Bautizaron antes de convertir, dejando para más tarde una evangelización más profunda. Se dedicaron en cuerpo y alma a educar, a cristianizar el culto a la violencia guerrera sin intentar desarraigarlo. Quizá fuera imposible a corto plazo: ¿cómo arreglárselas para que aceptasen una religión de amor y de perdón pueblos entre quienes la violencia tenía un carácter sagrado, pueblos que practicaban la *vendetta* como un deber cívico y religioso y para quienes las armas, instrumentos de vida, tenían un carácter mágico-divino? Retuvieron del cristianismo más bien la imagen del Dios de los ejércitos, del Cristo victorioso y de los jinetes vengadores del Apocalipsis que las del servidor de Dios [varón de dolores] hecho hombre, noción que ellos, por lo demás, rechazaban como cualquier discípulo de Arrio.

Por todas estas razones, la evangelización de los godos, y después la de los germanos, no modificó en profundidad los caracteres que hemos descrito. La religión pagana que practicaban no desapareció para dar paso a la nueva; se mezcló con ella, se fundió. Más exactamente, el cristianismo de los germanos adoptó, adaptó y asimiló muchos rasgos, costumbres y prácticas de la religión precedente. Las dos religiones se entremezclaron sin destruirse. La mejor prueba es la forma de actuar: en adelante se prueba

26. Efesios, 6: 10-18.

lo justa que es una causa mediante el juramento o mediante la ordalía, incluso mediante el duelo judicial, y se jura lo mismo sobre la Biblia que sobre la espada. Esta forma de actuar es algo más que un detalle. F. Cardini tiene razón al subrayarlo: «La proclamación de la equivalencia de las armas y el Evangelio es un ejemplo concreto del método de aculturación romano-cristiana frente al paganismo germánico».[27]

Los bárbaros cristianos siguen siendo guerreros de alma y de hecho. Su cultura sigue siendo guerrera, lo mismo que la estructura de su sociedad, tanto antes como después de su éxito militar y la instalación de sus reinos en los territorios un tanto devastados de un imperio que habían defendido con las armas antes de someterle, también por las armas, a sus leyes.

En estos reinos «romano-germánicos» nace una nueva sociedad donde se mezclan las herencias romana, cristiana y bárbara. Una sociedad que inventa nuevas estructuras políticas y sociales, nuevos modos de gobierno y de posicionamiento de los hombres, nuevos conceptos del Estado, del servicio público y militar, nuevas formas de relación entre los hombres y de los hombres con Dios.

Esta sociedad es la madre, o más bien la abuela, de nuestra caballería. En su seno se formó el fruto de los amores tumultuosos (y quizá culpables o contra natura) de dos ideales que no tenían nada en común y que, no obstante, se unieron tras una verdadera fascinación mutua: el ideal evangélico de una religión cristiana, ya temperada en el molde institucional romano, y el de los valores guerreros de una sociedad germánica pagana, un poco atenuada por el mensaje de un cristianismo arriano.

La actitud del caballero Roldán en Roncesvalles no tiene explicación sin referencia a sus lejanos antepasados.

27. Cardini, F., *op. cit.*, pág. 143.

El enraizamiento (siglos VI-X)

El ocaso del Imperio de Occidente[1]

De la paulatina desaparición política del Imperio romano en Occidente y del establecimiento de los reinos germánicos sólo nos fijaremos en los elementos representativos de los nuevos tiempos.

El primero de esos elementos, que prolonga y desarrolla ciertos caracteres ya mencionados, es la omnipresencia de jefes militares germánicos al frente de los ejércitos romanos compuestos, también ellos, de soldados bárbaros en su mayoría. Pero hay más aún: en el momento en que tribus mucho menos romanizadas (alamanes, alanos, suevos, sajones, hunos, etc.) intentan también penetrar en el imperio, ya sea para establecerse en él en plan de conquistadores, o bien para saquearlo o someterlo a tributo, son

1. Para este capítulo véase Ganshof, F. L., *Qu'est-ce que la féodalité?*, Bruselas (2ª ed.), s.f. (reed. París, 1982); Musset, L., *Les Invasions. Le Second Assaut contre l'Europe chrétienne (VIIe-XIe siècles)*, París, 1965; Fournier, G., *Les Mérovingiens*. París, 1966; Boutruche, R., *Seigneurie et féodalité*, t. I, París, 1968, págs. 161-234; Dhondt, J., *Le Haut Moyen Age, VIIIe-XIe s.* (ed. franc. revis. y puesta al día por M. Rouche), París, 1968; Bachrach, B., *Merovingian Military Organization*, Minneapolis, 1972; Rouche, M., *L'Aquitaine, des Wisi-*

otros pueblos bárbaros aliados, instalados en las fronteras del imperio, los únicos que parecen capaces de defenderlo. Es el sistema de la «federación», mediante el cual Roma intenta la integración de pueblos inmigrados ofreciéndoles el único trabajo adaptado a ellos y asignándoles el papel que ella ya no puede desempeñar: garantizar su protección. Desde ese momento, las elites bárbaras desempeñan los primeros papeles en el ámbito militar, ahora indispensable, antes de ocupar toda la escena.

El Imperio romano se transforma de este modo en campo de batalla donde se enfrentan ejércitos «romanos» dirigidos por generales germanos romanizados y pueblos bárbaros levantados en armas. Pero estos ejércitos son fieles ante todo a su general o simplemente a su rey. En gran medida, incluso antes de la instalación territorial de los reinos bárbaros en Occidente, el Imperio romano que subsiste ve cómo nacen en su seno reinos bárbaros itinerantes (basados esencialmente en las órdenes de hombres en armas), dueños del terreno en el plano militar gracias a tropas de guerreros eficaces, por el hecho de estar entrenados desde la infancia, y solidarios, por el hecho de su unidad étnica.

La célula básica de esos pueblos la constituye el rey rodeado de sus compañeros guerreros. A la adhesión, ya tradicional, de los soldados a su general sucede la fidelidad de los guerreros a su jefe-rey federado antes de convertirse en rey a secas. La unidad romana, más ficticia que real, queda reemplazada, en toda la Europa occidental, por comandancias reales que se convertirán en reinos: los de los anglosajones en Gran Bretaña, de los ostrogodos en Italia, de los visigodos en España y en Aquitania, de los burgundos en la región Ródano-Alpes, de los alamanes más al norte, hasta el Danubio y, finalmente, de los francos entre el Somme y el Rin. Seguiremos a estos últimos más de cerca por dos razones: fueron los dominadores de Europa y en su seno se formaron las estructuras sociales que dieron nacimiento a la caballería.

---

goths aux Arabes (418-781), *Naissance d'une région*, París, 1979; Durliat, M., *Des Barbares à l'an mil*, París, 1985; Banniard, M., *Le Haut Moyen Age*, París, 1980; Riché, P., Les *Carolingiens. Una famille qui fit l'Europe*, París, 1980; James, E., *Les Origines de la France. De Clovis à Hugues Capet (de 486 à l'an mil)*. París, 1986; Cardot, F., *L'Espace et le Pouvoir. Etude sur l'Austrasie mérovingienne*, París, 1987; Geary P., *Le monde mérovingien* (trad. franc.), París, 1989; Lebecq, S., *Les Origines franques, V[e]-IX[e] siècle*, (t. I de *Nouvelle Histoire de la France Médiévale)*, París, 1990; Theis M., *Dagobert, un roi pour un peuple*, París, 1992; Guillot, O., Rigaudière, A., y Sassier, Y., *Pouvoirs et institutions dans la France médiévale, des origins à l'époque féodale*, París, 1994, págs. 39-165; Rouche, M., *Clovis*, París, 1995; Theis, L., *Clovis*, París, 1995, etc.

Del Imperio romano al Imperio carolingio

El establecimiento de los reinos bárbaros condujo, en Francia, al afianzamiento del poder franco, bajo la dinastía merovingia (de Meroveo, antepasado de Clodoveo), suplantada a mediados del siglo VIII por la dinastía pipínida (de Pipino de Herstal antepasado y epónimo del clan), hasta desembocar en la gran figura de Carlomagno. En este marco político nace una nueva sociedad fundada tanto en las tradiciones romanas que no han desaparecido como en las relaciones de hombre a hombre procedentes de los antiguos pueblos germánicos. Aparece a la vez una connivencia, que tendrá una larga duración, entre la Iglesia y los francos, una alianza que se transforma, con la dinastía pipínida, en confabulación papado-imperio, fuente de nuevos conflictos por el «dominio del mundo». Simultáneamente a estos cambios de orden social y político, se dan otros que afectan a la concepción de la guerra, del servicio militar y de la manera de combatir. La campaña a caballo (caballería pesada), antecesora de la caballería, comienza, con Carlomagno, a suplantar a la infantería, hasta entonces predominante entre los francos. Por otra parte, las amenazas que se ciernen sobre la Europa cristiana por culpa de las incursiones sarracenas, normandas y húngaras llevan a la Iglesia a satanizar a esos enemigos y a valorar a sus oponentes cristianos.

Clodoveo es el artífice de la primera unificación en la Galia. En pocos años ha sido capaz de eliminar a Siagrio, «rey de los romanos», vencer a los alamanes y después a los burgundos de Gondebaud (con cuya sobrina estaba casado) y, finalmente, a los visigodos de Eurico en Vouillé, cerca de Poitiers (507). De este modo, desembarazado de sus principales adversarios, captura, hace asesinar o asesina él mismo a los demás reyes francos de la Galia para unificarla bajo su corona.

¿Cuáles son las razones profundas de sus victorias? ¿El valor militar de sus franco-salios? Es cierto que, al servicio de Roma, demostraron estar dotados de unas perfectas cualidades guerreras. Son esencialmente soldados de a pie (*infantes*) que manejan a las mil maravillas la *segur* (*securis*, hacha de un solo corte), la lanza y la espada. Pero, bajo este aspecto, no son superiores a los visigodos, que tienen sobre ellos la ventaja de disponer de una caballería pesada. La baza principal de Clodoveo y de sus francos consiste en que ellos, casi solos, han permanecido paganos mientras que la mayoría de sus rivales, en especial los ostrogodos, los burgundios y sobre todo los visigodos, profesan un cristianismo de tendencia arriana. Ahora bien, si las poblaciones rurales son aún en gran medida paganas a pesar de los progresos conseguidos

mediante la predicación de san Martín (*paganus* designa tanto al habitante del campo, al campesino como al pagano), los habitantes de las ciudades, y sobre todo las elites, son católicos. En la debacle general del personal administrativo del imperio, los obispos de las ciudades aparecen como las únicas eminencias, representantes del Estado, tanto del orden terrestre como de las potencias celestes. Su prestigio es inmenso, prestigio que se ve incluso incrementado gracias al comportamiento a veces heroico que algunos de ellos demostraron para librar a su ciudad del pillaje, impresionando a los bárbaros con sus procesiones y sus liturgias. Esos obispos, completamente alérgicos al arrianismo, predisponen en gran medida a las poblaciones católicas galorromanas contra sus reyes arrianos.

La conversión de Clodoveo al catolicismo y después su bautismo por Rémi de Reims (probablemente hacia el 498) viene a ser un giro decisivo en la historia. La confabulación del jefe franco con los obispos de la Galia queda esbozada mucho antes de su bautismo, desde el famoso episodio del cáliz de Soissons,* quizá bajo la influencia de su esposa Clotilde, ya católica. Pero es muy probable que su conversión y su bautismo tuvieran también móviles políticos; Clodoveo sabe que no le interesa malquistarse con el clero de los territorios que controla. Por el contrario, es muy útil agenciarse los favores y el apoyo de los obispos de los territorios que ambiciona y que están bajo la autoridad de jefes germánicos arrianos. Clodoveo, gracias a su militancia católica, se gana también las simpatías del emperador de Constantinopla, Anastasio. De este modo, se muestra como el campeón de la romanidad y de la verdadera fe contra los bárbaros herejes, y su expedición contra los visigodos, en el 507, adquiere tintes de guerra santa, con la bendición de los santos protectores de la Galia (Martín de Tours e Hilario de Poitiers), salpimentada de signos y de milagros. La propaganda que ha llegado hasta nosotros gracias a Gregorio de Tours, hace de Clodoveo un nuevo Constantino, fundador de la realeza franca y católica. Clodoveo, de hecho, es el iniciador, en Francia, de la alianza entre el trono y el altar.[2]

* Según una anécdota de Gregorio de Tours, Clodoveo, tras la batalla de Soissons (486), pidió que además de la parte del botín que le correspondía se le concediese un cáliz que los francos habían robado en una iglesia y que él quería devolver al clero. Un soldado franco se opuso a esta violación de la costumbre y rompió el cáliz diciendo a Clodoveo que no tendría nada más que lo que la suerte le había adjudicado. Algunos meses después, pasando revista militar, Clodoveo reconoció al guerrero y, viendo que sus armas estaban mal cuidadas, le partió el cráneo diciendo: «¡Acuérdate del cáliz de Soissons!». (*N. del t.*)

2. Sobre la utilización ideológica del bautismo de Clodoveo véase Theis, L., *op. cit.*, pág. 165 y sig.

Eso no quiere decir que el rey esté sometido a la Iglesia, al contrario: Clodoveo, como antaño Constantino, convoca en Orleans (511) el primer concilio de las Galias. En él se trata de la lucha contra el arrianismo, pero se establece también que, en adelante, ningún laico podrá acceder al estado clerical sin el visto bueno del rey.

Por lo demás, la victoria de Clodoveo sobre los visigodos le proporciona un inmenso botín. La Iglesia recibe su parte, lo que consolida su adhesión. Y la aristocracia galorromana no tiene dificultades para sumarse a dicha adhesión. El rey franco, heredero de Roma, no reniega a esta herencia cultural ni a la de sus mayores. Así es como Clodoveo se erige en continuador del Imperio romano, uniendo bajo su autoridad las aristocracias galorromanas y germánicas, laicas y eclesiásticas, y realizando una fusión lo suficientemente lograda como para que sea difícil detectar el origen étnico de las elites cuyos nombres han llegado hasta nosotros.

Los sucesores de Clodoveo, como es sabido, se «reparten» su reino agrandado por sus conquistas. Antaño se decía que los francos carecían totalmente del sentido del Estado. Los historiadores recientes[3] han rectificado el carácter excesivo de esta conclusión: la concepción merovingia era la de un solo reino gobernado por varios reyes pertenecientes a la misma dinastía. Por lo demás, la tetrarquía romana era un ejemplo fehaciente en este sentido. Además, está fuera de duda que el reino franco, en no pocos aspectos (economía, moneda, comercio, impuestos, títulos, etc.), demuestra más continuidad que ruptura con el imperio. Sin embargo, se pueden apreciar caracteres nuevos, sobre todo en los ámbitos que nos interesan, los del mando y de las fuerzas armadas. Podemos apreciarlos mediante el estudio de las tres grandes cuestiones que siguen siendo la pesadilla de los merovingios y, después, de los carolingios: las relaciones del reino con la *Iglesia* (sobre todo con Roma), sus disputas con las aristocracias eclesiástica y laica, y los problemas militares que, en gran medida, son el origen de los otros dos.

Realeza y aristocracia

Los reyes germánicos, como hemos visto, eran ante todo jefes guerreros que ejercían su autoridad sobre sus compañeros de armas. La transformación de esta forma de autoridad —que tenía como objetivo los hombres— en reino territorial se fraguó progresivamente a lo largo de los siglos

3. Véase en particular K. Werner, *op. cit.*

V y VI. El rey, para gobernar, además de sus compañeros entre los cuales elige sus más fieles colaboradores, necesita la colaboración de las poderosas familias locales, tanto germánicas como autóctonas, sobre todo galorromanas. Así pues, Clodoveo y sus sucesores juegan primero con éxito la carta de la colaboración, que conduce poco a poco a una fusión entre esas dos aristocracias. En adelante, el problema ya no es de orden étnico, sino político.

El poder real, basado en su papel de jefe de guerreros francos, se debe ejercer en adelante sobre los diversos pueblos que forman la Galia. Sólo el ejército puede garantizarle este poder. Para disponer de esta fuerza, el rey merovingio multiplica, por una parte, el número de sus *antrustiones*, esos personajes que quedaban bajo la dependencia del rey mediante una ceremonia de sumisión precursora del homenaje medieval,[4] ligados a él por un juramento perentorio. Por otra parte, trata de extender el servicio militar a todos los hombres libres del reino, incluso a las poblaciones galorromanas cuya elite intenta ganarse mediante la distribución de tierras; exige de ellos un juramento de fidelidad. Esas tierras se toman del fisco imperial del que dispone el rey. Pero, para enriquecer a esta aristocracia sin empobrecerse él, necesita victorias y conquistas. De ahí proceden las principales dificultades del futuro, hasta Carlomagno y más allá aún.

En tiempos de los primeros reyes merovingios, las victorias sobre los visigodos, después sobre los ostrogodos y los burgundios, y sobre los eslavos desde la época de Dagoberto, han proporcionado un abundante botín en forma de riquezas y de hombres, los esclavos (la palabra esclavo, *sclavus*, viene precisamente de eslavo), vendidos en los mercados a partir del centro de Verdún. La leva no plantea aún auténticos problemas.

¿Cómo se efectúa esa leva? Entre los «bárbaros» es, en principio, general y recae sobre todo hombre libre (con excepción de los clérigos, entre los francos, pero no entre los burgundios) que debe servir al rey con sus propias armas y a su cargo, por el tiempo que dure la expedición. Los infractores están sujetos a grandes multas. Entre los francos, desde la segunda mitad del siglo VI y a diferencia de muchos otros reinos germánicos, los galorromanos muy pronto dejan de quedar excluidos, lo que favorece la ósmosis entre los pueblos y, sobre todo, entre los aristócratas.

4. Véase *Formulae Marculfi*, I, 18, *MGH Formulae Merowingici et Karolini Aevi*, I, pág. 55. En Contamine, P., Delort, J., La Roncière, M., (de), Rouche, M., *L'Europe au Moyen Age*, t. I: 395-888, París, 1969, págs. 69-70, tomado de Boutruche, R., *Seigneurie et féodalité*, t. I, París, 1968, pág. 364.

Además, entre los francos, la asamblea de todos los hombres libres al «campo de marzo»* deja de convocarse. En adelante se cuenta sólo con los aristócratas, que se encargan de hacer la leva.

Los poderes de la aristocracia, basados en la propiedad de la tierra, han llegado a ser considerables, incluso en el ámbito militar. Los Grandes (*potentiores, seniores*), a imitación de los reyes que se han rodeado de una milicia personal, crean también milicias de guerreros domésticos o clientes (*satellites, pueri, gasindi, vassi, etc.*). Digamos de pasada que la palabra *vassus*, que es la que va a permanecer definitivamente para designarlos, término de origen celta, se aplica principalmente a un esclavo, sentido que conservará a veces hasta bien entrada la Edad Media. Viene a designar principalmente a los servidores armados de los poderosos que constituyen su guardia privada o su escolta. Éstos son a la vez hombres fuertes (guardaespaldas) y guerreros, vinculados a su «patrón» por obligaciones estrictas reforzadas mediante un juramento, que recuerdan las primeras fórmulas «de recomendación» que denotan su dependencia honorable.[5] Se mezclan, en la «casa» de los poderosos (*familia*, más tarde se llamará «mesnada») de diversos oficiales, menestrales, hijos de familias aliadas o de dependientes, enviados de jóvenes a estas «cortes» para su formación, educación y «alimentación» (*nutriti*), en aprendizaje, a cambio de un servicio honorable. Aquí, en estas milicias privadas, es donde se entablan relaciones de compañerismo y de solidaridad que hacen de esos hombres guerreros consagrados a su jefe; más tarde se dirá a su «dueño», o a su «señor» (*dominus*).

Este fenómeno no es propio y exclusivo de los francos. Se halla también, aunque con ciertos matices, entre los visigodos, donde los *gardingi* son los guardias del rey, que le deben fidelidad y el servicio militar, mientras que los *bucellarii*, según el código de Eurico, constituyen las milicias armadas de los señores que les proporcionan sus armas; entre los lombardos, donde los *gasindi* son servidores armados, esclavos o libertos, que ejercen diversos servicios al príncipe a quien deben fidelidad; entre los anglosajones, donde el rey equipa, alimenta y viste a los *gesiths*, de baja condición, y éstos le prestan el servicio armado, o reciben la concesión de una tierra para su subsistencia.

* Nombre que, en la monarquía franca, se daba a la asamblea de los guerreros que, al principio, elegía o al menos aclamaba al nuevo rey; entre los merovingios tenía lugar en marzo, entre los carolingios, en mayo. (*N. del t.*)

5. Por ejemplo, la fórmula de recomendación de Tours, nº 43, *MGH Formulae Merowingici et Karolini Aevi*, I, pág. 158.

Entre los merovingios, los ejércitos convocados cada año están aún compuestos en su mayoría por los hombres de a pie. Cuando el mayordomo de palacio de Carlos Martel, en el 732, gana contra los árabes la batalla de Poitiers, es una victoria de infantes. Sin embargo, quizá por no ser menos que sus adversarios sarracenos, godos y ávaros, el ejército franco crea una caballería que se convertirá en la principal fuerza de los ejércitos futuros; a partir del 760, la movilización tiene lugar en los «campos de mayo», época más favorable para la alimentación de los caballos. Esos guerreros son más caros y el rey los recluta principalmente entre los grandes y su séquito armado. El equipamiento, la montura y el mantenimiento de los caballeros corre de su propia cuenta durante toda la expedición, en general tres meses.

Durante mucho tiempo se creyó que el desarrollo de la caballería pesada, a partir de Carlos Martel, iba unida a la aparición del estribo, que permitía la formación de una clase social, la de los «caballeros», que combatían según una nueva técnica y que habría conducido al feudalismo.[6] Ahora se sabe que no es así: el estribo, conocido en China desde el siglo V, se extiende en el VII y lentamente se generaliza, pero no modifica aún ni los métodos de combate a caballo, ni las estructuras sociales, que han tenido una evolución diferente según las regiones, sin relación aparente con esta innovación tecnológica.[7] Aquí nos hallamos aún al comienzo de la evolución que hará de la lucha a caballo, convertida en caballería, la reina de las batallas medievales.

Sin embargo, las modificaciones de ese tiempo se refieren, es cierto, a consideraciones de orden militar. Los reyes merovingios, para procurarse guerreros, cuando las conquistas se acaban y las victorias, cada vez más escasas, dejan poco, se han visto obligados a dilapidar sus propios recursos para ganarse «fieles», guerreros. «Compraban» en cierto modo sus servicios mediante la distribución de tierras, quedando así cada vez más pobres.

La aristocracia, por el contrario, se hacía más fuerte y sus juramentos de fidelidad más dudosos. Éstos corrían el riesgo de dar la espalda al rey y mirar hacia otra parte. Con la expansión del reino franco —el apoyo de esas grandes familias locales se hacía tan necesario como el de las entidades regionales, que incluso se podrían llamar «nacionales», precursoras de las «patrias»— iban apareciendo: Aquitania, Borgoña, Neustria, Austrasia

6. Ésta era la tesis de White Jr. L., *Technologie médiévale et transformations sociales*, París, 1969, (Oxford, 1962), ampliamente seguida posteriormente.

7. Véase Bachrach, B., *op. cit.*

y, más tarde, Germania. Esas entidades, con caracteres políticos, económicos y culturales propios ponen de manifiesto las diferencias de «mentalidad» entre las poblaciones de esas diversas regiones, y a veces muy alejadas unas de otras. Tales diferencias se traducen, entre otras cosas, en una firme implantación territorial de las grandes familias aristocráticas que cuentan con el apoyo de numerosos propietarios de tierras, sus «clientes», dotados a su vez de dependientes, vasallos, *satellites*, servidores armados, etc. Los Grandes se consideran la expresión de los regionalismos y exigen, ante los diversos reyes, la presencia de un «mayordomo de palacio» procedente de sus filas. Esas entidades locales, y su lucha por imponer su superioridad, se incrementan (más bien que nacen), cuando el reino queda dividido entre diversos reyes. Pero subsisten incluso cuando la monarquía merovingia, al término de los conflictos que la agotan, se unifica en un solo rey. La función de mayordomo de palacio llega a hacerse hereditaria en manos de la familia austrasiana de los Pipinos, que es quien gobierna en realidad, dejando para los reyes merovingios *la única función* de «reinar», antes de apoderarse de la corona mediante un golpe de Estado sobre el que insistiremos más adelante.

El debilitamiento de la dinastía merovingia tenía, evidentemente, muchas causas. La propaganda de los Pipinos hablaba de su molicie, de su incapacidad para gobernar y para hacer la guerra (es la estampa de los «reyes holgazanes» de los viejos libros de historia). Es cierto que muchos de esos reyes llegaban al trono jóvenes y morían jóvenes; su prestigio militar era nulo, a falta de victorias exteriores desde Dagoberto. Los reyes merovingios, a falta igualmente del rico botín arrebatado al enemigo, privados con frecuencia de ingresos directos (impuestos) e indirectos (tasas, peajes [sobre las mercancías transportadas]) desviados en el camino, tenían que recurrir a sus bienes raíces para poder contar con las «fidelidades» necesarias tanto entre la aristocracia laica como entre la eclesiástica. Pero, con esta forma de actuar, se debilitaban ellos mismos e incrementaban la riqueza y la sed de autonomía de una aristocracia que terminó por suplantarlos.

El mismo fenómeno podía reproducirse de idéntica forma en cada dinastía. Pero Carlos Martel utilizó otro método para agenciarse fidelidades sin menoscabo de sus inmensos recursos personales en bienes raíces: a pesar de las buenas relaciones y los estrechos lazos que le unían al clero, concedió a sus fieles tierras de la Iglesia que los reyes y los Grandes, mediante donaciones anteriores, habían hecho que pasaran del fisco al patrimonio eclesiástico. Sin intención de expoliar a la Iglesia, pero consi-

derando que esas tierras pertenecían en cierto modo al Estado, dejó la estricta propiedad a la Iglesia y las concedió «en precario» (especie de usufructo), a cambio de la prestación de servicios, sobre todo militares, a quienes las recibían y se convertían así en sus vasallos. Los ingresos correspondientes debían servirles para procurarse el armamento militar completo.

Hasta entonces, la concesión de tierras a los vasallos como remuneración de los servicios de guerra había sido bastante rara fuera de los medios eclesiásticos. Carlos Martel es el primero en legalizarla. Esta secularización incrementa de manera notable las fidelidades armadas que desembocan en el mayordomo de palacio y se añaden a aquellas de las que ya dispone —bastante considerables— gracias a sus personales propiedades raíces, muy extensas, por cierto. De hecho, es él quien detenta el poder en realidad.

IGLESIA Y PODER

El papado no se equivoca en este aspecto. Ve con buenos ojos los esfuerzos de «pacificación» que lleva a cabo Carlos en Germania, donde predican los misioneros anglosajones de Bonifacio. Se alegra de su victoria contra los musulmanes en Poitiers, celebrada por los cristianos de Córdoba como la victoria de los «europeos».[8] primer indicio de un sentimiento comunitario y prueba de que «la opinión» ve en él al verdadero maestro de Occidente y al campeón de la cristiandad. Gregorio III, en el 739, recurre al mayordomo de palacio contra los lombardos que amenazan la independencia política y territorial que los papas comienzan a llevar a cabo, aprovechando la relajación de la lejana tutela de Constantinopla. El Papa envía a Carlos las llaves de la tumba de san Pedro tratando de conseguir de él una operación militar que Carlos prefiere no llevar a cabo: no quiere malquistarse con los lombardos, sus aliados, en una reciente operación militar en Provenza. Las buenas relaciones entre el mayordomo de palacio y el papado no se ven afectadas por ello gracias a hombres de Iglesia de la talla de Bonifacio, Fulrad o Burchard, del entorno de Pipino. Cuando éste se decide a dar el paso y a arrebatar la corona, se dirige al Papa con el fin de desarmar a la oposición «legitimista» católica, aún fuerte en Neustria, y envía a Roma a Fulrad, abad de Saint-Denis, y al obispo Burchard para

8. Anónimo de Córdoba, Tailhan, J. (comp.), París, 1885, pág. 38 y sig., en Contamine, P., Delort, J., La Roncière, M (de), Rouche, M., *op. cit.*, t. I, págs. 137-139.

preguntar al Papa su opinión sobre esos reyes carentes de toda autoridad real. Zacarías responde con bastante buen criterio «que vale más que [se] llame rey aquel que tiene el poder real, que quien carece de él»;[9] así pues, ordena, «para que el orden no se vea alterado», que se haga rey a Pipino. Éste es ungido por Bonifacio, mientras que al merovingio Childerico III, «falsamente llamado rey», se le rapa la cabeza (los cabellos largos, entre los merovingios, eran un signo de sacralidad) y se le encierra en un monasterio.

Este golpe de Estado garantizado por un fiador, ratificado y sacralizado por la autoridad pontificia merece más atención. Por vez primera un rey franco es objeto de una unción; los monarcas visigodos y anglosajones eran «consagrados reyes» hacía casi un siglo. Pero aquí es el enviado del Papa quien procede a esta unción, y Pipino queda «hecho rey» por orden del Papa. En adelante, Roma no olvidará este aspecto cuando los papas, incrementado su poder, pretendan «hacer» o «deshacer» reyes o emperadores. En fin, está claro que es el poder político y sobre todo militar del mayordomo de palacio lo que incita al Papa a designarlo rey, para que el orden universal querido por Dios reine sobre la tierra. Aquí se ve una convergencia de intereses entre el papado y la nueva dinastía carolingia, convencida también ella de que se le ha encomendado una misión cristiana.

Estos estrechos vínculos se estrechan más aún en el 754. El papa Esteban II, amenazado nuevamente por el rey lombardo Aistulfo, va a buscar a Pipino en uno de sus palacios de Ponthion para pedirle que vaya en auxilio de Roma y «devuelva a san Pedro y san Pablo», es decir, al Papa, el exarcado de Rávena del que Aistulfo se ha apoderado. Ahora bien, este territorio dependía de Bizancio. El obispo de Roma sólo podía reivindicarlo como suyo invocando un derecho de propiedad. Eso es precisamente lo que afirma la «falsa donación de Constantino», creada para apoyar las pretensiones del Papa no sólo sobre Roma, sino también sobre Italia y sobre todo el conjunto de provincias occidentales del Imperio romano.[10]

La alianza entre al papado y los carolingios se manifiesta una vez más por el hecho de que los dos hijos de Pipino, Carlos y Carlomán, son consagrados por el Papa y nombrados por él «patricios de los romanos», lo

9. *Annales regni Francorum inde ab a. 741 usque ad a. 829, a. 749-750, MGH Scriptores Rerum Germanicarum...*, 1895 (1950), págs. 8-10. En Calmette, J., *Textes et documents d'histoire*, París, 1953, t. II, págs. 30-31.

10. *Fausse donation de Constantin*, texto en Zeumer, K., «Der älteste Text des Constitum Constantini», *Festgabe für R. Von Gneist*, 1888, pág. 47 y sig.; véase también en *MGH Fontes iuris germanici antiqui*, págs. 10, 85-86, 93, en Pacaut, M., *La Théocratie*, París, 1957, pág. 231 y sig.

que les convierte en los protectores titulares de Roma. Esos lazos se estrechan aún más con Carlomagno, hasta llegar a la coronación imperial el día de Navidad del año 800, en respuesta a la confirmación de León III sobre el trono de san Pedro, a pesar de las acusaciones de herejía que pesaban sobre él y a pesar de las protestas de Bizancio.

También aquí, este gesto es muy revelador. Pone de manifiesto la sima que se agranda entre Oriente y Occidente; también demuestra con claridad que es Cristo mismo quien transmite el poder a los emperadores por mediación del Papa; pero a la vez confirma la autoridad del soberano franco sobre Italia, sobre Roma e incluso sobre su obispo. El ideal teocrático no se plantea aún, porque Carlomagno cree sinceramente, como antaño Constantino, que gobierna su imperio por el bien de la fe cristiana, sin sentirse por ello sumiso lo más mínimo a la autoridad romana.

La formación de un Estado pontificio, por lo demás, contribuye enormemente a la confusión cada vez mayor de los ámbitos temporal (se podría decir político) y espiritual esbozado, a escala local, por las posesiones territoriales de las instituciones eclesiásticas, obispados y abadías. Estas instituciones constituyen, por idénticas razones que los condados, verdaderas entidades territoriales —más tarde se hablará de principados— y, en cualquier caso, auténticos señoríos. Como tales, están obligadas al servicio militar y son también objeto de codicia. Tienen que defenderse con las armas y, naturalmente, tienen tendencia a poner de relieve que los guerreros que combaten para ellas luchan por una buena causa, por el santo patrón. Éste es un factor evidente de valoración de los soldados que combaten por los intereses de la Iglesia y, por lo mismo, una tendencia hacia la sacralización de ciertas guerras (insistiremos en ello más adelante). El hecho es manifiesto cuando se trata del obispo de Roma, cabeza de la Iglesia de Occidente.

Ya en el 739, el Papa había llamado al jefe franco para que viniera en su ayuda contra los lombardos. Un siglo más tarde, cuando los musulmanes acaban de apoderarse de Sicilia y de saquear Roma en el 846, León IV llama a los guerreros francos. Adula sus indómitas cualidades guerreras, pero les asegura también que a «quienquiera que muera fielmente en el combate, no se le negarán los reinos celestes», porque «el Todopoderoso sabe que si uno de vosotros muere, habrá muerto por la verdad de la fe, la salvación de la patria y la defensa de los cristianos».[11] Se descubre aquí una interesante amalgama de valores antiguos laicos (la patria), de moral uni-

11. León IV, Carta I, «Ad exercitum francorum», *Epistolae et decreta*, PL 115, cols. 655-657.

versal (proteger a los habitantes, a los «cristianos») y de religión (combatir por la verdad de la fe, en oposición a los «paganos», aquí los sarracenos).

Esto no equivale a decir que el Papa es reconocido ya como el jefe de la cristiandad en la lucha armada contra sus enemigos. El papel de los dos órdenes, laico y religioso, se halla claramente definido por el mismo Carlomagno en una carta al papa León III:

> A nosotros pertenece, con la ayuda de la piedad divina, defender por doquier en el exterior la Iglesia de Cristo contra los ataques de los paganos y los estragos de los infieles y de velar en el interior para que se reconozca la fe católica. A vos, santo padre, elevando, como Moisés, las manos hacia Dios, ayudar a nuestro ejército para que, por vuestra intercesión y por el don de Dios que le guía, el pueblo cristiano consiga siempre y en todas partes la victoria sobre los enemigos de su santo nombre y para que el nombre de Nuestro Señor Jesucristo sea glorificado en todo el universo.[12]

Carlomagno, como hemos visto, había llevado a cabo muchas campañas militares que se pueden considerar como guerras «misioneras», cuya finalidad era o bien convertir por la fuerza (a los sajones), o bien rechazar, vencer o someter a los enemigos «paganos», es decir, no cristianos (sarracenos, ávaros).

Si existe de nuevo alianza entre la monarquía franca y el papado, ésta se entiende de modo muy distinto en Roma y en Aquisgrán. En la Iglesia, Carlos establece muy alto su autoridad, incluso en cuestiones doctrinales. Él es quien, como antaño había hecho Constantino en Nicea en el 325, convoca en Francfort el concilio que rechaza el culto de las imágenes y afirma, contra Bizancio, que el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo. El emperador, aconsejado por eclesiásticos competentes y adictos a su causa como Alcuino (que veía en él un nuevo David), desarrolla una ideología real e imperial que hace del soberano consagrado el protector de los débiles, de las viudas, de los huérfanos, el defensor de la Iglesia y de la cristiandad, el guía de su pueblo hacia la salvación. Los tratados de moral llamados «espejos de príncipes», compuestos por Alcuino, Esmaragdo, Jonás de Orleans y varios otros explotarán bien este tema. Esta ideología, que llegó a ser una ideología real afirmada con firmeza en las capitulares y en los concilios carolingios, vendrá a ser uno de los componentes

12. Carlomagno, «Carta al papa León III», *MGH Epistolae Karolini Aevi*, II, 1895, págs. 137-138, en La Roncière, M. (de), Delort, J. y Rouche, M., *op. cit.*, t. I, pág. 186.

de la ideología caballeresca tras una desviación de la que trataremos más adelante.[13]

Vasallaje y servicio militar

El Imperio carolingio, a pesar de algunos fracasos militares (entre otros, el de Roncesvalles) y de flaquezas que aumentarán tras la muerte de su fundador, ha quedado en la memoria de los pueblos como una referencia, hasta sustituir casi la referencia a Roma. Esta reputación universal le viene sin lugar a dudas de su obra administrativa y cultural, del «renacimiento carolingio» y también —quizá sobre todo— de sus conquistas, del temor (a veces terror) que infundía en sus enemigos, del poder de sus ejércitos y de sus campañas victoriosas que llevaba a cabo cada año. ¿De dónde procedían esos ejércitos y cuáles eran sus efectivos?

Esencialmente del vasallaje, se dice con frecuencia. Carlos Martel, y después Pipino y Carlomagno, con el fin de consolidar su autoridad sobre los hombres e incrementar su cohesión, «dieron al vasallaje el rango de una institución»;[14] de este modo, grandes personajes, enemigos vencidos o rivales potenciales, quedan doblemente vinculados a su soberano: por el juramento de fidelidad que todo sujeto libre debe al rey y por el compromiso personal que debe el vasallo.

Es cierto que aquí se trata de reunir bajo la autoridad de los reyes carolingios a los jefes naturales de las unidades territoriales, lejanas o disidentes, mediante el uso del juramento de fidelidad vasalla aplicada al más alto nivel. Pero los carolingios también utilizaron los vínculos de vasallaje para consolidar de arriba abajo el sistema de gobierno de los hombres. Estimularon a todos sus vasallos directos para que, a su vez, hicieran entrar en su vasallaje a las personas influyentes de su región y apremiaron a todos los hombres libres para que eligieran un señor, una especie de «representante del Estado», que los introduciría en la hueste (el ejército real) y recibiría sus impuestos. Pero este sistema, en definitiva, iba a conducir a una vuelta obligada a la privatización de las «funciones públicas», a establecer la idea de subordinación contractual en vez de la de poder público absoluto, que es la que intentaba imponer Carlomagno. De hecho, en cada

13. Véase sobre este punto Flori, J., *L'Ideologie du glaive. Préhistoire de la chevalerie*, Ginebra, 1983.

14. Boutruche, R., *op. cit.*, t. I, pág. 179.

nivel, la concesión a título cada vez más privado de un «beneficio», al principio vitalicio y revocable, era la paga de los «servicios públicos» solicitados.

Uno de los principales era el servicio militar. Para conseguir guerreros bien equipados, sobre todo de a caballo y de pesada armadura, Carlos Martel les concedió en precario* tierras eclesiásticas secularizadas. Al asociar de este modo la concesión de una tierra a prestaciones militares, Carlos Martel no se mostraba como un innovador, puesto que esta forma de proceder ya existía en las instituciones eclesiásticas. Los obispos y abades, mediante estas concesiones que se llamarán más tarde «enfeudaciones», se habían procurado ya importantes «milicias» de escoltas militares. Por lo tanto, Carlos Martel no tiene más que utilizar en nombre del «Estado», las riquezas de la Iglesia en tierras, sin renunciar por ello a los servicios militares a los cuales estaban obligados los organismos eclesiásticos en razón de sus propiedades raíces: las abadías «militares», casi todas situadas en el cuarto nordeste de la Francia actual, y las tropas armadas de las grandes iglesias de esta misma región constituyen durante mucho tiempo —tanto o más que las dependientes de la aristocracia laica— buenas reservas de contingentes militares. Estas concesiones a laicos permiten (es su razón de ser) a los vasallos de este modo «enfeudados» proporcionar al reino los hombres de caballería pesada que se necesitan y que son unos auténticos profesionales.

Se mantiene el principio de un reclutamiento de todos los hombres libres (excepto los clérigos) sobre todo en caso de una invasión general que amenaza a la patria. En realidad, no todos son reclutados, ni siquiera todos los vasallos. Una capitular del 808 establece con toda claridad el sistema de reparto de las cargas militares según la importancia de los feudos** o de los ingresos de los que disponen;[15] la base de imposición es de un hombre por cada cuatro mansos.[16]

* Término jurídico por el que se indica que aquello que se concede es a modo de préstamo y a voluntad de su dueño. (*N. del t.*)

** Véase nota del traductor de pág. 21. (*N. del t.*)

15. Capitular *«de exercitu promovendo»* (808), *MGH Capitularia regum Francorum*, I, nº 50, pág. 137. En *Sources d'histoire médiévale IXe-milieu du XIVe siècle* (bajo la dirección de Brunel, G y Lalou, E.), París, 1992, pág. 67 (citada aquí) para compararla con la más tradicional de Calmette, J., *op. cit.*, pág. 60.

16. El término *manso* designa más una unidad de cantidad que una superficie de explotación por parte de un propietario. Por lo tanto, aquí se trata de una limitación basada en los medios materiales.

Además de los vasallos directos del emperador, los condes convocan así al campo de mayo la hueste compuesta de sus propios guerreros, como hacen también los obispos y los abades, tal como lo establece una carta dirigida por Carlomagno al abad Fulrad de Saint-Quentin, donde ordena al abad que se dirija a la asamblea general, en Sajonia oriental, con el efectivo completo de su gente de a caballo, cada uno de ellos armado como conviene «de escudo, lanza espada, machete, arco y aljaba bien provista de flechas».[17] Como se puede apreciar, la gente de a caballo aún no desdeñaba el arco, ya que, por lo demás, no todos combatían necesariamente a caballo. Durante mucho tiempo subsisten un poco por doquier, incluso en el corazón mismo del imperio, enfrentamientos en los que los guerreros, llegados a caballo al campo de batalla, se bajan de él para combatir como infantería.

La caballería pesada. a partir de esta época, adquiere una importancia cada vez mayor. El equipo es cada vez más caro. A mediados del siglo VIII, los vasallos deben ir al combate con el equipo completo, que se compone de un caballo, una loriga (*lorica*), de una coraza formada de escamas de hierro superpuestas y sujetas a un jubón soporte (que no se modifica apenas hasta el siglo XI), un escudo de madera, una lanza, una espada y un machete procedente del antiguo *scramasax*. El coste total del equipo, a finales del siglo VIII, se acercaba a los 40 sueldos, es decir, el precio de unas veinte vacas.[18]

Las operaciones militares tienen lugar en primavera. La hueste, convocada en mayo, se desconvoca en principio tres meses después. Se calcula, no sin controversia entre los historiadores, que Carlomagno habría podido disponer, movilizando sus propios vasallos y los de los condes, abades y obispos que disfrutaban de tierras cedidas por él, de cerca de 50.000 hombres de a caballo y de más de 100.000 infantes.[19] Pero, como hemos señalado, no se convocaba simultáneamente a todos esos hombres. Los vasallos del rey (*vassi dominici*) están obligados permanentemente al servicio ar-

17. Carlomagno, «Lettre à l'abbé Fulrad de Corbie» (convocatoria a la asamblea general), *MGH Capitularia regum Francorum*, I, pág. 169. En Calmette, J., *op. cit.*, pág. 59.

18. Gaier, C., «L'armement chevaleresque au Moyen Age (ixe au XVe siècle)», en *Châteaux-chevaliers en Hainaut au Moyen Age*, Bruselas, 1995, págs. 199-214.

19. Lot, F., en *L'Art militaire et les armées au Moyen Age* (París, 1946, pág. 151). piensa que los efectivos completos de los hombres de a caballo en el ejército carolingio eran de unos cuantos centenares; Ganshof, F. L., en «A propos de la cavalerie dans les armées de Charlemagne», *Académie des inscriptions et belles-lettres, Compte Rendu des Séances* (1952, págs. 531-536), los situaba en 1.200 aproximadamente, pero esos cálculos no tienen en cuenta los contingentes de los obispados y las abadías que dependían del rey. Actualmente se piensa que esa caballería pesada podía llegar hasta los 35.000, e incluso hasta los 50.000 hombres; Véase Riché, P., *op. cit.*, pág. 98.

mado y forman unidades ligeras, las *scarrae*. Los vasallos de los condes, que forman la hueste y que más tarde se llamará «feudal», sólo se convocan en las regiones próximas a las operaciones y según las necesidades.

¿Quiere eso decir, por consiguiente, que todos los guerreros, en el ocaso del imperio en el siglo X, sirven al rey o al emperador únicamente en tanto que vasallos, en razón del «feudo» recibido? Algunos historiadores comienzan a dudarlo. Señalan, por ejemplo, que la palabra *feudo* se refiere tanto a tierras recibidas por herencia en plena propiedad como a «concesiones»; que el servicio militar no se basaba sólo en los «beneficios», puesto que también obligaba a los alodios; que los pretendidos «servicios feudales» se recababan no a los «nobles» en tanto que «vasallos», sino a todos los hombres libres en tanto que sujetos o ciudadanos. Los feudos, como se ha señalado antes, los concedieron sobre todo las iglesias para asegurarse ante todo contingentes armados, y en segundo lugar, defensores, y con frecuencia se habría generalizado a toda la sociedad laica un sistema de prestación vinculada esencialmente a un régimen de propiedad de las tierras eclesiásticas. Los señores laicos tenían menos tierras y otros medios de reunir tropas. Si esto fuera así, habría que volver a evaluar la importancia, quizá excesiva, que se ha asignado a los lazos de feudovasallaje en la prestación del servicio militar.[20]

Sea como fuere, la formación de tropas de guerreros que los reyes y los Grandes eran capaces de reunir procedía sin lugar a dudas de las obligaciones contraídas por muchos de esos hombres en tanto que vasallos enfeudados (es decir, como detentores de un beneficio concedido por su señor para garantizar su subsistencia), pero también en tanto que menestrales, servidores armados, miembros de la *familia*, de la «casa» de los poderosos, incluso en tanto que «sujetos» de príncipes considerados como ejecutores de la función pública, eso sin subestimar la posible ayuda de soldados mercenarios en distintos grados.

Así pues, los guerreros, aunque fueran de a caballo, los futuros caballeros —a quienes se llamará muy pronto *milites*—, no todos eran Grandes, nobles o vasallos dotados de grandes feudos. El hecho es evidente desde hace mucho tiempo fuera de los límites de lo que, tras el reparto de Verdún, se convirtió en la Francia occidental, e incluso fuera del futuro reino de Francia, ya sea en la España cristiana, en la Inglaterra anglosajona o en Germania. Éste podría ser también el caso de no pocas regiones del reino de Francia en los siglos X y XI, excepto, quizá, del corazón del reino.

20. Ésta es la tesis sobre todo de Reynolds, Susan, *Fiefs and Vassals*, Oxford U.P., 1994.

Príncipes, *sires* y caballeros (siglos X y XI)

Del imperio a los principados

Tras la muerte de Carlomagno aparecen los primeros síntomas de descomposición del Imperio carolingio.[1] Los herederos ponen inmediatamente en entredicho el reparto sucesorio del imperio, que tuvo lugar en Verdún, lo que condujo a enfrentamientos armados y a la formación de grandes reinos que, por las vicisitudes de la historia, llegarán hasta finales de la Edad Media: Borgoña, Italia y, sobre todo, Francia y Germania. Así pues, las querellas dinásticas, políticas y militares contribuyeron sin lugar a dudas a la desmembración del imperio y al ocaso del poder central.

1. Para este capítulo, además de las obras citadas, véase Halphen, L., *Charlemagne et l'empire carolingien*, París, 1968 (1947); Lemarignier, J. F., Le *Gouvernement royal aux premiers temps capétiens* (987-1108), París, 1965; Bloch, M., *La Société féodale*, París, 1968; Duby, G., *La Société aux IXe et XIIe s., dans la région mâconnaise*, París, 1953 (2ª ed., 1971); Folz, R., Guillou, A., Musset, L. y Sourdel, D., *De l'antiquité au monde médiéval*, Paris, 1972; Duby, G., *Hommes et structures du Moyen Age*, París, 1973; Poly, J. P. y Bournazel, E., *La Mutation féodale*, París, PUF, col. «Nouvelle Clio», nº 16, 1980; Fossier, R., *Enfance de l'Europe*, París, 1982, pág. 422 y sigs. y las numerosas tesis de historia regional analizadas hasta 1986 por Flori, J., *L'Essor de la chevalerie, XIe-XIIe siècle*, Ginebra, 1986; Guyotjeannin, O., *Episco-*

Pero la verdadera causa es otra. En el interior (con notables diferencias en la magnitud y en la continuidad del fenómeno), el poder central, el de los reyes, ha cedido el paso. Ha tenido que conceder, incluso favorecer la formación de entidades políticas, subordinadas primero, y después autónomas: los principados territoriales. En Germania, los reyes conservan la autoridad sobre esos principados, ducados u obispados; en Francia, por el contrario, los principados que se forman se liberan a mediados del siglo IX de la tutela real y se incautan de una gran parte de los derechos reales.

¿Hay que hablar entonces de ocaso? Sería mejor decir que las realidades profundas, veladas durante un tiempo por la prestigiosa autoridad de un poder político encarnado en algunos hombres excepcionales como Pipino o Carlomagno, dieron cuenta de un imperio tan desmesurado que ni el estado de la administración carolingia ni las mentalidades del tiempo permitían gobernar de una manera tan centralizada.

La existencia de un juramento personal y el hincapié que hizo desde muy temprano en el papel de las relaciones de vasallaje muestran bien a las claras que el mismo Carlomagno veía la necesidad de crear un vínculo entre el monarca y sus súbditos. De nuevo son las aristocracias regionales, después las locales, quienes se aprovechan de esta mediatización. El Imperio carolingio, en su parte occidental, se transforma así en mosaico de grandes principados territoriales que se componen de varios condados, después de unidades más pequeñas de uno o dos condados y, en fin, en señoríos autónomos que gobiernan las poblaciones de los alrededores valiéndose de los castillos, signos tangibles del ejercicio de la función pública, y de los hombres armados, los *milites*.

Entonces comienza el tiempo de los príncipes y de los alcaides, de los señores y de los caballeros. Son los preludios del tiempo de la caballería.

El peso de las invasiones

¿A qué se debe este debilitamiento del poder central? La inmensidad del imperio, su flagrante subadministración y la «confiscación» de una parte de los poderes reales por parte de los grandes vasallos feudatarios ex-

---

pus et comes: affirmation et déclin de la seigneurie épiscopale au nord du royaume de France, Ginebra, 1987; Barthélémy, D., *L'Ordre seigneurial, XI^e-XII^e siècle*, t. III de *La nouvelle Histoire de la France Médiévale*, París, 1990; Sassier, Y., «De l'ordre seigneurial à l'ordre féodal», en Guillot, O., Rigaudière, A. y Sassier, Y., *op. cit.*, pág. 171 y sigs., etc.

plican en parte esta vuelta a las entidades políticas más reducidas y más «realistas». A esto hay que añadir la permanencia y la consolidación de los regionalismos, incluso los «patriotismos» ya mencionados, que invitan a la formación de amplias entidades regionales que poseen en común una lengua, una cultura, un modo de vida, unas costumbres y unas tradiciones. No cabe duda de que se han minimizado hasta el extremo estos aspectos psicológicos que la historia de las ideologías tiene el deber de rehabilitar. Desde finales del siglo IX, condes y duques, bajo el pretexto de gobernar en nombre del rey, se erigen —en el interior de las divisiones establecidas en el reparto de Verdún (843), sobre todo en la parte occidental que se convertirá en el reino de Francia— en principados, entidades políticas coherentes; los condes y duques toman muy pronto el título de «príncipes», que pone de manifiesto su deseo de autonomía política.

¿Ha desempeñado la «segunda ola de invasiones», es decir, la de los sarracenos, los normandos y los húngaros, un papel en el ocaso del poder central y en la formación de esos principados territoriales? Así se creía antaño, pero ya no se sigue pensando lo mismo. Sin embargo, quizá sea un error minimizar demasiado el impacto de esas incursiones normandas o sarracenas.[2] Los castillos que se construyen entonces, base futura del movimiento hacia la autonomía, son signos y a la vez sedes locales del poder público, de la autoridad que ejercen sus alcaides sobre los hombres (primero de parte del soberano y después por cuenta propia) y también lugares de refugio posible para las poblaciones locales. Antaño se había exagerado esta función, para pasar al extremo opuesto como reacción. Sin embargo todo parece señalar que dicha función se mantiene aún en el siglo XI,[3] incluso en la época en que los guerreros, menos apremiados por las amenazas llegadas del exterior, tienden a orientar hacia el interior, hacia las poblaciones, sus actividades protectoras y expoliadoras a la vez.

El impacto de las incursiones normandas sobre la formación de los principados no se puede negar. Debido en parte a que fueron capaces de

2. Véase, por ejemplo, D'Haenens, A., *Les Invasions normandes, una catastrophe?*, París, 1970.

3. Charbonnier, Pierre, «Le chateau médiéval: protection ou oppression?», en Contamine, P., y Guyotjeannin, O. (comps.), *La Guerre, la Violence et les Gens au Moyen-Age*, t. I, *Guerre et violence*, París, 1996, págs. 223-232, piensa, en contra de la opinión generalmente admitida, que el castillo medieval era más un instrumento de protección que de explotación humana. Sin embargo, hay que señalar que la mayoría de los castillos construidos por entonces se hallan fuera de la ruta de las invasiones.

resistir esas incursiones mejor que los reyes carolingios, los robertianos* lograron, en el 885, el prestigio que les permitió erigirse en pretendientes a la realeza. Por el contrario, la incapacidad y los fracasos militares de los carolingios permitieron, un siglo más tarde, el acceso de Hugo Capeto, descendiente de los robertianos, a la realeza, en medio de la indiferencia general.

Los normandos contribuyen directamente a la creación de uno de esos principados. Cuando Carlos el Calvo, en el 911, concede la Normandía a Rollón [jefe de los piratas normandos], acaba de obtener una clara victoria militar sobre los vikingos a las puertas de Chartres. Por lo tanto, esta concesión no da la impresión de ser una señal de debilidad: fija y establece a los normandos y consigue su vasallaje en el marco institucional del reino y su conversión al cristianismo. De este modo pone fin a muchas décadas de incursiones y de destrucción. Por el contrario, a pesar de su título de *rex francorum* y de su dominación directa sobre un gran número de condados, el rey no ejerce plenamente el poder público (nombramiento de «funcionarios públicos» y de obispos, moneda, tasas e impuestos) si no es en sus propios dominios o en su propio entorno. El resto es un reino de principados, ya sea en Bretaña (que ha permanecido al margen y sigue siendo indomable), en Gascuña, en Normandía, en Flandes, etc.; los príncipes territoriales, mediante el ejercicio de la función pública, se han apoderado de los erarios reales que incorporan enseguida a su propio patrimonio y usurpan los derechos del rey. Este fenómeno se extiende aún más a lo largo del siglo X, que se puede llamar con todo derecho el «tiempo de los principados».

Hacia el 950, el «principado de Francia» ve cómo aparecen en su seno nuevos centros de poder, los condados, cuyos detentores rechazan la dependencia en la que se hallaban hasta ahora y arrebatan al rey su autonomía y el carácter hereditario de sus *honores*, considerados en adelante más como bienes propios que como salarios de una función que, por lo demás, desempeñan por su propia cuenta.

Esta transformación de las unidades «administrativas» en unidades políticas cada vez más pequeñas es característica sobre todo de la Francia occidental. No se da, por ejemplo, en Alemania, donde el poder central, en manos de hombres de carácter (Enrique, Otón) que se apoyan en un clero secular y regular dócil, conserva su autoridad sobre los ducados y los obis-

* A los capetos descendientes de Roberto el Fuerte se les llama a veces «robertianos» (*N. del t.*)

pados. El origen de las usurpaciones características de Francia hay que buscarlo sobre todo en las crisis políticas originadas por el debilitamiento personal del poder real. Los príncipes, incluso admitiendo que sus *honores* proceden del poder central y aun reconociéndose, por ese motivo, vasallos del rey, no dejan de tratar con él de igual a igual. El relato bien conocido que nos transmite Adémar de Chabannes es una prueba clara: Aldeberto, conde del Perigord, se había apoderado de Tours y se la había dado a su vasallo Foulques de Anjou, pero el conde de Champaña, aliado y vasallo del rey de Francia, Hugo (asociado a su hijo Roberto), la recuperó de nuevo. Aldeberto asedió otra vez la ciudad. Entonces, Hugo y Roberto le convocaron y le recordaron la subordinación de un conde a su rey en estos términos: «¿Quién te ha hecho conde?». A lo que Aldeberto habría respondido: «¿Y a vosotros quién os hizo reyes?».[4] Esta respuesta deja traslucir el real debilitamiento de la noción de Estado y la descomposición política de «Francia». Es cierto que el capeto es aquí el único rey, consagrado, «ungido» con el santo crisma por el arzobispo de Reims, sucesor de san Rémi. ¡Y se le reconoce como tal! Pero la autoridad real le es confiscada por sus delegados, los condes, y muy pronto por los mismos agentes de éstos; el vasallaje está en trance de convertirse en feudalismo, por más que las instituciones públicas (sobre todo la justicia) sigan existiendo a nivel condal.

Estas mismas causas son las que actúan también a nivel de principados. Si por cualquier motivo se debilita la autoridad personal del príncipe (minoría de edad, querellas sucesorias, vejez, declive físico o mental, etc.), los señores de uno o de varios condados intentan liberarse de su tutela. Éste es el caso, en lo que al «ducado de Francia» se refiere, de los condes de Mans, de Blois y de Angers, que se emanciparon en sus fronteras. Los jefes fundadores de estas nuevas entidades no son, como se creyó durante mucho tiempo, «hombres nuevos» ni aventureros; a la mayoría de ellos se les puede vincular con las grandes familias aristocráticas antiguas. Con la usurpación del poder público, militar y judicial, y con los ingresos que ello les supone, se aúpan hasta el nivel de los príncipes, con los que a veces entran en conflicto. La parcelación del poder ya está en marcha y ésta hace cada vez más necesarias las relaciones de hombre a hombre.

Algunos años después, hacia el 1020, una carta de Fulberto de Chartres, que se cita con frecuencia, da testimonio de la omnipresencia del vasallaje y de su transformación en institución social y política. El obispo de Chartres

4. Adémar de Chabannes, *Chronicon*, Chavanon, J. (comp.), París, 1897, pág. 205.

responde a una pregunta del conde de Poitiers, duque de Aquitania, acerca de la «fidelidad» a que están obligados los vasallos. Él piensa en sus propios vasallos, con los que tiene algunos altercados (Hugo de Lusignan), pero la respuesta de Fulberto, a pesar de los reparos expresados recientemente,[5] da la impresión de que refleja, efectivamente, las obligaciones mutuas vinculadas a ese nuevo tipo de relaciones de hombre a hombre basadas en las tierras concedidas en favor del vasallo. Vienen primero los deberes «negativos» que se pueden resumir en «no perjudicar» al señor (*dominus*) al que el vasallo ha prometido fidelidad bajo juramento; no perjudicarle «en su persona», en sus castillos, en sus posesiones, en su justicia, etc.; se pueden vincular estos aspectos al hecho de que el señor representa la autoridad pública delegada que él ejerce ya de manera autónoma. Por lo tanto, que el fiel (es de justicia, *justum est*) se abstenga de estos perjuicios. Pero —añade Fulberto—, «no es así como se hace acreedor a su feudo [*casamentum*], porque no basta abstenerse del mal si no se hace lo que está bien. Así pues, le falta [...] ofrecer fielmente a su señor consejo y ayuda [*consilium et auxilium*][6] si quiere hacerse digno de su beneficio y salvaguardar la fidelidad jurada. El señor, a su vez, debe pagar a su fiel con la misma moneda en todas las ocasiones antedichas».[7] Es cierto que se puede ver, en la pregunta que fue causa de esta respuesta, el reflejo de una situación que se da en general en el siglo XI en la mitad sur de «Francia»; desde hace mucho tiempo se abomina de una subordinación demasiado marcada, y el homenaje vasallar «mediante las manos» está muy poco difundido. Se insiste sobre todo en la obligación de no dañar a su señor. Pero la insistencia de Fulberto sobre las obligaciones «positivas» de los «fieles» (aquí se trata, sin lugar a dudas, de los vasallos enfeudados) subraya que esas obligaciones se tienen como vinculadas al privilegio de la «enfeudación», y constituyen en cierto modo la contrapartida de la misma. Se trata de los deberes de ayuda y de consejo.

¿Qué significa esto? El vasallo se compromete bajo juramento (y señalemos esto: sólo él presta juramento, por lo tanto sólo él será perjuro en caso de incumplimiento) a ofrecer a su señor cierto número de servicios.

5. S. Reynolds (véase *op. cit.*, pág. 125 y sig.) no cree que la respuesta de Fulberto signifique la aparición de un «sistema feudovasallar» clásico, apoyado en nuevas bases donde las antiguas relaciones quedan reemplazadas por las de hombre a hombre.

6. Sobre el sentido de esta expresión, véase Devisse, J., «Essai sur l'histoire d'une expression qui a fait fortune: "*consilium*" et "*auxilium*" au XI^e siècle», *Le Moyen Age*, 1968, pág. 179 y sig.

7. Fulberto de Chartres, «Carta al duque de Aquitania», Behrends, F. (comp.), *The Letters and Poems of Fulbert of Chartres*, Oxford, 1976, págs. 90-91.

Ese servicio es ante todo militar (*auxilium*): se trata de ayudar al señor con las armas, darle escolta en caso de necesidad, proteger su castillo o sus castillos (*estage*), responder a su convocatoria para participar en una expedición guerrera de gran envergadura (mesnada) o limitada (cabalgada); proporcionarle una asistencia financiera; en el siglo siguiente esas ayudas dinerarias quedarán concretadas en forma de «ayudas en los cuatro casos», con motivo de gastos «señoriales» especialmente importantes anejos a su rango: partida del señor a la cruzada, ceremonia de armar caballero al primogénito, matrimonio de la hija mayor, liberación (mediante rescate) del señor cautivo. El consejo consiste en asistir a la asamblea condal, después señorial; esta obligación traduce el dominio de los condes, y después de los alcaides, sobre la justicia. A finales del siglo X, el condado sigue siendo la circunscripción básica, la sede de la autoridad. Pero ya los vasallos más poderosos, los que están al cargo o poseen castillos, comienzan a adueñarse de ella. La carta de Fulberto refleja estos conflictos entre los príncipes y sus vasallos; a la vez intenta precisar las nuevas obligaciones que estructuran la sociedad; éstas se apoyan en el vasallaje que, en la aristocracia armada, rigen las relaciones de hombre a hombre, ya entonces las más preponderantes.

Es cierto que el modelo «feudal» no ha quedado implantado por doquier al mismo ritmo ni de la misma forma. Además, es probable que no sea el feudo, sino más bien el señorío de alcaide lo que otorga a lo que se ha llamado el «feudalismo» sus rasgos más característicos. Pero por doquier se impone la idea de que el servicio armado es la razón de ser de la concesión de tierras o de feudos. Incluso en el Midi, donde durante mucho tiempo se creyó que las relaciones de hombre a hombre se regían únicamente por el juramento, no obstante, el elemento real, el «beneficio» concedido, el feudo, es la base, por no decir la causa del servicio, si bien la forma del contrato (*convenientia*) es aquí diferente, y los vestigios de la romanidad se traslucen más claramente.

De este modo, la autoridad pública ha quedado confiscada por los príncipes y «fragmentada» entre sus fieles. El reino de Francia queda así dividido en una docena de principados y en centenares de castellanías. La autoridad real no se garantiza en ellas, según la antigua imagen de la pirámide feudal. Tanto la corte del rey de Francia como la de numerosos principados se contentan con reunir a los más cercanos. Los firmantes de las actas reales son menos encopetados, menos distantes. La administración central tiende a convertirse en privada, confundiéndose con la Casa del rey; en ella se conocen los nombres de sus familiares, de los señores de sus castillos, de los jefes de servicio de sus oficios privados, señores laicos

de la Isla de Francia elegidos por su fidelidad: canciller, senescal, copero mayor, camarero; la realeza queda al nivel de un señorío; la monarquía, más concentrada, se ha hecho feudal. En el siglo siguiente va a adquirir nuevos bríos por medio del homenaje, también feudal: el rey no presta homenaje a nadie. De momento, funciona como una de esas castellanías cuya multiplicación es el hecho de mayor relieve en el siglo XI.

De los principados a los señoríos

Admítanse o no los «cambios del año 1000», la verdad es que hay ciertos fenómenos que saltan a la vista del observador. La multiplicación de los castillos; la aparición cada vez más frecuente, en todos los textos diplomáticos, narrativos, hagiográficos, litúrgicos, lo mismo que en los documentos figurados, de personajes a quienes se llama *milites*, y cuyo papel y rango conviene no perder de vista. Sin duda alguna, son éstos los que forman lo que la lengua romana llamará muy pronto la caballería.

Hasta los umbrales del año 1000, la parcelación que acabamos de señalar no ha modificado sustancialmente la naturaleza pública de la autoridad que ejerce el conde en el *pagus*, unidad administrativa heredada de la época franca. En esas asambleas el conde administra aún justicia sobre los hombres libres; en ciertas regiones, por ejemplo en Flandes, continuará haciéndolo aún durante mucho tiempo, asistido por sus regidores. Pero en otras partes comienza a producirse un desplazamiento. Primero en Saumur, en el 970, después en Charente, en el Mâconnais y un poco por doquier en el reino de Francia en el primer tercio del siglo XI, la castellanía se convierte a la vez en centro judicial, militar y administrativo.

Pero eso no quiere decir que reine la anarquía. En contra de lo que se creía hace muy poco tiempo, de las primeras construcciones de castillos no todas son el producto de usurpaciones, ni son construcciones «adulterinas», realizadas contra el conde o sin su autorización.[8] Los condes, por razones puramente estratégicas o para afianzar su autoridad delegada ante

8. Esta tesis defendida por R. Aubenas («Les châteaux forts des X^e^ et XI^e^ siècles. Contribution à l'étude des origines de la féodalité», *Revue historique du droit français et étranger*, 1938, págs. 548-586), y que aún está latente en P. Héliot («Les châteaux forts en France du X^e^ au XII^e^ siècle à la lumière de travaux récents», *Journal des savants*, 1965, págs. 483-514), se ha reducido posteriormente a proporciones más ajustadas; véase por ejemplo Debord, A., «Châteaux et pouvoir de commandement», *Archéologie Médiévale*, 11, 1981, págs. 72-88.

las poblaciones, de ordinario, decidieron por sí mismos la construcción de esos castillos, donde instalaron un hombre de su entorno para garantizar la vigilancia. Esos castillos, al principio simples torreones de madera hasta finales del siglo X, rodeados de un foso y de una empalizada, edificados en lo alto de un otero, utilizan a veces la piedra (torreones cuadrados) desde finales del siglo X y más aún en el siglo siguiente antes de perfeccionarse, después del 1050, protegidos por murallas de piedra, con torres cuadradas dotadas de saeteras. La población se agrupa en torno a ellos. Las palabras *castrum* y *castellum* se convierten en sinónimos, para designar tanto los burgos fortificados como los castillos propiamente dichos.[9] Al frente de ellos se halla un alcaide que ejerce en nombre del conde el mando militar (*ban*) y están dotados de una guarnición permanente de guerreros (*milites castri*). Durante las crisis políticas de minoría de edad del príncipe o de debilitamiento del poder, frecuentes en el siglo XI, esos alcaides lograron con frecuencia erigirse en señores autónomos e imponer a las poblaciones de los alrededores su propia autoridad, confiscando en beneficio propio las migajas del poder público vinculadas al castillo.

En la primera mitad del siglo XI se asiste a la multiplicación de esas fortalezas. Se pueden avanzar algunas cifras de un fenómeno que se hace explosivo: «A partir del año 1000, el número de los castillos por condado se triplica, y a veces se quintuplica, cada cincuenta años».[10] Donde la autoridad del conde es grande (Normandía, Flandes), esas fortalezas permanecen o vuelven a su tutela, y toda nueva construcción seria queda prohibida;[11] pero en otras partes, en la Isla de Francia, en las tierras del Loira, en Provenza hacia el 1020, en Cataluña hacia el 1030, en Normandía hacia el 1040, en Inglaterra hacia el 1070, cuando las crisis sucesorias o los conflictos las debilitan, los castillos se construyen sin vinculación alguna con el poder público, delegado, de los condes. En Charente, por ejemplo, la mayoría de los castillos construidos entre 1000 y 1050 se pueden considerar

9. Debord, A., «"Castrum" et "Castellum" chez Adémar de Chabannes», *Archéologie Médiévale*, 9, 1979, págs. 97-109; Flori, J., «Chateaux et forteresses aux XI^e^ et XII^e^ s. Etude sur le vocabulaire des historiens des ducs de Normandie», *Le Moyen Age*, 103, 1997, 2, págs. 261-273.

10. Aurell, M., La Noblesse en Occident (V^e^-XV^e^ siècle), París, 1996, pág. 55. El fenómeno comenzó antes del año 1000 y se prolongó hasta bien entrado el siglo XI.

11. Guillermo el Conquistador (*Consuetudines et iustitiae*, Haskins, H. [comp.], *Norman institutions*, Nueva York, 1960 [reimpresión de 1918], pág. 281) prohíbe la construcción de fortalezas provista de empalizadas o de fosos de una profundidad tal que no se pueda, con una pala, arrojar la tierra desde el fondo hasta el nivel del suelo.

«adulterinos»; son el resultado de la iniciativa privada de grandes propietarios sin relación alguna con el «poder público».[12] En Anjou, entre 1060 y 1100, las castellanías se multiplican en detrimento del poder de los condes. También aquí las cifras son elocuentes: de los sesenta castillos del condado, el conde Foulque Nerra construyó treinta antes del 1040. A finales del siglo, sólo quince quedan en sus manos mientras que más de cuarenta se han convertido en la sede de señoríos autónomos.

Muchos otros señoríos salieron del cargo de procurador judiciai (*advocatus*) que ejercen, desde los tiempos carolingios, ciertos príncipes laicos protectores de las abadías, a la vez que se encargan de llevar a cabo en su lugar las funciones incompatibles con el orden eclesiástico; esas funciones lucrativas quedan acaparadas, en el siglo X, por familias aristocráticas. No pocas procuradurías se transforman de este modo en condados o en vizcondados. También algunos obispados, sobre todo en el norte de Francia, lograron de este modo apropiarse los derechos condales y crear señoríos episcopales. Esas iglesias (Reims, Châlons, Toul, Rodez, etc.) y esos monasterios (Corbie, Saint-Riquier), a veces rodeados de murallas y transformados en fortalezas desde comienzos del siglo X, reclutan guerreros, los *milites ecclesiae*, porque es cierto que en el siglo XI el poder se apoya en la posesión de la tierra, pero más aún quizá en la posesión de fortalezas y de soldados (*milites*).

Algunas castellanías son también el resultado de la posesión, por parte de grandes propietarios terratenientes, de grandes extensiones de tierra (feudos)* sobre los que poseen los derechos a título de señorío «de bienes raíces»; esos propietarios tratan de extender sus derechos, mediante la erección de una torre, a los habitantes que nada tienen que ver con ellos (propietarios libres).** El señorío de bienes raíces conduce entonces al señorío banal.*** Ambas formas de señorío se combinan y se apoyan.

Los señores de los castillos añaden a los ingresos de las tierras que poseen los que les proporcionan la apropiación de los poderes reales, de los

12. Debord, A., *La Société laïque dans les pays de Charente, X^e-XII^e siècle*, Paris, 1984.

* Véase nota del traductor de pág. 21. (*N. del t.*)

** En francés *alleutiers*. En la época feudal se daba el nombre de *alleu* a la tierra libre y franca, y a cuyo propietario se le llamaba hombre libre, por oposición a los vasallos, los que disfrutaban de feudos o beneficios. Los *alleus* eran raros; habían desaparecido absorbidos por el feudalismo, con o sin el consentimiento de sus propietarios. La mayoría de los que quedaban pertenecían a la Iglesia. (*N. del t.*)

*** Ban = nombre procedente del eslavo *pan* = dueño, señor. (*N. del t.*)

que una parte importante ha ido pasando desde los condes hasta ellos: ya no es el conde —el representante del rey— el que juzga al campesino, sino el señor del lugar, rodeado de sus vasallos y hombres de armas. Con ello gana prestigio, reverencia, temor e ingresos mediante la frecuente conmutación de penas por multas. Él es también quien, mediante sus hombres de armas (*milites armati*), garantiza las funciones de policía y la defensa del distrito. Él es el jefe, la autoridad militar, la fuerza pública a escala local, rebosante de derechos, muchos de ellos antiguos, ya admitidos (el término *consuetudines* da testimonio de ello), derivados del «servicio público», pero que el «señor» (y más aún sus menestrales) exige de manera más urgente, con una rapacidad redoblada: derecho de albergue, que le permite alojarse y comer en casa de cualquier habitante, con su escolta de caballería, con motivo de esas rondas mediante las que el señor establece el orden, imponiendo por doquier su autoridad, incluso nuevos «usos», por medio de la intimidación; derecho de cabalgada, que le permite resarcirse, a costa de su gente, de una parte de los gastos que originan esas rondas; requerimiento de la asistencia de los campesinos para el arreglo de los fosos y la construcción de nuevas empalizadas del castillo, para la guardia y otros menesteres subalternos unidos a la actividad militar. Se atribuye igualmente el monopolio del horno, del lagar, del molino y más tarde de la taberna, de la que obtiene no pocos ingresos además de las tasas.* Impone también a sus paisanos ciertos cánones calificados por el clero (sobre todo si van contra los intereses de las iglesias) como «malos usos»; malos porque son nuevos, o al menos lo parecen, regulados sólo por sus necesidades: el «peaje» (impuesto de caminos y calzadas), justificado en un principio por las necesidades inmediatas de la defensa, pero que llegó a hacerse arbitrario; el *formariage*, impuesto exigido a quienes buscaban un consorte en otros señoríos; el «manos muertas», impuesto sobre la herencia, etc.

De este modo, a la autonomía de los príncipes y de los condes adquirida en el siglo X, le sucede, en el siglo siguiente, la de los *sires*.** La autoridad pública que se plasma en la defensa, la policía, la justicia, va inclinándose desde los condes hacia los vizcondes, las castellanías y los dueños de fortalezas.

* Son los privilegios conocidos en el derecho feudal con el nombre de «banalidades» (privilegios del *ban*). (*N. del t.*)

** En cada lugar adquiere un nombre distinto: «señores», «ricos-homes», «don», *herr*, etc. (*N. del t.*)

¿Cambio feudal? ¿Revolución o revelación de la castellanía?[13] Cuando, en los textos escritos, el vocabulario que se utiliza para designar las estructuras políticas, jurídicas y sociales cambia bruscamente, hay motivos para pensar que se trata de una revolución. No es más que la revelación de un hecho que, poco a poco, se va imponiendo. Esa transformación, aunque no siempre sea drástica, no por eso es menos real: en el primer tercio del siglo XI se lleva a cabo en muchas regiones. Los habitantes de la castellanía, dominados por este señor que vela por ellos y a la vez los vigila desde su castillo, mirados de arriba abajo desde lo alto de sus caballos por sus hombres de armas, ya sean libres o siervos, enfeudados o libres, van adquiriendo poco a poco la costumbre (y los letrados ratifican este estado de hecho en sus escritos y en sus cartularios) de considerar que el poder, que viene de Dios, se ejerce localmente por medio de los *sires* que tienen el derecho de juzgar, de mandar, de castigar y de obligar, valiéndose de sus *milites*.

Este auge de la castellanía, digámoslo de nuevo, no existe por doquier, incluso en el reino de Francia. En Normandía y en Flandes, por razones parecidas, los castillos siguen estando en manos del conde o de sus representantes, y las castellanías apenas son más que unidades administrativas. Sin embargo, en esas regiones sometidas a príncipes fuertes, también se construyen castillos (aunque sea en número menor), dotados de guerreros que los guardan. Ése es también el caso en Inglaterra, conquistada en el 1066 por el duque Guillermo, que impone al país la ley de sus castillos, que trata de multiplicar, y la de sus vasallos armados, apoyados en la fuerza de sus *milites*.

Alcaides y milites

¿Quiénes son esos alcaides y esos *milites* a quienes la militarización de la sociedad coloca ahora en primer plano de la escena de la historia, y cuyos nombres invaden los relatos y los cartularios? ¿Son los que constituyen la nobleza?, ¿la caballería?, ¿el vasallaje? Sin ánimo de responder aún a esta pregunta, que trataremos con mayor detalle más adelante, señalemos de momento un hecho general: la aristocracia dirigente, a nivel de condes,

13. D. Barthélémy (*La Société dans le comté de Vendôme de l'an mil au XIV^e siècle*, París, 1993, pág. 277 y sig.) concentra bajo el título «La révélation féodale» toda una parte de su libro denodadamente antimutacionista. La expresión aparece ya en Duby, G., *Le Moyen Age, d'Hugues Capet à Jeanne d'Arc (987-1460)* (París, 1987, pág. 107) en una perspectiva más clásica.

de alcaides (y aún más de sus vasallos y dependientes de armas) está aún lejos de ser una «clase» homogénea. De arriba abajo, hay que distinguir diversos niveles de notoriedad, de «nobleza», de poder, de rango social.

La perennidad de la nobleza, de origen romano, galorromano o germánico, se admite desde hace mucho tiempo en las tierras del imperio; tiene como base la sangre o la cuna.[14] Incluso en Francia, en contra de una idea generalmente admitida desde hace mucho tiempo, los señores de los principados, de los condados y, en menor medida, de las castellanías, proceden también de esos antiguos linajes de origen carolingio, incluso merovingio y galorromano. Así pues, en la aristocracia medieval existe un elemento incontestable de continuidad.[15] Incluso si es difícil admitir —como querría K. F. Werner— una estricta continuidad entre nobleza romana y nobleza medieval, entre los condes y alcaides hay descendientes de familias que ejercían antaño la *militia* en el sentido antiguo de función pública y cuya «nobleza», transmitida por la sangre, se mantuvo a ojos de todos incluso sin el ejercicio de esta función.

¿Cuál era entonces la naturaleza de esta nobleza? Hasta los umbrales del año 1000, la noción de nobleza se basaba sobre todo en el parentesco en el sentido amplio del término (lo que los alemanes llaman *Sippe* = «clan», «parentela»), más bien que en la estricta ascendencia familiar. En esta concepción, los *cognados* (linea materna) cuentan al menos tanto como los *agnados* (línea paterna). Esta estructura horizontal de la aristocracia no pone aún el acento en la primogenitura masculina, practica la cogestión de los bienes y la herencia múltiple y, por lo tanto, no perjudica a las mujeres, a las hijas ni a los hijos menores de la familia. Esta sociedad aristocrática practica sin reparos la endogamia, el matrimonio entre parientes próximos, y la hipergamia, el matrimonio de un hijo con una hija de rango más elevado; favorece la unión entre la sobrina y el tío materno, cuyo relato hallamos con frecuencia en las canciones de gesta. La mujer desem-

14. Véase sobre todo Génicot, L., *L'Economie rurale namuroise au bas Moyen Age*, t. II, *Les hommes, la Noblesse*, Lovaina, 1960 y Verriest, L., *Questions d'Histoire... Noblesse, chevalerie, lignage... (condition des personnes, Seigneurie, Ministérialité, Bourgeoisie, Echevinages)*, Bruselas, 1959; las demostraciones de L. Verriest, a pesar de su carácter virulento (compensado por la virulencia al menos equivalente de sus detractores), no son fáciles de refutar.

15. Véase Werner, K. F., «Untersuchun en zur Frühzeit des französichen Fürstentums (9-10 Jhdt)». *Die Welt als Geschichte*, 18, 1958, págs. 256-289; 19, 1959, págs. 145-193; 20, 1960, págs. 87-119; Werner, K. F., «Königstum und Fürstentum in französichen 12 Jhdt», *Vorträge und Forschungen*, 12, 1959, págs. 177-225; Werner, K. F., *Structures politiques du monde franc (VI-XII siècles)*, Londres, 1973.

peña aquí un gran papel y su estatus social y jurídico es aún elevado, pero no tardará en debilitarse.[16]

Los alcaides procedentes de estas familias (no todos lo eran) se reencuentran con una parte del ejercicio de la función pública, que se añade así a su «nobleza». Es el caso sobre todo de las ramas colaterales, o incluso «bastardas», de estas grandes familias. Se podrían citar muchos ejemplos entre los condes, procuradores judiciales y obispos. Pero hacia el año 1000, la concepción de la «nobleza» se modifica a la vez que cambian las estrategias matrimoniales. Con la proliferación de los castillos y de las fortalezas, los puntos de fijación de las familias aristocráticas se multiplican; el nomadismo que les llevaba a vagar de una propiedad a otra toca a su fin. El ejercicio delegado —después usurpado— del poder público por esos lejanos descendientes de la antigua aristocracia acrecienta su riqueza, su poder y su independencia, lo que les lleva a consolidar la dignidad y la individualidad de su «casa» tomada en adelante en el sentido restringido de la familia. Las familias aristocráticas, con el fin de conservar por herencia los *honores*, o aunque sólo fuera el castillo, el feudo y sus tierras, adquieren la costumbre de no casar a todos los hijos, de favorecer al mayor, heredero de la mayoría de los bienes familiares y sobre todo sucesor de su padre en el señorío; la antigua estructura horizontal queda así reemplazada por una nueva, vertical, protectora del linaje paterno.[17] La endogamia, combatida por la Iglesia que endurece la prohibición de unos matrimonios considerados como «incestuosos» (consanguíneos), abre paso a la exogamia, menos peligrosa para la integridad de los feudos familiares puesto que la transmisión de los *honores* queda garantizada por la herencia privilegiada del primogénito, principal (casi único) fundador de familia legítima. De este modo la militarización de la sociedad y su corolario, la multiplicación de los castillos, van acompañadas de la implantación local de las familias aristocráticas que se transmiten de padres a hijos el castillo, el poder y el nombre: la aparición del patronímico de la familia da testimonio de esta implantación. Las familias nobles de rango modesto tratan de afe-

16. Heinzelmann, M., «La noblesse du haut Moyen Age». *Le Moyen Age*, 83, 1977, págs. 131-144; Aurell, M., «La détérioration du statut de la femme aristocratique en Provence (X^e-XIII^e siècle)», *Le Moyen Age*, 91, 1985, págs. 5-32.

17. Duby, G., «Structures de parenté et noblesse, France du nord, IX^e-XII^e s.», *Miscellanea in memoriam J.F. Niermeyer*, Groningen, 1967, págs. 149-165; Duby, G., «Structures familiales aristocratiques en France au XI^e siècle en rapport avec les structures de l'Etat», en *L'Europe aux IX^e-XI^e siècle, aux origines des Etats nationaux*, Varsovia, 1968, págs. 57-62.

rrarse en adelante a la tierra, símbolo de su poder, y ponen de relieve su autoridad militar mediante su escolta de *milites*.

Gracias a esto, queda garantizada la perennidad de la hacienda familiar. Pero las consecuencias humanas y sociales son graves. Los hijos menores de la familia, al menos los que no abrazan el estado eclesiástico, privados de hacienda propia, viven en la corte del hermano, y con mayor frecuencia en la del tío o en la de un pariente más lejano, «mantenidos» por él, en un estado de semidomésticos que les diferencia poco de los vasallos y aún menos de los servidores armados; estos segundones, a falta de esposa, se buscan en la corte amores ilegítimos y engendran bastardos, creando descendencias en las que su «nobleza», ya menguada, se diluye y puede llegar a desaparecer. G. Duby y E. Köhler atribuyen a este sustrato de «jóvenes» (*juvenes, bachelers*)[18] no casados, sin establecerse, en busca de identidad, de honorabilidad y de rica heredera, turbulentos y frustrados, el origen de las nuevas ideologías «caballerescas» dirigidas contra quienes lo tienen todo garantizado, sus padres, sus parientes. Comparten el estado de dependencia y las aspiraciones de los demás guerreros de la corte, de origen menos encumbrado que el suyo, defienden y ensalzan la Aventura, la búsqueda de la gloria, el rechazo de los celos, el amor llamado «cortesano». De este modo incitan a la guerra, para ellos doblemente beneficiosa: por el botín que esperan obtener de ella y por las larguezas señoriales necesarias para ganarse su fidelidad incondicional. Insistiremos sobre esto.

La militarización de la sociedad lleva a veces a los *sires*, e incluso a los condes o a los príncipes, a adoptar para sí mismos el término de *miles* (en singular) sin que eso les confunda con sus *milites* (en plural), esos guerreros que les sirven con sus armas; la adopción del término (más bien que la del «título») les parece natural en la medida en que ellos mismos, por razón de los vínculos de vasallaje, «sirven» también con las armas a otros señores, de los que ellos son vasallos,[19] aunque a un nivel muy distinto.

En cuanto a los dependientes de los alcaides, vasallos enfeudados o mantenidos en la «corte», son ellos los que constituyen la gran masa de los *milites*. ¿Cuál es su rango? Además de los segundones y los bastardos ya mencionados, parientes desfavorecidos mantenidos en la mesnada, se hallan también entre los *milites*, incluso en Francia, ricos propietarios que en

18. Duby, G., «Au XII[e] siècle: les "jeunes" dans la société aristocratique», *Annales*, E.S.C., 1964, págs. 835-846; Flori, J., «Qu'est-ce qu'un bacheler?», *Romania*, 96, 1975, págs. 290-314.

19. La palabra *miles* se puede traducir en muchos casos por *vasallo*.

modo alguno pueden apelar a prestigiosos antepasados, miembros del campesinado que hicieron fortuna mediante la explotación de unos cuantos terrazgueros con el suficiente dinero como para comprarse un caballo y un equipo, y con tiempo para entrenarse. Abrigan la esperanza de integrarse en el mundo de sus señores gracias a las nuevas costumbres hipergámicas: los señores tratan de casar sus hijos con hijas de rango superior pero, en cambio, nada les importa dar en matrimonio a sus hijas, legítimas o no, o a las viudas de sus más allegados a sus subordinados, a sus vasallos, cuya fidelidad y servicio militar se ven así recompensados, estrechando, de este modo, los lazos que les unen a ellos. Las larguezas señoriales también pueden ser un medio de promoción social, menos raro, pero más limitado. Así pues, la escalada social de los simples *milites*, aunque sólo fueran guerreros domésticos, era siempre posible. Pero éste era el caso de sólo unos pocos, de los cuales tenemos algunos ejemplos.[20]

En la *familia* hay *sires* que reemplazan también a servidores armados garantizando la escolta de su señor y la guardia permanente de sus castillos; a menestrales, como se ven tantos en el imperio, donde desempeñan cargos importantes y gozan de un estatus elevado porque, aunque siervos, están al servicio de un personaje de muy alto rango: el emperador. El prestigio de los señores alcanza a quienes les sirven. En el corazón de Francia, el ocaso del poder central y la diseminación del poder público hacen que la autoridad de los reyes se vaya deslizando hasta los príncipes, de los príncipes a los condes y de los condes a los alcaides. Aquí, en las tierras del imperio, la sima continúa siendo ancha y profunda entre gobernantes nobles y gobernados, ya que los primeros utilizan los servicios de «funcionarios» nombrados y revocables; allá, en el reino de Francia, sobre todo en las zonas donde el poder central es más débil, hay escalonamiento, jerarquización y privatización del poder. A pesar de estos niveles intermedios, la nobleza de los príncipes y de los condes va mucho más allá —como si fueran los desniveles de una cascada— que la de los alcaides y la de sus vasallos. Las titulaciones y las designaciones lo ponen de manifiesto, incluso cuando

20. Godofredo Malaterra (*De rebus gestis Rogerii Calabriae et Siciliae comitis et Roberti Guiscardi ducis fratris eius*, vol. 1, Pontieri, E. [comp.], Bolonia. RIS, V, 1, 1924, pág. 76) recuerda el destino de un *gregarius miles* llamado Ingelmarus, recompensado con un matrimonio de alto rango a pesar de su cuna humilde (*quamvis inferioris generis esset*); Roger le da en matrimonio la viuda de su sobrino Serlo (*praeclari generis mulierem*) y le confía la guarda de un castillo; ascensión social debida a su valentía en la guerra. Pero esta escalada social se le sube un poco a la cabeza y termina creyendo que ha adquirido el mismo rango de dignidad que ella. Se levanta en armas, pero es vencido y tiene que huir vergonzosamente.

el término *miles* se aplica a unos y a otros para subrayar la función primera de quienes detentan el poder público, la función militar, en una sociedad aristocrática donde los vínculos de feudovasallaje han terminado por ser los más importantes.[21]

Queda así de manifiesto que la implantación «militar», ya se la quiera ver como mutación, como revolución o como revelación, contribuyó a una doble división de la sociedad. La primera, conocida desde mucho tiempo atrás, separa en la sociedad laica a los que ejercen el *ban** de los que están sometidos a él, *milites* de una parte y *rustici* de otra, puliendo poco a poco las distinciones jurídicas entre libres y no libres por medio de las coerciones más comunes que imponen a la plebe los señores de las fortalezas. Esta división no es siempre, ni en todas partes, absoluta, y hay regiones donde la frontera entre campesinos y *milites* no está clara. En la sociedad aristocrática hay otra división entre los señores de las fortalezas (*seniores, domini*) y quienes les sirven, los *milites*, incluso ellos divididos en guerreros domésticos de rango y de origen diverso, pero obligados a un servicio permanente, y en vasallos enfeudados, vinculados a su señor por obligaciones de vasallaje menos perentorias.

Así pues, la *militia* —muy pronto se podrá decir la caballería— es al mismo tiempo una y diversa.

21. Sobre este punto véase Flori, J., «*Principes et milites chez Guillaume de Poitiers*», estudio semántico e ideológico, *Revue belge de philologie et d'histoire*, 64, 1986, 2, págs. 217-233.

* Véase nota del traductor pág. 60. (*N. del t.*)

Nobleza y caballería (siglos XI-XIII)

Entre todas las cuestiones discutidas por los medievalistas desde hace un siglo, hay pocas que hayan hecho correr tanta tinta como la de las relaciones entre nobleza y caballería: ¿qué es la nobleza?, ¿qué es la caballería? ¿Nos hallamos ante dos aspectos de una misma realidad? ¿Hay que distinguirlas? ¿En qué y hasta cuándo? Estas cuestiones se debaten mucho en la actualidad.[1] Nos contentaremos con señalar aquí los hechos ya demostrados y las conclusiones mejor fundamentadas para intentar hacer una síntesis siempre difícil.

1. Sobre esta cuestión, además de los autores citados anteriormente, véanse La Curne de Sainte-Pelaye, *Mémoires sur l'ancienne chevalerie*, París, 1829 (1759-1760); Flach, J., *Les Origines de l'ancienne France*, París, 1886-1917 (4 vol.); Guilhiermoz, P., *Essai sur l'origine de la noblesse en France au Moyen Age*, París, 1902; Tellenbach, G., *Studien und Vorarbeiten zur Geschichte des grossfrankischen und frühdeutschen Adels*, Friburgo en Brisgovia, 1957; Beech, G. T., *A Rural Society in Medieval France: the Gatine of Poitou in the Eleventh and Twelfth Centuries*, Baltimore, 1964; Fossier, R., *La Terre et les Hommes en Picardie*, París, 1968; Winter, J.-M. (van), *Rittertum, Ideal und Wirklichkeit*, Bussum, 1969; Chédeville, A., *Chartres et ses campages, XI^e-XIII^e siècles*, París, 1973; Evergates, Th., *Feudal society in the baillage of Troyes under the counts of Champagne, 1152-1284*, Baltimore, 1975; Warlop, E., *The Flemish Nobility*, Courtrai (4 vols.), 1975-1976; Borst, A., *Das Rittertum im Mittelalter*, Darmstadt, 1976; Bonnassie, P., *La Catalogne du milieu du X^e s. à la*

¿Qué es la nobleza?

Primera certeza: en los umbrales del siglo X la nobleza no es un estatus jurídico claramente definido, como lo eran hasta entonces la libertad y la servidumbre. Por nacimiento y de manera hereditaria se es o no se es libre. La nobleza, por el contrario, es una cualidad que admite matices; tiene grados de intensidad que van desde el muy noble (*nobilissimus*) al menos noble, medianamente noble, etc. La nobleza tampoco es lo mismo que la libertad o que la riqueza, pero se admite generalmente que debe acompañarlas.

Segunda constatación: nadie se autoarroga el nombre de «noble» antes del siglo XIII. Las fuentes de origen eclesiástico dan a este término (casi siempre adjetivo y no sustantivo) un sentido eminentemente moral, sinónimo de respetabilidad y de prestigio. Pero la resonancia social no se halla muy lejos de él. La actitud hacia la Iglesia, por supuesto, es determinante a los ojos de los hombres de Dios, redactores de las actas. Se espera de las familias aristocráticas una conducta ejemplar, una actitud loable, generosas donaciones y una protección eficaz. La misma santidad tiende naturalmente a anidar en las familias aristocráticas, «nobles» por ese mismo hecho, antes de difundirse con el tiempo a los linajes menos prestigiosos, en una especie de «democratización» (muy relativa) de lo sagrado.[2] Por lo tanto, la nobleza es una cualidad moral natural y casi innata

---

fin du XI^e s., Toulouse, 1976; Poly, J. P., *La Provence et la société féodale (879-1166)*, París, 1976; Contamine, P. (comp.), *La Noblesse au Moyen Age, XI^e-XV^e siècle: essais à la mémoire de Robert Boutruche*. París, 1976; Reuter T. (comp.), *The Medieval Nobility: Studies on the Ruling Classes of France and Germany from the Sixth to the Twelfth Century*, Amsterdam-Nueva York-Oxford, 1978; Parisse, M., *Noblesse et chevalerie en Lorraine médiévale*, Nancy, 1982; Bumke, J., *The Concept of Knighthood in the Middle Ages*, trad. al inglés Jackson, W. T. H., y E., Nueva York, 1982; Génicot, L., *La Noblesse dans l'Occident médiéval*, Londres, 1982; Debord, A., *La Société laïque dans les pays de Charente, XI^e-XII^e siècles*, París, 1984; Lewis, A. W., *Le Sang royal. La famille capétienne et l'Etat, France, X^e-XIV^e s.*, París, 1986; Barbero, A., *L'aristocrazia nella società francese del medioevo*, Bolonia, 1987; Bouchard, Constance, *Sword, Miter and Cloister. Nobility and the Church in Burgundy, 980-1198*, Ithaca, 1987; Duby, G., *La Société chevaleresque*, París, 1988; Crouch, D., *The Image of Aristocraty in Britain, 1000-1300*. Londres-Nueva York, 1992; Barthélémy, D., *La Société dans le comté de Vendôme de l'an mil au XIV^e siècle*, París, 1993; Jackson, W. T. H., *Chivalry in 12th century Germany*, Cambridge, 1994; Aurell, M., *La Noblesse en Occident (V^e-XV^e siècle)*, París, 1996.

2. Véase Poulin, J. C., *L'Ideal de sainteté dans l'Aquitaine carolingienne*, Laval, 1975; George, P., «Noble, chevalier, pénitent, martyr. L'idéal de sainteté d'après une *vita* mosane du XII^e siècle», *Le Moyen Age*, 1983, 3/4. págs. 357-380.

de la aristocracia. La palabra se desliza de lo moral hacia lo social sin abandonar su primer matiz.

Tercera constatación: antes de que el derecho llegara a definir con precisión los privilegios y los caracteres específicos de la nobleza, hacia finales del siglo XIII, ¿quién era noble, sino aquel a quien la opinión pública consideraba como tal? La nobleza era una categoría social (relativamente) abierta. El género de vida, la riqueza, la posesión de una tierra antaño fiscal, el ejercicio del *ban*, incluso la profesión militar pudieron conducir a la nobleza según muchos historiadores,[3] o al menos crear las condiciones de un eventual acceso futuro a esta categoría.

Cuarta constatación: la nobleza es una cualidad hereditaria que se transmite por la sangre. Por regla general, se nace noble, no se adquiere la nobleza. ¿Mediante qué ascendencia? Mediante la de la madre, según L. Verriest y, en menor medida, según L. Génicot,[4] mediante la del padre, cada vez más con el tiempo, desde el momento en que el aspecto militar de la aristocracia es un elemento preponderante, según muchos historiadores, consolidando desde mediados del siglo XI la identidad de los términos *miles* y *nobilis*.[5] G. Duby corregía así la tesis de M. Bloch, admitida hasta entonces, según la cual la antigua aristocracia habría desaparecido reemplazada, a partir de 1150, por una nueva nobleza procedente de la caballería.[6] Según él, los trabajos de muchos historiadores han confirmado la tesis muy extendida de una mutación generalmente situada hacia el año 1000, que nos llevaría al encumbramiento social de hombres nuevos, los *milites*, que accederían así a la nobleza en fechas variables según las regiones. Pero esta tesis se pone actualmente en tela de juicio y hará falta calibrar la incidencia de esta impugnación.

Última constatación, corroborada por los trabajos que acabamos de citar: la existencia de disparidades regionales. Las estructuras de la sociedad, la movilidad social, la concepción misma de la aristocracia y de sus límites,

3. Véase Perroy, E., «La noblesse des Pays-Bas», *Revue du Nord*, 43, 1961, págs. 53-59.

4. Verriest, L., *op. cit.*, pág. 109 y sig.; Génicot, L., «Le destin d'une famille noble du Namurois: les Noville aux XII[e] et XIII[e] siècles», *Annales de la société archéologique de Namur*, 46, 1952, págs. 157-232; Génicot, L., «La noblesse dans la société médiévale», *Le Moyen Age*, 71, 1965, págs. 539-560 y la obra mencionada en la nota 1.

5. Véase entre otros, Duby, G., «Structures de parenté et noblesse, France du nord, XI[e]-XII[e] s.», *Miscellanea in memoriam J. F. Niermeyer*, Groningen, 1967, págs. 149-165; Duby, G., «Une enquête à poursuivre: la noblesse dans la France médiévale», *Revue Historique*, 226, 1961, págs. 1-22, y la mayoría de los autores franceses citados en la nota 1, hasta 1990 por lo menos.

6. Bloch, M., *op. cit.*; crítica de esta tesis en Bonenfant, P. y Despy, G., «La noblesse en Brabant aux XII[e] et XIII[e] s.; quelques sondages», *Le Moyen Age*, 64, 1958, 1, págs. 27-66.

es decir, en definitiva las mentalidades sociales han podido ser muy distintas según los lugares.

Así pues, en este capítulo examinaremos tres puntos principales:

1. ¿Cuál es el origen de los *milites*, su nivel social y jurídico? ¿Forman una clase? 2. ¿Dónde y cuándo la caballería se encumbra a la nobleza? 3. ¿Está vinculado el auge de la caballería a la mutación feudal que niegan ciertos historiadores?

¿Quiénes son los milites*?*

Alrededor del año 1000, la palabra *miles* invade los documentos. ¿Qué significa? Hombres de todos los niveles, condes, príncipes e incluso reyes, en distintas épocas según las regiones.[7] Eso nos lleva a la nueva preferencia de ese término, hasta entonces poco apreciado por la aristocracia.

¿Se refiere este auge sólo a la palabra o lo es de toda una clase? En cualquier caso, está bien claro que el término *miles* no se aplica solamente a personajes encumbrados, por más que la militarización de la sociedad haya provocado ciertamente una revalorización del vocablo. Éste continúa siendo ambiguo, lo mismo que la palabra *militia*, que se traduce con mucha frecuencia por «caballería». De su significado antiguo, adquirido en el ocaso del Imperio romano, esta palabra conserva aún, en los siglos X y XI, el sentido derivado de «servicio público», un significado testigo de un poder político que incluye, evidentemente, el servicio militar, pero que va mucho más allá de este aspecto. Muy probablemente es esta acepción la que significa y simboliza la entrega de la espada a los reyes y a los príncipes, con motivo de su coronación o de su acceso al poder, como signo del servicio armado, ciertamente, pero más aún como símbolo del derecho de guerra, del poder de coerción y del derecho de juzgar y de castigar.[8] Estas

7. Así es como al conde Gilberto de Borgoña se le llama *miles fortissimus*. Véase Halphen, L. y Lot, F., *Recueil des actes de Lothaire et de Louis V, rois de France* (954-987), París, 1908, acta nº 2.

8. Sobre este punto véase Winter, J.-Maria (van), «"Cingulum militiae", Schwertleite en *miles* – terminologie als spiegel van ve nderend menselijk gedrag», *Tijdschrift voor Rechtsgeschiedenis*, 1976, págs. 1-92; Flori, J. «Les origines de l'adoubement chevaleresque: étude des remises d'armes dans les chroniques et annales latines du IXe au XIIIe siècle», *Traditio*, 35, 1979, 1, págs. 209-272; Flori, J. «Chevalerie et liturgie; remise des armes et vocabulaire chevaleresque dans les sources liturgiques du IXe au XIVe siècle», *Le Moyen Age*, 84, 1978, 247-278 y 3/4, págs. 409-442.

entregas de armas reales o principescas existen desde la época carolingia sin la más mínima referencia al término *miles*, y es poco probable que simbolicen la entrada en la caballería en época tan remota, excepto si se admite que, desde el origen y a lo largo de toda la Edad Media, *militia*, caballería, nobleza, derecho de llevar armas y derecho de gobernar a los hombres son una misma y única cosa.[9]

El éxito cada vez mayor del término *miles* es más reciente; ese éxito comienza en el siglo XI, y si es verdad que dicha palabra la van adoptando poco a poco personajes de rango elevado, y que reemplaza en las actas a los términos *vassus*, *fidelis* u *homo* en el sentido actual de «vasallo», pero no por eso deja de designar, lo mismo que antes, al soldado, al guerrero, ya esté inserto o no en el feudalismo, ya sea o no vasallo, rico, propietario, o incluso libre.

El vocabulario sugiere más bien un origen humilde de los medios caballerescos. No hay que llamarse a engaño ante el término «caballero», ya que, efectivamente, se corre el riesgo de atribuirle desde su origen las connotaciones de valor honorífico que va a adquirir posteriormente hasta el punto de convertirse en un título nobiliario. El estudio lexicológico de la palabra «caballero» y de sus derivados en el siglo XII demuestra que el sentido honorífico y nobiliario quedaba aún casi diluido en esta época ante el sentido puramente profesional. Un caballero era, ante todo, un guerrero capaz de combatir a caballo, sea cual fuere su rango.[10] En Alemania, la palabra *ritter* se desvincula muy lentamente de su significado subalterno, lo mismo que *knight* en Inglaterra, procedente del vocablo *cnith*, que designa al servidor, al joven armado. Lo mismo ocurre en Occitania y en España.[11] En latín, la palabra *miles* no designa más que a un soldado, ya sea de a pie (infante) o de a caballo; sólo adquiere su significado principal de guerrero

9. Eso es lo que hace, a mi juicio equivocadamente, D. Barthélémy (véase más adelante). A pesar de lo pertinentes que son algunas de sus observaciones, sigo pensando que, en lo que tiene de esencial, la entrega de armas a los reyes y a los príncipes precede cronológicamente a la investidura de los caballeros, que tiene su origen en aquella entrega, y que aquélla tenía un sentido mucho más amplio que la investidura.

10. Flori, J., «La notion de chevalerie dans les chansons de geste du XII^e siècle. Etude historique de vocabulaire», *Le Moyen Age*, 81, 1975, 2, págs. 211-244 y 3/4, págs. 407-444.

11. Véase por ejemplo Bumke, J., *The Concept of Knighthood in the Middle Ages*, Nueva York, 1982, pág. 9 y sig. y 22 y sig.; Jackson, W. T. H., «Zum Verhältnis von Ritter und Kneht im 12. Und 13. Jahrhundert», en Dinkelacker, W. (comp), *Ja muz ich sunder riuwe sin, Festschrift für K. Stackmann*, Gotinga, 1990, págs. 19-35; Paterson, Linda, M., *The World of the Trobadours. Medieval Occitan Society, c. 1100-c. 1300*, Cambridge, 1993, pág. 65 y sig.

de elite a caballo en el transcurso del siglo XI, en el momento preciso en que se comienza a encontrarlo en los cartularios con una posible connotación social debida a que los personajes de la aristocracia comienzan a designarse de este modo. Ésa es la auténtica novedad.

¿Tiene esto algo de extraño, en una época en que el poder se mide por el número de fortalezas de que se dispone y de los guerreros, sobre todo de a caballo, que se pueden reunir? Los miembros de la aristocracia combaten a la cabeza de sus guerreros armados, cabalgan en medio de ellos, equipados como ellos, incluso si la calidad de su equipo es probablemente superior; se les reconoce como «caballeros» sin dejar de ser reconocidos también como duques, condes, príncipes o *sires*. Sin embargo, se procura, cuando se trata de personajes de este rango, no utilizar solamente el término, que de por sí no designa un rango social ni una condición jurídica. Se añaden adjetivos, a veces en grado superlativo, que les distinguen de la masa: «noble», «muy noble», «ilustre», «muy ilustre», «muy temible», etc. Así pues, la utilización de *miles* referida a personajes de alto rango carece de significado social. Sin embargo, refleja la promoción ideológica de la caballería en general y el gran aprecio de la palabra que, por lo que se refiere a los grandes, se habría evitado cuidadosamente en siglos anteriores.[12]

Los personajes designados por el solo término *miles* son, con toda seguridad, más representativos de una eventual «clase caballeresca». Cuando aparecen en los cartularios, se trata de ordinario de vasallos de los condes o de los alcaides, los *milites casati*, enfeudados, es decir, los que gozan de un beneficio procedente de su señor que garantiza su subsistencia, una especie de «salario» por su servicio, sobre todo militar. Algunos de ellos son incluso propietarios lo bastante ricos como para comprarse un equipo costoso y disponer del tiempo suficiente para entrenarse en su uso.[13] Los estudios regionales han puesto de manifiesto la existencia de muchos de esos *milites* que lograron auparse al rango de los *domini*, de los señores.

¿Quiere esto decir que son de origen humilde? Cabe dudar de ello a juzgar por el número de vasallos de los Grandes, que pueden proceder de sublinajes aristocráticos. Otros, por el contrario, proceden de familias de cam-

12. Insistiremos más adelante sobre las razones de esta promoción ideológica del término *miles*.

13. Véase Luyn, P. (van), «Les "milites" de la France du XI[e] siècle», *Le Moyen Age*, 1971, 1, págs. 1-51 y 2, págs. 193-238.

pesinos enriquecidos o del patriciado urbano, sobre todo en las zonas de fuerte desarrollo económico, como en el caso de Italia o Flandes. Así pues, hay lugar para una verdadera promoción social mediante la profesión guerrera. Se conocen algunos ejemplos pero, evidentemente, tampoco se puede hacer de ellos la regla general.

Pero no por eso conviene apuntar demasiado alto respecto del conjunto de la caballería. Si ésta se compone de no pocos personajes de alto rango, de condes, de alcaides, de vasallos enfeudados de familias aristocráticas, no se sigue de ahí que cualquier hombre que tuviera acceso a la caballería adquiriera de entrada un alto nivel de reconocimiento social. También aquí la terminología nos saca de dudas: la mención de *milites* acompañada de adjetivos de tan poco relumbrón como *gregarii, villani, ignobiles, pagenses,* etc. subraya la dependencia de esos caballeros de sus amos o de sus patronos.

Hay, efectivamente, *milites,* guerreros, que obedecen sin «gobernar», sin haber salido de viejas familias nobles, sin heredar por ninguna parte un poco de poder público. Queda por conocer su importancia numérica: ¿forman una minoría casi olvidada, desdeñable como piensa A. Barbero, o, por el contrario, esos modestos caballeros dependientes son más numerosos que sus amos, como yo me inclino a creer? Lo cierto es que después de haberlos ignorado durante tanto tiempo, comienzan a aparecer por doquier *milites* de nivel muy mediocre, libres o no, a pesar de las escasas huellas que dejan en los textos y en los cartularios debido, principalmente, a su nivel social de poca monta.

Es el caso de esos *milites* del lago Paladru, a comienzos del siglo XI, de los que nos da testimonio la arqueología, «campesinos-caballeros, colonos armados de un estatus social mal definido», cuya actividad es múltiple: agricultura, cría de ganado, pesca, artesanías variadas, y también la guerra a caballo, y sobre los cuales uno se puede preguntar si no se identifican con esos *villani caballarii* de los que habla, en 1025, el conde de Anse.[14] Esos guerreros pudieron aprovecharse de cierta «anarquía» e imponer a algunos campesinos del vecindario la protección-explotación de sus armas; su estatus social, sin embargo, continúa siendo muy humilde, y más aún su poder económico. A finales del siglo XI, un monje de Saint-Etienne de Caen, en una interpolación a la *Histoire des ducs de Normandie* de Guillermo de Jumièges, cuenta una magnanimidad del duqu Ro-

14. Colardelle, M y Verdel, E., *Chevaliers-paysans de l'an mil au lac Paladru* Musées Dauphinois, Errance, 1993, pág. 29.

berto a un *miles* que, por su pobreza, no podía dar la ofrenda de la misa.[15] Sin embargo, tenía un estatus «oficial» y el duque le reconocía como *miles*; aún en el siglo XII, Orderico Vital alude a la presencia de 3.000 caballeros-campesinos (*pagenses milites*) en los ejércitos del rey que podrían ser sencillos caballeros enfeudados muy lejos de la nobleza.[16] Hay textos de todas clases y en los más diversos lugares que aluden de paso a la existencia de caballeros situados en niveles cercanos al campesinado del que probablemente proceden. No se distinguen de ese campesinado más que por su profesión: el oficio de las armas. Si terminan por no poder seguir ejerciéndolo a causa de la edad, de la enfermedad, o de la pérdida del equipo, dejan de ser en el acto *milites* y tienen que volver al campesinado. Eso equivale a decir que su estatus de *miles* está vinculado a su función armada que les pone en contacto con la sociedad aristocrática y les abre las puertas de las cortes de los nobles, posible comienzo de una hermosa carrera y de una escalada social para quien sabe hacerse respetar: en 1194, el trobador Raimbaut de Vaqueiras agradece a su señor Bonifacio de Montferrat el haberle mantenido y haberle dado armas, empujándole de este modo desde lo más bajo hacia las alturas, haciendo de él, que no era nada, un caballero estimado, admitido en la corte y admirado por las damas.[17] La dependencia de esos caballeros procedentes de niveles no aristocráticos se refleja igualmente en la exaltación de la largueza señorial de la que viven. Así pues, algunos caballeros pudieron ascender gracias a la caballería y más aún, quizá, mediante el matrimonio. Insistiremos en esto en la parte final del libro. Cuando un *sire* habla de sus *milites*, puede tratarse efectivamente de vasallos relativamente autónomos, pero también de dependientes que le deben todo a él, sus hombres armados (o «guardaespaldas»), de origen sin duda mucho más humilde, cercano a la servidumbre.

Nobleza y servidumbre son incompatibles por naturaleza. Por eso no hay que sorprenderse —en una época en que la nobleza y la caballería tienden a confundirse (siglo XII)— ante la imposibilidad de los no libres de ac-

15. Guillermo de Jumièges, *Gesta normannorum ducum*, Marx, J. (comp.), Ruán, 1914, pág. 108; sobre la ampliación de este episodio en Wace y Benito de San Mauro, véase Batany, J., «Les trois bienfaits du duc Robert: un modèle historiographique du prince évergète au XII[e] siècle», en Chevalier, R. (comp.), *Colloque Histoire et Historiographie «Clio»*, París, 1980, págs. 263-272.

16. Orderico Vital, *Histoire ecclésiastique*, Chibnall, M. (comp.), Oxford, 1965-1978, t. VI, pág. 26.

17. Raimbaut de Vaqueiras, «Lettre à Boniface de Montferrat», Linnskill, J. (comp.), La Haya, 1964, *op. cit.*, pág. 71.

ceder a la caballería. Philippe de Beaumanoir, en sus *Coutumes du Beauvaisis*, intenta precisar este punto del derecho, todavía poco claro en su época: para él, libertad y servidumbre se transmiten a través de la madre. El hijo de una sierva, aunque sea de padre noble, no puede ser caballero porque es siervo por su madre. Armar caballero a un siervo es ilícito según él, a menos que previamente su señor *legítimo* le haya concedido la libertad.[18] En efecto, dice, caballería y servidumbre son dos estados irreconciliables.

¿Era esto así ya antes del siglo XIII? Veamos algunos ejemplos que pueden esclarecer este debate. He aquí el caso de un campesino llamado Stabilis quien, hacia el 970, arrojado de su villorrio por la miseria, fue a buscar fortuna a Borgoña, en la región de Troyes. Allí logró enriquecerse y, viviendo en plan caballero, noblemente, rodeado de lacayos, de caballos y de perros, logró casarse con una mujer noble. Pero era siervo de la abadía de Saint-Benoît, y, olvidando voluntariamente sus obligaciones, dejó de pagar su tributo servil. El preboste de la abadía hizo que se le buscara y le exigió lo que debía; Stabilis rechazó tal exigencia con altanería, diciendo que era noble y libre. El preboste llevó el caso ante el tribunal del condado. Ante la falta de pruebas, se decidió remitirse al juicio de Dios. Pero Stabilis, que no tenía de guerrero más que las apariencias (*spurius miles*), trató de librarse de este combate judicial alegando que sería indigno por su parte combatir contra un campeón de rango inferior. Pero no tuvo suerte: el defensor de la abadía era, efectivamente, según sus propias palabras, «libre e incluso de antigua nobleza». Tomó el *bastón* y el escudo de los campeones citados a duelo judicial dispuesto a probar su derecho por las armas.[19] Señalemos de paso que la protesta no tenía por objeto el derecho de Stabilis a llevar armas, sino el de pretender ser un hombre libre, y con mayor razón el de ser noble, y negarse por lo tanto a pagar su tributo. El hecho es que Stabilis, siendo siervo y fugitivo, pudo pasar por un *miles* y vivir «a lo noble». Muchos otros también lo hicieron; para lograrlo sin la autorización de sus respectivos dueños tenían que abandonar en todo caso las zonas donde éstos pudieran reconocerlos sin grandes dificultades. Eso es lo que no supo hacer aquel siervo de Saint-Martial de Limoges del que nos habla Godofredo de Vigeois, quien, contra todo derecho, había usurpado el *cingulum militiae*.[20]

18. Philippe de Beaumanoir, *Coutumes du Beauvaisis*, Salmon, A. (comp.), París, 1899-1900 (2 vol.), págs. 233-234 y 445, arts. 1432, 1434, 1448, 1450 y 1451.

19. André de Fleury, *Miracula sancti Benedicti*, Certain, M. (de) (comp.), París, 1858, págs. 218-220.

20. Godofredo de Vigeois, «Contra jus ex bajulo militiae cingulum usurpaverat», *Chronicon* (extractos), H. F. 12, pág. 439.

¿Cuántos pudieron hacerlo? Nadie lo sabe. De hecho, todo dependía de la actitud de esos amos, de su capacidad y de su vigilancia para controlar a sus siervos. En este terreno, los señoríos eclesiásticos estaban sin lugar a dudas mejor armados que los laicos. Así es como, por un cartulario de la abadía de Beaulieu, de finales del siglo X, los monjes prohíben a sus *servi* establecidos como intendentes hacerse *milites* o armar caballeros a sus descendientes, bajo pena de ser reducidos nuevamente a servidumbre.[21] Sea cual fuere el sentido que se quiera dar a ese texto, demuestra que, al amparo del cargo de menestrales, había siervos que lograban auparse socialmente, entraban en la caballería o hacían entrar en ella a sus descendientes.

Tales casos no fueron raros en el siglo XI, y los estudios regionales refieren muchos de ellos. A comienzos del siglo XII el autor de la *Vita Garnerii* relata el caso de un preboste de la abadía de Saint-Étienne de Dijon, de condición servil, que vivía en el siglo anterior, pero a quien no quiere nombrar porque, dice, sus descendientes se jactan hoy en día del honor caballeresco.[22] Flandes conoce también tales escaladas sociales, escaladas que condujeron al asesinato del conde Carlos el Bueno en 1127. El preboste del cabildo, canciller del conde, una vez enriquecido, casaba a sus sobrinas con altos linajes y hacía armar caballeros a sus sobrinos, mezclando así su familia con las familias nobles de los alrededores. Una vez más, con motivo de un conflicto entre caballeros, el origen servil del preboste corría el peligro de quedar al descubierto. Su clan, para evitar la investigación, decidió asesinar al conde.[23]

Es cierto que, en estos últimos casos, esos personajes de condición servil pudieron acceder a la caballería ocultando su mácula. Pero al menos es la prueba de que tal empresa era posible, a pesar de las dificultades que esa hazaña suponía. Con mayor razón era posible cuando los amos lo aceptaban o ellos mismos armaban caballeros a algunos de sus siervos. Por doquier hay un poco de todo. Por ejemplo, el abad de Saint-Père de Chartres iba acompañado de una escolta de veintitrés *milites* de los que cuatro eran de origen servil.[24] Un texto procedente del reino de Francia demuestra que a finales del siglo XII había siervos que podían convertirse en caballeros con el beneplácito de sus dueños. Este acuerdo, acaecido en 1189 entre el cabildo catedralicio de Soissons y un caballero siervo, constituye casi un caso clásico sobre la cues-

21. *Cartulaire de l'abbaye de Beaulieu*, Deloche, M. (comp.), París, 1859, págs. 92-93.

22. Richard, J., «Châteaux, châtelains et vassaux en Bourgogne aux XI^e et XII^e siècles», *Cahiers de civilisation médiévale*, 3, 1960, pág. 444.

23. Galberto de Brujas, *Histoire du meurtre de Charles le Bon*, París, Pirenne, 1891, págs. 12-13.

24. Aurell, M., *op. cit.*, pág. 70.

563595

tión del estatus jurídico de los hombres de la Edad Media.[25] Se llevó a cabo a petición de Hugo, un caballero de Chelles de condición servil y que, por consiguiente, tenía que soportar las cargas inherentes a su condición (*chevage*, manos muertas, *formariage*).* En él se estipula que el preboste no exigirá en adelante esos tributos ni de él ni de sus descendientes, con la condición de que sus descendientes varones sean armados caballeros antes de la edad de 30 años, y que las hijas se casen antes de los 25 años con hombres también caballeros. En caso contrario, ellos (o ellas) volverán al estado de servidumbre. Así pues, a finales del siglo XII hay aún siervos que acceden al estatus de caballeros con el acuerdo de sus señores. Su manumisión, en este caso, no es definitiva. El ejercicio de las armas les hace libres, pero con una libertad vitalicia, condicional, vinculada a su profesión guerrera. Hay también algunas canciones de gesta de esta época que se hacen eco de este posible ascenso social vinculado al oficio de las armas.[26]

Estos caballeros, verdaderos servidores armados, debían ser más numerosos aún en el entorno inmediato de los príncipes y de los *sires*, ejerciendo su oficio de guerreros profesionales para formar la guardia cercana, la escolta de sus señores, la guarnición permanente de sus fortalezas, mezclados en este cometido con otros caballeros de familias aristocráticas pobres o jóvenes de familias aliadas, mantenidos en el castillo de un pariente al que servían «por armas», es decir, con la esperanza de recibir de él el equipo completo de caballero. Así pues, la menestralidad caballeresca, negada durante mucho tiempo en lo que a Francia se refiere, existe efectivamente, lo mismo que el acceso a la caballería de gentes sencillas que ejercían diversos oficios, campesinos o artesanos, tal como lo había reconocido ya M. Bloch citando los casos de un panadero y de un oficial armados caballeros en 1083, «por su audacia y su práctica en combate».[27] Otón de Freising, a mediados del siglo XII, se extraña también de que los lombardos no duden en conceder «las armas de la caballería y los grados de la dignidad» a gente sencilla de las ciudades, artesanos o trabajadores manuales.

Por lo tanto, hay una gran diversidad de origen y de niveles sociales en la caballería de Occidente. ¿Se trata de una clase social? Yo mantengo mis du-

25. BN, fondo Moreau, folio 128 (inédito), en *Sources d'histoire médiévale, IX^e^-milieu du XIV^e^ siècle* (bajo la dir. de Brunel, G. y Lalou, E.), París, 1922, pág. 368.

* Impuesto exigido a quienes buscaban consorte en otros señoríos. (*N. del t.*)

26. Véase por ejemplo *Aspremont*, Blandin, L. (comp.), París, 1970, v. 9.961 y sig.

27. Landfus Senior, *Historia Mediolanensis*, IV, 2 *MGH*, SS 8, págs. 9-10, citado por Bloch, M., «Un problème d'histoire comparée: la ministérialité en France et en Allemagne», *Revue historique de droit français et étranger*, 1928, pág. 73.

BIBLIOTECA CENTRAL
U.N.A.M.

das al respecto, pero más bien creo que se trata de una profesión honorable y codiciada que la aristocracia tiende a transformar en noble corporación.

La fusión caballería-nobleza

La función «caballeresca», la caballería, constituía, sin lugar a dudas, el mejor de todos los medios de pasar por noble y, por ese medio, de integrarse a esa clase jurídica en formación. En el siglo XIII, al menos en ciertas regiones, la identidad nobleza-caballería parece una cosa lograda o a punto de serlo; además, el número de nobles parece haber aumentado considerablemente durante los siglos XI y XII en tales proporciones que la sola expansión demográfica no puede explicar; la mayoría de los historiadores han concluido lógicamente que no pocos hombres, procedentes de las capas no nobles, sobre todo del campesinado terrateniente, lograron deslizarse hacia los estratos inferiores de la aristocracia gracias al servicio de las armas, y pudieron de este modo continuar su escalada social. Así pues, la explosión de la caballería, patente a nivel del vocabulario y de la ideología,[28] sería el reflejo de la explosión social de una clase, o al menos de un grupo socioprofesional. El señorío «banal», establecido hacia el año 1000, habría contribuido de este modo a una mutación social: la antigua división entre libres y no libres habría quedado reemplazada por una nueva cesura, más social que jurídica, que aislaría de quienes —siervos o no— tienen que soportar las exacciones del señorío terrateniente y banal a aquellos que, por el contrario, se aprovechan de ella y la imponen por la fuerza de las armas: los caballeros. Desde la tesis de G. Duby, la mayoría de los trabajos de historia regional han confirmado este punto de vista aunque fuera añadiendo matices y ajustes cronológicos. Es muy difícil creer que todos esos trabajos se equivocan. El siglo XI aparece de este modo como el de la escalada de los caballeros. Aún queda por saber en qué y hasta dónde. En efecto, la identidad *miles* = *nobilis*, defendida por G. Duby para el Mâconnais desde 1075, no queda confirmada por doquier en el siglo XI.[29] Esta «fusión» tiene lugar un poco más tarde en las regiones centrales de Francia y en el Midi, y más tarde aún en las regiones septentrionales como en Picardía, Normandía, Flandes, e incluso en Champagne donde, hasta fina-

28. Véase sobre este punto Flori, J., *L'Essor de la chevalerie, XIe-XIIe siècle*, Ginebra, 1986.

29. Para lo que sigue, véase Flori, J., *op. cit.*, pág. 119 y sig.

les del siglo XII, la nobleza queda cerrada a los caballeros sin cuna. Fuera del reino, la fusión aún es más tardía y apenas si se da hasta el siglo XIII en la región de Namur, en los principados belgas, en Lorena, en el siglo XIV en Alsacia y todavía más tarde en los Países Bajos.[30]

Antes de finales del siglo XII, en todas las regiones, la mayoría de los *milites* parecen situarse, a pesar de su escalada social, en una aristocracia de segunda fila, muy por debajo de la nobleza a la que aspiran. Eso es más cierto aún allende el Rin, donde la explosión de la caballería se hace a imitación de Francia y con retraso, y allende los Pirineos, donde esta fusión no se lleva a cabo. Es cierto que una parte de estas discordancias puede proceder del distinto concepto que los historiadores se forjan de la nobleza, ya mal definida antes del siglo XIII. Sin embargo, difícilmente se podría dejar de lado tal cúmulo de testimonios convergentes que distinguen cuidadosamente, a finales del siglo XII, los descendientes de la aristocracia, nobles familias condales, de los alcaides y de los *sires* (*domini*) y más aún de los *milites* que combaten bajo su bandera y guardan sus castillos.

Con más razón en cuanto que existen otros *milites* además de los vasallos enfeudados: los menestrales, que se hallan sobre todo en Alemania, aunque también existen en Francia, y los *milites* «domésticos».

Los caballeros menestrales son numerosos en el Imperio germánico, donde alcanzan rangos elevados comparables a los de los nobles. A comienzos del siglo XI la mayoría son aún no libres, servidores, a quienes su estrecha dependencia jurídica hace todavía más fieles a sus señores.[31] Los emperadores, los duques, los obispos y los abades se apoyan en ellos, les confían funciones administrativas y militares y les conceden numerosas tierras. Ascienden en la jerarquía social mediante su función de servicio del poder. Pero este ascenso de ciertos menestrales no lleva consigo aún el de los *milites*. En Alemania no se observa todavía la explosión en la promoción de los caballeros, hecho que hay que relacionar con el mantenimiento de la autoridad de los príncipes que no permite, como en Francia, la multiplicación de los escalones intermedios entre los grandes gobernantes y el pueblo gobernado. Esta disgregación ha estirado los estatus y ha acercado

30. Véanse los trabajos de Génicot, Parisse, Bur, Dubled, Musset, Debord, Poly, Feuchère, Bonnassie, Devailly, Magnou-Nortier, Beech, Martindale, etc. Para los Países Bajos añádase Winter, J.-Maria (van), «Knighthood and nobility in the Netherlands». *Gentry and lesser nobility in late medieval Europe*, Jones, M. (comp.), Nueva York, 1986. págs. 81-94.

31. Arnold, B., *German Knightood, 1050-1300*, Oxford, 1985, pág. 16 y sig.

los caballeros a sus señores mediante el *compagnonnage** guerrero, la familiaridad en el salón del castillo y la participación a la misma mesa.

En Francia, como señalaba ya A. Borst en una época en que se creía aún que nobleza y caballería iban necesariamente de la mano, el caballero no dista mucho del señor, pero en Alemania no dista mucho del campesino.[32] Sin embargo, tanto los caballeros franceses como los alemanes tienen la misma función de servicio armado, y muchos de ellos tienen probablemente el mismo origen rústico. La única diferencia radica, me parece, en el concepto de servicio. En Francia, la «función pública» ha quedado privatizada, confiscada en cierto modo por los intermediarios que han transformado el servicio honorable en honor que implica el servicio armado. De ahí resulta un escalonamiento intermediario de honorabilidades, una «nobleza» en cascada donde la caballería se halla en todos los niveles, pero en la que los caballeros ordinarios, libres o menestrales, constituyen el nivel inferior. En Alemania, por el contrario, los menestrales de origen no libre sirven directamente a los reyes y a los príncipes, sin intermediarios, como ejecutantes. Sus funciones administrativas y militares les hacen poderosos sin que por ello les hagan libres. En el siglo XI, los caballeros alemanes son ante todo servidores armados, empleados de corte, cuyo *standing* depende en gran parte del de su señor, a cuyo servicio se hallan; el término *miles*, aplicado a menestrales a finales del siglo XI, designa la capa más baja de los *ministeriales*.[33] A mediados del siglo XI se reconoce a los menestrales el derecho de poseer dominios hereditarios, a pesar de su estado servil. Su falta de libertad es incluso la llave de su poder; reciben feudos y rivalizan con la aristocracia noble. A finales del siglo XII, un *ministerialis* de Federico Barbarroja, Werner von Bolanden, había recibido feudos de cuarenta y seis señores diferentes. Pero aquí nos hallamos al término de una evolución que conduce a los menestrales más poderosos hacia la nobleza.

El final del siglo XII es efectivamente la época en que en Alemania, la caballería de origen humilde, frecuentemente servil y puramente militar, comienza a adquirir un estatus social donde se mezclan diversos componentes: la antigua nobleza libre, por una parte, y los menestrales no libres, por otra.

* Véase nota del traductor de pág. 24. (*N. del t.*)

32. Borst, A., «Das Rittertum im hochmittelalter, Idee und Wirklichkeit», *Saeculum*, X, 1959, págs. 213-231; véase también Bosl, K., «Noble unfreedom: the rise of the "Ministeriales" in Germany», en Reuter, T., (comp.), *The Medieval Nobility, op. cit.*, págs. 291-311.

33. Bumke, J., *The Concept of Knighthood in the Middle Ages*, W. T. H. y E., Nueva York, 1982.

Por estas fechas, la menestralidad está cerca de la nobleza y de la caballería, como consecuencia de una doble influencia «francesa»: una influencia cultural que lleva a los príncipes alemanes a adoptar para sí mismos y para su corte la «caballería», la ideología caballeresca que se ha desarrollado primero en Francia, y una evolución social de Alemania que la acerca con retraso a Francia: el «feudalismo», poco a poco, se extiende por Germania.[34]

Sin embargo, esta valoración tardía de la caballería y la adopción de sus costumbres por parte de los grandes no debe hacernos perder de vista el hecho principal que descuella en todos los estudios recientes: en Alemania la *militia*, hasta el siglo XII, está formada esencialmente por servidores armados de los príncipes y capitaneada por menestrales también de origen servil.

Así pues, me da la impresión de que hay que evitar la trampa de las afirmaciones categóricas y exclusivistas referentes al estatus social de la caballería. En los siglos XI y XII, en ninguna parte, ni siquiera en Francia, se la podría confundir con la nobleza, con la libertad, con el ejercicio de la función pública o con la riqueza.

Parece entonces difícil, hasta finales del siglo XII al menos, identificar la caballería con una clase social, con un estatus jurídico, un estado o un orden, si no es el de los guerreros, *ordo militum*, diferenciado del de los campesinos, los monjes o los clérigos por el uso habitual, por no decir profesional, de las armas. Un acta de Chartres de mediados del siglo XI podría expresar perfectamente el concepto que se forjaban entonces de la caballería los hombres de aquel tiempo en el corazón de Francia. El firmante, un tal Raher, se define como «nativo de la ciudad de Chartres, rico en bienes, *miles* de profesión, de edad joven, noble de condición, y de buenas costumbres».[35]

Caballería y mutación feudal

¿Es la explosión ideológica de la caballería, hecho incontestable en el siglo XII, el corolario de un auge de los *milites* en cuanto grupo social por medio de la castellanía y del señorío banal, en el marco de lo que hemos llamado la «mutación feudal», sometiendo libres y no libres al poder de

34. Jackson, W. T. H., *Chivalry in 12th century Germany*, Cambridge, 1994.

35. «Carnotae quidam civitatis indigena, rebus dives, professione miles, aetate juvenis, conditione nobilis, suavis moribus...», *Cartulaire de Marmoutier pour le Dunois, 995-1300*, Mabille, E. (comp.), Châteaudun, 1874, acta nº 116.

los señores y de sus caballeros? Ésa era la opinión que prevalecía desde hace unos treinta años. Pero esta tesis, generalmente aceptada hasta nuestros días, acaba de ser radicalmente rechazada por algunos historiadores que, en la línea de D. Barthélémy, niegan categóricamente cualquier mutación feudal en el siglo XI y cualquier explosión de la caballería como resultado de esa mutación. Según ellos, no habría habido ni crisis de castellanías que provocara la dislocación del *pagus* y la escalada de «malas costumbres» impuestas por los señores, ni tempestad social que originara la pérdida de la clase de los campesinos propietarios ni, a la inversa, escalada de una modesta caballería compuesta de «lacayos del terrorismo señorial».[36]

Sea cual fuere la realidad de tal mutación (muy probable en ciertas regiones al menos), el cumplimiento de la función armada por cuenta de un señor personal, cercano, compañero de armas, de mesa o de combate, con el que se establecen necesariamente no pocos lazos como consecuencia de esta proximidad, no puede por menos de conceder un valor a los *milites* y empujar hacia la promoción social de al menos alguno de ellos (no de todos, ciertamente, de eso estoy bien convencido).

Además, está bien claro que la caballería no se compone solamente de «lacayos» y no constituye una subclase uniforme de origen humilde que escalaría en bloque, en siglo y medio, desde el nivel más plebeyo, incluso desde la servidumbre, a la nobleza. No es una subclase porque ni siquiera es una clase. Así pues, ¿qué es la *militia* y qué sentido hay que dar a la explosión del término *miles* en los siglos XI y XII? Para D. Barthélémy, que ha reafirmado con fuerza recientemente su rechazo de cualquier concepción mutacionista de la caballería,[37] la «difusión del título caballeresco» en los cartularios no refleja una revolución social, sino un simple cambio de terminología: en las actas, *miles* reemplaza a *vassus* sin reflejar por eso una militarización de la sociedad; por otra parte, subraya Barthélémy, *miles*, desde su origen, no designa sólo los estratos inferiores de la aristocracia, sino también sus más ilustres representantes, hasta el mismo conde Bouchard. Efectivamente, no admite discusión el hecho de que grandes personajes, príncipes y condes, en el siglo XI, se designan con el término de

36. Barthélémy, D., *La Société dans le comte de Vendôme de l'an mil au XIV^e siècle*, París, 1993, pág. 354 y sig.

37. Barthélémy, D., «Note sur le "titre chevaleresque" en France au XI^e siècle», *Journal des savants*, enero-junio de 1994, págs. 101-134 y Barthélémy, D., «Qu'est-ce que la chevalerie en France aux X^e et XI^e siècles?», *Revue historique*, t. 290, 1, 1994, págs. 15-74.

miles; también es cierto que en muchos casos *miles* reemplaza a *vassus*. Pero no es menos cierto, como hemos visto, que hay *milites* que no son ni altos personajes, ni vasallos enfeudados, sino dependientes más estrechamente vinculados a sus señores o, si se prefiere, a sus patronos (porque también hay *milites* asalariados; se podría incluso hablar de «mercenarios» si la palabra no estuviera cargada de sentido peyorativo). Así pues, la caballería no es una clase social ni un estatus jurídico, sino una «profesión», una especie de corporación de la gente de guerra que consta de niveles muy diversos.[38] ¿Qué otra cosa podría haber de común si no es el ejercicio de las armas, entre el gran señor que recluta, manda, dirige sus caballeros y esos *milites* de base, libres o menestrales, enfeudados o servidores armados, a veces concedidos y vendidos juntamente con las tierras de las que viven, cuya única riqueza y cuya única esperanza se cifra en la profesión que ejercen?

Por lo tanto, lo mejor es considerar la caballería como un cuerpo heterogéneo de guerreros cuyos jefes o señores son nobles y poderosos y cuyos agentes ejecutivos pueden ser vasallos, dependientes «honorables» de cualquier nivel en el marco del feudalismo, y también guerreros profesionales que no son más que eso, libres, enfeudados, mercenarios o servidores armados, en proporciones que es difícil precisar por el hecho de que los textos, evidentemente, hablan poco de los humildes y mucho de los poderosos.

¿Qué es, por lo tanto, la caballería en los siglos XI y XII? La profesión honorable de los guerreros de elite de la que los señores y los príncipes ostentan el mando y en la que los *milites* ordinarios son los agentes ejecutivos.

Hacia la caballería noble

¿Está esta profesión, esta función guerrera, abierta a todos? Aquí hay que distinguir entre los hechos y el derecho. En las regiones revueltas, donde provisionalmente reina la anarquía, y a falta de medios de control, algunos personajes pudieron «usurpar» la función militar y hacerse pasar por caballeros. Pero eso no es lo esencial. Para nosotros sólo cuentan los *milites* «legítimos», reconocidos como tales. ¿Cómo? Muy probablemente

38. Por lo demás, el mismo Barthélémy (*op. cit.*, pág. 563) advierte: «En nuestro *corpus*, *miles*, en el siglo XI, se entiende tanto en el sentido de estatus, oficio (43 veces), como en el de sinónimo de vasallo (*miles alicuius*: 14 veces de las que 10 están en singular)».

mediante la ceremonia de «armar a uno caballero», ceremonia declarativa y rito del paso de un estado a otro sobre el que insistiremos más adelante, caracterizado por la entrega pública de las armas en los lugares reconocidos como centros y símbolos del poder público: los castillos.

Hasta finales del siglo XII, parece ser que las únicas restricciones a la entrada en la *militia* eran de carácter material. Para convertirse en caballero era menester, naturalmente, estar dotado de la capacidad física (lo que excluía a los débiles, a los enfermos, a los niños y generalmente a las mujeres), pero también de los medios financieros: el coste del equipo y la disponibilidad del tiempo que exigía el entrenamiento indispensable para la eficacia del guerrero (o simplemente para su supervivencia) reservan de forma natural el acceso a la *militia* a una elite de hombres libres terratenientes, vasallos, dependientes o servidores armados por los poderosos que dan trabajo a esos guerreros, les proporcionan caballos y equipo o les procuran los medios para adquirirlos. Los documentos, naturalmente, apenas hacen mención de la ceremonia de armar caballeros a esos personajes de rango modesto; es de suponer que fueron objeto de dicha ceremonia, probablemente demasiado prosaica como para llamar la atención de los narradores. Por el contrario, esos narradores cuentan con todo lujo de detalles la ceremonia de armar caballeros a los príncipes y a los Grandes; tanto más cuanto que el armar caballero procede, como veremos, de la entrega de la espada a los reyes y a los príncipes con motivo de su acceso al poder que ella simboliza.

El acceso a la caballería se mantiene relativamente abierto hasta finales del siglo XII, pero tiende a cerrarse para los no nobles y se ven aparecer en el siglo XIII limitaciones jurídicas cada vez más precisas en las regiones donde el poder político es más sólido y donde comienzan a perfilarse las estructuras de un Estado.

Así es como, en el reino de Sicilia, en 1154, las *Audiencias de Ariano*, de Rogerio II de Sicilia, exigen de quien quiere hacerse armar caballero la prueba de la existencia de un caballero entre sus antepasados. A partir de 1186, Federico Barbarroja prohíbe el acceso a la *militia* a los hijos de sacerdotes, a los diáconos y a los campesinos (*rustici*); el señor que los admitió a ella debe excluirlos, igual que a los siervos, bajo pena de una multa de 10 libras,[39] lo que demuestra que tal práctica existía y que ciertos caballeros, por estas fechas, podían proceder del campesinado. Por el contrario,

39. Federico I, *Constitutio contra incendarios* (a. 1186), *MGH Constitutiones*, I, págs. 449-452.

los *Usos de Barcelona*, a mediados del siglo XII, prescriben que todo hijo de caballero que no haya sido armado caballero antes de cumplir 30 años se convertirá en *rusticus*. En 1200, las *Coutumes du Hainaut* reducen esta edad a 25 años y los estatutos de Fréjus, en 1235, prescriben que el nieto de un *miles*, no armado caballero antes de los 30 años, tendrá que someterse a las cargas de las que están dispensados los nobles.[40] Por lo tanto, las fronteras entre caballería y campesinado no son infranqueables, pero se franquean con mayor facilidad hacia abajo que hacia arriba. Federico II estipula mediante las *Constituciones de Melfi* que sólo los hijos de caballeros podrán convertirse en caballeros lo que no excluye en absoluto cualquier apertura hacia abajo: la fórmula de dispensa de Pietro della Vigna (Petrus de Vincis), gran juez en la corte de Sicilia, prevé por las mismas fechas la posibilidad de que el rey haga caballero a un hombre cuyo padre no lo era.[41] En 1235, el *Grand coutumier de Normandie* admite la equivalencia entre el estado de nobleza y el de caballería. La segunda redacción de la regla de los templarios, que no contemplaba al principio ninguna restricción de este género, reserva por las mismas fechas el estatus de hermano caballero a los hijos legítimos de linajes caballerescos y a los bastardos de los príncipes.[42] El mismo año, las *Cortes* de Barcelona decretan que nadie debe ser investido caballero si no es hijo de caballero.

Hay algunas excepciones que confirman la regla: a finales del siglo XIII, las *Coutumes d'Anjou* y los *Etablissements de saint Louis* afirman, es cierto, que todo caballero debe haber nacido de padres nobles, pero comienzan a vincular el estatus caballeresco a la posesión de una tierra considerada «noble» al prescribir que un plebeyo cuyos antepasados hubieran adquirido desde hace al menos cuatro generaciones un «feudo de caballero» puede ser armado caballero.[43] Este aspecto financiero queda ratificado más tarde: la adquisición de una tierra «considerada noble» puede permitirse a los plebeyos mediante el pago único de una elevada tasa que «libera» el feudo. Al estar los caballeros en Francia exentos de numerosas tasas e impuestos, la adquisición del estatus de «caballero» mediante la compra de un feudo considerado noble constituye para ellos,

40. Aurell, M., *op. cit.*, pág. 101.

41. *Constitution de Melfi*, tit. LIX: «De nova militia», Huillard-Bréholles (comp.), *Historia diplomatica Friderici II*, lib. III, t. IV, 1, 1854, pág. 163.

42. Forey, A. J., *The Military orders from the XIIth to the early XIVth Century*, Londres, 1992, pág. 132 y sig.

43. Barber, R., *The Knight and Chivalry*, Woodbridge, 1995, pág. 38 y sig., destaca claramente este punto.

a partir de Felipe el Hermoso y a lo largo de toda la Edad Media, un buen instrumento para adquirir la nobleza y de liberarse de una vez de las cargas fiscales. Ése es un modo de escalada social y al mismo tiempo una puerta abierta a las finanzas reales, un medio de rentabilizar una entrada en la caballería que en adelante implica la nobleza, y garantiza a quien ha entrado las exenciones fiscales y los privilegios honoríficos y judiciales que lleva anejos.

Desde mediados del siglo XIII ya no se puede entrar en la caballería más que por el nacimiento o por merced real o principesca.

¿Qué significan esas restricciones? A. Barbero, renovando la tesis de M. Bloch, se niega a ver en ellas la traducción a norma jurídica de unos usos aceptados, antes bien cree que se trata de una voluntad de limitar la escalada social, de arrebatársela a los poderosos. Ése es, de hecho, el sentido de las prerrogativas reales de excepción. Por la investidura, añade, se accedía a la nobleza mediante una especie de designación; de este modo la caballería se transforma en nobleza: en adelante es noble quien, armado caballero, desciende de antepasados caballeros o a quien el príncipe reconoce como tal.[44] Pero eso equivale, una vez más, a confundir nobleza y caballería. La investidura está reservada en adelante a los hijos de los nobles, excepto en el caso de dispensa de los soberanos: es la prueba de que la caballería se convierte entonces en sinónimo de nobleza, sin que se pueda decir lo mismo a la inversa; la existencia de antepasados nobles basta, de hecho, para establecer el estatus jurídico y social de los «nobles no investidos», a quienes se llamará «señoritos». La nobleza se convierte así claramente en un estatus jurídico bien surtido de privilegios hereditarios adquiridos por derecho de nacimiento, independientemente de la investidura, que continúa siendo la puerta de entrada en la caballería. Pero la aristocracia en el siglo XIII reserva para sus hijos esta función militar de guerrero de elite que, como consecuencia de múltiples promociones ideológicas sobre las que insistiremos más adelante, se convierte más que nunca en un honor. Hasta entonces, los caballeros estaban lejos de ser todos nobles, y la caballería podía conducir en ciertos casos a la nobleza. En adelante, en la mayoría de las regiones de Europa

44. Barbero, A., *L'aristocrazia..., op. cit.* Véanse las críticas de Génicot, L., «Noblesse ou aristocratie; des questions de méthode», *Revue d'histoire ecclésiastique*, 85, 1990, pág. 334 y sig. y las de Flori, J., «Chevalerie, noblesse et lutte des classes au Moyen Age», *Le Moyen Age*, 94, 1988, págs. 257-279; respuesta de Barbero, A., «Noblesse et chevalerie en France au Moyen Age, une réflexion», *Le Moyen Age*, 1991, 3-4, págs. 431-449.

occidental, los caballeros son hijos de nobles, excepto en el caso de dispensa del príncipe que, por lo demás, se hace cada vez más frecuente, pero, a la inversa, no todos los nobles quieren pasar por la investidura o entrar en la caballería.

Así pues, el momento de equilibrio en el que nobleza y caballería se confunden hay que situarlo a mediados del siglo XIII, y no porque la caballería se haya transformado en nobleza, como creía M. Bloch y como defiende A. Barbero; no porque nobleza y caballería fueran siempre nociones equivalentes que designaban los mismos personajes investidos de un poder noble al que pertenece incluso el poder real, como defiende A. Barthélémy, sino porque la aristocracia, en trance de definir jurídicamente sus límites y sus privilegios de manera más precisa, tiende a reservar para sus hijos el honor caballeresco.

La caballería, noble corporación de guerreros de elite en los siglos XI y XII, funciona en el siglo XIII en tanto que corporación de guerreros nobles.

Este movimiento se acentúa desde 1300: el número de caballeros disminuye porque la investidura es costosa, fastuosa, y las cargas militares que recaen sobre los caballeros son tanto más difíciles de soportar cuanto que los sueldos, hasta entonces muy favorables a los caballeros, tienden a nivelarse para todos los hombres de armas. Entre 1300 y 1500, según P. Contamine, la proporción de nobles investidos caballeros habría pasado de una tercera parte a una vigésima.[45] Desde entonces, a pesar de las presiones y los reglamentos, muchos nobles, incluso dentro de la carrera de las armas, no se hacen armar caballeros y permanecen como gentiles hombres. Para quienes son armados caballeros, la investidura no significa su entrada en la carrera de las armas, sino un honor que recibe en el transcurso de su carrera. Se le pone en práctica con más frecuencia después de una batalla que antes de ella. La caballería se convierte, de este modo, en una promoción decorativa que se confiere como recompensa de servicios prestados o por razones diplomáticas; viéndose la nobleza constantemente presionada para recibir la investidura de caballero, hacia 1300 aparecen las primeras cartas reales de ennoblecimiento. Pero no por eso la nobleza se confunde con la caballería, sino que, en adelante, es la base necesaria para la investidura. Sólo el rey puede ennoblecer a un plebeyo que, convertido así en noble, podrá ser armado caballero por otro caballero.

45. Contamine, P., *La Noblesse au royaume de France, de Philippe le Bel à Louis XII*, París, 1997, págs. 56 y 280.

La *militia*, profesión militar honorable cada vez más costosa, se convierte en adelante en un título, un honor supereminente, una decoración honorífica que no todos los nobles logran alcanzar. Es una especie de institución que tiene desde hace mucho tiempo su ética y sus ritos, pero que los tiempos nuevos restringen a una elite más reducida de lo que era hasta hace poco. La caballería comienza cada vez más alto y desciende cada vez menos bajo. Incluso los reyes se sienten orgullosos de ser uno de sus miembros, los nobles se ven empujados y aspiran a ella, y a los plebeyos, por el contrario, les quedan pocas oportunidades de acceder excepto por expresa derogación principesca equivalente a un ennoblecimiento, previo a la investidura.

A finales de la Edad Media, la caballería ya no es, como en el siglo XII, la noble corporación de guerreros de elite a caballo; ya no es, como en el siglo XIII, la corporación de elite de los caballeros nobles; se convierte en cofradía de elite de la nobleza, la de los nobles armados caballeros. Los aspectos culturales e ideológicos han prevalecido sobre los aspectos funcionales. Las órdenes de caballería, tomando el relevo de la caballería «ordinaria» a la que consideran débil y claudicante, acentúan aún más estos aspectos.

La caballería se convierte en una institución y muy pronto en un mito.

LA GUERRA

Del jinete al caballero

Nacimiento y esplendor de la caballería

El esplendor de la caballería comienza en el siglo XI con la «revolución feudal», que algunos historiadores prefieren llamar «revelación feudal», poniendo así de relieve los elementos que permanecen y que, en la sociedad medieval, prevalecen ampliamente sobre los elementos nuevos, de cambio o de mutación. En este sentido, la fuerza principal son los castillos y sus *milites*. A lo largo del siglo XII, la caballería triunfa mientras que los principados, y después la monarquía, adquieren nuevo vigor al apoyarse precisamente en las fortalezas y en la caballería, valores ineludibles que tratan de dominar, de domar o al menos de poner a su servicio. Durante ese tiempo la caballería ha ido adquiriendo una ética, una ideología, y sus aspectos sociales se han ido consolidando: ser «caballero», tanto o más que una función o que una profesión, está a punto de convertirse en un título. Esta «mutación» llega a su término en el siglo XIII; antes del siglo XIV está completamente terminada. En adelante, la palabra «caballero» designa un título nobiliario, sin dejar por eso de aplicarse al ejercicio de una función ar nada dentro de la compañía de elite de carácter eminentemente aristocrático en que se ha convertido en el transcurso de los siglos XIV y XV.

Sin embargo, conviene no perder de vista lo principal, lo que pone de manifiesto la misma semántica: desde sus mismos orígenes, y a lo largo de toda su historia, el carácter militar de la caballería sigue siendo lo más importante. En el siglo X, y sobre todo en el XI, *milites* se aplica principalmente a los guerreros de a caballo antes de aplicarse en exclusiva a los jinetes de elite, aquellos a quienes las lenguas vernáculas llaman «caballeros», poniendo así el acento en la montura que, más que cualquier otra cosa, distingue al caballero de los demás guerreros. El aspecto social no es todavía el primero: en Alemania, la palabra *ritter* se aplica a todos los jinetes, y carece aún de matiz social.[1] Esta sustitución de *milites* en vez de *equites* es, sin duda alguna, el reflejo de un cambio ideológico: en adelante, los guerreros «que cuentan», aquellos cuyos éxitos y hazañas se relatan, son los caballeros. No hay necesidad de decir que esos *milites* van a caballo: es algo evidente. La palabra *equites*, cada vez más en desuso, se reserva entonces para los guerreros que combaten a caballo y que no son caballeros propiamente hablando: guardias a caballo, arqueros a caballo o guerreros ocasionales a caballo. En la literatura de *oïl*,* la palabra «caballero», en el siglo XII, es ante todo sinónimo de guerrero, y no adquiere un tinte honorífico, ideológico y después nobiliario hasta mucho más tarde, pero la extraordinaria frecuencia con que aparece ese término en las canciones de gesta y en los relatos novelados pone de manifiesto su preeminencia y su prestigio. Todos los héroes son caballeros, y si no todos ellos son de igual nobleza, o ni siquiera nobles, la mayoría son señores, o están al servicio de *sires* poderosos y participan de su prestigio, de su autoridad y de su poder del que ellos son la expresión guerrera. La palabra «caballero», a partir de esta época, evoca una superioridad militar, social, económica e ideológica. Este sentido «caballeresco» clásico en adelante, nos atreveríamos a decir, se impone primeramente en la Francia de *oïl* y en los ámbitos anglonormandos, cuna de la caballería: se difunde con retraso por las regiones del Languedoc, que habían permanecido durante largo tiempo aferradas al sentido profesional antiguo y después por Italia y Alemania antes de apoderarse de toda la Europa occidental. Se convierte

1. Véase Bumke, J., *op. cit.*, pág. 29.

* *Oïl* designa un concepto contrapuesto a *oc*. La *langue d'oïl* es la que se habla en el norte de Francia, por oposición a la que se habla en el sur o *Langue-d'oc*. (*N. del t.*)

2. Comparaciones útiles entre los ámbitos de *oïl* y de *oc* véase Flori, J., «La notion de chevalerie dans les chansons de geste du XII[e] siècle. Etude historique de vocabulaire», *Le Moyen Age*, 81, 1975, 2, págs. 211-244 y 3-4, págs. 407-444 y Paterson, Linda, M., *The World of the Troubadours. Medieval Occitan Society, c. 1100-c. 1300*, Cambridge, 1993, págs. 62-89.

en una «palabra civilizada». No carece de importancia el hecho de que ese término tenga ante todo un significado y un origen guerreros.

Los guerreros de a caballo en la época carolingia

La caballería pesada, desde la época carolingia, adquiere un lugar preeminente en los ejércitos. ¿Por qué? Se puede pensar en su importancia especial en las expediciones lejanas, fuera de las fronteras del imperio. También es conocido el papel del hierro en el armamento defensivo, protección eficaz que hacía temibles a los ejércitos de Carlomagno, por ejemplo a los ojos de sus enemigos lombardos; protección eficaz pero costosa, y que se reservaba a la elite, principalmente a los jinetes. El empleo de la táctica de la tenaza exigía un movimiento rápido de dos ejércitos compuestos principalmente de jinetes. Además, es lógico que los guerreros montados a caballo llegaran al escenario del combate en un estado físico superior al de los infantes. Pero por muy ciertos que sean todos estos factores, no son determinantes y no bastan por sí solos para garantizar la preponderancia de la caballería pesada en una época en que, por lo demás, los jinetes descendían con frecuencia de la montura para combatir a pie. El auge de la caballería es el resultado de la combinación de esos factores, sumados a progresos técnicos y tácticos vinculados a una evolución social y mental. Esta mutación (aquí sí que hay que utilizar este término) tiene lugar en la segunda mitad del siglo XI y continúa en la primera mitad del siglo siguiente. Es una mutación que confiere a la caballería una preeminencia militar real, pero más aún un prestigio indiscutible. Todo eso contribuye enormemente a consolidar los rasgos de elite socioprofesional que la caracterizan y que van a transformar a la caballería pesada en caballería.

Del jinete al caballero (siglos X y XI)

El esplendor de la caballería es la consecuencia de la combinación de muchas evoluciones que tienen lugar en los ámbitos político, social, económico y técnico.

En el ámbito político, el ocaso del poder central, que se acentúa en el siglo XI, y la formación de castellanías son los elementos más sobresalientes. Ese movimiento general de implantación local conlleva una restricción geográfica de la noción de «patria» que hay que defender. Los conflictos

locales prevalecen sobre las expediciones lejanas, antes de la época de las grandes hazañas de expansión normandas de la segunda mitad del siglo XI, antes de la Reconquista y antes de las cruzadas. Pero en las guerras «privadas» locales o regionales, las auténticas batallas son raras y la prioridad (excepto en los asedios) siempre la tiene la acción rápida y puntual: la *razzia*, destinada a saquear o a destruir al adversario más bien que a conquistar: la cabalgada, cuya finalidad es consolidar la autoridad del Sir sobre los habitantes del distrito mediante una demostración de fuerza y, en caso de necesidad, mediante la violencia. Estas maniobras dan valor a los jinetes de la castellanía, a los guerreros profesionales disponibles, a los vasallos enfeudados del *sire* o, con mayor razón, a los caballeros de la mesnada mantenidos en la «corte» del castillo, siempre dispuestos a escoltar a su señor o a participar en sus *coups de main en tant que «premiers couteaux»*, según la expresión gráfica y casi exacta de R. Fossier.[3]

Esta evolución política también tiene consecuencias sociales: los caballeros, al participar en tales acciones guerreras al servicio de su señor aunque a su lado y en su nombre, se equiparan (y son equiparados por las masas campesinas que soportan sus fechorías o se benefician de su protección) a los detentores de la autoridad de la que ellos son los agentes, la «mano armada», según la expresión que utilizará más tarde Juan de Salisbury. Muy pronto se añade a la solidaridad guerrera una solidaridad social, un sentimiento de clase a pesar de la gran heterogeneidad de las condiciones sociales que, dentro de la caballería, separa a los señores de sus escuadrones armados. La caballería no constituye, por lo tanto, una clase social, sino que sus miembros experimentan en común —aunque sólo sea en forma de servicio subalterno y dirigido— la embriaguez que proporciona el ejercicio del poder y de la violencia armada, con los beneficios económicos que se pueden derivar de él.

El progreso económico, esencialmente rural, también ha podido contribuir a la formación de esas escoltas de caballeros subalternos que constituyen los estratos inferiores de la caballería aún abierta de par en par en sus inicios. Por eso la reconstrucción feudal va acompañada del ocaso del pequeño campesinado libre que va perdiendo en adelante cualquier papel militar público y al que su empobrecimiento empuja a entrar como colonos al servicio de amos o de señores más poderosos. Es muy probable que algunos de ellos, los más fuertes o los más hábiles, pudieran también ser reclutados por los *sires* como servidores armados, guardias o incluso como caballeros en una época

3. Fossier, R., *Enfance de l'Europe, París*, 1982. pág. 971.

en que renace la especialización y la caballería no ha adquirido aún su «carta de nobleza». Según eso, cualquier esperanza de ascenso social dentro del mundo laico pasa por el servicio armado de los grandes señores.

La evolución técnica, quizá en mayor medida que las anteriores, es también responsable de la formación de la caballería. Hay historiadores como O. Brunner, E. Otto y más recientemente L. White Jr. que han considerado la evolución «tecnológica» como el origen de la evolución social. Según ellos, el feudalismo y la caballería habrían salido directamente de las innovaciones técnicas que afectaron al jinete. Hoy en día se es más circunspecto y se invierte preferentemente el orden de factores. Las innovaciones técnicas no crearon el feudalismo, lo acompañaron. De igual modo, no crearon la caballería pesada, pero pudieron contribuir en cambio a consolidar el carácter elitista de la milicia de a caballo transformándola en caballería.

La nueva esgrima caballeresca

De todas esas innovaciones, la primera y principal consiste en la adopción de un nuevo método de combate que pone el énfasis en la carga con la lanza en posición horizontal fija. Esta nueva técnica aparece esporádicamente en algunos documentos anteriores al siglo XI; pero se trata de excepciones en cualquier caso discutibles. Parece ser que los normandos fueron los principales difusores de esta técnica nueva que se halla claramente representada, junto a las antiguas, en la tapicería de Bayeux (c. 1186); también se halla en los documentos de finales del siglo XI, como los relatos de conquista normandos, de Sicilia, de Inglaterra o de las tierras orientales poco antes del 1100. La magnitud de sus conquistas y la reputación de sus guerreros contribuyeron, evidentemente, a generalizar este nuevo método que se impone desde comienzos del siglo XII y se hace universal en Occidente y en el Oriente cristiano, hasta el punto de ser adoptado incluso por muchos musulmanes, como atestigua el príncipe sirio Usâma ibn Munqidh con motivo de un combate en el que tomó parte en 1119. La breve descripción que hace no está muy lejos de ser la mejor. Es menester, dice. «asegurar la lanza, bien afianzada bajo el brazo, contra el flanco, espolear al caballo, pegarse a él y dejarle hacer lo demás».[4] Se parece, punto por punto, a las numerosas evocaciones de la carga caballeresca que ofrecen

4. Ousâma ibn Munqidh. *Des enseignements de la vie*, París, 1983, pág. 151 y Miquel. P., *Ousâma, un prince syrien face aux croisés*, París, 1986, pág. 26.

tan generosamente los autores de las canciones de gesta y los juglares, por si hacía falta una prueba más de la gran popularidad de este tema ante el público de caballeros que les escuchaban y que reconocían en ellas su actividad favorita, el rasgo característico de su estado.

Hace treinta años, los historiadores tenían tendencia a exagerar el alcance histórico de este nuevo método; se puede decir que, en compensación, ciertos medievalistas actuales lo minimizan en exceso. Pero se trata de una verdadera «revolución cultural» dentro del mundo de los *milites*. La razón es bien sencilla: es el único método exclusivamente caballeresco.

En efecto, antes el combate a caballo apenas si se diferenciaba del combate a pie. En él se utilizaba la lanza de cuatro formas distintas: como arma arrojadiza, cual si fuera una jabalina; como arma de estocada, cual si fuera una pica, en el combate cuerpo a cuerpo (la *melée*), dando al adversario una puntada directa mediante la extensión rápida del brazo hacia delante; o asestada por detrás, como con un harpón; o, finalmente, por debajo, como si fuera un cuchillo de destripar. La pica, en todos estos casos, para ser eficaz y precisa, tiene que ser relativamente corta y hay que mantenerla ligeramente detrás de su centro de gravedad. La finalidad, evidentemente, es transmitir a la punta de la lanza toda su eficacia mediante la fuerza y la precisión del brazo. En resumen, se trata de una simple transposición al combate a caballo de las técnicas del combate a pie. Incluso se puede decir que la rapidez del caballo no añade apenas nada a la fuerza del golpe asestado, fuerza que procede del brazo del combatiente, y que esa rapidez puede llegar a impedir la precisión del golpe, e incluso a desequilibrar a quien lo intenta.

La nueva técnica es completamente distinta y específica del combate a caballo. Ahora la mano ya no sirve más que para dirigir la lanza hacia el adversario. El astil, afianzado bajo la axila, se mantiene en posición horizontal, fijado por la mano derecha a lo largo de todo el antebrazo, a veces reforzado por la mano izquierda que abandona entonces el escudo y las riendas para asir la madera algunos centímetros por delante de la derecha. La lanza en este caso se mantiene muy por detrás de su punto de equilibrio y así pueden quedar por delante más de las tres cuartas partes de su longitud, que puede incluso incrementarse. En fin, la potencia del impacto (y por lo tanto la eficacia del golpe) ya no depende de la fuerza del brazo, sino únicamente de la velocidad del conjunto compacto y solidario que forman la lanza mantenida firme por el caballero, él a su vez firme sobre su caballo gracias a un asiento mejor en una silla de mayor fuste.

Es cierto que el nuevo método no elimina inmediata ni totalmente los antiguos. Se siguen utilizando jabalinas y el uso de la lanza como pica no desaparece. Al menos se sabe que, desde la primera mitad del siglo XII, cualquier caballero digno de ese nombre se entrena en esta nueva esgrima característica de la caballería de elite y combate preferentemente (incluso exclusivamente) de esta forma cuando se enfrenta a otros caballeros. Las grandes líneas del combate caballeresco se han fijado definitivamente. Apenas cambiarán nada hasta los tiempos modernos.

La nueva técnica de la carga constituye ciertamente una revolución; no para crear una «clase caballeresca» en la que yo a duras penas creo, sino para hacer que surja la caballería propiamente dicha, aislando del resto de los guerreros a aquellos que ahora van a combatir de una manera particular y específica y que, muy pronto, van a establecer una ética, un código deontológico, una ideología completamente propias. Todo eso es lo que constituye la caballería.

Literatura y realidad: los caballeros en el siglo XII

Esta caballería sale a plena luz en la literatura a partir del siglo XII. Canciones de gesta, endechas y relatos novelados adornan a porfía los méritos infinitos de los caballeros, omnipresentes en todas estas obras. Por doquier se les describe en el combate practicando este método de carga caballeresca, buscando el choque frontal para desmontar al adversario elegido. Son muchas las descripciones desde la primera epopeya francesa, *La Canción de Roldán*, a comienzos del siglo XII. Los poetas, identificados con su pueblo, enaltecen las certeras estocadas con la espada, pero más aún la carga impetuosa, especialidad caballeresca, en un relato una y mil veces repetido: el caballero coloca su escudo por delante, espolea al caballo, suelta las riendas, blande la lanza y después la tiende, la ajusta bajo su brazo, «elige» al adversario y se lanza a golpearle de frente. El poeta, para subrayar la potencia del impacto, añade con frecuencia que la lanza hace saltar en pedazos el escudo, perfora la cota de malla (aunque ésta fuera doble) y traspasa el cuerpo del enemigo de tal forma que el hierro de la lanza (y a veces hasta la enseña) aparece por detrás. El enemigo, desmontado, cae a tierra. La persistencia de estas descripciones en las epopeyas del siglo XII y algunas representaciones iconográficas de finales del XI nos llevan a pensar que este método se extendió por todo el Occidente en el primer cuarto del siglo XII, por más que quizá queden aún regiones refractarias, como se ha

dicho respecto de Cataluña.[5] El paso definitivo del antiguo al nuevo método se refleja en la literatura por la sustitución progresiva de la expresión «lanza enhiesta» por «lanza tendida» en la descripción de los primeros tiempos de la carga.

¿Son fiables estas descripciones? Evidentemente, la epopeya exagera y abusa con gusto de la hipérbole y de lo maravilloso. Los golpes son sobrehumanos, sublimes y heroicas la bravura y la resistencia física de los héroes que continúan combatiendo mientras sostienen con una mano las entrañas que van resbalando hacia la hierba. ¡Pero hipérbole *no* es lo mismo que ficción! La epopeya hunde sus raíces en lo real y los métodos de combate de los guerreros épicos, para poder ser apreciados por los caballeros, no debían alejarse apenas, en sustancia si no ya en intensidad, de los combates reales que éstos practicaban. La literatura engrandece las virtudes guerreras de los caballeros. Amplía sin medida los lances de armas de los héroes en el combate. Hipertrofia, pero apenas si inventa algo y desvirtúa muy poco. Sólo así podían entrar en el juego el público perspicaz y los caballeros mismos, identificarse con los héroes e intentar imitarlos, como sucedió realmente. La literatura, interpretada con precaución y sentido crítico (¿no sucede lo mismo con todas las demás fuentes?), da cumplido testimonio de los métodos de la caballería, de sus aspiraciones y de sus ideales. Además —también hay que subrayarlo—, el desfase entre lo que se sabe de la guerra de aquel tiempo y lo que de ella ha conservado la literatura caballeresca es significativo por sí mismo y contiene valiosas informaciones. Hace hincapié en lo que, a los ojos del público y de los caballeros, constituía la esencia de la caballería. Los poetas, para agradar al público, decidieron deliberadamente eliminar de la realidad todo aquello que no estaba conforme con el mundo, con los hábitos, con las costumbres o con los ideales de la caballería sobre la que ese público concentra toda su atención. La literatura, más que un reflejo deformado de la realidad, es un «revelador ideológico» de la caballería y del mundo caballeresco. Nos ofrece su reflejo engrandecido en el sentido que ella misma deseaba y que el público adoptaba con entusiasmo.

5. Al menos ésa es la tesis de Cirlot, Victoria, «Techniques guerrières en Catalogne féodale; le maniement de la lance», *Cahiers de civilisation médiévale*, 38, 1985, págs. 35-43; en sentido contrario, véase la aclaración de Flori, J., «Encore l'usage de la lance... La technique du combat chevaleresque vers 1100», *Cahiers de civilisation médiévale*, 31, 1988, 3, págs. 213-240.

Impacto y consecuencias del nuevo método

La adopción del método de carga a lanza tendida no fue menos decisiva en la realidad. La princesa griega Ana Comneno da testimonio de la fama de invencibles que habían adquirido los guerreros de Occidente en la época de la primera cruzada, a quienes ella endosa el nombre de «celtas». Describe con precisión los dos rasgos, nuevos para ella, que caracterizan a esos «bárbaros occidentales»: utilizan la ballesta, arma homicida abandonada en Oriente, y sus caballeros son incontenibles a caballo. No hay nada que pueda pararlos, su primer asalto es irresistible, porque cargan a rienda suelta, con la lanza tendida hacia delante. Por eso sus enemigos apuntan sobre todo a los caballos porque —añade—, «un celta a caballo es invencible y capaz de perforar hasta las murallas de Babilonia, pero descabalgado se convierte en el juguete del primero que llegue».[6] Esta reputación no era algo usurpado. Se debía, sin lugar a dudas, por una parte, al valor guerrero de los normandos y, por otra, a su adopción temprana del nuevo método de combatir que permitía la carga en masa compacta, potente y rápida, carga que desarticulaba por completo las líneas enemigas.

Sin embargo, este método no era plenamente eficaz, sino con muchas condiciones, que contribuyeron a la formación de la caballería propiamente dicha, distinta de la milicia a caballo anterior. Sobre todo era menester que el terreno fuera suficientemente amplio para poder organizar en él la carga, en columnas (de dos o tres filas) o en escuadrones compactos. También hacía falta que el adversario «hiciera el juego» y aceptara el choque frontal seguido del cuerpo a cuerpo, sin esconderse. Los turcos, por ejemplo, practicaban a las mil maravillas la técnica inversa, desorientando por completo a los caballeros de la primera cruzada que veían a sus adversarios girar en torno a ellos, arrojando desde lejos sus jabalinas, y huían después a la desbandada, arrastrando detrás de ellos al perseguidor franco cuya lanza enhiesta no encontraba más que el viento, y a quien ellos, girándose de repente, abatían de un flechazo. Esta táctica de los turcos estaba en las antípodas de la que había adoptado ya, sin lugar a dudas, la caballería de Occidente, para la que el uso del arco a caballo se tenía por inadecuado y el lanzamiento de la jabalina por despreciable, ya que repugnaba a cualquier forma de combate a distancia. De ahí que los primeros enfrentamientos fueran sangrientos; los cruzados debieron conven-

6. Ana Comneno, *Alexiade*, Leib, B. (comp.), París, 1967 (2), XIII, 8, 3, VII, 8, 5, X, 5, 10; X, 2, t. II, pág. 68.

cerse de que los turcos, a pesar de sus métodos extraños, eran excelentes jinetes, quizá los únicos dignos —juntamente con los francos— de llamarse «caballeros». Explicaban esta común valentía por razón de un mismo origen: turcos y francos, según ellos, descendían de los troyanos.[7]

La nueva esgrima a caballo exigía también, por sus características particulares, un entrenamiento considerable. La carga, para ser eficaz, se debía hacer en grupos compactos, fundidos, que requerían una disciplina y una solidaridad que sólo se adquieren por la experiencia.

La práctica de la caballería exigía sólidas aptitudes físicas y morales y el suficiente tiempo libre para entrenarse. Los caballeros, por lo tanto, son verdaderos profesionales de la guerra; la mayoría de ellos viven de sus armas. Todos estos factores refuerzan los caracteres aristocráticos de la caballería y la solidaridad de sus miembros, así como los aspectos lúdicos de la guerra cuya práctica busca ella misma, y la segregación ideológica y social que logra imponer para diferenciarse de la masa de los demás combatientes. El caballero no busca tanto matar a su adversario como vencerlo, «ganar» a su costa armas, armaduras y caballos. El resultado es una modificación considerable del concepto mismo de la guerra caballeresca cuando se practica en Occidente. Hay una diferencia notable entre ésta y la guerra de los combatientes ordinarios, y también de la que practican los caballeros contra los no caballeros, ya sean éstos infantes cristianos, «bárbaros» de los confines celtas o bálticos, o musulmanes de España o de Tierra Santa. La ética caballeresca procede, en parte, de esas necesidades económicas a las que se añaden consideraciones morales, sociales y religiosas que, a su vez, aíslan la caballería de la masa de los combatientes y consolidan su carácter elitista.

La adopción de la técnica de la lanza tendida, en razón de la nueva potencia del impacto, contribuyó también a acelerar el refuerzo defensivo, que constituye uno de los rasgos más importantes de la evolución del armamento medieval.

La evolución del armamento caballeresco (siglos XI-XV)

Las armas ofensivas de los caballeros son numerosas: pueden utilizar la javalina, la ballesta, más raramente el arco, cuando combaten pie a tierra;

7. Flori, J., «Chevalerie chrétienne et cavalerie musulmane: deux conceptions du combat chevaleresque vers 1100», *Le Monde des héros dans la culture médiévale*, Buschinger, D. (comp.) (= *Wodan*, vol. 35), 1994, págs. 99-113.

en el cuerpo a cuerpo utilizan el hacha, la maza y sobre todo la espada. Pero el arma predilecta de los caballeros es ante todo la lanza. Tanto en los relatos «históricos» como en la literatura, sólo se saca la espada cuando la lanza se ha roto.

Tenemos algunos ejemplos de espada de los siglos XI y XII, la que empleaban los caballeros de Guillermo el Conquistador, los primeros cruzados, los émulos de Roldán y de Olivier. Mide de 90 a 100 cm y pesa de 1.000 a 1.800 g. Su lámina de doble filo lleva una acanaladura longitudinal en el centro, en la parte más gruesa, que la aligera sin poner en peligro su rigidez. En el extremo de la empuñadura de madera, de cuerno o de hueso, recubierta de cuero o de cuerda para facilitar el agarre, un pomo redondo contribuye al equilibrio del arma. Ese pomo puede contener a veces reliquias (parece ser que con poca frecuencia), como se cuenta, en *La Canción de Roldán*, de la espada Durendal, la del héroe. Sólo conocemos un ejemplo que ha llegado hasta nosotros. Los caballeros les dan con frecuencia un nombre, lo mismo que a sus caballos, dando así muestras de su apego a esta arma de la que rara vez se separan. Algunas llevan inscripciones de plata o de oro incrustadas o solamente grabadas en la lámina, que pueden ser marcas de propiedad o, con más frecuencia, el nombre del fabricante (algunos talleres adquirieron renombre en todo el Occidente); lo más frecuente eran frases de carácter religioso que servían de talismán. El historiador-herrero I. Peirce calcula que son necesarias 200 horas de trabajo para la fabricación de una de estas armas: más que para fabricar una cota de malla.[8] Se utilizaba más como arma de corte que de estoque, y las epopeyas se deleitan a veces poniendo de relieve la fuerza del brazo y el filo de la espada de los caballeros, capaz de cortar de un tajo el tronco de un enemigo, ¡o... incluso el de su caballo! Las sepulturas han puesto de manifiesto a veces heridas muy profundas, miembros y troncos seccionados, pero sin que se pueda precisar si son obra de la espada o del hacha. El uso de hachas de combate y de mazas, conocidas ya desde el siglo XI sobre todo en Inglaterra, se difundió en el siglo XIV y más aún en el XV, simultáneamente a la aparición de la espada de dos manos, cuando las armaduras se fueron haciendo cada vez más gruesas. La daga, de lámina corta y delgada (20 cm), llamada más tarde «misericordia», se empleaba para rematar a un vencido, o para amenazarlo con el fin de obtener de él una completa rendición, ya que, efecti-

8. Peirce, I., «The knight, his arm and armour in the eleventh and twelfth century», en Harper Bill, C. y Harvey, Ruth, *The Ideals and Practice of Medieval Knighthood* (Papers from the first and second Strawberry Hill Conferences), Woodbridge, 1986, pág. 1.

vamente, se puede introducir entre las partes rígidas de la armadura. Desde el siglo XI al XIII el combate a espada sucede de ordinario a la primera carga con lanza, tanto en la guerra como en los torneos.

La lanza, que los textos latinos llaman *hasta* o *lancea* y la literatura romana «lanza», «espié», «glaive» o «espada», sigue siendo a lo largo de toda la Edad Media el arma característica del caballero. Hasta el siglo XI se utilizaba como pica y medía menos de 250 cm. Tras la adopción del nuevo método de carga a lanza tendida se alarga y se hace más pesada, y en el transcurso del siglo XIII alcanza y sobrepasa los 350 cm, y después más aún. Su peso va de los 15 a los 18 kg a comienzos del siglo XIV. El astil de madera de fresno, de manzano o de haya se adorna a veces, por delante de la punta de doble filo, con un pendón o con un distintivo, banderín o bandera indicadores del rango de quien la lleva: un caballero abanderado, jefe de mesnada o adalid dirige una unidad, un escuadrón de caballeros; la bandera o el estandarte, símbolo del mando, sirve de punto de reunión en la batalla. La lanza dotada de banderín también se puede utilizar como arma de choque en el nuevo método; antes, como arma arrojadiza, no podía serlo. Para evitar que la punta penetre demasiado profundamente y sea difícil retirarla se la dota de un tope o regatón.*

La lanza, a medida que se alarga y se hace más pesada, se hace más difícil de sostener. Para evitar el rebote en el momento del choque, se la dota muy pronto de un tope para la mano en forma de redondel y después, a finales del siglo XIV, de un tope de hierro que se adapta al ristre de la parte derecha de la armadura donde se la sostiene [lanza en ristre] y que se difunde a comienzos del siglo XV. Es una especie de escarpia insertada en la armadura que permite unirla al astil de la lanza para formar un todo, aliviando de este modo al brazo del peso cada vez mayor de la lanza. La técnica habitual consistía en sostener la lanza con el brazo derecho y en dirigirla hacia el adversario, hacia delante pero un poco hacia la izquierda, por encima del cuello del caballo. De este modo el escudo se situaba de forma natural en la izquierda, lugar normal del impacto; por eso, muy pronto las armaduras de justa o de torneo comenzaron a hacerse asimétricas, reforzadas en la izquierda. Puesto que la violencia del golpe era con frecuencia mortal, se comenzaron a utilizar a partir del 1200, en ciertas justas o torneos «deportivos», lanzas embotadas: la punta se reemplazaba por una corona con muescas que mantenía la posibilidad de desmontar al adversario sin atravesarlo.

* Es conocida la frase popular «hundir la lanza hasta el regatón». (*N. del t.*)

Para poder hacer frente a tal fuerza de penetración, la armadura defensiva de los caballeros evoluciona. Hasta mediados del siglo XI, época en la que aparece el nuevo método, la protección del guerrero, hasta el medio muslo, era la cota de escamas sobre la túnica de cuero,* o la cota de malla hecha de anillas de hierro entrelazadas. Desde mediados del siglo XI, la cota de malla se generaliza. Es un poco más larga, abierta por delante y por detrás para permitir montar a caballo, de tal forma que los faldones laterales puedan proteger los muslos. No ha llegado hasta nosotros ninguna cota de malla de los siglos XI, XII o XIII, pero hay algunas del siglo X. La cota de malla era una buena protección contra los golpes de la espada, no tanto contra las flechas o las jabalinas y menos aún contra los cuadrillos de las ballestas o contra las lanzadas en el momento de la carga. Pero tenía la ventaja de ser flexible y relativamente ligera (de 12 a 15 kg). Este peso no excesivo y bien repartido sobre los hombros permitía unos movimientos fáciles tanto a pie como a caballo. Cada anilla iba unida a las cuatro que la rodeaban, formando así un vestido continuo y flexible, tanto más eficaz cuanto que las anillas eran finas y numerosas; se calcula que una cota de malla podía tener entre 20.000 y 200.000 anillas entrelazadas. De este modo la violencia del impacto quedaba repartida en una zona más amplia. El golpe quedaba «amortiguado», tanto más cuanto que bajo la cota de malla se llevaba un justillo o jubón acolchado con el fin de evitar las heridas por roce. En contra de lo que opinaba F. Buttin,[9] la cota de malla no se limitaba (como el capacete) a proteger la cabeza y los hombros, sino el conjunto del cuerpo. Se añadían protecciones por separado para cada miembro del cuerpo: calzas de mallas, mangas o brazales, después mitones de malla que se difunden a lo largo del siglo XII. El capacete de malla, superpuesto al casco, protege la cabeza y el cuello en los siglos XI y XII. Hacia el 1150, los caballeros superponen a la cota de malla una cota de armas o sobrevesta, decorada con sus armas, que sirve para reconocerlos entre los demás y que reforzaba su solidaridad y su «complejo de superioridad». Los textos literarios mencionan con frecuencia cotas de malla dobles, incluso triples, pero habría que preguntarse acerca del sentido de esas frases. ¿Es una alusión a un entrelazado más tupido que permitiría doblar o triplicar el número de anillas más finas? ¿Se trata, más bien, de un refuerzo parcial de la cota de malla en el pecho, por ejemplo? En general, se excluye

* En los reinos de España recibía el nombre de «loriga» (*N. del t.*)

9. Buttin, F., *Du costume militare au Moyen-Age et pendant la Renaissance*, Barcelona, Memorias de la Real Academia de Buenas Letras, 1972.

la idea de que un caballero pudiera llevar dos cotas de malla superpuestas y se tiende a atribuir esas menciones al énfasis épico. El príncipe sirio Usama, no obstante, da cuenta de uno de estos casos y no lo juzga excepcional.[10] Evidentemente, se plantea la cuestión del peso que ha de soportar; ¿podría tratarse quizá de anillas muy finas?

En el siglo XIII se hace más pesado el armamento. La cota de malla se refuerza con partes rígidas de metal o de cuero hervido en sus partes más expuestas (pecho, brazos, espalda). Es la armadura de láminas, que va cubriendo la cota de malla con placas cada vez más numerosas, anchas y gruesas hasta los alrededores del 1350. Ofrece mayor protección contra los golpes y los disparos, y conduce hacia la armadura rígida, más pesada aún, pero cuyo mantenimiento es más fácil que el de la cota de malla, a la que había que «enrollar» y engrasar de manera regular para que el óxido no redujera su flexibilidad; a mediados del siglo XIV, una armadura llamada «probada» protege de manera satisfactoria contra los disparos del arco, pero no contra los de la ballesta. Sin embargo, la cota de malla no desaparece: se utiliza a veces bajo la coraza o como armadura ligera. Por fin en el siglo XV, término de la evolución, aparece el gran arnés blanco, armadura completa formada de partes rígidas articuladas, que ofrece una protección máxima a costa del mayor peso que hay que soportar.

El perfeccionamiento de la armadura afecta también al casco y al escudo. En los siglos XI y XII, el modelo que domina es el normando: al yelmo, casco esférico-cónico, hecho de tiras ribeteadas sobre una armadura, a veces de una sola pieza, se le añade un nasal y después, a finales del siglo XII, una chapa facial que protege una parte del rostro, principalmente de los golpes de la espada dirigidos de arriba abajo. Se lleva sobre una cofia de malla que recoge el cabello en la cima de la cabeza (¡curioso amortiguador!) cuando la moda es el pelo largo o el tupé. En el siglo XIII evoluciona hacia el gran yelmo cerrado, cilíndrico, calado de hendiduras estrechas para los ojos, que protege mejor, pero limita la vista y el oído, y tiene que llevar dos aberturas de ventilación, sobre todo en las regiones meridionales. Con el paso del tiempo su forma se complica con elementos de protección y de adornos diversos: morrión heráldico, babera, bacinete, etc. Pero se hace tan pesado que a mediados del siglo XV se abandona en beneficio del bacinete de visera móvil.

En cuanto a la adarga o escudo, de diversas formas, el que predomina en los siglos XI y XII es el escudo normando: hecho de madera recubierta

10. Ousâma ibn Munqidh, *Des enseignements de la vie*, III, París, 1983, pág. 237.

de cuero, terminado en punta por la base, en forma de almendra y abombado en la cima, queda cubierto de blasones en el siglo XII y protege bien el cuerpo, pero queda pobre ante la fuerza de penetración de la lanza tendida. La aparición de la armadura de placas permite reducir su superficie; en el siglo XIII queda reemplazado por la tarja, rectangular, y después de forma variada, que se reduce en el siglo XIV y lleva una escotadura en la cima para permitir el paso de la lanza. La aparición del arnés blanco, reforzado en la parte izquierda, hace que el escudo pierda su utilidad y lo hace desaparecer en el siglo XV. El caballero está ya acorazado de pies a cabeza, desde las calzas y las rodilleras, guanteletes y brazales, hasta el yelmo con visera y el gran bacinete.

Se ha abusado con cierta frecuencia de la imagen del caballero invencible a caballo, pero incapaz de cualquier movimiento a pie. Pero esta imagen queda desmentida por la literatura misma que describe frecuentemente a caballeros desmontados, acabando su combate a pie con la espada o con el hacha. Conviene tener esto en cuenta. El peso de la armadura permitía tales hazañas. Hemos visto que la cota de malla pesaba unos 12 kg; a finales de la Edad Media, las armaduras de guerra apenas pasaban de los 25 a 30 kg, carga considerable, es cierto, pero que, bien repartida por todo el cuerpo, permitía aún el movimiento de caballeros robustos y bien entrenados. A finales del siglo XIV, Boucicaut afirma que era capaz, a fuerza de ejercicios físicos (subía una escalera con la fuerza de una sola mano), de saltar al caballo vestido con la armadura.[11] Sólo las armaduras de justa, enormemente gruesas y asimétricas, alcanzan pesos que sobrepasan los 50 kg, incluso 70 u 80 kg, y hacen imposible cualquier otra forma de combate. Las armaduras de guerra también adquirirán mayor grosor en los siglos XVI y XVII para intentar, en vano, resistir a los proyectiles de la artillería de mano.

Los caballos, blanco privilegiado de los arqueros, también quedan protegidos a partir del siglo XII con «bardas», de malla o de cuero hervido en los siglos XIII y XIV, y con auténticas armaduras en los siglos XV y XVI; la cabeza quedaba protegida por una testera metálica. Las bardas y armaduras de los caballos tienen como consecuencia el empleo de espuelas cada vez más largas.

El caballero, evidentemente, tiene que ser dueño de una montura, o mejor de dos, más tarde de cinco a siete caballos de batalla y uno o gene-

11. *Le livre des faits du bon messire Jean le Maingre*, llamado Boucicaut, Lalande, D. (comp.), Ginebra, 1985, pág. 26.

ralmente dos escuderos para llevar sus armas, ocuparse de los caballos y proporcionar al caballero un caballo de repuesto en caso de pérdida del que utiliza; en Hastings, el duque Guillermo tuvo hasta tres caballos muertos debajo de sus pies. Los caballos seleccionados para la guerra deben ser robustos, a mitad de camino entre caballos de carrera y de tiro, rápidos y resistentes, entrenados para la carga y el cuerpo a cuerpo. Combatir con una mula, y más con un palafrén (caballo manso de desfile) o, peor aún, con un rocín de tiro o un caballo de carga constituye para el caballero una de las humillaciones que los menos pudientes no pueden siempre evitar. También tiene que disponer de mozos de cuadra, encargados de cuidar de los caballos y de escuderos. El tratado de Douvres (1101) entre el conde de Flandes Roberto II y el rey Enrique de Inglaterra establecía, por ejemplo, que cada caballero flamenco que entrara al servicio del rey inglés tendría que llevar consigo dos escuderos y tres caballos de batalla.[12] El tren de vida de los caballeros depende, evidentemente, de su rango social, pero el caballero de base, si no va sustentado por su *sire*, debe disponer de importantes fondos, al menos a la hora de adquirir su equipo.

El coste del equipo caballeresco

¿Se puede calcular el valor de este equipo? Las fuentes diplomáticas ofrecen con frecuencia datos del precio de los caballos pero, por desgracia, no precisan la calidad de los mismos. El valor del caballo y el apego que el guerrero siente hacia él llevan al desarrollo de la cría, a la remonta y al desarrollo de la medicina veterinaria, de lo que hay no pocos indicios en el siglo XII. El caballo constituye un instrumento de trabajo indispensable para el caballero, su baza principal, pero también un compañero, un amigo, de quien depende a veces su vida. Su muerte es para muchos una catástrofe; se le llora, se le «compadece», lo mismo que a un ser querido. Ocupa, por lo tanto, un lugar central tanto en el espíritu del caballero como en la literatura del tiempo.

Hasta el siglo IX, un caballo de batalla vale alrededor de cuatro bueyes. Su precio aumenta a lo largo del siglo XI, cuando se seleccionan mejor los caballos destinados al combate. Su peso, en ese momento, sobrepasa los 600

12. Texto en Vercauteren, F., *Actes des comtes de Flandre*, 1071-1128, Bruselas, 1938, nº 30 y en Chaplais, P. (comp.), *Diplomatic Documents Preserved in the Public Record Office*, t. I, 1101-1272, Londres, 1964, págs. 1-12.

kg. Se cree generalmente que un caballo puede llevar la quinta parte de su peso, lo que permitía a un caballo de batalla, en la época de las cruzadas, llevar a un caballero de 120 kg, armas incluidas. Un caballo de batalla vale dos veces más que un palafrén y tres veces más que un rocín. Por lo demás, el precio de los caballos varía mucho según los lugares y las circunstancias; en vísperas de las cruzadas oscila entre 40 y 200 sueldos.[13] El coste de la cota de malla, entre el 1000 y el 1200, varía también según los lugares y las circunstancias. Equivale al precio de 5 a 16 bueyes, o al de varios caballos de batalla.[14]

Si se añade el precio de la cota de malla, del yelmo, de la espada, el coste mínimo total del equipo de un caballero se sitúa, hacia el 1100, entre 250 y 300 sueldos, es decir, el precio de unos 30 bueyes; a mediados del siglo XIII es de 4 a 5 veces más, lo cual, teniendo en cuenta la inflación del siglo XII, no representa un aumento considerable. No obstante, el precio de la armadura y de los caballos, y quizá más aún el coste de armarle a uno caballero, incrementado por los aspectos festivos y suntuarios de esta ceremonia, lleva a muchas familias nobles a renunciar a ello. En el siglo XII, los soberanos ingleses y franceses tienen muchas dificultades para lograr de sus vasallos el servicio militar como caballeros, dotados del equipo completo que, por regla general, están obligados a llevar en razón de las tierras de que gozan (feudos de cota, feudos de caballeros). Muchos prefieren quitarse de encima esa carga y pagar una tasa con cuyo importe los príncipes alquilan caballeros a sueldo, dotados de su propio equipo, y más tarde inician la formación de ejércitos permanentes. Cerca del siglo XIII, sólo los nobles ansiosos de hacer carrera en la profesión militar se hacen armar caballeros. Este doble movimiento lleva a la formación de tropas mercenarias, simultáneamente con la hueste feudal que sigue siendo indispensable, puesto que proporciona al príncipe «de forma gratuita» un caballero completamente equipado, ahorrándole la considerable aportación de fondos que necesitan el equipo y el mantenimiento de un caballero.

13. En la región de Chartres, de 40 a 60 sueldos; en Picardía, de 60 a 80 sueldos; en la región de Mâcon, entre 20 y 100 sueldos; en Normandía, entre 40 y 200 sueldos; en Anjou, de 60 sueldos a 10 libras, es decir, 200 sueldos; en Bretaña, alrededor de 200 sueldos; en la comarca de Vendôme, de 200 a 400 sueldos, y a veces aún más, hasta 30 libras.

14. En el siglo X, en España, vale 60 ovejas, es decir, menos de 5 bueyes; en el siglo XI, en Francia, de 10 a 16 bueyes, es decir, de 3 a 5 caballos de batalla; en el 1043, 7 libras, es decir, 140 sueldos; hacia el 1080, alrededor de 100 sueldos, es decir, el precio de 2 a 5 caballos. A finales del siglo XI, de 2 a 3 caballos de batalla.

En el siglo XII, el mantenimiento de un caballero, incluido el equipo, equivalía aproximadamente al ingreso anual de un señorío medio, o de una explotación agrícola de unas 150 ha. En estas condiciones está bien claro que los caballeros no son «pobres». Sin embargo, las fuentes históricas, y más aún la literatura, describen con mucha frecuencia en esta época a «pobres caballeros», y se nota en las capas inferiores de la aristocracia una tensión que deja traslucir, sin lugar a dudas, un verdadero desasosiego social; esa tensión lleva a un repliegue defensivo y a la consolidación de un testimonio ideológico que pone el énfasis en los méritos y en los privilegios de la caballería. Conviene recordar que la palabra «pobre» (*pauper*), en la Edad Media, no designa al indigente, sino al que no puede vivir «de lo suyo», al que no puede hacer frente a sus necesidades, mantener su rango. Un *povre chevaler* no es ni un rey pobre ni un pobre campesino. Es un guerrero cuya situación material es tan precaria (¡los reveses de la fortuna son frecuentes entre estos profesionales de la guerra!) que corre el peligro de no poder disponer del equipo necesario para «mantener su rango» mediante el ejercicio de su profesión. Los caballeros, son con mucha frecuencia, pequeños dependientes o, mejor aún, caballeros independientes que disponen, como principal o como única fortuna, del equipo que se les entregó cuando fueron armados caballeros y que viven de rapiñas en las épocas revueltas, o del botín conseguido en las guerras o en los torneos. Cuando la autoridad de los príncipes restablece el orden y el poder del Estado en el siglo XII, la guerra y el torneo constituyen, para los caballeros de base, sus únicas fuentes de ingresos. Una y otra son indispensables para su subsistencia.

Los caballeros en la guerra

Los textos históricos y las obras literarias de la Edad Media están llenas de relatos de batallas y de enfrentamientos armados donde se describe principalmente a los caballeros. ¿Quiénes son estos caballeros y qué papel desempeñaban realmente en las operaciones militares?

Caballería y hueste feudal

La palabra «caballería» evoca generalmente la imagen de la hueste, el ejército feudal formado por los caballeros que los vasallos tienen que proporcionar al soberano feudal en concepto de *servitium debitum*, por los feudos recibidos de él. Pero hasta el siglo XII no comienzan a especificarse las obligaciones del vasallaje en el ámbito militar, incluso en los reinos bien estructurados en lo concerniente al vasallaje, como en Inglaterra. Tras la conquista de 1066. Guillermo distribuyó entre sus principales barones tierras en feudo (*tenure*)* a cambio de proporcionar éstos al rey gratuitamente un servicio de caballero de 2 meses en tiempo de guerra y de 40 días

* Véase nota del traductor de pág. 21. (*N. del t.*)

en tiempo de paz. Si se ha de creer al cronista Orderico Vital, el rey inglés podía disponer de este modo de 60.000 caballeros.[1] Los historiadores actuales consideran esta cifra, claramente exagerada, como unas diez veces superior a la realidad.

De hecho, las obligaciones militares feudales son muy difusas antes del siglo XII, y son de tres tipos: el servicio de guardia o de *guarnición*, frecuentemente reemplazado por una tasa (lo que lleva al empleo de guarniciones de profesionales); la *cabalgada*, para las operaciones limitadas, que desaparece poco a poco; y, en fin, el servicio de hueste, cuya duración varía de 60 a 40 días gratuitos por año y que, exigible en Inglaterra para las campañas, muy pronto deja de serlo fuera de la isla. Para operaciones más largas o más lejanas hay que remunerar a los caballeros voluntarios o recurrir a otras tropas pagadas. Los contingentes obtenidos por los reyes ingleses en concepto de feudo son, sin duda alguna, inferiores a lo que se podría creer. La encuesta ordenada en 1166 por Enrique II demuestra que los 6.278 feudos de caballeros ya no proporcionan más de 5.000 caballeros. Los numerosísimos ejemplos de *Distraints of Knighthood* (¡se tiene noticia de 26 entre 1224 y 1272!) demuestran que los reyes ingleses no consiguen de todos los beneficiarios de feudos de caballero el servicio completo a que están obligados teóricamente. Pero no por eso dejan de disponer de numerosos caballeros a quienes reclutan y pagan.

En Francia, aunque con cierto retraso, la situación no es muy diferente. Las obligaciones feudales quedan especificadas en los *Etablissements* de san Luis: los vasallos del rey deben servir mediante las armas durante 40 días gratuitamente; por encima de esos 40 días el servicio es voluntario y pagado; pero es obligatorio si el reino está amenazado. A finales del siglo XIII la crisis del sistema militar feudal aparece claramente en Francia, y las deserciones se multiplican a pesar de las advertencias y de las multas.

Este hecho no refleja en modo alguno una crisis de la caballería, cuya importancia y prestigio, por el contrario, no hacen más que crecer, prueba evidente de la existencia paralela de otros medios de reclutamiento. A partir del siglo XII se constata, primero en Inglaterra y después en Francia, el auge de los ejércitos a sueldo, cuyo pago es posible gracias a las tasas de derogación o de compensación.

La importancia relativa de la hueste feudal y la noción misma de servicio militar de tipo feudal son en la actualidad objeto de debates entre

1. Orderico Vital, *Histoire ecclésiastique*, lib. IV, Chibnall, M. (comp.), Oxford, 1965-1978, t. II, pág. 266.

historiadores.[2] Hoy en día se pone de relieve el hecho de que el servicio armado se basaba más en otras relaciones que en las derivadas del feudo. El hecho es evidente desde finales del siglo XIII, cuando el reclutamiento feudal tiene carácter marginal y se apoya en adelante en la remuneración, por una parte, y, por otra, en el derecho de leva general extendido a todos los hombres del reino. También aquí, estas obligaciones amplias son más precoces en los términos de los Plantagenet, como lo atestiguan, en 1181, la corte de Mans y la Audiencia de las armas.[3] Esta obligación de servir válida para todos los hombres libres se amplía bajo Juan sin Tierra y proporciona en 1212 un número enorme de reclutados, de los que sólo se mantienen los caballeros, los sargentos, los arqueros y los ballesteros. Así pues, el servicio militar, incluso el de los caballeros, se exige de todos ellos en tanto que sujetos del reino y no en tanto que vasallos del rey.

Además, mucho antes de esta fecha, otros caballeros «servían» fuera del marco feudal. Para atenernos al ámbito anglonormando, está bien claro que la conquista de 1066 se hace en gran parte gracias a la ayuda complementaria de caballeros que no estaban unidos al duque por vínculos de vasallaje. Tras la conquista, y a pesar de la implantación de un vigoroso «feudalismo», los reyes ingleses se apoyan más que en la hueste feudal, en otras fuerzas distintas. Los caballeros de mesnada, por ejemplo, no sirven en concepto de feudo: por su misma definición, no poseen feudo alguno. Los caballeros de la casa del rey inglés Enrique I, por ejemplo, desempeñaron un papel importante en sus campañas. Se trata de guerreros profesionales de nivel social muy diverso, cuya fidelidad y apego al rey incrementan la eficacia. Vienen tanto de Inglaterra como de Normandía o de Bretaña.

El acento recae muy pronto sobre las tropas de caballeros pagados, evocados con tanta frecuencia en la literatura con el nombre de «caballeros sueldados». En las endechas de María de Francia o en los relatos novelados son muchos los héroes que pertenecen a esta categoría. La irrupción del dinero, unido al desarrollo económico y comercial del siglo XII, dilatan el fenómeno ya antiguo de la remuneración de los guerreros, conocido bajo el duque de Anjou Foulque Nerra a comienzos del siglo XI. Primero se trata de guerreros a quienes se retiene más allá de los límites previstos para un servicio gratuito. La remuneración adquiere entonces la

2. Véase sobre todo Reynolds, Susan, *Fiefs and Vassals*, Oxford, U.P., 1994.

3. *Select Charters and Other Illustrations of English Constitutional history...*, Stubbs, W. (comp.), Oxford. 1881, (4ª ed.) en Contamine, P., Delort, J., La Roncière, M. (de), Rouche, M., *op. cit.*, pág. 53 y sig.

forma de indemnizaciones diarias de campaña, cuyo importe, por otra parte, aumenta considerablemente entre 1150 y 1300, dejando traslucir de este modo el aumento del coste del equipamiento, la creciente necesidad de caballeros y la inflación de los precios. Pero muy pronto aparecen verdaderos contingentes de guerreros pagados desde los primeros momentos de su servicio. Se trata de auténticos mercenarios, que conducen con el tiempo a la aparición de los ejércitos profesionales permanentes del siglo XIV.

¿Pero se puede hablar de mercenarios refiriéndose a ellos? Este término comporta hoy en día connotaciones peyorativas. Se les imagina como si fueran bandas de moralidad dudosa que se alquilan al mejor postor y pasan sin la menor vergüenza de un señor a otro, cambiando de campo según la necesidad, como fue el caso de las «Grandes Compañías» o de los capitanes famosos del siglo XVI. Sin embargo, tales transferencias de un señor a otro fueron frecuentes desde antes del siglo XII; incluso en la primera cruzada, muchos jefes de guerra cambian de «patrón» sin recibir por ello la menor crítica. P. Contamine piensa que habría que reservar el término de «mercenario» a los guerreros que reunieran la triple cualidad de especialistas, pagados y apátridas, lo que excluiría a los caballeros de corte o de mesnada.[4] Sin embargo, tal definición me parece muy restrictiva. Vale más admitir la designación de mercenarios desde el momento en que el servicio que ofrece el guerrero es libre, voluntario, debidamente tarifado mediante un contrato previo y retribuido. Añadamos que sería conveniente eliminar la connotación peyorativa actual del término y que los contemporáneos, en el siglo XI, no vinculaban en modo alguno a esta clase de caballeros, tal como ha demostrado S. D. B. Brown.[5] Su lealtad hacia el señor que les ha «contratado» y a quien ellos sirven voluntariamente puede haber sido incluso superior a la de los vasallos obligados a un servicio gratuito. También se podría decir que quienes recibían tierras a cambio de su servicio eran en realidad «mercenarios permanentes». Ese es el caso de quienes gozaban de feudos de renta o feudos de bolsa.

La caballería, como vemos, es un cuerpo muy heterogéneo. El denominador común que une a los caballeros no es la condición social, sino el ejercicio de una misma profesión, la de guerrero de elite capaz de combatir a caballo según el método de carga característico de la caballería y con

4. Contamine, P., *op. cit.*, pág. 205.

5. Brown, S. D. B., «Military service and monetary reward in the XIth and XIIth centuries», *History*, 74, 20, 1989, págs. 20-38.

el equipo completo. Sin embargo, como hemos visto, la caballería en el siglo XIII tiende a identificarse con la nobleza por cuanto la investidura de caballero se les prohíbe a los plebeyos. Esta identificación es sólo temporal: en efecto, en esta época numerosos hijos de nobles no reciben la investidura de caballeros. Se contentan con el título de «señoritos». Sin embargo, pueden ejercer la profesión militar, pero no pasan de sargentos (a caballo) o escuderos (*scutiferi, armigeri*). En el siglo XIV, Bertrand Du Guesclin, modelo de caballero, guerreaba hacía mucho tiempo como capitán cuando sólo era escudero: no recibió la investidura de caballero hasta el 1354, a la edad de 34 años.

Sin embargo, en el siglo XI, los príncipes aceptan la denominación de *miles* y ellos mismos dicen ser caballeros. La razón me parece sencilla: refleja el sentimiento de una pertenencia común a una entidad más profesional que social. Refleja también la profunda militarización de la sociedad y más aún de la mentalidad aristocrática. En la época de la caballería, los grandes combaten a la cabeza de sus ejércitos, en medio de sus caballeros. Guillermo de Poitiers, el panegirista de Guillermo de Normandía, no duda en compararle con César, pero añade que es superior a él porque, tanto en Hastings como en otros lugares, no se contentó con desempeñar la función de general, sino que también desempeñó, según su costumbre, la de *miles*: combatía como caballero, temible a fin de cuentas.[6] Algunos escritores reprueban esta tendencia. Raúl de Caen, por ejemplo, se lamenta de que el conde Roberto de Flandes haya buscado, ante todo, brillar como caballero, alabado por todos por sus golpes con la lanza o con la espada, abandonando un poco su papel de jefe.[7] Ricardo Corazón de León, ensalzado unánimemente como modelo de caballero, incurría en idénticos reproches por parte de los historiadores, hasta su rehabilitación por J. Gillingham.[8]

No es extraño que la caballería, impulsada por tales principios (que comparten peligros y honores), haya adquirido en su ética y en su ideología rasgos aristocráticos. En el campo de batalla se ve con toda claridad.

6. «...*praestaret officia quoque militis, uti bellis aliis consueverat*», *Guillermo de Poitiers, Gesta Guillelmi ducis*, Foreville, R. (comp.), *Histoire de Guillaume le Conquérant*, París, 1952.

7. Raúl de Caen, *Gesta Tancredi*, RHC, *Hist. Occ.* III, pág. 617.

8. Gillingham, J., *Richard Coeur de Lion. Kingship, Chivalry and War in the Twelfth Century*, Londres, 1994; Gillingham, J., *Richard Coeur de Lion*, París, 1996.

Nueva valoración del papel de la caballería

Las fuentes medievales, históricas o literarias, recalcan el papel preponderante de la caballería, reina de las batallas, y los éxitos individuales de sus miembros, sobre todo de los jefes. Los historiadores recientes se sienten inclinados a poner en tela de juicio este punto de vista que, abiertamente, dedica la mayor parte del relato a la caballería, y más aún al caballero.

Es conveniente examinar de nuevo el papel de la caballería en la guerra medieval. La mayoría de los cronistas, monjes o clérigos, procedían de familias caballerescas y, por lo tanto, tenían tendencia a engrandecer los hechos gloriosos de su señor o de los miembros del ambiente de donde ellos mismos procedían. Los autores de fuentes literarias, más aún que los anteriores, tenían como objetivo satisfacer esos medios que constituían su público principal y su sustento financiero. Por eso, todas esas fuentes recalcan el papel decisivo de las cargas caballerescas en las batallas juzgadas decisivas.

En realidad, las verdaderas batallas fueron raras en la Edad Media, sobre todo antes del siglo XIII. Príncipes y señores generalmente intentaban evitarlas para no exponerse a perderlo todo en unos instantes. Hacer la guerra no implicaba necesariamente librar una batalla. Se ha podido calcular que en el siglo XII las batallas fueron tan raras que muchos caballeros no conocieron ninguna; nadie, por lo que parece, pudo participar en varias en el transcurso de toda su vida. La mayoría de las operaciones militares consisten esencialmente en asedios de ciudades, castillos o fortalezas, indispensables para dominar el país o para debilitar la capacidad ofensiva del adversario, en incursiones, destinadas a asolar las tierras del enemigo mediante la destrucción o el incendio, con el fin de debilitar sus bases económicas y anular de este modo la capacidad de hacer daño. Los caballeros intervenían, sin lugar a dudas, en esos dos tipos de operaciones, pero más bien como infantes de a pie o como arqueros que como caballeros; por lo demás, tales operaciones no daban pie a hazañas memorables. Acerca de su papel en ellas, por lo tanto, se guardó silencio o no se le juzgó de mayor importancia.

¿No se ha sobrevalorado la preponderancia absoluta de la caballería en las batallas? En muchos casos, las cargas de la caballería no tuvieron éxito al tener que habérselas con un ejército de infantes agrupados y bien dispuestos: así sucedió en Lechfeld en el 955, en Saint-Michel-en-l'Herm en 1014, en la primera carga de Pontlevoy en 1016, en las primeras cargas de

Hastings en 1066, y después en Courtrai en 1302, más tarde en Crecy en 1346 y en Azincourt en 1415. Así pues, no hay por qué sobrevalorar el papel de la caballería en la guerra real. Por el contrario, el de los infantes, arqueros y especialistas del asedio (ingenieros, carpinteros de armaduras, zapadores, etc.), con frecuencia ignorado por las fuentes, merece una nueva valoración.

Sin embargo, también hay que señalar que ninguna gran batalla se ganó sin la caballería, y que los cronistas casi siempre hicieron resaltar su papel determinante y las hazañas de los caballeros; la caballería pesada impresiona al adversario, transmite confianza a los infantes de su propio campo, los tranquiliza y es la única capaz de desorganizar las líneas del enemigo y de provocar su retirada. Además, cualquier abandono de la caballería significa el caos inmediato para las otras tropas y la derrota final. Su mejor armamento le otorga una superioridad y un prestigio innegables. Los muertos son raros entre los caballeros, sobre los que se concentra la atención y la estima de los contemporáneos. Tampoco es seguro que la caballería quedara obsoleta en los siglos XIV y XV, en la época de las grandes derrotas francesas de Poitiers o de Azincourt. Esas derrotas se deben ante todo a la superioridad de los arqueros ingleses (el *Long Bow*, gran arco galés) y a una mala coordinación entre caballería e infantería.

Es evidente que hay que rehabilitar a los infantes, ampliamente ignorados por las fuentes y con frecuencia menospreciados por los caballeros. Su papel es fundamental. Si no son decididos y disciplinados, la carga de la caballería los desbanda y los dispersa, con lo que ofrecen una presa fácil, incapaz de huir. Sólo la intervención de su propia caballería puede salvarlos, ya sea poniendo al enemigo en retirada, ya sea reagrupando y protegiendo a sus infantes en un repliegue ordenado de los que sólo se conocen muy pocos ejemplos. El armamento ligero de los infantes les hace muy vulnerables, y las bajas entre ellos son muy numerosas. Todo ello parece normal: los cronistas de las cruzadas, por ejemplo, ni siquiera lo mencionan, o muy pocas veces. Sin embargo, se sabe por diversos conductos que en tal o cual batalla, descrita por algunos como poco sangrienta porque sólo perdieron la vida algunos caballeros, también hallaron la muerte en ella muchos centenares de infantes. En cambio, el armamento defensivo de los caballeros les hace poco vulnerables a sus ataques, sobre todo a partir del siglo XIV. Sólo ante las picas suizas y flamencas parecen llevar las de perder. El papel de los infantes no deja de ser fundamental en las guerras tanto por su misión defensiva y ofensiva como rematando

la obra de los caballeros, garantizándoles una cobertura segura en el repliegue y acabando la victoria. Además, su número es considerable. Se puede admitir que en el siglo XII había en los enfrentamientos de 7 a 10 infantes por cada caballero. Esta proporción se elevaba a veces a 25, e incluso 30 por uno.

La ballesta, que tanto asombró a Ana Comneno a comienzos del siglo XII, se conoce desde la Antigüedad, pero estuvo abandonada hasta el siglo X; entonces se convierte en una especialidad genovesa, tanto en su fabricación como en su uso. El poder de penetración de sus cuadrillos y su alcance hacen de ella un arma temible, hasta el punto de que el concilio de Letrán prohíbe su uso entre cristianos en 1139. A veces se lee que esta prohibición ya la había hecho Urbano II con motivo de un sínodo que habría tenido lugar también en Letrán entre 1097 y 1099. Nada de eso. El texto de este supuesto sínodo demuestra con toda claridad que hay que atribuirla al concilio de 1139.[9] La prohibición se refiere tanto al uso del arco como de la ballesta. Los cuadrillos de ésta, a una distancia de 150 m, pueden atravesar la mejor cota de malla e incluso una armadura de placas. El disparo, por el contrario, es muy lento: dos disparos por minuto, es decir, cinco veces menos que el arco, lo que reduce su ventaja. Los famosos ballesteros genoveses servían con frecuencia en los ejércitos de Francia donde lograban excelentes sueldos, prueba del interés que despertaban y de su apropiación casi total de esta arma. A comienzos del siglo XIII y a pesar de las prohibiciones, los soberanos ingleses, franceses, alemanes (¡e incluso el Papa!) usaron también ballesteros de a caballo. Pero los caballeros rechazaban su uso y el del arco como algo no caballeresco. Sin embargo, también la utilizaban algunas veces cuando luchaban como infantes. Muchos caballeros famosos, como Godofredo de Bouillon y Ricardo Corazón de León eran también célebres por su habilidad con el arco.

El antiguo arco, reemplazado por la ballesta, recuperó su supremacía a finales del siglo XII bajo la forma del gran arco (el *Long Bow* galés). La rapidez de su tiro y su alcance contribuyeron en gran medida a las victorias inglesas de los siglos XIV y XV, sin quitar valor a la caballería que continuó

9. Basta comparar ese texto, publicado en *Acta pontificum romanorum inedita, II: Urkunden der Päpste (97-1197)*, Pflugk-Hartung, J (von) (comp.), Stuttgart, 1884 (*reimpr.*, Graz, 1958), nº 203 sobre todos los cánones 5 y 7, pág. 168. para constatar que depende del de Letrán II. Véase sobre este tema Hefele, Ch. y Leclercq, J., *Histoire des conciles*, París, 1911, t. V, pág. 454 y sig.

gozando de un enorme prestigio. Los caballeros, bien protegidos, estaban menos expuestos a las flechas que sus caballos, lo que a veces obligaba a aquéllos a luchar como infantes muy a su pesar.

El objetivo principal de las operaciones militares consiste en apoderarse de las ciudades fortificadas o de los castillos. Los caballeros, seguidos de los escuderos, sargentos, e infantes, estaban en primera línea de las tropas de asalto cuando éste era posible gracias a escaleras colocadas contra las murallas o, mejor aún, mediante una brecha abierta en ellas, o también mediante la elevación de torres móviles de madera que permitían dominar las defensas del enemigo. Estos trabajos recaían sobre muchos especialistas del asedio: albañiles, carpinteros de armaduras, zapadores, constructores de ingenios de asalto tales como catapultas, manganas, trabuquetes, pedreros, pedreñales, ballestas de torre, etc. Estos ingenios se construían a indicación de los ingenieros (= especialistas de ingenios). Sin embargo, a pesar del progreso manifiesto de las máquinas de asedio, la mayoría de las tomas de fortalezas eran el resultado de la rendición de la guarnición desde las primeras negociaciones (para salvar la vida), o como resultado de un bloqueo que privaba a los defensores de víveres y de agua. La parte cada vez mayor de las operaciones de asedio lleva consigo, desde finales del siglo XII, una revalorización de estos oficios. Los caballeros, a pesar de su indiferencia un tanto despectiva hacia ellos, se sienten a veces celosos del interés con que se les mira.[10]

Los caballeros no son los únicos que combaten a caballo. Los sargentos de a caballo, y más raramente los escuderos, también lo hacen. Los sargentos no constituyen, propiamente hablando, una caballería ligera, por más que su armamento defensivo probablemente haya sido de menor calidad. Hasta el siglo XIII, los sargentos pueden ser nobles, pero la mayoría son plebeyos. La Regla del Temple, en su redacción que data de estas fechas, distingue claramente entre hermanos caballeros, que deben ser de cuna aristocrática, y hermanos sargentos (de a caballo) que no lo son. Con el transcurso del tiempo, los sargentos de a caballo proceden, cada vez más, de los nobles, que no han sido aún investidos caballeros y de los que muchos no lo serán nunca.

Lo mismo ocurre con los escuderos. La palabra «escudero» parece haber tenido en el siglo XIII una evolución semántica comparable a la de *miles* en el siglo XI y «caballero» en el XII. Designa en primer lugar a los ser-

10. Guiot de Provins, *La Bible Guiot*, Orr. J. (comp.), París-Manchester, 1951 (*reimpr.*, Ginebra, 1974), v. 185 y sig., págs. 14-15.

vidores encargados del cuidado de las armas y de los caballos. Con esos servidores, que seguían siéndolo de por vida, se mezclan en el siglo XII los hijos de la aristocracia que, a su lado, aprenden las artes del futuro caballero. El retraimiento ante la investidura de caballero incrementa el número de escuderos nobles que no han sido aún investidos (o que no lo serán nunca), con lo cual la palabra termina por designar un título inferior de la nobleza. La jerarquía de estos diversos niveles de guerreros queda ilustrada por el importe de los sueldos con que se les paga: hacia el 1200, un caballero recibe alrededor de 10 sueldos torneses diarios, dos veces más que un sargento de a caballo; un sargento de a pie recibe de 8 a 9 sueldos, mientras que un zapador o un albañil apenas reciben más que 2 sueldos. Así pues, el prestigio social de los «ingenieros» aún está lejos de poder amenazar al de los caballeros.

La evaluación de los ejércitos medievales resulta difícil. Las epopeyas, sin lugar a dudas, amplían desmesuradamente los efectivos de los caballeros, sobre todo los de los adversarios sarracenos, vencidos por la gracia de Dios y el valor de los caballeros cristianos. Los cronistas no siempre se ven libres de este defecto, sobre todo cuando se trata de una evaluación global de grandes ejércitos, por ejemplo los de las cruzadas. Pero no por eso las cifras que barajan son absurdas, o simbólicas, basadas en la mística de los números. Ciertas cifras, sobre todo cuando se refieren a contingentes limitados, demuestran tal interés por la precisión, al menos en lo que se refiere a la magnitud, que sería un error rechazarlo sin más.[11] Las grandes divergencias en la evaluación de una gran muchedumbre, incluso en nuestra época, deberían hacernos ser más indulgentes con las inexactitudes de los cronistas que no disponían de nuestros medios mentales y técnicos.

De las cifras citadas se puede al menos deducir la relación entre caballeros e infantes. Esa relación, por supuesto, varía según las circunstancias: 1 por 4 en Hastings (1066), 1 por 10 en la primera cruzada (1099), 1 por 12 en Bouvines (1214); la media parece estar, en los siglos XI y XII, en un caballero por 7 u 8 infantes. Este predominio numérico se acentúa aún más con el tiempo. Así pues, los caballeros constituyen una elite muy minoritaria en los ejércitos medievales, lo que no empaña en modo alguno, más bien al contrario, su prestigio y el sentimiento fuertemente arraigado de su preeminencia guerrera.

11. Sobre esto véase Flori, J., «Un problème de méthodologie: la valeur des nombres chez les chroniqueurs du Moyen Age (A propos des effectifs de la première croisade)», *Le Moyen Age*, 1993, 3/4, págs. 399-422.

Las tácticas de la caballería

Se ha dicho con demasiada frecuencia que la Edad Media ignoraba el arte militar y desdeñaba los aspectos tácticos. Pero resulta que uno de los manuscritos más copiados, traducidos, comentados y citados es justamente un tratado militar, el *De re militari* de Végèce; en 1290, Jean Priorat versificó incluso su traducción francesa con el título significativo de *Li abrejance de l'ordre de chevalerie.*[12] En Végèce se inspiraron todos los tratados ulteriores, desde Gil de Roma en el siglo XIII hasta Honorato Bonet (o Bovet) en el siglo XIV, y Cristina de Pisano y Juan de Bueil en el siglo XV, que lo adaptaron a su época y lo enriquecieron con tácticas nuevas. Por lo que respecta a la caballería propiamente dicha, ya no es posible seguir creyendo que los caballeros se contentaran con cargar contra el adversario sin estrategia ni disciplina, llevados por su único deseo de derribar al mayor número posible de enemigos. Las maniobras que se mencionan con cierta frecuencia implican con toda claridad un plan preconcebido, un respeto colectivo de las consignas dadas por el jefe y una cohesión de conjunto que exigen una auténtica disciplina. Las batallas, como se sabe, fueron raras en la Edad Media. El primer reflejo de los capitanes es el de evitarlas, y para eso nada mejor que encerrarse en una plaza fuerte; de ahí la importancia primordial de los asedios. Sin embargo, es frecuente ver a los asediados llevar a cabo una salida para desorganizar el bloqueo o para ponerle fin. Los caballeros, en su búsqueda de éxitos guerreros, abogaban con frecuencia por esta solución, que no se adoptaba generalmente más que como último recurso. La más notable de estas maniobras es probablemente aquella en la que, en 1098, los caballeros cristianos, extenuados ya por la enfermedad y el hambre, hicieron huir en desbandada a los ejércitos musulmanes, capitaneados por Karbuqa, que les tenían cercados en Antioquía.

La carga frontal, tan preciada para los caballeros y para las fuentes históricas y literarias del tiempo, tiene como objetivo principal crear el pánico en el adversario, empujándole de este modo a huir de forma desordenada. Generalmente tiene lugar tras una «preparación» de los arqueros y los ballesteros. Los caballeros están generalmente agrupados en de 3 a 5 formaciones, en filas, o en *conrois* de 20 a 30 caballeros unidos en torno a su bandera; el conjunto de muchos *conrois* forma una «batalla». Un ejército cuenta, en general, con 3 o 4 «batallas». Los *conrois* cargan en orden cerrado, bajan simultáneamente la lanza a la vez que espolean al caballo para acelerar

12. Jean Priorat, *Li abrejance de l'ordre de chevalerie, mise en vers de traduction de Végèce de Jean de Meun*, Robert, U. (comp.), París, 1897.

constantemente hasta el choque frontal, teniendo buen cuidado de mantener la cohesión, condición indispensable del éxito. Esta maniobra exige, por supuesto, disciplina y solidaridad. A pesar de lo que dicen las fuentes, es muy raro que una primera carga resulte victoriosa. En ese caso los caballeros tienen que dar media vuelta para rehacer sus filas. Para hacerlo, aprovechan una nueva carga llevada a cabo por otros contingentes que permanecieron en la reserva. En el caso de fracasar, corren el riesgo de quedar aislados y desmontados por los infantes, u obligados a huir, abandonando así a sus tropas a su triste suerte.

Si fracasaba la primera carga, el comandante podía engañar al enemigo e incitarlo a desorganizarse dando una orden de huida simulada. En ese caso, un contingente de caballeros y de infantes se apostaba en emboscada en un punto del recorrido elegido de antemano por los falsos fugitivos. Esta táctica eficaz se utilizó frecuentemente, por ejemplo en Hastings. Los caballeros no combatían sólo cargando a caballo. En muchas ocasiones, entre los alemanes, en menor medida entre los ingleses y rara vez entre los franceses, combatían «desmontados», en medio de los infantes. Así sucedió en Dorylée en 1098, en Bourgtheroulde en 1124, en Lincoln en 1141, en Crécy en 1346 y en Poitiers en 1356. Sin embargo, el peso cada vez mayor de las armaduras, sin imposibilitar por completo sus movimientos, colocaba a los caballeros en una posición comprometida, al menos desde el punto de vista ofensivo, frente a unos infantes ligeramente armados y con pocas trabas en su movilidad.

Durante la guerra de los Cien Años, la táctica principal de los caballeros ingleses era la de la cabalgada: el objetivo no era conquistar, sino atravesar las tierras enemigas asolándolas, saqueando e incendiando sus cosechas, es decir, sembrando por doquier la inseguridad y la ruina. Esa guerra queda perfectamente ilustrada por las incursiones del Príncipe Negro, entre 1354 y 1355. Las rapiñas y la desesperación que provocaron empujaron a los franceses a arriesgarse y a perder la funesta batalla de Poitiers al año siguiente.

Los historiadores contemporáneos, a diferencia de las fuentes medievales, principalmente literarias, que parecen privilegiar el éxito personal de caballeros intrépidos insensibles al miedo, hacen hincapié en el carácter necesariamente colectivo de las cargas de los caballeros, que sería un testimonio de su miedo individual.[13] Pero hay que matizar estas afirmaciones. Es cierto que los caballeros no eran superhombres y que el miedo podía obligarles a veces a huir o a esconderse ante el enfrentamiento. Las fuentes literarias

13. Sobre este punto véase Verbruggen, J. F., *De Krijgskunst in West-Europa in de Middeleeuwen (IX tot begin XIV Eeuw)*, Bruselas, 1954.

no dejan de ofrecer buenos ejemplos; Joinville, que se encargaba de un pequeño puente en la batalla de Mansûra, se acuerda de que vio pasar por él huyendo no poca gente de grandes pretensiones. Añade que podría citar los nombres, pero no lo hace porque ya murieron.[14] Advierte también que los beduinos, por fatalismo, combatían sin armas defensivas, al contrario que los cristianos, por lo que les despreciaban, como demuestra su manera de jurar: «Maldito seas como el franco que se arma por miedo a la muerte»;[15] Pero también relata muchos casos de heroísmo y menciona muchas veces a caballeros en dificultades que, como Roldán, se resisten a pedir ayuda por miedo a que su linaje quede deshonrado.[16] El temor de la vergüenza y del deshonor transmitidos a su descendencia y la preocupación por el buen nombre eran, para los caballeros, motivos suficientes para vencer un miedo natural al que se combatía desde la infancia. La obsesión de incurrir para siempre en el irremediable reproche de cobardía era para ellos generalmente más fuerte que el miedo.

En cuanto al conflicto entre individualismo y disciplina colectiva, Joinville pone también muchos ejemplos significativos a este respecto. En Mansûra se había decidido que los templarios irían como vanguardia inmediatamente delante de los hombres del conde de Artois. Pero en el paso del río, éste tomó la delantera con los suyos para atacar a los musulmanes. Los templarios enviaron emisarios para decirle que les causaba una gran afrenta al pasar antes que ellos en contra de las órdenes del rey. Pero mientras sus mensajeros parlamentaban con el conde, un caballero llamado Foucaut du Merle tenía su caballo por la brida. Pero, como era sordo y no oía las palabras de los mensajeros, continuaba gritando: «¡A ellos, a ellos!». El conde de Artois le dejó hacer. Los templarios pensaron entonces que quedarían deshonrados al permitir que los hombres del conde les precedieran en el ataque y espolearon a su vez a los caballos. De este modo, empujándose hacia adelante los unos a los otros, entraron en la ciudad de Mansûra en persecución de los musulmanes que les tendieron una emboscada; el conde de Artois halló allí la muerte con 300 caballeros y 180 templarios.[17] Aquí tenemos el ejemplo típico de una indisciplina funesta causada por el orgullo y el sentido exacerbado del honor, aunque también

14. Joinville, *Vie de Saint Louis*, Monfrin, J. (comp.). París, 1995, § 246, pág. 122.
15. *Ibid.*, § 461, pág. 226.
16. *Ibid.*, § 226.
17. *Ibid.*, § 219, pág. 109.

por la coincidencia fortuita de varias circunstancias. Joinville cuenta otro caso similar, pero positivo esta vez: en una marcha en la que el rey había dado la orden de no cargar contra los sarracenos aunque vinieran a provocarlos con sus flechas, un templario cayó muerto a los pies de Renaut de Vichiers, por entonces mariscal del Temple. Éste, desesperado, gritó: «¡Ahora, a ellos, en nombre de Dios; esto no se puede tolerar!». Dicho lo cual cargó, seguido de otros caballeros, y así se produjo la derrota de los sarracenos.[18]

En muchos otros casos, el sentido del honor y el temor de la cobardía condujeron a los caballeros, incluso a los jefes, a ataques suicidas. El ejemplo más claro quizá sea el de Gerardo de Ridefort quien, en 1197 y contra toda razón, dio la orden a los templarios de cargar contra los musulmanes mucho más numerosos, y lo que es peor, en muy malas condiciones, provocando con ello su aniquilación; él mismo fue uno de los tres únicos supervivientes de este acto insensato. El sentido exacerbado del honor caballeresco fue también una de las causas del desastre francés en la batalla de Crécy. Según Froissart, por ansia de proezas, todos los caballeros querían estar en primera línea, rompiendo así el orden previsto incluso antes de llegar a tomar contacto con el enemigo. Del mismo modo, manifestaron un soberano desprecio por sus propios infantes, sobre todo por los ballesteros genoveses que retrasaban su carga, y a quienes dividieron en trozos para despejar su camino. El mismo Froissart manifiesta en sus escritos el desprecio real de los caballeros hacia los infantes de ambos bandos: describe a los infantes flamencos de Cassel con el término enormemente gráfico de «mierdosos».[19] En efecto, para los caballeros, el único combate válido es la carga caballeresca seguida del cuerpo a cuerpo. Joinville lo expresa de forma muy aceptable con motivo de una acción que califica de «bello hecho de armas». Y da las razones: «Porque nadie allí disparaba con el arco o con la ballesta, sino que era un combate con maza y espada entre los turcos y los nuestros, ya que estaban todos mezclados».[20]

Estos ejemplos subrayan el papel capital de la disciplina, que garantiza la cohesión de los *conrois*, indispensable para el exito colectivo, pero que debía ir a la par con la búsqueda individual del éxito, muy valiosa para los

18. *Ibid.*, §§ 185-186, pág. 91.

19. Juan Froissart, *Chroniques: début du premier livre (MS. Rome Reg. Lat. 869)*, Diller, G. T. (comp.), Ginebra, 1972, c. 224, págs. 724-726 y c. 41, págs. 176-180.

20. Joinville, *op. cit.*, § 229, pág. 113.

caballeros. En su *Arbre des batailles*, Honorato Bonet enumera las diversas razones que hacen a un caballero valiente y osado en el combate: sed de honor y de gloria, temor de perder la confianza de su señor, *miedo a* que se le tome por un cobarde, *confianza en su equipo* y en su caballo, fe en su capitán, deseo de botín, etc. La mayoría de estos móviles aluden a rasgos individuales; pero también trata de los castigos en que incurren los caballeros indisciplinados o desobedientes que se apartan del grupo para ir a «dar lanzadas uno contra uno», o que se adelantan a su grupo sin la orden de su jefe para poner en retirada al enemigo. Según él, deben ser castigados con la muerte, a menos que el éxito de su empresa no incline al perdón.[21] Así pues, tanto en la realidad como en las obras literarias, había una constante tentación entre los caballeros de ponerse en primera fila por su propia cuenta. Los caballeros, tanto en operaciones de gran envergadura como en las cruzadas, sentían la necesidad de decir quiénes de ellos habían conseguido, en los combates del día, «el premio a la valentía». Según Joinville, se les asignaba en adelante la denominación de «buenos caballeros» adjunta a su nombre; a la muerte del *sire* de Brançion recuerda que había participado, en el transcurso de su vida, en 36 combates en los que había logrado el premio a las armas.[22] Por lo tanto, la necesaria disciplina de grupo no era incompatible con la búsqueda individual del éxito. En los combates de masas quedaba espacio para enfrentamientos más personales. Es cierto que la carga es compacta y colectiva pero, para ser eficaz, cada caballero debe «elegir» un adversario en las filas enemigas para derribarle con su lanza; en el cuerpo a cuerpo, los golpes con la espada están igualmente muy bien determinados a alguien en concreto. Por lo tanto, no hay por qué contraponer radicalmente la carga colectiva de la realidad a los éxitos individuales tan encomiados en las obras literarias.

Además, la mayoría de los enfrentamientos colectivos iban precedidos de escaramuzas más limitadas, próximas al combate singular, donde se daba rienda suelta a las proezas individuales. A los gritos de intimidación y demostraciones diversas de hostilidad, seguía frecuentemente un desafío lanzado por uno o por varios caballeros, que el campo contrario contestaba cuando podía hacerlo con alguna posibilidad de éxito. El resultado de este combate librado «por honor» tenía entonces un valor premonitorio, y reemplazaba a veces al enfrentamiento general. Godofredo Malaterra nos da un

21. Honorato de Bonet (= Bovet), *L'Arbre des batailles*, Nys, E. (comp.), Brusela , 1883, III, 6, pág. 79; III, 8, pág. 81; IV, 10, pág. 98.

22. Joinville, *op. cit.*, § 173, pág. 85; § 277, pág. 137.

ejemplo del siglo XI: en el sitio de Tilliers, el conde Roberto, hijo de Ricardo II, veía cada día un caballero francés que venía a desafiar a combate singular a uno de los *milites* normandos. Tan temible parecía ser ese campeón que Roberto prohibió responder. Le contaron el caso a Serlo, hijo de Tancredo, que por entonces se hallaba en Bretaña; éste no pudo encajar tal deshonor y vino a Tilliers con dos escuderos, aceptó el combate singular y derrotó al campeón francés.[23] Estos casos son frecuentes a lo largo de los siglos XII y XIII, y más frecuentes aún en el siglo XIV, durante las numerosas y largas operaciones de asedio de la guerra de los Cien Años, entrecortadas por treguas durante las cuales los caballeros mataban su aburrimiento organizando justas, combates singulares o enfrentamientos limitados entre campeones de ambos campos. Si fueron reseñados es porque no dejaba de tratarse de verdaderas operaciones de guerra. En ellas, lo mismo que en cualquier batalla de caballeros, era menester el acuerdo entre ambas partes sobre el lugar y la fecha del encuentro y sobre la elección de un terreno que permitiera el despliegue de las cargas caballerescas. Los combates «singulares» entre algunos campeones de ambos campos se desarrollaban a veces a pie, como en el famoso «combate de los Treinta» en el que se enfrentaron en Ploermel, en 1351, 30 guerreros (la mayoría mercenarios) de cada uno de los dos campos, franco-bretones e ingleses; terminó con la muerte de 6 campeones del primero y 9 del segundo. Froissart menciona muchos de estos combates singulares o limitados;[24] Juan le Bel, que relata también el episodio de 1351, refleja perfectamente el estado de ánimo de los caballeros que intervienen en estos combates cuando afirma que jamás oyó hablar de una empresa comparable, y que los supervivientes de este combate deberían ser reverenciados dondequiera que fueran.[25] A pesar de todo, la mayoría de estos combates entre caballeros eran menos sangrientos. De hecho, hubo pocos «combates a muerte» entre caballeros antes del siglo XV. Esto era fruto a la vez de la calidad de su armamento defensivo, de la concepción lúdica de la guerra caballeresca y del código deontológico según el cual un caballero debe respetar la vida de otro caballero vencido.

El duelo de honor, que se extiende a finales de la Edad Media y más aún después, procede de la combinación de dos elementos anteriores: por una parte, el combate singular de los campeones que luchan en «juicio de

23. Godofredo Malaterra, *op. cit.*, págs. 24-25.

24. Juan Froissart, *Chroniques*, Kervyn de Lettenhor (comp.), *Oeuvres de Froissart*, Bruselas, 1873, t. v, págs. 291 y sig.

25. Juan le Bel, *Les Vrayes Chroniques*, Viard, J., y Déprez, E. (comp.), París, 1904-1905, II, págs. 194-197; XII, págs. 212-213.

Dios» (ordalía) para decidir de parte de quién está el derecho; por otra parte, el derecho de guerra privada, reconocido a lo largo de toda la Edad Media en Francia, a pesar de las prohibiciones periódicas, principalmente bajo el reinado de san Luis. También aquí se hallan diversos aspectos de la guerra tal como la conciben los caballeros. El enfrentamiento armado les parece el procedimiento normal para solucionar una querella, ya sea en el ámbito individual o en un enfrentamiento que se convierte en colectivo como consecuencia de solidaridades de todo género. De modo general, la guerra constituye su principal ocupación, su razón de ser, y la consideran como el estado normal de la sociedad. Pero incluso esta práctica lleva a la elaboración de usos y costumbres reconocidos por la profesión. De este modo contribuyeron a la elaboración de reglas de conducta —especie de código deontológico sobre el que volveremos a insistir— que han condicionado la mentalidad europea hasta nuestros días.

La guerra y sus aspectos materiales

La muerte de los caballeros en combate, como hemos dicho, es poco frecuente. Cuando Orderico Vital cuenta la batalla que, en 1119, enfrentó a franceses e ingleses en Brémules, nos dice que, a pesar de la dureza de la batalla, y que en ella estaban implicados multitud de caballeros (900), en total no hubo más que tres caballeros muertos. Apunta tres razones: estaban «cubiertos de hierro»; no estaban sedientos de sangre, sino que se perdonaban mutuamente por temor a Dios y por la confraternidad de las armas, y preferían capturar que matar.[26] Quizá Orderico expone aquí su propia ideología monástica de la guerra más bien que la de los caballeros. Pero no por eso muchas de las razones invocadas dejan de reflejar la concepción caballeresca de la guerra: una especie de deporte, ciertamente peligroso, pero donde se toman todas las precauciones para limitar los riesgos gracias a la seguridad que ofrece el armamento y a la predisposición del enfrentamiento hacia su aspecto lúdico. Se trata de un deporte donde los caballeros se conocen y aprenden a apreciarse, se encuentran a veces primero como enemigos y después como aliados, lo cual crea entre los adversarios de un día unos auténticos lazos de solidaridad, si no ya de clase. La protección, los métodos de combate, la concepción de la guerra y la ética particulares distinguen claramente a los caballeros de todos los demás combatientes.

26. Orderico Vital, *Histoire ecclésiastique*, *op. cit.*, t. VI. *lib.* XII, pág. 240.

El nuevo método de combate exigía, aún más que antes como hemos visto, un acuerdo entre ambas partes. La carga necesitaba, evidentemente, un terreno despejado bastante amplio y la aceptación mutua del reto. De ahí la costumbre, juzgada como «caballeresca», de comunicar al enemigo el lugar y el momento de un ataque. Pero no es una costumbre generalizada, ¡faltaría más! A veces se trata incluso de una bravata, de una baladronada dirigida a impresionar al adversario para incitarle, por el contrario, a renunciar al combate, o para quedar como valientes. En el sitio de Domfront, hacia el 1050, Godofredo II (Martel) hizo saber por sus heraldos que atacaría la mañana siguiente al duque Guillermo; anunció incluso de antemano que «en el combate estarían su caballo, su escudo y su armadura»[27] demostrando con ello que no temía en absoluto exponerse personalmente a los golpes. En realidad, no hizo nada y se retiró con su ejército. Algunos años más tarde, Conan de Bretaña se atrevió también a anunciar de antemano el día que atacaría las fronteras normandas. El día señalado, el duque Guillermo fue en su búsqueda y Conan se encerró inmediatamente en las fortalezas de su territorio.[28]

En cambio, el combate caballeresco era de muy poca utilidad en las guerras de tipo guerrilla. Giraldo de Gales lo advertía ya en el siglo XII. Las cargas de los caballeros, lo mismo que sus costumbres, no son efectivas contra los infantes que combaten en terreno accidentado, como hacen, por ejemplo, los galeses o los irlandeses. El autor, para designar a esos caballeros anglonormandos, emplea la expresión significativa de *Gallica militia*, que se podría traducir aquí como «caballeros a la francesa». Todo en ellos es opuesto a sus adversarios: en efecto, esos caballeros tienen la costumbre de combatir pesadamente armados, a caballo, en terreno descubierto, e intentan hacer prisionero a su adversario para pedir un rescate por él. Los «celtas», por el contrario, luchan a pie, ligeramente armados, en terreno accidentado, y matan a su enemigo sin importarles el rescate. Los primeros combaten como mercenarios, por el botín, por codicia; los segundos, por su patria y su libertad.[29]

Es cierto que la búsqueda de botín no era exclusiva de los caballeros: los infantes también se interesaban por ella. Pero los caballeros, que eran los primeros en llegar al lugar del pillaje, se servían mucho antes de la lle-

27. Guillermo de Poitiers, *op., cit.*, págs. 40-41 y pág. 108.

28. *Ibid.*, págs. 108-110.

29. Giraldo Cambriano, *Expugnatio Hibernica, Giraldi Cambrensis opera*, Dimock, J. F. (comp.), Londres, 1868 (reimpr., Kraus Reprint, 1964), c. 38, pág. 396; *Itinerarium Kambriae et Descriptio Kambriae*, Dimock, J. F. (comp.), Londres, 1868 (Kraus Reprint, 1964), págs. 220-226.

gada de los infantes. Además, la distribución legal del botín reunido por el ejército todavía les beneficiaba como consecuencia, una vez más, de la jerarquía. Así, en el 1204, tras el saqueo de Constantinopla, Villehardouin determina las reglas del reparto: cada caballero recibe dos veces más que un sargento a caballo quien, a su vez, recibe dos veces más que un sargento de a pie.[30]

El rescate se practicaba desde tiempos remotos. En su forma primitiva procedente del rapto y de la guerra privada, lo ponían en tela de juicio las instituciones para la paz desde comienzos del siglo XI, cuando las víctimas eran personas inermes, gente sin defensa, pero se admitía, por así decirlo, entre guerreros. Como plaga de las guerras privadas, las leyes llamadas de Guillermo el Conquistador[31] lo prohibieron, lo mismo que el botín, pero se toleraba en los combates juzgados lícitos. Según Guibert de Nogent, el duque mismo liberaba pocos enemigos cautivos, ya que prefería conservarlos con vida en sus mazmorras.[32] En el resto de la Galia, según Guillermo de Poitiers, la práctica del rescate estaba ampliamente extendida; él la juzga deplorable y la condena en estos términos:

> El incentivo del lucro condujo a ciertas naciones de la Galia a una práctica execrable, bárbara y completamente al margen de toda justicia cristiana. Se preparan emboscadas a los poderosos o a los ricos, se les arroja a las mazmorras, se les ultraja y se les tortura. De este modo, postrados por tantos males y al borde de la muerte, se les deja salir, rescatados generalmente a gran(de) [precio].[33]

El final del texto es un poco oscuro; la palabra «precio» no figura en el texto, lo que lleva a J. Strickland a traducir que son vendidos como esclavos a algún Grande.[34] Pero la palabra «esclavo» tampoco figura en el texto, y uno se pregunta qué interés podría haber en conservar solamente a los ricos y a los poderosos para venderlos como esclavos; aún sería más absurdo torturarlos, reduciendo con ello su valor comercial como esclavos.

30. Villehardouin, *La Conquête de Constantinople*, Faral, E. (comp.), París, 1961, VIII, 1, § 254, pág. 58.

31. Guillermo el Conquistador, *Consuetudines et iustitiae*, Haskins, H. (comp.). *Norman institutions*, Nueva York, 1960 (reimpr. de 1918), 14, pág. 284.

32. Guibert de Nogent, *De vita sua*. Labande, E. R. (comp.). *Guibert de Nogent, Autobiographie*, París, 1981, pág. 89.

33. Guillermo de Poitiers, *op. cit.*, pág. 102.

34. Strickland, M., *War and Chivalry. The Conduct and Perception of war in England and Normandy, 1066-1217*, Cambridge, 1996, pág. 201.

Por el contrario, las torturas y las amenazas, si son para obtener un rescate, sirven para presionar a los herederos, vasallos, parientes o amigos del cautivo a liquidar lo antes posible el rescate exigido. Así pues, este texto, lejos de contradecir la costumbre del rescate, da la impresión de confirmarla. Incluso se convirtió, en el transcurso de los siglos XI y XII, en una práctica caballeresca, como veremos más adelante. Esta práctica permitía a los caballeros sacar provecho material de la guerra y perdonarse la vida mutuamente, como decía Orderico Vital.

La costumbre «económica» del rescate contribuyó de este modo a la elaboración de la ética caballeresca que prescribía, entre otras cosas, respetar la vida del caballero vencido. Los infantes, al tener poco valor comercial, se veían con frecuencia excluidos de estos acuerdos tácitos. Se les mataba sin ningún miramiento. Éstos, a su vez, no dudaban en matar a los caballeros que caían en sus manos.

Está bien claro que la ética caballeresca estaba destinada al uso interno. Puesto que se refería a los caballeros, sólo a ellos concernía, como miembros del clan o del club que llegó a ser la caballería.

Los caballeros en los torneos

La profesión de caballero exigía una buena condición física y un entrenamiento regular para el combate. La caza, su placer favorito, le ofrecía la oportunidad de hacer frente, en los extensos bosques, a animales salvajes todavía abundantes en Europa occidental, con el arco, la lanza y la espada. Diversas actividades «deportivas» contribuían de este modo a la mejora de su condición física. Pero a esto había que añadir un entrenamiento específico para el combate a caballo, sobre todo tras la generalización de la carga frontal.

La habilidad individual en el manejo de la lanza se adquiere ante todo mediante el ejercicio del estafermo; básicamente se trata de golpear con la punta, a galope tendido, el escudo colocado en el brazo transversal de un maniquí sujeto a un poste y esquivar el golpe de rebote del otro brazo armado del maniquí. Hay otros juegos guerreros (*hastiludium*) que están destinados probablemente a preparar para los combates reales. Pero apenas nos quedan huellas antes del siglo XI, época de la aparición de los torneos, término genérico que, en el siglo XII, abarca el conjunto de los ejercicios guerreros específicos de la caballería.[1]

1. Sobre los torneos en la Edad Media véase sobre todo Barber, R. y Barker, J., *Tournaments, jousts, chivalry and pageants in the Middle Ages*, Woodbridge, 1989; Barker, Juliet,

Esos torneos muestran tres rasgos principales que hablan de su especificidad: un aspecto *utilitario* de entrenamiento para los combates reales de la guerra; una dimensión *lúdica* que hace de ellos un juego y a la vez un deporte de profesionales cuyo objetivo no es matar, sino vencer por la gloria y por el beneficio, y un carácter *festivo*, que los convierte en un espectáculo bastante codiciado para un público numeroso y entusiasta. Esos tres elementos unidos exaltan y consolidan los valores propios de la caballería, y contribuyen de este modo a la formación de la ideología caballeresca.

Las fuentes llamadas «históricas» hacen pocas descripciones, y malas, de los torneos, en parte porque sus autores, generalmente eclesiásticos, las omiten voluntariamente. La literatura, en cambio, sobre todo los romances caballerescos, nos ofrecen abundantes y minuciosas descripciones, demostrando con ello su aprecio por parte del público. En el siglo XIII, ciertas obras como *Le Tornoiement de l'Antechrist*, de Huon de Méry, o *Le Tournoi de Chauvency*, de Juan Bretel, toman exclusivamente del torneo, real o ficticio, lo esencial de su contenido. Se ha podido demostrar, por ejemplo con motivo del torneo de Saint-Trond descrito por Juan Renard en el romance de *Guillaume de Dole*, que los poetas apenas modificaban la realidad de los torneos de su época, por más que insistieran, por supuesto, en las hazañas individuales de las que el público se mostraba tan ávido.[2] Así pues, las fuentes literarias, consultadas con precaución, son fiables en este ámbito. Además, la insistencia en ciertos detalles, e

R. V., *The Tournament in England, (1000-1400)*, Woodbridge, 1986; Benson, L. D., «The Tournament in "The Romances of Chrétien de Troyes" and "l'Histoire de Guillaume le Maréchal"», en Benson, L. D., Leyre, J., *Chivalric Literature and Life in the Middle Ages*, Kalamazoo, 1981, págs. 1-24; Chênerie, Marie-Luce, «Ces curieux chevaliers tournoyeurs..., des fabliaux aux romans», *Romania*, 97, 1976, pág. 331 y sig.; Chênerie, Marie-Luce, «L'épisode du tournoi dans Guillaume de Dole, étude littéraire», *Revue des Langues Romanes*, 83, 1979, 1, págs. 40-62; Fleckenstein, J. (comp.), *Das Ritterliche Turnier im Mittelalter*, Gotinga, 1985; Gauche, Catherine, «Tournois et joutes en France au XIII[e] siècle», *Annales de l'Est*, 1981, págs. 187-213; Harvey, Ruth, *Moriz von Craün and the Chivalric World*, Oxford, 1961; Herbin, J.-Ch., «Le tournoi de Senlis dans Hervis de Metz», en *La Geste des Lorrains*, Suard, F. (comp.), París, 1992, págs. 71-85; Lachet, C., «Les tournois dans le roman de flamenca», *Le Moyen Age*, 98, 1992, 1, págs. 61-70; Mölk, U., «Remarques philologiques sur le tournoi(ement) dans la littérature française des XII[e] et XIII[e] siècles», *Symposium in honorem M. De Riquer*, Barcelona, 1984, págs. 277-287; Painter, S., «Monday as a Date for Tournaments in England», *Feudalism and Liberty*, Baltimore, 1961, págs. 105-106; Stanesco, M., «Le héraut d'arme et la tradition littéraire chevaleresque», *Romania*, 106, 1985, págs. 233-253; Stanesco, M., *Jeux d'errance du chevalier médiéval*, Leiden, 1988.

2. Baldwin, J. W., «Jean Renart et le tournoi de Saint-Trond: une conjonction de l'histoire et de la littérature», *Annales ESC*, 1990, 3, págs. 565-588.

incluso las deformaciones que contienen dan testimonio, sin pretenderlo, de mentalidades caballerescas. Por eso su interés es mayor.

Los orígenes del torneo

Los orígenes del torneo son bastante oscuros. Alguna vez se creyó encontrar sus más profundas raíces en el relato que hace Nithard de un simulacro de batalla organizado, en el 842, con motivo de la alianza de Carlos el Calvo y de Luis el Germánico: en presencia de los dos reyes, un número igual de guerreros de los dos ejércitos se lanzan unos contra otros «como si quisieran llegar a las manos», después simulan una huida. Al final, los dos reyes, a caballo, se lanzan en persecución de los fugitivos a quienes amenazan con la lanza.[3] El aspecto «espectáculo» es evidente, lo mismo que la cohesión y la disciplina necesarias para semejante representación. Pero es que se trata precisamente de una escenificación teatral. En ella falta lo esencial: en ninguna parte se dice que los participantes (excepto los dos reyes) vayan a caballo, ni que combatan realmente, ni que se trate de un juego en el que los participantes puedan ganar o perder algo. El episodio exige (¡faltaría más!) la existencia de ejercicios de entrenamiento; ¡pero no de torneos!

Además, la existencia de combates singulares o reducidos es innegable. Proceden del combate judicial o del juicio de Dios y tienen a veces como protagonistas a príncipes rivales que buscan probar su derecho en el lugar de una batalla y en vez de ella. Si hemos de creer a Suger, el rey Luis VI, en 1109, habría propuesto dilucidar mediante un duelo entre campeones un desacuerdo que tenía con Enrique I acerca de Gisord y de Bray.[4] Pero aquí no se trata más que de un torneo o de una justa. Godofredo Malaterra cuenta también que en el año 1062, mientras que Roberto Guiscard asediaba en Sicilia una ciudad de su hermano Rogerio, el ansia de gloria y la impetuosidad de la juventud llevaron a muchos guerreros de ambos ejércitos a enfrentarse para «ejercitar su caballería» (= *ad militiam exercendam*: sería mejor traducir por «comprobar su valor militar»). El joven cuñado

3. Nithard, *Histoire des fils de Louis le Pieux*, Lauer, P. (comp.), París, 1964 (2), lib. III, pág. 110. En este punto no estoy de acuerdo con Nelson, Janet, L., «Ninth Century Knighthood: the Evidence of Nithard». *Studies in Medieval History presented to R. Allen Brown*, Harper-Bill, C. Holdsworth, C. y Nelson, J. (comps.), Woodbridge, 1989, págs. 235-266, que interpreta este simulacro como un torneo.

4. Suger, *Vita Ludovici Grossi regis*. H. Waquet (comp.), París, 1964, pág. 106.

del conde Rogerio, aunque muy hábil en los ejercicios guerreros (*vir militaribus exercitiis aptus*), cuando intentaba desmontar a un adversario, fue arrojado a tierra y murió. Se le vengó inmediatamente matando a muchos enemigos en los combates y en el asedio.[5] Es cierto que se puede relacionar este episodio con los combates organizados, a imitación de los torneos, como lo demuestran tantos ejemplos en lo sucesivo, para matar el hastío de los largos asedios. Pero también se puede tratar (y aquí es lo más probable) de un enfrentamiento espontáneo entre guerreros adversarios, como parte integrante de una operación de guerra. Me parece aventurado equiparar demasiado a la ligera estos enfrentamientos guerreros a torneos cuando éstos no aparecen claramente como tales.

Su existencia, sin embargo, es muy probable por las fechas del combate que describe Malaterra. *La Chronique de Tours* (que data, es cierto, de comienzos del siglo XIII), cuenta que, en 1063, murió en Angers «Godofredo de Preully, que inventó los torneos».[6] Muchos historiadores, en particular J. R. V. Barker y M. Barber, niegan el valor de este testimonio relativamente tardío. No tendría otra finalidad que dar al torneo, que había adquirido gran popularidad, un origen antiguo y, por lo tanto, prestigioso. Además, añaden, la *Chronique des comtes d'Anjou*, un siglo más antigua, señala la muerte de Godofredo (aquí en 1066) sin la menor alusión a este «invento».[7] Pero también se puede argüir que era preciso que el torneo se hiciera realmente popular en cuanto tal para que se pensara en citar al inventor; además, para ofrecer un origen prestigioso a esos encuentros, hubiera sido mejor atribuirlo a héroes de la época carolingia, como ocurre con todos los campeones de las canciones de gesta, que a un caballero relativamente modesto y reciente; en fin, la crónica angevina menciona la muerte de Godofredo entre la de otros miembros de una sedición, hecho que no se prestaba al recuerdo de una innovación reciente de la que incluso el nombre era aún incierto. Así pues, no tenemos motivos serios para rechazar esta atribución.

En resumen, que Godofredo sea o no el iniciador de estos combates o del nuevo método que permitió su desarrollo, lo cierto es que los torneos y el método de la lanza tendida que en ellos se practicaba, aparecen por la

5. Godofredo Malaterra, *op. cit.*, lib. II, c. 23, pág. 36.

6. *Chronicon Turonensis*, H. F. 11, pág. 31, a. 1063: *«Gaufridus de Prulliaco qui torneamenta invenit apud Andegavum occiditur»*.

7. *Chronique des comtes d'Anjou et des seigneurs d'Amboise*, Halphen, L. y Poupardin, R. (comps.), París, 1913, pág. 64; comentario en Barber, R., *The Knight and Chivalry*, Woodbridge, 1995, pág. 156.

misma época, la suya. Es difícil no establecer una correlación entre esos fenómenos contemporáneos.

El origen «francés» de los torneos no deja lugar a dudas. A mediados del siglo XIII, el cronista inglés Mateo Paris los llama *conflictus gallicus* y designa con el nombre de *hastiludium* o *torneamentum* al enfrentamiento con lanza ligera, lúdico y codificado, que, sin embargo, costó la vida a Godofredo de Mandeville en 1216.[8] La palabra «torneo» no se utilizó inmediatamente para describir esos encuentros organizados. Aparece en 1157 en la pluma del obispo Otón de Freising, con motivo de un «ejercicio de aprendizaje militar que hoy en día llaman vulgarmente torneo», y que sitúa en 1127.[9] Por estas fechas los torneos ya están ampliamente extendidos, aunque la palabra aún se utilice poco, como demuestran las decisiones conciliares que, entre 1130 y 1179, los condenan sin nombrarlos de ese modo. Según Lamberto de Ardres, el conde Raúl de Guisne ya participaba en los torneos de Francia en 1036; en ellos encontró la muerte, herido primero de una lanzada y después por multitud de flechas lanzadas por unos arqueros que le desvalijaron.[10] Tampoco es imposible que, en la segunda mitad del siglo XI, tales enfrentamientos adoptaran ya diversas formas: no sólo el cuerpo a cuerpo (la *mêlée*), la más extendida; sino también el combate singular como consecuencia de un desafío detallado, cuya moda se impondrá en el siglo XIV con el hecho de armas. Ana Comneno, narrando la llegada de los cruzados a Constantinopla en 1098, insiste en su zafiedad y su presunción. Uno de esos jefes bárbaros osó incluso sentarse en el trono imperial. Al emperador, que le preguntó quién era, le hizo alarde de su calidad de noble franco y de guerrero invencible. Pues sí, le dijo, «[...] en una encrucijada que hay donde yo nací se encuentra un santuario construido hace mucho tiempo donde, quienquiera que desea librar un combate singular, va a él con ese fin y allí pide a Dios su ayuda, mientras espera al hombre que ose desafiarle. En esa encrucijada he estado yo durante mucho tiempo sin hacer nada, esperando un adversario; pero jamás se ha presentado un hombre con la suficiente valentía como

8. Mateo Paris, *Chronica majora*, Luard, H. R. (comp.), Londres, 1872-1883, t. II, págs. 309 y 650.

9. «*tyrocinium, quod vulgo nunc turnoimentum dicitur*» (*Gesta Frederici*, I, 18, Schmale, F.-J. (comp.), Darmstadt, 1965, pág. 158).

10. Lamberto de Ardres, *Chronicon Ghisnense et Ardense*, Godefroy-Menilgaise, G. (de) (comp.), París, 1855, c. 18, págs. 47-49. Obsérvese el vocabulario que emplea: «*ad execrabiles nundinas quas torniamenta vocant*», muy similar al de Letrán, III en 1179, y «*ad locum gladiaturae vel torniamenti*».

para hacerlo».[11] Aquí se hallan ya rasgos esenciales de los *hechos de armas* de los siglos XIV y XV; el episodio nos lleva irresistiblemente a pensar en aquel otro de la fuente peligrosa del bosque de Brocéliande, en el romance *Le Chevalier au lion*, de Cristián de Troyes, donde Yvain se enfrenta a un adversario temible que viene a su escalinata a desafiarle arrojando en ella agua de la fuente mágica. Así pues, el historiador debe saber discernir en los torneos unos orígenes lejanos donde se mezclan el entrenamiento militar, el juicio de Dios, el desafío a combate singular, el enfrentamiento reducido y el juego guerrero.

El auge de los torneos: siglos XII y XIII

El torneo aparece bajo la forma colectiva del cuerpo a cuerpo (la *mêlée*) en la mayoría de las obras literarias del siglo XII, comenzando por el romance y siguiendo por la canción de gesta que permanece fiel durante mucho tiempo al relato ordinario de batalla. Se encuentra primero en el *Roman de Thèbes*, después en Cristián de Troyes y María de Francia. La historia da cuenta de muchos de ellos, sobre todo en las regiones fronterizas, en el último tercio del siglo XIII. Son frecuentes entre los jóvenes caballeros aún no establecidos como Guillermo le Maréchal, pero también entre príncipes ansiosos de éxitos o en busca de caballeros a quienes reclutar, como Felipe de Flandes, e incluso entre los reyes ingleses: el «joven rey» Enrique era un excelente hombre de torneos, como también lo fueron después Eduardo II y Eduardo III. Los reyes franceses, por el contrario, jamás tomaron parte en ellos en los siglos XII y XIII.

El aprecio de que eran objeto estos torneos era inmenso desde comienzos del siglo XII, sobre todo en el norte de Francia; entre 1170 y 1180, según Guillermo le Maréchal, había en ella más o menos uno cada quince días. En 1179, el gran torneo de Lagny, con motivo de la coronación de Felipe Augusto, reunió entre otros a 14 duques y condes. Este entusiasmo se extendió poco a poco a las demás regiones acompañando al triunfo de la caballería y de su ideología de las que esos torneos constituyen una de sus manifestaciones más tangibles: la Inglaterra anglonormanda, Alemania, y la Italia del norte se contagian de ese entusiasmo en la segunda mitad del siglo XII; Occitania permanece refractaria a él hasta

11. Ana Comneno, *Alexiade*, Leib, B. (comp.), París, 1967 (2), X, 7: 10, t. II, pág. 230.

el siglo XIII, antes de caer bajo la influencia francesa tras la conquista de los barones del norte.[12] Austria cayó antes presa del entusiasmo, como lo atestiguan la vida y los relatos de Ulrich de Liechtenstein quien, hacia 1225-1227, atravesó el Tirol, Austria y Bohemia participando sin cesar en torneos. España parece ignorarlos hasta comienzos del siglo XIV pero, después de 1330, adquieren allí, casi de repente, un auge considerable y formas a veces extrañas.

¿Por qué fueron los torneos objeto de semejante aprecio? Se han aducido muchos motivos: en un período de consolidación de la autoridad central son, sin lugar a dudas, la válvula de escape de la violencia, liberada hasta entonces en las guerras privadas. Su utilidad como entrenamiento a la guerra es tanto o más clara que aquélla, al menos en los siglos XI y XII. Sólo más tarde, en los siglos XIV y XV, se ha podido poner en tela de juicio su utilidad y ver en ellos sobre todo la expresión de una cultura propia, más o menos desvinculada de las contingencias de la realidad. Incluso este aspecto es discutible, como veremos más adelante.

En el siglo XII, torneo y guerra van casi de la mano, están íntimamente unidos. Es cierto que en 1138, Godofredo de Monmouth distingue bien entre combate singular, de carácter puramente guerrero, y juegos públicos organizados en la corte, más civilizados, donde ante todo se deben dar muestras de habilidad en los simulacros del combate.[13] También el historiador debe hacer un esfuerzo para no confundir una fase, por muy limitada que sea, de una operación militar con sus ejercicios de entrenamiento, por una parte, con el desarrollo más o menos teatral y codificado de los encuentros lúdicos, por otra. Los grandes torneos colectivos cuerpo a cuerpo (*à mêlée*) del siglo XII representan precisamente un compromiso entre esas tendencias. Son a la vez ejercicios militares, enfrentamientos armados reales, juegos donde se puede ganar o perder y fiestas mundanas y populares. Todos esos rasgos en conjunto son la razón principal de su enorme éxito.

No se puede negar su aspecto guerrero y utilitario. Hasta mediados del siglo XIII, por lo menos, el torneo se diferencia muy poco de una guerra. Es un encuentro organizado que reúne todos los aspectos de una batalla real: en una fecha fija, en un lugar determinado en las cercanías de una ciudad

12. Paterson, Linda, «Tournaments and knightly sports in twelfth —and thirteenth— century Occitania», *Midium Aevum*, 55, 1986, págs. 62-74.

13. Godofredo de Monmouth, *Historia regum Britanniae*, Wright. N. (comp.), *The «Historia Regum Britanniae» of Geoffrey of Monmouth, I: Bern Burgerbibliothek MS. 568, Cambridge*, 1984, § 155 y 157.

donde habitan participantes y observadores, se encuentran unos guerreros llegados de diversas partes que deciden voluntariamente participar en un combate que enfrenta a dos campos formados especialmente para esta ocasión. Los participantes, antes del combate, eligen en qué campo van a combatir. Estos grupos se hacen con frecuencia tomando como base las afinidades regional, étnica, «nacional» o política, y en modo alguno se ven libres de riesgos: Gisleberto de Mons cuenta cómo, en un torneo cerca de Gournay en 1169, Balduino de Hinaut decidió en el último instante unirse al campo de los franceses y no al de los flamencos, como esperaba el conde de Flandes. Y explica las razones: los franceses eran muy pocos y... Balduino odiaba a los flamencos. Felipe quedó tan resentido que mandó a sus hombres de a caballo y a los peones que actuasen como si fuera una guerra (= *quasi ad bellum*; entendemos que podían actuar a discreción y sin miramientos); viendo que Balduino estaba a punto de sucumbir, uno de sus compañeros, Godofredo Tuelasne, cargó impetuosamente contra Felipe y le dio en pleno pecho una lanzada con un arte desacostumbrado y estuvo a punto de matarlo. Gisleberto añade que Felipe fue capturado, pero que logró escaparse. Los franceses quedaron como vencedores.[14]

Este ejemplo, y más aún las numerosas descripciones de torneos en los que tomó parte Guillermo le Maréchal, celebrado como «el mejor caballero del mundo», dan a entender hasta qué punto los torneos de este tiempo eran a la vez parecidos y distintos de la guerra. En ellos, los métodos de combate son, efectivamente, los de la guerra, así como las armas empleadas, muy diversas: los caballeros toman parte en ellos con sus escuderos, peones, arqueros, cuyo papel y número no están aún limitados como lo estarán más tarde. La zona de enfrentamiento es muy amplia, alrededor de una «ciudad» a la que uno de los campos defiende («los de dentro»), mientras que el otro la asedia desde su campo («los de fuera»); esta zona comprende campos abiertos, pastizales o sembrados para las cargas y las batallas, espesuras de arbolado y bosques o viñas donde sean posibles las emboscadas; los dos campos no son numéricamente iguales; las cargas son colectivas, y nada se opone a que un grupo numeroso ataque a un individuo aislado o a un caballero desarmado o herido. Éste es incluso uno de los obje-

14. Gislebert de Mons, *Chronicon Hanoniense*, Vanderkindere, L. (comp.), *La Chronique de Gislebert de Mons*, Bruselas, 1904, 6 57, pág. 97. Véase sobre este punto Gaier, C., «À la recherche d'une escrime décisive de la lance chevaleresque: le "coup de fautre" selon Gislebert de Mons», en *Femmes, Mariages-Lignages (XIe-XIVe siècle), Mélanges offerts a Georges Duby*, Bruselas, 1992, págs. 177-196.

tivos del torneo: aislar al adversario para capturarlo. Un caballero queda «fuera de juego» si se le captura, a no ser que pague un rescate. Caballos y armas capturados pertenecen a los ganadores. El torneo, lo mismo que la guerra, proporciona a los vencedores botín, presas y rescates.

Sin embargo, se diferencia de ella por su espíritu. Porque aquí se trata, según nuestro vocabulario actual, de un deporte; guerrero, es cierto, violento, brutal, arriesgado, incluso peligroso... pero deporte, y deporte de equipo. Admite «tiempos muertos»: los caballeros heridos o extenuados pueden ponerse provisionalmente al abrigo de los ataques en refugios creados al efecto. La partida está organizada, la participación es voluntaria, la lucha se entabla (aparte enemistades personales) sin odio y sin ánimo de venganza, es decir, sin intención malevolente. El propósito no es aniquilar o matar al adversario, sino descabalgarlo, vencerlo o capturarlo. La muerte, si esto ocurriera, no es más que un accidente que lamentan ambos campos. Esta solidaridad casi fraterna, casi familiar, alcanza a todos los jugadores, al conjunto de esta sociedad de «caballeros del torneo» que, en tiempos de paz, justan con tanta frecuencia unos contra otros, pero que también pueden, el día de mañana, encontrarse como adversarios en una guerra auténtica. Según esto, ¿cómo no creer que el torneo, deporte inspirado en la guerra y reflejo de ella, no haya influido a su vez en ésta, en lo que a espíritu y costumbres se refiere? Más adelante explicaremos hasta qué punto la ética caballeresca le debe al torneo la mayoría de sus rasgos.

La influencia del torneo sobre la guerra se manifiesta también en sus tácticas. En ningún sitio mejor que aquí se podían experimentar nuevas estrategias, y es muy probable que en el torneo colectivo cara a cara, y para él, naciera el método de carga en batallón, a lanza tendida, métodos y tácticas nuevas experimentados en él. Así pues, no hay por qué subestimar el aspecto práctico de los torneos, verdaderos laboratorios de técnicas guerreras en los primeros siglos de su existencia. Este aspecto explica en parte su éxito. Según Rogerio de Howden, cuando Ricardo Corazón de León, en 1194, autorizó los torneos hasta entonces prohibidos en Inglaterra, lo hizo para que sus caballeros no estuvieran en desventaja con respecto a los franceses que se beneficiaban de ellos.[15]

Sin embargo, el aspecto militar-estratégico no podría explicar por sí solo el extraordinario éxito de los torneos, verdadero «fenómeno social». Los caballeros, al participar en ellos, respondían a múltiples motivaciones.

15. Rogerio de Hoveden (Howden), *Chronica*, t. III, Stubbs, W. (comp.), Londres, 1868-1871, t. III, pág. 268.

La dimensión económica es una de ellas. G. Duby, mejor que nadie, ha puesto de relieve estos aspectos sobre los que no cabe la menor duda;[16] no hay necesidad de estar influido por el marxismo ni hay por qué pertenecer a la corriente del «materialismo histórico» para reconocer esos aspectos, ya que quedan de manifiesto en las mismas fuentes históricas caballerescas, a pesar del desprecio espectacular que demuestran por todo lo que atañe a los bienes materiales. Los caballeros, no lo olvidemos, viven de la guerra. Es cierto que los «Grandes», en tiempos de paz, continúan obteniendo ingresos (incluso mejor que en tiempos de guerra) de sus dominios, tasas y peajes. ¿Pero los otros, los que viven de su espada y de su lanza? Para esos la paz significa escasez. ¿Habría que decir «paro»? Cuando el caballero trobador Bertrand de Born canta en sus canciones la alegría de la guerra, no enaltece sólo la borrachera del combate: también alaba en ella un medio de ganarse la vida por medio de la espada, de saquear a los comerciantes enriquecidos, de conquistar un botín con peligro de la vida. Por eso exhorta encarecidamente a los señores a no aceptar la paz, sino a reanudar más bien sus querellas dispensadoras de riquezas, fuentes de larguezas señoriales.[17] Venera a Ricardo Corazón de León porque prefería la guerra a los torneos y ve en Enrique el Joven, fallecido en 1183, el mejor rey que haya existido, porque nadie como él quería la guerra, y nadie como él se acordaba de la caballería, la estimaba y la amaba. El torneo, para él igual que para muchos, no es más que un sucedáneo de la guerra. Reporta menos gloria, menos botín pero, no obstante, a falta de aquélla, se puede adquirir una y otro.

¿Hacer fortuna como en el garito? La palabra es sin duda excesiva, pero no deja de tener su punto de verdad. En esta sociedad nueva de los siglos XI y XII donde ha irrumpido el dinero hace poco, las antiguas solidaridades se distienden y el individuo se libera de la *familia*, se arriesga a la aventura, pero menos, sin duda, que los caballeros errantes de las novelas; sin embargo, trata de vivir su vida. Tras la ceremonia de armadura, los nuevos caballeros deben abandonar con frecuencia el nido de la corte del castillo del pariente que les ha «mantenido», volar con sus propias alas, hallar un estilo de vida. Para eso hay que hacerse notar ante los príncipes en busca de nuevos reclutamientos de calidad para hacer que triunfen sus colores o simplemente para

16. Duby, G., *Guillaume le Maréchal ou le meilleur chevalir du monde*. Paris, 1984.

17. Bertrand de Born, Gouiran, G. (comp.), *L'Amour et la Guerre. L'oeuvre de Bertrand de Born*, Aix-Marseille, 1985, nº 28, y nº 37, págs. 501, 577, 652, 653, 735, nº 13, pág. 240, 14, pág. 260, etc. Sobre los aspectos políticos de esta actitud, véase Aurell, M., *La Vielle et L'Epée. troubadours et politique en Provence au XIIIe siècle*, París, 1989, pág. 86.

incrementar su guardia privada; hay que obtener de los poderosos, mediante la exhibición del valor guerrero, un puesto en sus escuadrones y quizá, quién sabe, la mano de una rica heredera. Lamberto de Ardres, cuando describe el origen de las familias aristocráticas de su región, no deja de subrayar que Arnould l'Ainé, hacia 1084, pudo casarse con Gertrudis gracias a sus hazañas caballerescas en los torneos; esas hazañas llegaron a oídos de Balduino el Grande, señor de Alostz, que le dio la mano de su hermana. De igual modo, otro Arnould, señor de Guisnes, tras ser armado caballero por su padre en 1181, comenzó a frecuentar justas y torneos, como tantos otros jóvenes solteros (*bachelers*), en vez de permanecer ocioso en una tierra en paz; sus éxitos le ayudaron a seducir a la condesa Yda de Bolonia.[18] El mismo Guillermo le Maréchal (ciertamente al término de una larga carrera de caballero de elite que le condujo a la cima de los honores caballerescos) obtuvo del rey Ricardo, cuando tenía casi 50 años, la mano de Isabel de Clare, de 17 años, una de las más ricas herederas del reino. ¡Éxito excepcional con el que soñaba probablemente más de un caballero!

Más modestas, aunque más realistas, son las ganancias de la victoria. En los siglos XI y XII, la aristocracia pudiente se enriquece con los progresos en agricultura y con los réditos liberatorios; pero sus necesidades crecen también con el incremento de su tren de vida, el equipamiento, las dádivas fastuosas, las fiestas y los torneos. Los caballeros no instalados, hijos segundones o caballeros sin fortuna, lo esperan todo de esa munificencia principesca y corren más que nunca tras el dinero. Para obtenerlo, a falta de guerras, se lanzan a los torneos. La *Histoire de Guillaume le Maréchal*, también aquí, ofrece numerosos ejemplos. Se presenta a uno de sus primeros torneos, en 1167, «pobre de haberes y de montura»; gracias a sus victorias, vuelve a ellos con más de cuatro caballos para sí mismo, con rocines y palafrenes para sus escuderos y unos haberes suficientes como para que en adelante se le mire con ojos muy distintos. En 1177 captura en Eu a 10 caballeros y 12 caballos. En 10 meses, asociado a Rogerio de Gauny, un compañero de armas con quien comparte gastos y ganancias, captura a 103 caballeros sin contar caballos y arreos, armas y armaduras. En su lecho de muerte recuerda haber capturado a lo largo de su vida a más de 500 caballeros a quienes arrebató armas y caballos, y se enfurece contra el clero que predica, de manera no realista a su juicio, el deber de devolver lo que se ha tomado.[19]

18. Lamberto de Ardres, *Chronicon Ghisnense et Ardense*, *op. cit.*, c. 123 y c. 93.

19. *Histoire de Guillaume le Maréchal*, Meyer, P. (comp.), París, 1891-1901, v. 1.368 y sig., v. 3.372 y sig., v. 3.417 y sig., v. 18.480 y sig.

La búsqueda del botín, de los despojos y del rescate no se debe desvincular, y menos oponer, a la de la gloria. La una no va sin la otra. Porque el caballero no combate para ganar dinero, para atesorar, como hacen los burgueses a quienes desprecia y de quienes tiene necesidad. Pero ese botín le es necesario a veces para vivir. Al final del torneo, tras el reparto (que da lugar, con frecuencia, a ávidos mercadeos y protestas, prueba del interés que tienen estos aspectos materiales), los caballeros cambian, revenden, liquidan, si es necesario, el sobrante de su botín a los perdedores y a veces hasta les dan prueba de su prodigalidad dispensándoles del rescate o devolviéndoles armas y caballos. Tales gestos aumentan su prestigio. Además, no lo olvidemos, en la Edad Media, todo don busca su contrapartida; así pues, un acto de prodigalidad nunca está perdido. También aquí, los aspectos materiales y psicológicos van íntimamente unidos.

Otra motivación es la búsqueda de la gloria, la alabanza de los hombres y la admiración (y el amor) de las mujeres. Tanto los caballeros de la realidad como los de las novelas, buscan la aventura, es decir, la ocasión de arriesgar, en el juego del combate, para ganar «consideración y estima». Es cierto que, como hemos visto, esta búsqueda no es totalmente desinteresada: por su valentía, el caballero puede llamar la atención de un príncipe, suscitar el amor de una dama... o todo lo contrario, como se dice actualmente de acuerdo con la moda. Pero incluso esta asociación traduce a la perfección la mentalidad de la época. La proeza, la valentía guerrera, son, según esto, virtudes eminentes que merecen honra y admiración. La literatura cortesana de Guillermo IX de Aquitania, exalta el personaje del valiente caballero que, por sus méritos, debería ir muy por delante del clérigo en el corazón de las damas.[20] Esta sed de gloria conduce al orgullo (*superbia*) y a la envidia (*invidia*), incluso a la lujuria, según la Iglesia, que pone en guardia contra ella. Eso no impide que, para invitar a la cruzada, Conon de Béthune recurra a esos valores que son, por sí mismos, una recompensa, como el paraíso:

> Y sepan bien grandes y pequeños
> Que hay que hacerse caballero
> Si se quiere conquistar el paraíso y el honor
> La consideración y la estima y el amor de su dama.[21]

20. Guillermo IX de Aquitania, Jeanroy, A. (comp.), *Les Chansons de Guillaume IX d'Aquitaine (1071-1127)*, París, 1967; véase también Payen, J.-Ch., *Le Prince d'Aquitaine. Essai sur Guillaume IX et son oeuvre érotique*, París, 1980, pág. 8 y sig. y pág. 172.

21. «*Ahi! Amors com dure departie*», Conon de Béthune, *Les Chansons de Conon de Béthune*, Wallensköld, A. (comp.), París, 1921, págs. 6-7.

Los torneos, en especial, son una ocasión de brillar, de atraer las miradas. Arrastran a un público numeroso, incluido el femenino, pero, evidentemente, no en tribunas, al menos en esta época. Los torneos tienen lugar en terrenos demasiado abiertos, y lo más que pueden hacer las damas es seguir las fases principales desde lo alto de los torreones. Al menos se sabe que desde 1180 pueden entregar al vencedor designado el premio del torneo. Se hallan en las ciudades, acompañando o tratando de localizar a los caballeros y admirando sus proezas. La literatura y, sin duda, en buena parte la realidad, las muestra concediendo su «recompensa» a los héroes en su lecho, al alba. Los torneos van derivando en fiestas galantes; incluso pueden tomar el cariz de una especie de «feria del marido» o de la esposa, pero en cualquier caso son la ocasión de placeres fáciles en una sociedad de costumbres más libres de lo que se cree de ordinario. La Iglesia las condena incluso por eso. Santiago de Vitry, en uno de sus sermones *ad milites*, distingue en ellas los siete pecados capitales: el orgullo, a causa de la alabanza de los hombres y la vanagloria; la envidia, porque cada uno siente recelo del otro por ser más reputado y más valiente; el odio y la cólera, causados por los golpes que se tratan de devolver, con riesgo de herir o de matar. De estos cuatro pecados se derivan otros tres: la avaricia y las rapiñas, porque el vencedor arrebata caballo y armas al vencido y no se los devuelve; el lujo y la ostentación, en las fiestas y los festines de que van acompañados; en fin, la lujuria y la inmoralidad, porque los caballeros buscan agradar a las damas, mientras toman por bandera sus pañuelos o sus mangas, que se procura llevar bien largas y anchas.[22] La literatura, en mayor medida, da testimonio de la estrecha relación entre el amor de las damas y el arrojo de los caballeros en el torneo. María de Francia, en una de sus endechas, cuenta la historia de cuatro caballeros, valientes y corteses, enamorados de la misma hermosa dama que ama a los cuatro por igual. Cada uno de los caballeros, para ganar su corazón, rivaliza en proezas en un torneo cerca de Nantes, bajo la atenta mirada de la hermosa dama que les observa desde las murallas. Hacen tantas cosas y tan bien hechas al frente de sus escuadrones que, a la caída de la tarde del primer día, son elegidos los mejores de todos, pero en común. Para adquirir aún mayor reputación se apartan de su grupo, haciéndose, de este modo, más vulnerables a los ataques laterales del adversario. Tres de ellos caen muertos ante la gran desesperación de todos (incluso de sus asaltantes, porque —subraya

22. Santiago de Vitry, *The Exempla (= Sermones)*. Crane, T. F. (comp.), Londres, 1890, sermón 141, págs. 62-63.

la autora— no lo han hecho intencionadamente). El cuarto, gravemente herido en el bajo vientre, queda inválido para siempre, privado también, como consecuencia de ello, de los favores amorosos de su amiga.[23] Este tema se desarrolla aún más en otras obras donde príncipes y reyes ofrecen en matrimonio su hija, o cualquier otra alta dama, al vencedor del torneo, pensando encontrar de este modo el mejor defensor de sus intereses. La literatura no puede reivindicar de mejor manera para la caballería la cima de los honores como recompensa lógica de las virtudes que le son propias. Se puede ver en ello una forma de propaganda de la caballería sencilla, la expresión de sus aspiraciones y de sus sueños, incluso la expresión del desencanto de los hijos segundones ante la penuria de matrimonios dentro de las familias aristocráticas, como piensan E. Köhler y G. Duby, o ante la competencia cada vez mayor de los burgueses enriquecidos al socaire de nobles *sires* endeudados que entregan sus hijas a pecheros atiborrados de dinero. Sea lo que fuere, la literatura refleja la mentalidad aristocrática de este tiempo para quien las virtudes caballerescas dominan por encima de todas las demás de tal forma que deben ser la garantía suficiente para abrir el camino de la corte, la puerta de las alcobas y el suspiro de los corazones.

Como vemos, los móviles de los caballeros de torneo son múltiples y variados. A ello hay que añadir, quizás en primer lugar, la dimensión lúdica que se manifiesta aquí mejor que en la guerra: el irresistible deseo de enfrentarse, de superarse, de vencer, el amor del combate, la sed de ser y de parecer, el gusto de la fiesta, la embriaguez de los sonidos, la borrachera de los olores y el tornasol de los colores de los escudos, de las armas, de las banderas y de los caballos. Los caballeros, no hay que olvidarlo, son ante todo guerreros. La fiesta, para ellos, no tiene sentido si no es sobre un fondo de estrépito de armas.

Los riesgos, sin ser nulos, son menores que en la guerra ordinaria. Sin embargo, la historia da cuenta de muchos casos de muerte accidental en el torneo. Ya hemos visto algunos ejemplos, pero hay muchos otros: Godofredo Plantagenet, hijo del rey Enrique II, muere en 1186 como consecuencia de la herida recibida en un torneo. En 1239, en Alemania, los participantes «enajenados de repente», cuenta la crónica, se enfrentan con tanto ardor que más de 80 de ellos pierden la vida.[24] En 1175, el conde Conrado cae muerto de una lanzada «en un ejercicio militar que llaman vulgarmente

23. María de Francia, *Le Chaitivel*, Rychner, J. (comp.), *Les Lais de Marie de France*, París, 1982.

24. *Chronica universalis Mettensis*, *MGH*, SS 24, pág. 521.

torneo».[25] Su familia implora la autorización de una sepultura cristiana alegando que antes de morir se arrepintió, recibió los sacramentos e incluso tomó en sus manos la cruz. El arzobispo acepta, pero después de dos meses sin sepultura. Las autoridades religiosas y civiles, de hecho, trataron rápidamente de contrarrestar este auge de los torneos. ¡Todo en vano!

Iglesia, poder y torneo hasta comienzos del siglo XIV

La Iglesia, como hemos visto, condena los aspectos mundanos del torneo. El texto de las primeras decisiones conciliares, en Clermont en 1130, en Reims en 1131, recogidas en el concilio ecuménico de Letrán en 1139, juzga «detestables» y prohíbe sin nombrarlas aún «esas justas o fiestas [*nundinas vel ferias*] donde hombres de armas [*milites*] suelen encontrarse, habiéndose citado previamente, y se baten de forma temeraria para demostrar sus fuerzas y su audacia, acarreando como consecuencia no pocas veces la muerte de hombres y peligro para sus almas: las prohibimos en absoluto. Si cualquiera de estos hallare la muerte en ellas, aunque no se le niegue la penitencia y el viático si lo pide, se le privará de sepultura eclesiástica».[26] El vocabulario va aquilatándose poco a poco en lo sucesivo. Así, en 1179, el canon 20 del concilio III de Letrán recoge los mismos términos para condenar «las detestables justas o fiestas [*nundinas vel ferias*]», pero añade que «se llaman de ordinario torneos [*torneamenta*]».[27] ¡Todo es inútil! El éxito de los torneos no hace más que crecer. En 1215, el concilio IV de Letrán confiesa este fracaso recordando que, a pesar de estas múltiples prohibiciones, «no dejan de ser hoy en día un gran obstáculo para la marcha de la Cruzada: por eso prohibimos formalmente que se practiquen durante tres años».[28] Así pues, los predicadores multiplican amenazas y excomuniones, y cuentan horribles historias de caballeros muertos sin sepultura cristiana y expiando su culpa en el infierno. A veces tienen éxito: Mateo Paris cuenta que un caballero se incorporó repentinamente en su lecho de muerte exclamando: «¡Maldito sea, me han gustado demasiado los torneos»;[29] sin embargo, ¡todo inútil! En 1316, el Papa toma

25. *Chronicon Monte Serenis, MGH*, SS 23, págs. 155-156.

26. En *Les Conciles oecuméniques: les décrets, t. II. 1: Nicée à Latran V*, Duval, A. y otros (comp.), París, 1994, pág. 439.

27. *Ibid.*, pág. 471.

28. *Ibid.*, canon 71, pág. 574.

29. Mateo Paris, *Chronica majora, op. cit.*, t. III, pág. 143 y sig.

nota de este fracaso y termina por autorizarlos bajo el pretexto de que constituyen una buena preparación para la cruzada. En efecto, el torneo triunfa por doquier. Responde exactamente a las aspiraciones de los caballeros que no se sienten atraídos por la cruzada de Tierra Santa ni por la del sur contra los «herejes» albigenses.

Las autoridades civiles toman a veces el relevo para condenarlos, sobre todo en Inglaterra. Los motivos, aquí, son sobre todo políticos. Los torneos, efectivamente, pueden acarrear algunos peligros para el poder real: pueden ser causa de disturbios, de venganzas privadas, de desórdenes y, sobre todo, mediante la gran concentración de hombres que ocasionan, fomentar las sediciones y las rebeliones de los barones. Así pues, se prohíben en Inglaterra hasta 1194. Ricardo I, como hemos visto, los autoriza de nuevo, pero bajo riguroso control: sólo cinco lugares obtienen la autorización para organizarlos, todos ellos rápidamente accesibles desde Londres; los caballeros, para participar en ellos, deben pagar una licencia proporcional a su rango, depositar una fianza. A quienes quebrantan estas normas se les castiga duramente con la prisión, con el exilio o con la incautación de sus tierras; a los extranjeros no se les admite. Así pues, la influencia del patronazgo real es absoluta. Un siglo más tarde, los *statuta armorum* de Eduardo I limitan a 3 el número de escuderos y siervos armados de que puede disponer cada caballero para su asistencia, reduciendo con ello el peligro de ver a un caballero capturado por demasiados asistentes de a pie. En 1328, los torneos quedan totalmente prohibidos en Inglaterra. En Francia, por el contrario, es precisamente en esta época cuando los reyes, en busca de popularidad y tras las prohibiciones de san Luis, comienzan a patrocinar torneos, que se multiplican por este mismo hecho y adquieren un carácter cada vez más suntuoso. Las casas de Francia y de Borgoña rivalizan en este aspecto. En Francia, los torneos sufren un parón repentino tras la herida mortal que recibió en uno de ellos Enrique II en 1559. Pero por esas fechas ya han adquirido una difusión y formas nuevas.

La evolución del combate caballeresco hasta el siglo XV

El torneo colectivo cuerpo a cuerpo es casi el único que mantiene el interés hasta el siglo XIII, incluso más allá. Su enorme semejanza con la guerra y su carácter colectivo le dan un prestigio inigualable. Las reglas, poco a poco, se van modificando a tenor de las circunstancias. Guillermo le Maréchal, por ejemplo, señala la táctica fructuosa de Felipe de Flandes: para

lanzar sus tropas esperaba a que el torneo estuviera ya bastante avanzado y las tropas adversarias cansadas. Sus caballeros arramblaban así con mayor facilidad con la gloria, el botín y el premio de los ganadores.[30] No había nada que se lo impidiera, ni las reglas ni la ética. Guillermo aconseja entonces al rey Enrique actuar de la misma forma, anulando al mismo tiempo el interés por la táctica. Se sigue admitiendo que un caballero, incluso herido, sea asaltado por muchos, pero muy pronto se llega a ver como inaceptable que un caballero haga prisionero a un adversario privado de su montura. Hay un episodio que lo muestra claramente: Guillermo le Maréchal, con motivo de un torneo en 1179, hace huir a unos caballeros franceses que se refugian en un antiguo montículo fortificado. Guillermo no intenta entrar en la fortificación, sino que se contenta con echar pie a tierra y tomar sus caballos que habían quedado en el exterior. Llegan entonces dos caballeros franceses que le arrebatan esos caballos. Guillermo no intenta nada para impedirlo, dada la seguridad que tenía de poder recuperarlos al final de la partida. Se contenta con identificar a los raptores y aquella misma noche va en busca de sus patronos.

Éstos equiparan esta toma a un robo, puesto que no era la consecuencia de un enfrentamiento, y obligan a los «culpables» a devolver los caballos.[31] Hay que decir que aquí se hace referencia no a reglas establecidas, sino a un código de conducta admitido por los participantes. En cambio, con motivo de un torneo en Saint-Pierre-sur-Dives, Guillermo y sus amigos almorzaban en un albergue cuando comenzaron las operaciones y continuaron en la ciudad misma; uno de los caballeros del campo adverso cayó del caballo delante del albergue. Guillermo se levantó de la mesa, corrió hacia él, le levantó del suelo y le trasladó armado como estaba a su aposento, prisionero. Malaterra, relatando una astucia de Roberto Guiscart en su entrevista con Pedro de Tyre durante una tregua, señala cómo Roberto, para capturar al adversario, se vale de esta misma técnica del «traslado».[32]

En efecto, el cara a cara colectivo, lo mismo que la batalla de la guerra ordinaria, no comienza de entrada con un enfrentamiento masivo. Va precedido de un «calentamiento previo», los «inicios», que consisten en clamores, desafíos, combates individuales aislados, justas donde se enfrentan generalmente los más jóvenes, los *bachelers*. La justa, que va transformándose poco a poco en forma particular de torneo, no es al principio más que

30. *Histoire de Guillaume le Maréchal, op. cit.*, v. 2.715 y sig.
31. *Ibid.*, v. 2.703-4.772.
32. *Ibid.*, v. 7.200-7.268. Véase también Malaterra, I, 17, *op. cit.*, pág. 17.

una fase menor de éste y procede de los combates singulares. Se puede apreciar al inicio de las escaramuzas, pero la palabra designa también con justicia el enfrentamiento de dos caballeros que, voluntariamente o no, se separan de la masa para combatir en torneo como en cualquier otra operación de guerra. Por lo tanto, no hay que aislar demasiado pronto la justa de los torneos. A veces no es más que el aspecto individual de un enfrentamiento colectivo.

En todo caso, la justa propiamente dicha adquiere cada vez una importancia mayor, como consecuencia del individualismo de los caballeros, de su búsqueda de renombre, de los progresos del armamento defensivo y del gusto del público, sobre todo femenino, ávido de torneos. El enfrentamiento se lleva a cabo en este caso en campos cerrados, las lizas o palestras, a veces en pleno centro de la ciudad; las barreras que separan a los dos adversarios, con tanta frecuencia representadas, no aparecen antes de comienzos del siglo XV. En ellas se combate únicamente, o al menos principalmente, con la lanza. Los progresos de la armadura la hacen rápidamente menos mortal, hasta el punto de que las justas quedan a veces autorizadas incluso en los períodos en que los torneos están prohibidos. No obstante, la violencia del choque puede provocar la muerte del hombre. Por eso, desde 1250 aparecen en ciertas justas y torneos armas embotadas y lanzas llamadas «de recreo», en las que la punta queda reemplazada por una corona. Entonces, las justas y torneos «de recreo» se multiplican. La elección de las armas se determina de común acuerdo, al inicio de los torneos. También hay que señalar que la elección de las armas de guerra (llamadas «a ultranza» o de muerte) es casi preceptiva en los combates singulares o reducidos, organizados durante las treguas, y que enfrentan a contingentes de «naciones» adversarias en guerra. En este caso se trata de una simple reproducción reglamentada de operaciones de guerra. Así pues, enfrentamiento guerrero y torneo, a pesar de su distinto desarrollo, se hallan entremezclados y ejercen una influencia mutua.

Las tablas redondas, en cambio, son el fruto de la influencia manifiesta de la literatura cortesana, y más aún de las novelas «arturianas» sobre la caballería. Esas novelas, originadas en Francia con Cristián de Troyes, recogen y cristianizan ciertas tradiciones celtas antiquísimas. Se multiplican a lo largo del siglo XIII y más allá, y tienen un éxito considerable, como lo atestiguan las listas de manuscritos conservados en las bibliotecas. Sus héroes, caballeros de la Tabla Redonda, tienen en la corte del rey Arturo un puesto prestigioso en torno a él, sin preeminencia a causa de la forma redonda de la mesa. Para merecer ese puesto tienen que lograr éxitos guerreros de

todo género, a veces destinados a triunfar sobre fuerzas ocultas y maléficas. Así pues, los caballeros del mundo arturiano tienen encomendada una misión de mantenimiento del orden cósmico contra las fuerzas del caos y del mal. Esas ideas han calado profundamente en el ideal de la caballería y han dado origen a la idea de un orden caballeresco investido de una misión de carácter moral y social. A partir de mediados del siglo XIII proliferan asambleas de carácter festivo muy marcado, en las que los participantes imitan el comportamiento de los caballeros arturianos, toman sus nombres y sus escudos de armas y se enfrentan en juegos caprichosos en forma de desafío, generalmente «de recreo». Van acompañadas de grandes fiestas, de banquetes y de danzas, a imitación de la corte fastuosa del rey Arturo.

Los «pasos de armas» se inspiran también en las novelas arturianas, pero pueden tener un origen aún más lejano, como hemos dicho antes. Se trata de enfrentarse en uno o varios combates singulares sucesivos, a imitación de Yvain y sus compañeros, a un caballero que ha jurado defender contra quienquiera que fuere un lugar preciso, puente, colina, desfiladero o paso (de ahí esa denominación de «paso» de armas). El más célebre de todos ellos, el Paso del Château de la Joyeuse Garde, tuvo lugar cerca de Saumur, en 1452. Estas asambleas ensalzan las virtudes caballerescas y dan lugar a fiestas suntuosas.

Los «hechos de armas» pueden utilizar los mismos temas y quedar incluidos en las formas precedentes. Son los combates singulares organizados entre dos campeones, o dos grupos de campeones, como consecuencia de un desafío; la elección de las armas puede ser «de recreo», pero también «a ultranza», sobre todo cuando se trata de desafíos organizados durante operaciones de guerra o durante treguas momentáneas. Una vez más, se trata de combates singulares más que de torneos, a pesar de su aspecto organizado y codificado. Es el caso del famoso «combate de los Treinta», organizado en 1351. Aquí falta uno de los aspectos principales del torneo, su carácter lúdico, destinado a vencer si es posible sin matar. Esta mezcla frecuente de los caracteres del juego y de la violencia cruenta hace que a veces sea difícil distinguir entre torneos y guerra. De hecho, en la época que nos ocupa, las costumbres del torneo se hallan con frecuencia en la guerra, y ésta, por el contrario, deja su huella en ciertas formas del torneo.

No deja por eso de ser cierto que, en lo esencial, la justa se distingue del torneo y que éste no se puede confundir con la guerra, incluso si se puede constatar que los participantes son, con frecuencia, los mismos en estas tres formas de actividad. A mediados del siglo XIV, Godofredo de Charny, en sus *Demandes pour la joute, le tournoi et la guerre*, demuestra claramente hasta qué punto las costumbres establecidas en los juegos se han generalizado en

la guerra caballeresca (manera de combatir, botín, toma de caballos, etc.), y lo difícil y a veces delicada que es la aplicación de esas reglas hasta el punto de necesitar el recurso a las autoridades que son los señores de las armas.[33] En su *Livre de chevalerie*, observa que ciertos caballeros que sobresalen en la justa se contentan con brillar en ella y descuidan las demás actividades. Ahora bien, dice, si no hay «hechos de armas pequeños», y si todos ellos son dignos de alabanza, «quien más hace, más vale». De igual modo, otros sobresalen en los torneos, donde ganan honor y alabanza, donde corren el riesgo de caer heridos o muertos, pero... «quien más hace, más vale». Los mayores hechos de armas, sin lugar a dudas, son los que se hacen en tiempo de guerra, donde, por el honor, por defender a sus amigos, sus bienes, su país o a su rey se «pone el cuerpo en peligro de muerte».[34] Para él, los méritos están en relación con los fines que se persiguen y más aún con los riesgos en que se incurre. A mediados del siglo XIII el torneo se halla tan universalmente reconocido como fiesta que es un ingrediente casi indispensable en cualquier asamblea de la corte, y va con frecuencia asociado a las bodas y a las ceremonias de armar caballero. Aún más: las autoridades ciudadanas también los organizan, no sólo en Italia donde la aristocracia está bien implantada, sino también en las ciudades burguesas del norte, en los Países Bajos, donde las justas se organizan prácticamente cada año. Las ciudades burguesas afirman con ello su riqueza y su autonomía.[35] En las cortes reales, en Borgoña, en España, los torneos adquieren en el siglo XV caracteres de gran espectáculo que sirven también para demostrar el prestigio nacional de quienes los patrocinan. En este aspecto tienen un punto de contacto con las órdenes de caballería, a las que a veces se les asocia.

Torneo, fiesta y enaltecimiento caballeresco

Para evaluar y difundir los méritos de los caballeros, los torneos necesitaban reglas, jueces y heraldos. En los primeros tiempos, los mismos participantes señalaban quiénes habían sido los mejores y hacían que se les entrega-

33. Godofredo de Charny, *«Les Demandes pour la joute, le tournoi et la guerra»*. Ms Bruselas 11.124, f° 41-55. Agradezco a G. Steveny el haberme proporcionado amablemente una reproducción fotográfica de este manuscrito.

34. Godofredo de Charny, *Le Livre de chevalerie*, Kervyn de Lettenhove (comp.), *Oeuvres de Froissart*, t. I, parte III, Bruselas, 1873, pág. 464 y sig.

35. Véase sobre este punto Van der Nestle, Evelyne, *Tournois, joutes, passes d'armes dans les villes de Flandres à la fin du Moyen Age (1300-1486)*, Ginebra, 1996.

se el «premio» del torneo. Los juglares, presentes en estas fiestas, no tardaron en desempeñar un papel activo en la difusión de los méritos de unos y de otros, no sin dar lugar a frecuentes descontentos. A Guillermo le Maréchal, con frecuencia le saludaba a su llegada un juglar que elogiaba sus méritos y gritaba: «Que Dios ayude a Maréchal»;[36] las malas lenguas le acusaban de utilizar este juglar como agente de publicidad. Los juglares, a fuerza de observar los torneos y de identificar en ellos a los protagonistas por sus armas, se convierten pronto en heraldos, en especialistas indispensables de los torneos y de la heráldica. Se les confía la tarea de presentar a los participantes, de anunciar las diversas fases del combate, de comentar en ellos los hechos de armas. Se transforman a veces en jueces y árbitros antes de que se forme una verdadera institución profesional, la de los oficiales de armas con su jerarquía, dirigida por el rey de los heraldos o rey de armas. Se les pide también que redacten los estatutos de las órdenes de caballería y que registren los hechos de armas de sus miembros. De este modo contribuyen a la difusión de la ética caballeresca dentro de la sociedad aristocrática.

La sociedad que frecuenta los torneos se aristocratiza realmente, lo mismo que todo el conjunto de la caballería. En Alemania, en el siglo XIII, sólo pueden entrar en ella quienes tienen cuatro parientes nobles en cada linaje (paterno y materno). Además, se tiende a reservarlos a los caballeros con investidura, a pesar de no pocas excepciones. En los siglos XIV y XV, los participantes en los torneos son casi todos de rango aristocrático elevado, patrocinados por príncipes. La fortuna, lo mismo que la escalada social mediante el torneo ya no son posibles. En el siglo XII, Guillermo le Maréchal, por su valentía, pudo hacer fortuna y ascender socialmente. Esto, en los siglos XIV y XV, es impensable: el coste del equipo se ha hecho prohibitivo, igual que el de la ceremonia de armar caballero, los premios de los torneos «de recreo» son cada vez más honoríficos y el botín disminuye. La sociedad de los hombres del torneo se hace elitista como nunca, aristocrática y cerrada. Es cierto que no se aísla del mundo, pero tiende a anclarse en valores que ella cultiva en privado, por más que esos valores hayan adquirido ahora un reconocimiento universal en el mundo de la caballería.

36. *Histoire de Guillaume le Maréchal*, *op. cit.*, v. 5.227, v. 5.862.

Leyes de la guerra y código caballeresco

Desde el siglo XI al XV, la caballería elabora bajo diversas influencias un código de conducta al que se puede dar el nombre de «ética caballeresca». Sus principales componentes son, como era de esperar, guerreros, incluso si poco a poco se mezclan en ellos rasgos procedentes de la moral eclesiástica y de la ideología aristocrática. Bajo su influencia se constituye poco a poco lo que terminará siendo el derecho de las armas.[1] Ese código ha contribuido a humanizar un poco la concepción de la guerra en Occidente hasta una época reciente.

Las realidades de la guerra

Nadie piensa ya en oponer un Medioevo, período «oscuro», sin ningún freno a la violencia guerrera, a nuestra época moderna, civilizada y gobernada por leyes que se observan hasta en la guerra. Esta ilusión cientista se ve desmentida a todas luces por los actos de barbarie cometidos por nues-

1. Strickland, J., *op. cit.*, ha demostrado que esas leyes de la guerra no existían aún en el siglo XII.

tros contemporáneos. El salvajismo es eterno, por lo que es inútil detenerse y comentar las violencias cometidas por los guerreros de la Edad Media, incluso en la época de la caballería. Lo que sí importa, en cambio, es la forma en que los comentaristas percibían esos actos, reflejando de ese modo la opinión pública o, al menos, la de la elite.

Devastaciones, saqueos, rapiñas y botín

La devastación causada en el territorio y en la población adversaria en forma de saqueos, robo de ganado y de mieses, incendios, destrucción, ruina y depredación de todo género, para el lector moderno es probablemente el aspecto más impresionante de la guerra medieval. Ahora bien, los anales relatan estos hechos con una gran regularidad y, a la vez, con un gran laconismo, ya que se contentan con señalar, sin comentarios, que en tal año, tal o cual príncipe vecino «devastó la tierra y la despobló». Se trata de una forma admitida de la guerra que, como hemos visto, consiste de ordinario en incursiones destinadas a debilitar económicamente al adversario o a obligarle a transigir.

Los asedios de plazas fuertes, muy frecuentes, implican asimismo diversas destrucciones, a veces llevadas a cabo por los mismos asediados o por sus aliados. En la marcha de los cruzados hacia Antioquía, después del asedio de esta ciudad en el 1098, los turcos practicaron esta política de «tierra quemada», destruyendo las mieses, quemando el forraje y envenenando los pozos de sus propios territorios para condenar a los cruzados y a sus caballos al hambre. Esta táctica se utilizó también, aunque en menor medida, en Occidente, en los conflictos internos de la cristiandad. Orderico Vital, por ejemplo, cuenta que en el 1099, Hélie del Main, en el momento de atacar a Guillermo el Rojo, devastó una parte de su propio país «con el acuerdo de sus habitantes» para privar a su enemigo de cualquier medio de subsistencia.

Las destrucciones son más frecuentes aún, ¡faltaría más!, por parte del enemigo. La campaña que acabamos de citar ofrece muchos ejemplos de depredaciones de esta clase, pero también de actitudes características de la caballería de este tiempo. El rey Guillermo el Rojo, dispuesto a vencer la rebelión de Hélie del Main, vino a atacarle con un ejército numeroso decidido a vengar a hierro y fuego las pérdidas que éste le había causado. Pero —advierte el cronista—, incluso antes de que pudiera apoderarse de sus castillos para prenderles fuego, los hombres de Hélie ya lo habían hecho

ellos mismos, de tal forma que cuando llegaron las tropas de Guillermo ya no hallaron nada que quemar ni que saquear. El rey entonces puso en asedio a Mayet, un viernes, y ordenó el asalto para el día siguiente. Sin embargo («tras el sabio consejo de su entorno», subraya el monje cronista), pospuso este asalto al lunes en memoria de la muerte y resurrección de Cristo. Pero es que, efectivamente, como cuenta el mismo cronista en un capítulo anterior (lib. IX, t. 5, pág. 20), el concilio de Ruán había corroborado la prohibición de cualquier actividad militar desde el miércoles hasta la mañana del lunes. Pero la guarnición —observa Orderico— estaba compuesta «de hombres valerosos y fieles a su señor, dispuestos a combatir por él hasta la muerte y a demostrar su valentía mediante un comportamiento digno de alabanza». Así pues, la ciudad utilizó esta tregua para reparar las murallas, mientras que los asaltantes se las minaban. De esta forma, la tregua quedó violada por ambas partes. El rey, una vez más, siguió el sabio consejo de su entorno: en vez de continuar atacando un castillo casi inexpugnable y quedar él mismo sin protección en terreno descubierto, retiró sus valerosas tropas sanas y salvas y buscó otro medio de castigar a sus enemigos, a la vez que protegía la vida de sus guerreros. Y lo encontró: por la mañana «comenzaron a asolar el país, arrancaron las viñas, talaron los árboles frutales, derribaron muros y empalizadas y devastaron a hierro y fuego toda esta región hasta entonces muy fértil».[2]

Este ejemplo es modélico. Refleja las tensiones existentes entre la moral eclesiástica, que la Iglesia trata de inculcar a los guerreros, y la obsesión por la eficacia militar que desemboca en la devastación del territorio. Orderico, muy al corriente de la ética guerrera, admite casi a pesar suyo que los asediados se vieron empujados naturalmente a violar la tregua en razón de su fidelidad a su señor y de su ansia por demostrar, como se debe, su valentía y su propósito de combatir por él hasta la muerte. En cuanto a los consejos prudentes dados al rey, consisten principalmente en proteger la vida de sus propios guerreros y en castigar al enemigo asolando sistemáticamente su país.

Aquí se trata de devastaciones voluntarias, «gratuitas», llevadas a cabo para «castigar». Tales prácticas eran moneda corriente en las guerras privadas a pesar de los esfuerzos de la Iglesia que, desde el siglo X, trataba de prohibirlas mediante instituciones de paz. Pero, en la mayoría de los casos, pillaje y destrucción eran utilitarios, necesarios, para garantizar tanto el forraje de los caballos como la subsistencia de los combatientes, ante la falta

2. Orderico Vital, *Histoire ecclésiastique*, *op. cit.*, t. V, págs. 255-261.

casi absoluta de intendencia. El botín tomado al enemigo se consideraba absolutamente legítimo y ya hemos visto cómo los guerreros se aprovechaban de él, comenzando por los caballeros. Saqueos, rapiñas y botín se consideran como algo inherente al oficio mismo de la caballería. Las costumbres del reparto lo muestran bien a las claras: en general, el botín se divide en tres partes. Una le corresponde al rey o al príncipe, otra a los jefes de la guerra y la tercera a los soldados. Pero aquí no se trata más que del botín oficial, organizado, por ejemplo, con motivo de la toma de una ciudad. Pero hay lugar para muchas otras formas de botín arrebatado más directamente por los guerreros.

La Iglesia condena su práctica e instiga a los caballeros para que abandonen esta *militia* del siglo, peligrosa para el alma, es decir, para que renuncien al mundo y entren en el monasterio, en la *militia Dei*. La Iglesia no ve otra alternativa que el servicio del siglo mediante la espada, o el servicio de Dios, sin armas, mediante la renuncia a aquél. En el siglo XI, y en menor medida en el XII, son muchos los caballeros arrepentidos que se hacen monjes en el otoño de su vida, incluso en el lecho de muerte. Con la cruzada, la idea de una práctica legítima de las actividades ordinarias de la guerra va ganando terreno. Raúl de Caen, en su panegírico de Tancredo, cuenta hasta qué punto su héroe tenía el corazón dividido entre las prescripciones de la caballería y las del Evangelio: cuando a alguien le abofetean en la mejilla derecha —escribe—, Jesús ordena poner también la izquierda, y abandonar la túnica y el manto sin luchar a quien quiere arrebatárselos; por el contrario, la caballería exige no perdonar ni siquiera a un pariente y despojar al enemigo mucho más que de la túnica y del manto. Angustiado por esta oposición irreductible, Tancredo se sintió feliz al saber, gracias a la llamada del papa Urbano II, que en adelante se podrían conciliar esos dos caminos y conseguir la salvación yendo a combatir contra los infieles.[3]

Pero ¿qué hacer en las guerras entre cristianos, en Occidente? Un monje del siglo XIII, Esteban de Grandmont, enseña en un sermón cómo se puede abstener del mal viviendo entre quienes lo practican. Propone al caballero piadoso un medio de comportarse, incluso en plena guerra, como un *miles* de Dios, para rechazar el mal y practicar el bien. Para ello deberá no sólo abstenerse de las rapiñas, raptos, saqueos y rescates, sino también evitar que sus compañeros los cometan. Después de haber orado, tendrá que precipitarse como si quisiera arrebatarlo todo, pero devolverlo

3. *Raúl de Caen, Gesta Tancredi, RHC Hist. Occ.*, III, págs. 605-606.

todo después; obligar a huir a sus adversarios para que otros caballeros no los capturen, o incluso apresarlos antes que los demás, pero liberar después gratuitamente a los cautivos. De este modo el caballero podrá ser un verdadero monje aunque lleve el escudo, y dar al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios.[4] Solución individual heroica concebida por un espíritu monacal y que, de acuerdo con todas las probabilidades, apenas halló eco en los caballeros, arraigada como estaba en su mentalidad la idea de la perfecta legitimidad del botín conseguido con las armas en la mano.

Éste es el caso en la toma de las ciudades que no se han rendido, sino que se han tomado por asalto. En 1141, por ejemplo, la ciudad de Lincoln fue sometida a pillaje «según la ley de la guerra», como reseña el cronista.[5] Incluso en el siglo XIV, cuando los pillajes de las incursiones son sistemáticos, Honorato Bonet advierte que si un caballero se pone a guerrear por su propia iniciativa para pillar y robar, no debe pedir sueldo a su empleador; por el contrario, es natural que el botín obtenido en la guerra se entregue al capitán, que lo repartirá entre los caballeros según la costumbre, «a cada uno según su propio valor».[6] El botín en este caso es una adquisición de guerra; se reparte entre los vencedores, lo que puede plantear problemas aún mal resueltos en la época en que Godofredo de Charny redacta sus «Demandes». Un solo ejemplo basta para comprenderlo:[7] ¿qué pasa, pregunta Godofredo, con el botín arrebatado por un ejército enemigo en una ciudad que pertenece a un señor X, pero que las tropas de otra ciudad del mismo señor recuperan inmediatamente? ¿A quién pertenece ese botín? ¿A la primera ciudad que ha sido saqueada, o a la segunda que se lo ha arrebatado al enemigo mediante las armas? Desgraciadamente, se ignora la respuesta que se dio a tal pregunta.

La suerte de los campesinos implicados a su pesar en los conflictos, apenas llama la atención de los cronistas, generalmente eclesiásticos, excepto cuando las iglesias, en tanto que grandes propietarias terratenientes, se ven gravemente dañadas por estas prácticas. Consideran como inevitables, y por lo tanto normales, las depredaciones a que estos patanes se ven some-

4. Esteban de Grandmont, *Liber de doctrina*, 63. 1, *Scriptores Ordinis Grandimontis*, Becquet, J. (comp.), C C C M nº 8, Turnhout, 1968, pág. 33.

5. Enrique de Huntingdon, *Historia Anglorum*, Arnold, T. (comp.), Londres, 1879, § 18, pág. 275.

6. Honorato Bonet, *L'Arbre de batailles*, NYS, E. (comp.), Bruselas, 1883, IV, c. 24, pág. 122 y IV, c. 43, pág. 133.

7. Godofredo de Charny, «*Les Demandes pour la joute, le tournoi et la guerre*», Ms Bruselas, 11.124-126, fº 53.

tidos tanto por parte de los enemigos como de los defensores de la tierra. Las prescripciones de la paz de Dios lo muestran bien a las claras, ya que intentan, como veremos, limitar las depredaciones «gratuitas» hechas a los ajenos, pero autorizan a los señores a actuar como bien les parezca en sus propias tierras. Se conocen casos de caballeros dedicados al pillaje que fueron duramente castigados. Así es como en 1190 Ricardo Corazón de León asedió y tomó el castillo de Guillermo de Chisi, que desvalijaba a quienes pasaban por sus tierras, incluidos los peregrinos que iban a Compostela. Lo hizo colgar. Pero en estos casos se trata de actos de bandolerismo contra personas inermes, especialmente protegidas por esas instituciones de paz, y no de hechos de guerra.

Masacres y extorsiones

Los cronistas hacen poco caso de las masacres de los campesinos o de los habitantes de las villas o de las ciudades tomadas al asalto. Es cierto que no son sistemáticas, pero se dan a veces como medida de terror, de intimidación, o más raramente como efecto de la guerra total declarada a un enemigo a quien se quiere vencer definitivamente. Éste fue el caso sobre todo en las guerras inglesas contra los celtas, en las polacas y alemanas contra los paganos del Báltico, en las cruzadas del Oriente Próximo, o en Francia contra los albigenses. En ellas se mezclan aspectos de odio religioso, racial o nacional. Guillermo el Conquistador recurrió a la masacre para sofocar las revueltas inglesas en el norte, después de Hastings,[8] y las crónicas señalan muchas otras que atribuyen principalmente a los «celtas bárbaros» acusados de todos los males, y también a los peones o a los mercenarios, sobre todo brabanzones y flamencos. Las masacres cometidas por los ingleses contra esos mismos celtas no son a sus ojos más que medidas de represalia. En cuanto a los «mercenarios», a pesar de la evidente parcialidad con que les tratan las fuentes, sus fechorías parecen ser muy reales como lo atestiguan el terror que esparcían por doquier y las decisiones conciliares adoptadas contra ellos. En 1179, tras innumerables atrocidades cometidas por los mercenarios al servicio de los reyes de Francia y de Inglaterra en el *midi* de Francia (sobre todo contra iglesias), el concilio III de Letrán instiga a los príncipes que les habían contratado a reducirles por las armas. Los equipara a los herejes

8. Véase Orderico Vital, *op. cit.*, t. II, págs. 230-232.

y predica contra ellos una expedición dotada de indulgencias parecidas a las de la cruzada: se les podrá matar, confiscar sus bienes y reducirlos a esclavitud.[9]

Los caballeros no eran inocentes de las mismas masacres de que se reprochaba a los mercenarios. Pero en éstos iban acompañadas de excesos cuya responsabilidad muy raramente se atribuía a los caballeros, incluso si se cometían con su aprobación o bajo sus órdenes.[10] Los trabajos sucios recaían sobre todo en los peones, en los mercenarios, en los lacayos. A los celtas (lo mismo que a los sarracenos) se les acusa ante todo de destruir o de incendiar con demasiada frecuencia las iglesias, a veces con la población refugiada en su interior, y sobre todo de convertir en esclavos a los cautivos «utilizables» (mujeres jóvenes y adolescentes); a los mercenarios de pasarse de la raya, de masacrar demasiado sistemáticamente a los campesinos, de torturarlos, violarlos, mutilarlos y extorsionarlos de muchas formas. Según J. Gillingham y J. Strickland, el comportamiento de los caballeros y el de los celtas o los mercenarios no se diferenciaban radicalmente por su naturaleza (sino por su intensidad), al menos en lo que concierne a las masacres y a los pillajes, incluido el de las iglesias. Sin embargo se diferenciaban en un punto preciso: el trato a los prisioneros.[11] En este ámbito, efectivamente, se aprecia un progreso real vinculado a una de las componentes de la ética caballeresca.

El trato de los prisioneros

Hay que hacer una distinción según las víctimas sean miembros de la población civil, como acabamos de ver, de guarniciones de fortalezas tomadas al asalto o que se rindieron tras un asedio, o de guerreros capturados en el combate, sobre todo de caballeros. Los guerreros que defienden la fortaleza, entre los que se hallan, evidentemente, caballeros, eran conminados a rendirse al comienzo del asedio. Para instigarles a ello, era corriente amenazar con el exterminio de toda la guarnición. Por el contrario, se

9. Concilio III de Letrán, canon 27, en *Les Conciles oecuméniques*, *op. cit.*, pág. 482.

10. Véase, por ejemplo, Guillermo de Malmesbury, *Historia novella*, Potter, K. R. (comp.), Londres, 1955, pág. 41; Mateo Paris, *Chronica majora*, t. II, Luard, H. R. (comp.), Londres, 1877, pág. 640.

11. Gillingham, J., «Conquering the Barbarians: war and chivalry in twelfth-century britain», *Haskins Society Journal*, 4, 1992, pág. 68-84.

les prometía respetar la vida en el caso de una «rendición honorable», justo compromiso entre la rendición demasiado rápida considerada como una traición hacia su señor y la resistencia encarnizada, equiparada a la obstinación y a la hostilidad abierta.[12] El propósito de los asediadores era obtener la plaza fuerte evitando un asedio azaroso, largo y costoso en vidas y en dinero. Así pues, había que convencer al asediado de que toda resistencia era vana y que su rendición era a la vez conforme al interés común, sin ser contraria al deber del guerrero y que no atentaba contra su honor o su reputación. Para ello, el asediador pactaba a veces una tregua limitada que permitía al asediado ir en busca de ayuda a su señor. Según Guillermo de Malmesbury, esta práctica era habitual en el siglo XII.[13] Si la ayuda no llegaba al término de la tregua, la guarnición debía rendirse sin resistencia y entonces se respetaba su vida; podía salir dignamente, con armas y bagajes, sin peligro de masacres ni mutilaciones. Una resistencia juzgada valiente y honrada podía también merecer un trato de favor, incluso la libertad. Ése fue el caso en Château-Gaillard, tomado por engaño, donde la heroica resistencia de la plaza le valió a su jefe Rogerio de Lacy ser tratado con honor por Felipe Augusto.[14] Sin embargo, la sola mención de esas promesas basta para demostrar que las masacres o las mutilaciones de los defensores de las ciudades asediadas eran corrientes, incluso consideradas como legítimas.

En caso de resistencia «simulada», o de rendición demasiado rápida, se juzgaba a la guarnición culpable de traición hacia su señor, de bajeza y de cobardía y, por lo tanto, quedaba deshonrada. Un caso representativo fue el de Felipe de Flandes en Aumale en 1173, o el de la guarnición de Vaudreuil en 1203, que se rindió a Felipe Augusto incluso antes de que éste comenzara sus preparativos para el asedio. Se la llenó de oprobios, se cantaron «canciones vergonzosas» sobre sus jefes y el rey, aunque era quien salía beneficiado, se extrañó tanto de su bajeza que les hizo encarcelar «para su vergüenza» en Compiègne y fijó el rescate de los dos jefes en una suma enorme.[15] A veces la resistencia de los mercenarios era más digna que la de los «feudales». Según Orderico Vital, en el asedio de Brignorth (1102),

12. Véase, por ejemplo, Mateo París, *op. cit.*, t. III, págs. 5 y 8.

13. Guillermo de Malmesbury, *Historia novella*, Potter, K. R. (comp.), Londres, 1955, pág. 5.

14. Mateo París, *op. cit.*, t. II, pág. 488 y sig.

15. *Ibid.*, t. II, pág. 482; Raúl de Coggeshall, *Chronicon anglicaum*, Stevenson, J. (comp.), 1875, págs. 143-144; Raúl de Diceto, *Opera historica*, Stubbs, W. (comp.), Londres, 1876, t. I, pág. 273.

el rey Enrique I había amenazado con colgar a la guarnición si no se rendía antes de tres días. Los vasallos de Roberto de Bellème accedieron inmediatamente y encerraron en una parte del castillo a los caballeros asalariados (*milites stipendiarii*) que se negaban a rendirse. El rey Enrique les hizo justicia: autorizó a los mercenarios a salir libres, con armas y bagajes, para que el oprobio no recayese sobre ellos y sobre los mercenarios en general.[16]

En tales casos de rendición, la fortaleza cambiaba solamente de manos. El interés material de los príncipes quedaba a salvo, pero no siempre el de los soldados, ya que para los vencedores significaba una pérdida de ingresos, porque se veían privados de los beneficios del pillaje. Son muchos los casos de protesta de los guerreros, peones y caballeros por igual, ante la prohibición de los jefes de cualquier clase de botín. El caso más célebre es el de Nicea, en la primera cruzada: los cruzados comenzaron a murmurar contra sus jefes, acusándolos incluso de connivencia con el «traidor emperador Alexis» porque habían aceptado que la ciudad se le devolviera sin botín ni pillaje; según ellos, había compensado a los cruzados de forma demasiado cicatera, distribuyendo a los príncipes abundantes riquezas y sólo unas piezas de oro o de plata a los caballeros, y de bronce a los peones.[17]

A veces, por el contrario, el asediador rechaza cualquier rendición honrosa, lo que presagia una masacre en caso de victoria. En el asedio de Châlus en 1199, Ricardo Corazón de León juró colgar a todos los asediados y no admitió la rendición de la plaza. Esta actitud explica en parte la resistencia encarnizada de los asediados, que le costó la vida: desde las murallas, un ballestero le puso en la mira de su ballesta y le hirió mortalmente. Sin embargo, el asalto victorioso tuvo lugar y Ricardo, agonizante, hizo colgar, efectivamente, a toda la guarnición excepto a aquel ballestero al que preguntó por qué quiso matarle. El otro respondió que por venganza personal; Ricardo había matado con sus propias manos a su padre y a dos de sus hermanos. El rey entonces le habría perdonado, dando la orden de dejarlo libre y de entregarle 100 sueldos. Un gesto eminentemente «caballeresco» que, incluso si es cierto, quedó sin efecto: el arquero permaneció en prisión y fue desollado vivo tras la muerte de Ricardo, bajo la orden de su jefe mercenario Marchadier.[18]

16. Orderico Vital, *op. cit.*, t. VI, págs. 28-29.
17. Sobre este punto véase Flori, J., *La Première Croisade*, Bruselas, 1992, pág. 72 y sig.
18. Rogerio de Hoveden (Howden), *Chronica, op. cit.*, t. IV, págs. 82-83.

En caso de resistencia que termina, no obstante, en toma por asalto, los vencidos se hallan totalmente a merced de los vencedores, que pueden masacrarlos o mutilarlos, sobre todo en caso de rebelión. Guillermo el Conquistador, tras la toma de Alençon, hizo mutilar a su guarnición, lo mismo que Ricardo II, mucho antes que él, había cortado pies y manos a los campesinos que se habían atrevido a reunirse en asambleas, como posible comienzo de un poder autónomo.[19] Tal severidad había dado sus frutos: los demás castillos se rindieron inmediatamente. En Sicilia, otro normando, el conde Rogerio, castigó de forma similar a las poblaciones de Troia y de Áscoli que se habían rebelado: cortó a éste la mano, a aquél el pie, la nariz o los testículos, y a otros les arrancó los dientes o las orejas.[20] Pero Orderico Vital cuenta que en 1075, en la batalla llamada de «Fagaduna», los fieles al duque vencieron a los amotinados. Una vez cogidos todos los rebeldes, sea cual fuere su rango, se les amputó el pie derecho.[21] Aquí se trata efectivamente de caballeros, equiparados a rebeldes culpables de traición.

Hay otro caso que merece atención. En 1121, en una revuelta de los partidarios de Guillermo Cliton, el rey Enrique I capturó en Bourgtheroulde a muchos caballeros del clan rebelde. Los castigó en 1124 haciendo sacar los ojos a tres de ellos, Godofredo de Tourville, Odoardo del Pino y Lucas de la Barra. Carlos de Flandes intervino entonces y le reprochó el hacer de este modo «algo contrario a nuestras costumbres» mutilando caballeros capturados en una guerra al servicio de su señor. El rey justificó así su decisión: «Godofredo y Odoardo eran mis hombres ligios con el acuerdo de su señor; por lo tanto han traicionado y roto su juramento ante mí. Así pues, merecen el castigo de la muerte o de la mutilación».[22] En cuanto a Lucas, que no había hecho el juramento de homenaje, había luchado contra el duque y había caído prisionero en Pont-Audemer; el duque le había dejado marchar con armas y bagajes. Él, en vez de estarle agradecido por ello, había continuado apoyando a los enemigos del duque. Aún más, había compuesto canciones en las que se le ridiculizaba, le había insultado en público y había hecho reír a su costa. El episodio es significativo por partida doble. La intervención de Carlos de Flandes demuestra ante todo que,

19. Guillermo de Jumièges, *Gesta normannorum ducum*, Marx, J. (comp.), Ruán, 1914, *lib.* V, c. 2, pág. 74 y *lib.* VII, c. 8 (18), pág. 126.

20. Guillermo de Pouille, *La Geste de Robert Guiscard*, Matthieu, M. (comp.), Palermo, 1961, IV, 515, pág. 232.

21. Orderico Vital, *op. cit.*, t. II, pág. 316.

22. *Ibid.* t. VI, págs. 352-354.

incluso sin ley expresa, la costumbre desaprobaba la mutilación «gratuita» de los caballeros enemigos hechos prisioneros. El rey no lo niega, pero demuestra que aquí se trata de un castigo como consecuencia de un verdadero juicio según el derecho feudal; porque, efectivamente, se castigaba con la muerte o con la mutilación a todo vasallo que traicionaba a su señor. Pero el castigo de Lucas no es de este género. El rey lo justifica por el comportamiento especialmente hostil, odioso y descortés de un caballero que tampoco había respetado las «costumbres» caballerescas. En otras palabras, esas mutilaciones son para él no sólo legítimas, sino legales.

Es muy distinto cuando se trata de caballeros enemigos hechos prisioneros en el combate. En este caso no han hecho más que cumplir con su deber de vasallaje o desempeñar la función por la que se les mantiene y se les paga. Por eso la costumbre desaprueba su mutilación o su ejecución a sangre fría. Sin embargo, se pueden aducir muchos ejemplos, destinados sobre todo a aterrorizar a la guarnición de una fortaleza o a castigarla por haber hecho demasiados estragos en las filas del vencedor. En 1215, tras el asedio de Rochester, el rey Juan quiso colgar a toda la guarnición en represalia por sus grandes pérdidas humanas. A ruegos de Savarico de Mauléon, perdonó la vida a una parte, pero hizo colgar a todos los ballesteros, cuyos dardos mortales habían causado tantas bajas entre los caballeros y los peones.[23] En la guerra que enfrentó en Poitou a los hijos de Enrique II, Ricardo Corazón de León, modelo de la caballería, devastó todo a su paso y ordenó, en 1183, que se masacrase a todos los prisioneros vasallos de su hermano, fuera cual fuese su rango.[24]

Sin embargo, en la mayoría de los casos, a los caballeros capturados en operaciones de guerra se les perdonaba la vida. Se les metía en prisión hasta que pagaran un rescate. En este caso la costumbre pedía que los prisioneros encarcelados no fueran maltratados. Los grandes personajes, reyes y príncipes, recibían un trato de favor. Así es como el rey Esteban, capturado en Lincoln en 1141, fue primero conducido a una cautividad honorable «según la costumbre relativa a esta clase de hombres que llamamos cautivos», y puesto después en una residencia vigilada en su acuartelamiento. Pero se le encontró una noche lejos de su lugar de detención y se le cargó de cadenas.[25]

23. Mateo Paris, *op. cit.*, pág. 626.

24. *Gesta regis Henrici secundi Benedicti Abbatis*, Stubbs, W. (comp.), Londres, 1867, t. I, pág. 293; Godofredo de Vigeois, *Chronicon*, H. F. 18, pág. 213.

25. Guillermo de Malmesbury, *Historia novella*, Potter, K. R. (comp.), Londres, 1955, § 490, pág. 50.

Por lo demás, el propio interés de los vencedores aconsejaba perdonar la vida de los cautivos de alto rango, por simple cálculo político, incluso si se trataba de sarracenos, hombres o mujeres. La conducta de los normandos en Sicilia es significativa. Roberto Guiscard no había dudado en sacar los ojos del alcaide Gautier, por miedo a que pudiera perjudicarle después de su liberación; los normandos pasaron a cuchillo a toda la guarnición de Mesina y violaban con frecuencia a las mujeres de las ciudades sicilianas conquistadas. Sin embargo, cuando Rogerio se apoderó de Agrigento y capturó a la mujer y a los hijos de su enemigo musulmán Hamid, confió esta mujer a sus hombres prohibiéndoles terminantemente violentarla. Pensaba que sería mucho más fácil ganarse a Hamid si éste sabía que a su mujer se la había preservado de cualquier ultraje, cuando la violación de las cautivas era la norma por esta época, tanto en un campo como en otro. El cálculo fue certero: Hamid pidió el bautismo y se alió con Rogerio.[26]

Los personajes de menor rango o los simples caballeros estaban más expuestos, incluso si el interés del vencedor era conservarles la vida para obtener un rescate. Si a Guillermo el Rojo se le alaba su costumbre de no maltratar a sus prisioneros, esto prueba al contrario que el hecho no carecía de importancia. Tomás de Marle, por el contrario, ha dejado un malísimo recuerdo. Guibert de Nogent le acusa de torturar a sus prisioneros para obtener de ellos un rescate y de maltratarlos más aún, incluso hasta la muerte, cuando no lo obtenía.[27] Orderico Vital describe el comportamiento cruel de Ascelin Goel, que capturó en el combate a su propio señor Guillermo de Breteuil y lo encerró, en febrero del 1091, en el torreón de Bréval; le ponía frente a una ventana de cara al viento del norte con una camisa mojada como único vestido, hasta que el hielo pegaba la camisa a su cuerpo. Tras la intervención de mediadores, aceptó finalmente liberarlo pero con condiciones no menos crueles. Guillermo tenía que darle su hija en matrimonio, entregarle el castillo de Ivry, dejar en su poder sus armas y su caballo y pagarle además un rescate de 3.000 libras. A este mismo Goel se le conocía por haberse enriquecido gracias a los rescates de los cautivos y al saqueo de los campesinos. Orderico condena también la conducta de Roberto de Bellême quien, rechazando todo rescate, dejó morir de hambre y de frío en sus mazmorras a más de 300 cautivos.[28]

26. Godofredo Malaterra, *op. cit.*, I, 33, pág. 23; II, 9, pág. 32; IV, 5, pág. 87.

27. Guibert de Nogent, *De vita sua*, Labande, E. R. (comp.), *Guibert de Nogent. Autobiographie*, París, 1981, págs. 362 y sig. y 404 y sig.

28. Orderico Vital, *op. cit.*, t. IV, págs. 286-288, t. V, pág. 234.

Desde finales el siglo XI, la costumbre manda que a los caballeros hechos prisioneros no se les tenga en cautividad, sino que se les libere a cambio de un rescate. Un texto de Giraud le Cambrien pone de manifiesto la difusión de esta práctica, sus fundamentos materiales y éticos a la vez, lo mismo que sus límites, cuando relata un episodio de la conquista inglesa de Irlanda, en 1170. Los ingleses, victoriosos, hicieron 70 prisioneros irlandeses. Pero ¿qué hacer con ellos? Raimundo el Grande es de la opinión de que hay que perdonarles la vida:

> Si los hubiéramos matado en la batalla, eso hubiera incrementado nuestro prestigio; pero desde el momento en que los hemos hecho prisioneros, ya no son enemigos, sino seres humanos. Por otra parte, no son ni rebeldes, ni traidores, ni ladrones, sino hombres a quienes hemos vencido cuando defendían su país. Seamos pues misericordiosos, porque la clemencia es digna de alabanza. Sin ella, la victoria es mala, bestial. Por lo demás, su rescate nos será más beneficioso que su muerte, porque permitirá aumentar el sueldo de nuestros guerreros y dará un ejemplo de noble comportamiento.[29]

No falta nada: argumento moral, interés económico, búsqueda de prestigio y de alabanza y conformidad con la ética en vigor. Hervé de Montmorency aduce argumentos más realistas y más directamente vinculados a las circunstancias del combate contra los «bárbaros celtas»: para él, hasta que la conquista no se ha consumado, la misericordia no es de recibo. Además, si los celtas hubieran vencido —añade—, ¿nos hubieran perdonado la vida, ellos que no practican el rescate? Aquí encontramos todos los elementos constitutivos de la ética caballeresca que se difunde en el mundo occidental acerca del trato a los prisioneros vencidos. Es una ética de caballeros aplicable sólo al mundo de la caballería, pero que tiende poco a poco a imponerse como norma.

Rescate y ética caballeresca

El rescate, en sus orígenes, es como un precio que pagan los vencidos a sus vencedores para moverlos a renunciar a su derecho admitido de matarlos o de someterlos a esclavitud. Por lo tanto, tiene un doble aspecto: económico y humanitario. Este doble sentido aparece ya en la relación

29. Véase Gillingham, J., *op. cit.*, pags. 67-68.

BIBLIOTECA CENTRAL
UNAM

que hace Pablo el Diácono a finales del siglo VIII de las victorias conseguidas por los francos en Italia: tras haber destruido todas las ciudades fortificadas, llevaron cautivos a todos sus habitantes, excepto a los de Ferrugia. Pero aquéllos, a petición de los obispos de Savona y de Trento, aceptaron un rescate comprendido entre 1 y 600 sueldos por persona.[30] La desigualdad de las condiciones, y por lo tanto, del importe compensatorio, aparece ya claramente. En el siglo XI, cuando se trata de guerreros apresados en el combate, a los peones, y en menor medida a los sargentos, de bajo rango y de poco valor comercial, apenas se les tiene en cuenta. La generalización del rescate a lo largo del siglo XII le convierte poco a poco en razón de ser de la cautividad, sobre todo la de los caballeros. El cambio de mentalidad no es baladí: el rescate se considera cada vez menos como compensación de la cautividad. Por el contrario, es la cautividad la que, muy pronto, se justifica en espera del rescate. Ha habido una inversión de conceptos. Al final de la evolución, en el siglo XIV, se considera que la cautividad no tiene razón de ser si el rescate se puede pagar sin dilación. No es más que una garantía durante el plazo fijado al cautivo para obtener de sus familiares o de sus aliados la suma exigida. Por lo tanto, tiene que estar exenta de malos tratos. En el caso contrario, hay una especie de ruptura del contrato, y el cautivo ya no estaría obligado a cumplir lo prometido. La evolución de las costumbres y de los valores caballerescos entre los siglos XII y XIV es muy significativa en este aspecto.

Al principio, sin embargo, la duración y la naturaleza de la cautividad dependen del código de honor que comienza a aparecer, y a la vez y sobre todo de la cantidad que se espera y de la rapidez con que se liquide. Esta cantidad, evidentemente, es muy variable. Depende de las intenciones íntimas del vencedor. Si no desea liberar a su prisionero, puede verse tentado a exigir cantidades exorbitantes. Pero no siempre se trata (o no solamente) de cantidades de dinero, sobre todo en la primera fase de la evolución: también se le pueden arrancar al vencido un matrimonio ventajoso, la entrega de una fortaleza, un vasallaje o un pacto de alianza. A partir del siglo XII se impone el dinero. Incluso aquí, como hemos visto, el vencedor puede exigir, como «castigo», el pago de enormes sumas, con frecuencia disuasivas. Sin embargo, la generalización del empleo del rescate como transacción económica lleva a una cierta normalización. Es conveniente no reclamar a los caballeros «ordinarios» una suma cuya liquidación le arruinaría defini-

30. Pablo el Diácono, *Historia Langobardorum*, III, 31, Waitz, G. (comp.), *MGH Scriptores rerum Germanicarum*, 48, Hanover, 1878 (1987).

tivamente, impidiéndole en lo sucesivo ejercer su profesión. El rescate debe ser ponderado, «razonable», proporcional al rango de las personas capturadas y a sus medios económicos. Para los caballeros más humildes puede ser de algunas libras; a veces el vencedor se contenta con tomar su equipamiento lo que, en algunos casos, puede incluso conducirles a la ruina. Por el contrario, a las personas de alto rango o a quienes se prefiere mantener en prisión, se les exigen sumas considerables. El emperador Enrique VI exigía 150.000 marcos de plata —y un vasallaje a su reino de Inglaterra— de Ricardo Corazón de León, capturado contra derecho cuando volvía de Tierra Santa. Es cierto que aquí se trata de una captura muy poco «caballeresca», de carácter esencialmente político. Pero también es cierto en parte el enorme rescate (200.000 libras) exigido por los musulmanes con motivo de la captura de san Luis en Egipto, o el del rey Juan el Bueno capturado por los ingleses cerca de Poitiers, en 1356. Más significativo en nuestro caso es el de Bertrand Du Guesclin, capturado en España por el Príncipe Negro que habría preferido mantenerlo en prisión para no exponerse a tener que luchar de nuevo contra él. Sin embargo, bajo la presión moral de la costumbre, consiente en ponerlo en libertad y le invita a que él mismo fije la cantidad de su rescate. Gesto teatral de doble significado ideológico: de este modo demuestra prodigalidad y grandeza de alma. Además, crea en su prisionero un conflicto interior, al poner en juego los valores caballerescos: por una parte, sentido del honor y de la fama, autoestima, incluso vanagloria que puede llevarle a la sobrevaloración; y, por otra parte, ansia de una rápida liberación que puede hacer que la suma se reduzca. Du Guesclin fija finalmente la suma en 100.000 francos. El príncipe, como muestra de prodigalidad, paga él mismo la mitad y le libera bajo palabra para que pueda reunir el resto, liquidado por el rey de Francia y sus aliados.

El tema del perdón de la vida

A pesar de estos rescates elevadísimos, no hay que olvidar la práctica habitual relativa a los caballeros de rango más modesto. No conocemos la suerte de los más humildes porque raramente se menciona. La de los caballeros de mediana importancia se conoce mejor. Un buen ejemplo nos lo ofrecen las venturas y desventuras de Juan Bourchier, caballero inglés muerto hacia 1400. Capturado en otoño de 1371 en una escaramuza entre Bretaña y Poitou, permanece siete años en prisión. Al cabo de dos años,

viendo que nada se mueve, escribe a su mujer lamentándose de la lentitud de las gestiones. Al fin se firma un acuerdo, en mayo de 1374, que fija el rescate en 8.000 francos, más 4.000 para cubrir los gastos de su detención, equiparada aquí a una «estancia». El rescate propiamente dicho parece representar el doble de la renta anual de Bourchier. Para aligerar su obtención y, por lo tanto, su liberación, escribe de nuevo a su mujer para que venda con urgencia o hipoteque parte de las tierras, insistiendo en que, de lo contrario (¿realidad o teatro destinado a agilizar los trámites?), corre peligro de muerte o de mutilación. Al fin queda libre en abril de 1378, al haber pagado su mujer una parte de la cantidad estipulada; él se compromete a pagar el resto, es decir, 8.000 francos, en dos años. Además promete, según la costumbre, no servir a ningún otro señor con las armas para luchar contra sus vencedores antes de acabar su liquidación. Al fin queda libre bajo palabra. Él cumple su compromiso y consigue el descargo en el verano de 1380, tras lo cual, empobrecido y cargado de deudas, se sumerge de nuevo en actividades militares, único medio de compensar sus pérdidas gracias al botín o al rescate.[31] Este ejemplo demuestra los caracteres permanentes, así como la considerable evolución de que fue objeto en dos siglos la práctica del rescate.

Gracias a él los caballeros, ya muy protegidos por su armadura en los combates, ahora lo están también en caso de derrota. La guerra se hace para ellos menos mortal, excepto en las verdaderas batallas. Es cierto que tampoco hay por qué exagerar esta protección. Por ejemplo, se ha podido demostrar, mediante el examen de las batallas de los siglos XI al XV, que los vencidos tuvieron grandes pérdidas en los siglos XIV y XV. Esas pérdidas se pueden evaluar en un 40 % de los caballeros en Courtrai (1302), 50 % en Cassel (1328), 40 % en Poitiers (1356) o en Azincourt (1415). Así pues, el riesgo de hallar la muerte en ellas no es insignificante, incluso para los caballeros. En cualquier caso, las proporciones son reveladoras: según Froissart, en Crécy perecieron 11 altos señores, 83 caballeros jefes de mesnada, 1.212 caballeros de un solo escudo, sin contar el «bajo pueblo» (el resto de los combatientes) que él evalúa en más de 30.000 hombres.[32] Pero aquí se trata de grandes batallas especialmente

31. Véase Jones, M., «Fortunes et malheurs de guerre. Autour de la rançon du chevalier anglais Jean Bouchier», en Contamine, P. y Guyotjeannin, O., (comps.), *La Guerre, la Violence et les Gens au Moyen Age* t. I, París, 1996, págs. 189-208.

32. Juan Froissart, *Chroniques. début du premier livre (MS. Rome Reg. lat. 869)*, Diller, G. T. (comp.), Ginebra, 1972, I, 228, pág. 739 y sig.

desastrosas para la caballería. Además, el gran número de muertos hay que achacarlo sobre todo a los peones flamencos o a los arqueros ingleses. Las pérdidas son menores en las operaciones más reducidas, sobre todo entre caballeros.

En esta época es mayor, sin lugar a dudas, el riesgo de caer prisionero y de tener que pagar un rescate ruinoso para los vencidos, pero muy rentable para los vencedores. Esta práctica redujo enormemente para los caballeros el riesgo de desenlace fatal. Pero, por el contrario, incrementó el interés material de la guerra y no redujo las ocasiones de conflictos, sino que las multiplicó. La guerra, necesidad económica para los caballeros pobres, se convierte para los jefes en una fuente de ingresos. Matar al enemigo capturado puede constituir incluso un trastorno económico, puesto que priva a los caballeros vencedores de su parte del rescate. A veces hay que decidirse a hacerlo por temor a que el enemigo vuelva para recuperarlo. Éste fue el caso, por ejemplo, en Azincourt o en Aljubarota. Froissart dice a propósito de ello que, ante el temor de un ataque victorioso de los ingleses y de los portugueses, los franceses se vieron en la necesidad de matar a los prisioneros capturados; se lamenta de ello por la falta de ganancias, que calcula en unos 400.000 francos, importe de los rescates con que se podía haber contado.[33] Así pues, los caballeros ven con malos ojos estas masacres por razones tanto morales como económicas.

Es cierto que no pueden reivindicar más que una parte del rescate. La costumbre relativa a los rescates establece, lo mismo que para el botín, que el poder real se quede con un tercio y los jefes con otro tercio. Los caballeros vencedores, en las operaciones de guerra, no son los dueños de sus prisioneros; tienen que entregarlos a su jefe, quien los envía al rey. Quizá sea a esta costumbre a la que se refieren los romances que muestran a los héroes enviando a la corte de Arturo a sus adversarios vencidos. El mismo Ricardo Corazón de León envía a Inglaterra, a su padre y soberano Enrique, los cautivos de la campaña de Poitou en 1176. Enrique los devolvió al jefe victorioso.[34] En 1197, Guillermo le Maréchal condujo también de la mano al rey Enrique, su jefe y empleador, al alcaide de Milli a quien acababa de hacer prisionero. El rey, por generosidad y reconocimiento de su

33. Juan Froissart, *Chroniques*, Kervyn de Lettenhove (comp.), *Oeuvres de Froissart*. Bruselas, 1873, II, 123 y XI, 180.

34. *Gesta regis Henrici secundi Benedicti Abbatis*, Stubbs, W. (comp.), Londres, 1867, t. I, pág. 121.

valentía, se lo «dio».[35] Estos hechos dan a entender que la decisión sobre la suerte de los cautivos recae sobre los gobernantes, jefes de la guerra, y que éstos tienen sobre ellos derechos económicos a los que, evidentemente, pueden renunciar. A la inversa, el «capturador» también tiene derechos sobre su prisionero y debe ser indemnizado si el jefe decide retenerlo o matarlo. En el siglo XIV, Honorato Bonet afirma que un caballero apresado (¡lo mismo que una ciudad!) no pertenece al soldado que lo ha capturado, sino a su jefe y al gobernante señor de la guerra. También admite que se le puede matar en el campo de batalla, mientras que «trucidar» a un prisionero es contrario al derecho de la guerra. Sin embargo, establece una restricción: «Desde que un hombre se ha rendido y se le ha hecho prisionero, la misericordia es un deber para con él», dice, y matarlo es ilícito... salvo si se estima que si escapase se produciría una guerra mayor. En cuanto al rescate afirma, apoyándose en Graciano, que no se puede establecer de cualquier forma, ni hacer que recaiga en el pueblo sencillo; debe ser «razonable».[36]

El tema del perdón de la vida en el siglo XII se convierte en un tópico de la literatura caballeresca. El caballero vencedor debe ofrecérselo a su adversario vencido quien, de este modo, pasa a ser «su prisionero». Los romances arturianos en Cristián de Troyes adornan a porfía este tema, que se adapta muy bien a los éxitos individuales de los caballeros errantes de la literatura. En ella los caballeros, mucho más que en la realidad, dan muestras de su respeto hacia los usos y costumbres caballerescos que, por lo demás, ellos mismos contribuyen en gran manera a difundir.

La palabra de honor

El respeto hacia la palabra dada es, sin ningún género de dudas, uno de los fundamentos de la ética caballeresca. Procede, probablemente, al menos en parte, del uso del rescate, pero es también una muestra de la pujanza cada vez mayor del código de honor que se está estableciendo. Para reunir la suma necesaria del rescate era menester liberar al cautivo, al menos de forma provisional. En muchos casos se recurría a la antigua costumbre de los rehenes: un hijo, un hermano o un pariente hacían, en lugar del prisionero, el oficio de garante del cumplimiento del acuerdo. En ese

35. *Histoire de Guillaume le Maréchal, op. cit.*, v. 1.142 y sig.
36. Honorato Bonet, *op. cit.*, IV, 14, pág. 102; IV, 46-47, pág. 138.

caso se le consideraba no un cautivo, sino un huésped. A partir de la segunda mitad del siglo XI y más aún durante el siglo XII, la profunda disolución de los lazos de la *familia*, la pujanza del individualismo, la ola concomitante de epopeyas, después de romances caballerescos que ponían sobre la escena a héroes individuales que eran caballeros errantes, contribuyen a la valoración de la palabra llamada «de honor». También aquí se trata de una profunda evolución de la mentalidad. Es una palabra solemne, pero exenta de cualquier ritual religioso. No es un juramento pronunciado sobre reliquias, de esos que comprometen la salvación eterna en caso de violación. Su cumplimiento no afecta más que a la reputación de quien la da. Se basta a sí misma, pero sólo es aceptable si al individuo que la da le respalda la garantía de una entidad reconocida y respetada, una especie de «persona moral» a la cual pertenece. En este caso se halla uno ante una «orden» en el sentido socioprofesional y moral a la vez, con una fuerte connotación ideológica, incluso religiosa. Entonces, y sólo entonces, se puede hablar de «caballería» y no sólo de caballería pesada, o de elite.

Guillermo el Rojo ilustra con toda precisión este punto de vista. En 1098, tras haber hecho prisioneros a varios caballeros del Poitou y del Maine, les trata de manera honorable y manda incluso que les quiten las ataduras para que puedan comer más cómodamente, tras haber dado ellos su palabra de no huir. Sus subordinados (*satellites*) le plantean sus dudas sobre la eficacia de este método. Él les responde con aspereza: «Lejos de mí pensar que un honorable caballero [*probus miles*] pueda violar su palabra [= su fe, *fidem*]. Porque si lo hiciera se vería despreciado para siempre, como un fuera de la ley».[37] Es cierto que aquí se trata de palabras atribuidas al rey por un monje que proyecta sobre la caballería una parte de la ética monástica. Pero en no pocas circunstancias ha denunciado los múltiples atentados a la moral por parte de muchos caballeros. Su testimonio sólo tiene sentido si él al menos (¿y por qué sólo él?) atribuye a la caballería —laica después de todo— una ética propia, expuesta aquí como algo que se cae de su peso.

No se puede negar que hubiera caballeros que no respetaron su palabra. En 1198, Guillermo des Barres, capturado por Ricardo cerca de Mantes, huyó sobre un rocín a pesar de la palabra dada. Es cierto que Guillermo des Barres da una versión de su captura que podría explicar esta falta a su palabra dada: según él, Ricardo, incapaz de vencerle, habría matado a su caballo de una estocada para apoderarse de él. De este modo, este primer gesto poco caballeresco habría sido la causa del segundo. La consecuencia fue una gran

37. Orderico Vital, *op. cit.*, *lib.* X, t. V, pág. 244.

enemistad entre Ricardo y Guillermo des Barres, que degeneró en justa, aún más, en riña, en Mesina.[38] Las infracciones en este sentido fueron numerosas en la cruzada, donde guarniciones enteras que se rendían fueron exterminadas a pesar de la palabra dada. Pero aquí se trata de enemigos de la fe, y no todos los cristianos compartían la rectitud moral de san Luis. Para gran sorpresa de su entorno, el rey exigio que se entregaran a los sarracenos las 10.000 libras (de 200.000) que se había logrado hurtar a la hora de pagar su rescate.[39] Por lo tanto, a finales del siglo XI, el código de honor guerrero parece exigir que se respete la palabra dada incluso a un «infiel». En 1086, el rey Alfonso VI estaba dispuesto a quebrantar la palabra dada a Yusuf; su entorno le disuadió de ello, al juzgar indigno tal comportamiento.[40] En cualquier caso, en el ejemplo se trata del comportamiento de un príncipe y de consideraciones financieras o políticas. Aquí nos hallamos bastante lejos de la cautividad (o de la liberación) «bajo palabra», específicamente caballerescos. A este respecto, el testimonio de Jordán Fantosme es el mejor. En su crónica rimada, compuesta a finales del siglo XII, menciona la proeza de un valiente caballero, Guillermo de Mortemer quien, en un combate, carga sobre varios adversarios y los derriba; entre ellos había un caballero llamado Bernardo de Balliol. Inmediatamente le hace prisionero «bajo palabra». El autor precisa: «Como se hace con un caballero», demostrando con ello que según él es algo habitual y característico de las costumbres caballerescas.[41]

La solidaridad entre caballeros

En 1150, en un conflicto con el Poitou, Godofredo de Anjou hizo cuatro prisioneros que encomendó a Josselin para que los encarcelara en su castillo de Fontaine-Milon y se olvidó de ellos. Para llamar la atención sobre su triste suerte que le apenaba sobremanera, Josselin se valió de una estratagema: invitó a Godofredo a su castillo y, antes de la comida, mandó a los prisioneros que cantasen, en las ventanas de las torres, una endecha compuesta por ellos en su honor. Éste, al oír las palabras, preguntó quiénes eran aquellos hombres. Josselin respondió: «Son vuestros cautivos,

38. *Gesta regis Henrici secundi Benedicti Abbatis, op. cit.*, t. II, pág. 46.

39. Joinville, *Vie de saint Louis, op. cit.*, § 317, pág. 191.

40. Abd'al Wāh'id al Marrākusi, *Histoire des Almohades*, Argel, 1893, pág. 110.

41. «*Si l'ad mis par fiance, cum l'um fait che valier*» (Jordan Fantosme, *Jordan Fantosme's chronicle*, Oxford, 1981, v. 1.864).

caballeros [*milites*] de vuestros enemigos, que fueron capturados y que mantenemos en prisión desde hace mucho tiempo; pero hoy, en honor de vuestra visita, les hemos concedido el consuelo de ver la luz del día. «Has hecho bien», le respondió Godofredo, quien, viendo su estado deplorable, pronunció estas palabras tan conocidas:

> Muy inhumano de corazón tiene que ser quien no compadezca a su propia profesión [*sue professioni*]. Si somos caballeros [*milites*], debemos tener compasión de los caballeros, sobre todo reducidos a la impotencia. Así pues, mandad que salgan de ahí esos caballeros, liberadles de sus ataduras, haced que se laven y que coman y dadles vestidos nuevos para que hoy mismo se sienten a mi mesa.[42]

Después les reprochó el haber devastado antaño sus tierras injustamente, razón por la que Dios les había puesto en sus manos, y les pidió que en adelante dejaran su tierra en paz. Ellos estaban dispuestos a jurar no sólo que jamás tomarían las armas contra él, sino que le servirían fielmente, tanto en la paz como en la guerra. El conde no quiso aceptar un juramento que no podrían mantener. Les devolvió sus armas y sus caballos y mandó que los dejasen libres. Se suele decir que este texto establece la solidaridad social de la caballería entre príncipes y caballeros. Esta conclusión de orden social me parece exagerada, porque aquí no se trata de rango social, por más que, evidentemente, este aspecto interviene, como hemos visto, en la suerte de los prisioneros. Lo que sí hace el texto es poner el acento en una solidaridad de orden profesional, como lo recalcan los términos empleados. El conde de Anjou, lo mismo que sus prisioneros, es un guerrero, un caballero de elite. A él, igual que a ellos, pueden capturarlo en combate. De ahí que haya que tener consideración con los compañeros de armas, con los hermanos en la profesión.

Así pues, la ética caballeresca tiene todos los rasgos de una deontología profesional. En una época en que las grandes expediciones lejanas se hacen cada vez más raras (excepto las cruzadas), lo mismo que el botín y las *razzias* masivas de esclavos que antaño les acompañaban, en que las grandes batallas dan paso a los conflictos locales interiores a la cristiandad, de tipo «feudal», entre vecinos, con frecuencia entre parientes, la profesión de guerrero de elite se concentra en un número restringido de perso-

42. Juan de Marmoutier, *Historia Gaufredi ducis*, Halphen, L. y Poupardin, P. (comps.), *Chroniques des comtes d'Anjou et des seigneurs d'Amboise*, París, 1913, pág. 196.

nas. Éstas forman una especie de corporación, de confraternidad de armas, cuyos miembros se conocen y se codean en las cortes, en los torneos y en los combates. Hay que hacer que esta profesión sea rentable, honorable, soportable, ya que no agradable. Las costumbres tienden a esto. Codifican poco a poco el ejercicio de la profesión, alejan de ella lo que va contra sus intereses y contra su reputación. Así, la costumbre se transforma poco a poco en código deontológico cuya función principal es la defensa de los intereses profundos de los miembros de la corporación y, como alicientes morales la búsqueda de la fama y el sentido de la gloria y del honor. La caballería de elite, la caballería pesada se está transformando en caballería. Ésta asume una función, se atribuye una misión y se dota de una ideología. Antes de finales del siglo XII, Cristián de Troyes pinta claramente la dignidad de la caballería que él escenifica en sus romances y que influirá enormemente en la de la realidad. Tras haberle enseñado los rudimentos de su oficio a Parsifal, el «buen hombre» Gornemant de Goort le arma caballero. El autor comenta así el hecho:

> Y le dijo que le confería
> El mayor orden, con la espada,
> Que Dios ha hecho y ordenado
> Es el orden de caballería
> Que ha de ser sin villanía.[43]

El poeta entiende aquí por villanía cualquier conducta contraria al ideal de la caballería, que contribuye él mismo a promocionar en sus obras. Ese ideal comprende múltiples aspectos sobre los que insistiremos más adelante: actitud en sociedad, para con la Iglesia, para con las mujeres, etc. En cuanto a la ética puramente guerrera, ésta se ha ido modificando en muchos aspectos. En los siglos XI y XII, por ejemplo, no era en modo alguno contrario a la costumbre atacar en grupo a uno solo o a un herido, ni embestir al adversario por la espalda: una herida en la espalda era más bien una infamia para quien la recibía, puesto que daba a entender que se la hicieron huyendo. Tampoco es imposible pensar que aquí la caballería, al desaprobar el hecho de herir al adversario por la espalda, haya elaborado un código de conducta que enaltece sus virtudes de proeza al mismo tiempo que reduce sus riesgos y preserva su honor.

43. Cristián de Troyes, *Le Conte du Graal ou le roman de Perceval*, Roach, W. (comp.), Ginebra, 1959, v. 1 588. Véase sobre este punto Flori, J., «La notion de chevalerie dans les romans de Chrétien de Troyes», *Romania*, 114, 1996, 3-4, págs. 289-315.

De este modo la conducta efectiva de los caballeros ha podido verse influida por este ideal, reflejo sublime y a la vez modelo de la realidad. La corte mítica del rey Arturo inducía a los caballeros a atenerse a un código de honor que exaltaba la caballería y justificaba a la vez su razón de ser y sus privilegios.

LA IDEOLOGÍA

La Iglesia y la guerra

La evolución doctrinal en la época «feudal»

Las relaciones del cristianismo con la guerra evolucionaron de forma considerable desde el siglo I al V. Incluso se puede hablar a este respecto de revolución doctrinal, ya que el rechazo de la guerra en los primeros siglos pasa, en parte, por su aceptación en la época de Constantino, después de san Agustín, hasta conducir a la guerra santa y a la cruzada. Esta evolución, iniciada en la época de la invasión de los bárbaros, continúa tras la época carolingia en una Europa revuelta desde el punto de vista político. Y se hace tanto más extensa cuanto que la misma Iglesia, en una cristiandad desgarrada por conflictos internos, tiene que soportar también esas turbulencias. La autoridad única de un emperador cristiano al que la Iglesia creía poder dirigir en tanto que fiel, queda reemplazada, tras el intermedio carolingio, por los poderes atomizados y puestos en tela de juicio de los condados y de las castellanías rivales empecinados en conflictos locales o en guerras privadas. La Iglesia, sobre todo en Francia, apenas puede ya contar con la protección imperial o real, es decir, la de sus leyes o sus ejércitos. Ahora bien, esta ayuda es tanto más necesaria cuanto que

la Iglesia, convertida en el mayor propietario terrateniente de la cristiandad gracias a las donaciones y a los legados, se ve amenazada sobre todo por los conflictos de la época llamada «feudal». Eso la obliga a reconsiderar su actitud hacia la guerra dentro de la cristiandad, hacia los *milites*, hacia los guerreros en general y hacia los caballeros en particular. La Iglesia busca un medio de garantizar su defensa y de limitar los desórdenes y las fechorías de los guerreros de una manera indirecta, mediante la doctrina, la excomunión y las instituciones de paz, pero también de forma directa, mediante la búsqueda de defensores laicos. Éstos, reconocidos como tales o *defensores Ecclesiae*, se hacen indispensables desde el momento en que el derecho eclesiástico prohíbe claramente al clero el uso personal de las armas, al considerar el derramamiento de sangre como una impureza ritual.[1] Sin embargo, no faltan casos de obispos o de abades guerreros: entre el 886 y el 908, diez obispos alemanes cayeron en el combate y el mismo papa Juan XII tomó parte, con las armas en la mano, de la defensa de Roma.

En cuanto a la guerra exterior, concebida primero como defensiva frente a las invasiones bárbaras «paganas» de los normandos, los húngaros y los sarracenos, a veces adquiere aspectos misioneros en el caso de las campañas contra los sajones, antes de convertirse en guerra de *Reconquista* cristiana en España o en guerra santa en las cruzadas.

Esta evolución de la Iglesia, primera fuente de la ideología en la Edad Media, influyó evidentemente en la ética guerrera y contribuyó a la formación del ideal caballeresco, aunque sólo fuera bajo el punto de vista del trato a los vencidos. Así es como, en el 960, respondiendo a una pregunta de los búlgaros recientemente convertidos, el papa Nicolás I les reprocha el haber reducido a esclavitud a los vencidos o de haber masacrado sin miramientos a hombres, mujeres y niños. Es cierto que cometieron tal pecado por ignorancia, pero deberán hacer penitencia por él.[2] Hasta el siglo XI el

1. En el 451, el concilio de Calcedonia, canon 7, prescribe que los clérigos y monjes no deben entrar en el ejército. Los que lo han hecho y no se arrepienten hasta el punto de abandonarlo serán anatematizados; véase el texto en *Les Conciles oecuméniques: les décrets*, t. II, 1: *Nicée à Latran V, op. cit.*, pág. 207. El primer concilio germánico del 742, recogido por Carlomagno en su capitular general del 769, prohíbe a los clérigos pertenecer a la *militia* e ir a la guerra excepto a aquellos que han sido designados para decir la misa y llevar las reliquias de los santos; véase el texto en Vogel, C., *Le Pécheur et la Pénitence au Moyen Age*, París, 1969, pág. 192.

2. Nicolás I, «Responsa Nicolai ad consulta Bulgarorum» (a. 960), *Epistolae et decreta*, 107, PL 119, col. 978-1.016.

guerrero que mata a un enemigo en el combate en acto de servicio, queda con esta mácula de la sangre derramada y debe hacer penitencia por ello. El pontifical de Beda (siglo VII) le prescribe 40 días de ayuno, lo mismo que al siervo homicida bajo la orden de su señor; esta semejanza merece atención. A comienzos del siglo XI, Burchard de Worms mantiene esta penitencia de 40 días al hombre que venga a un pariente lo mismo que a un soldado que actúa sin órdenes expresas, pero la reduce para el soldado que mata en la guerra bajo las órdenes de un príncipe legítimo, o que asesina a un tirano que turba la paz.[3] El debilitamiento y después la desaparición de la culpabilidad del soldado en acto de servicio da idea de la progresiva integración del fenómeno de la guerra en la legislación de la Iglesia; esta legislación pone también de manifiesto sus esfuerzos para distinguir los diversos tipos de conflicto y tener en cuenta los móviles y el comportamiento individual del guerrero.

Las instituciones de paz (siglos X-XII)

La inseguridad que va en aumento en torno al año 1000, sobre todo en Aquitania y en el *midi* de Francia, lleva a la Iglesia a intentar poner remedio mediante lo que se ha llamado las «instituciones de paz», paz de Dios y tregua de Dios. Durante mucho tiempo se consideraron estas iniciativas como una consecuencia del debilitamiento del poder real. La Iglesia, ante esta carencia del poder central, habría tomado el relevo y organizado, por su propia iniciativa, asambleas públicas llamadas «de paz», al aire libre, donde los *milites* irían a prestar juramento, sobre las reliquias de los santos, de no atacar en adelante a las iglesias, a los *inermes* y a gente sin defensa. Estas asambleas habrían intentado en el Puy (975), en Laprade y en Soler (978-980), más claramente en Charroux (989), en Narbona (990) y en Ansa (994), y después a lo largo de todo el siglo XI en diversos concilios, como los de Verdun-sur-le-Doubs (1021-1022), Limoges (1031), Narbona (1054), etc., mediante el juramento afectado de excomunión en caso de incumplimiento, salvaguardar la paz mediante la limitación y la reglamentación de las actividades guerreras.

Esta interpretación, aunque no se ha rechazado por completo, ha sido objeto de numerosos retoques y controversias. Algunos historiadores, como

3. Véanse los textos traducidos por Vogel, *op. cit.*, pág. 77 y sig.

R. Töpfer, A. Debord, P. Bonnassie y C. Laurenson-Rosaz,[4] vinculan estrechamente estas asambleas a la revolución de las castellanías, al cambio feudal en torno al año 1000, al incremento de las guerras y a las nuevas exacciones de los señores a los campesinos. Recogen las conclusiones ya antiguas de L. C. McKinney[5] y subrayan el carácter popular de las primeras asambleas de paz, el papel de las reliquias de los santos y lo atribuyen más bien a una alianza del pueblo y de la Iglesia frente a las impuestos señoriales. Según ellos, los campesinos, reducidos a una clase de colonos muy próxima a la de los esclavos, desarmados frente a la presión de los señores de los castillos y a la instauración (nueva en el *midi*) de costumbres señoriales procedentes del norte, se soliviantan contra ellas con el apoyo de monjes y eclesiásticos, víctimas también de esas violencias. Otros historiadores, como H. V. Goetz, arguyen que Aquitania, a finales del siglo X, más bien era una comarca bien «llevada» por sus príncipes y que en ella no había ni anarquía ni desórdenes mayores, a pesar de una evidente lucha por el poder en el seno de la aristocracia. El ocaso del poder real o central, por lo tanto, no explicaría nada. Los mismos príncipes y la alta aristocracia se interesaron muy pronto por este movimiento y lo apoyaron. Así pues, su carácter antiseñorial parece dudoso: los obispos no se habrían levantado contra el poder de los príncipes del que ellos mismos dependían.

Por lo demás, subrayan, no se trataría tanto de protección de los campesinos y de los débiles, en cuanto clase social amenazada, como de protección, de orden económico, de las iglesias y de sus bienes. En otras palabras, las asambleas de paz se preocupan ante todo de salvaguardar las personas, las propiedades, los intereses, los ingresos y los derechos señoriales, y más aún los eclesiásticos, que de defender a los campesinos y a los débiles en cuanto tales. El objetivo de las instituciones de paz sería de este modo mucho más limitado de lo que se piensa: por eso, un señor está en su pleno derecho cuando incendia o devasta sus propias tierras, o cuando destruye sus propios molinos. Según E. Magnou-Nortier, el objetivo principal no sería tanto el reducir las guerras privadas y las rapiñas de los señores feudales cuanto el de obligar a los señores laicos a renunciar a derechos y cánones o facturas que reivindican

4. Véanse los trabajos de estos historiadores reunidos en Head, T. y Landers, R. (comps.). *The Peace of God. Social Violence and Religious Response in France around the Year 1000*, Ithaca-Londres, 1992.

5. McKinney, L. C., «The people and public opinion in the XI th century peace movement», *Speculum*, 5, 1930, págs. 181-206.

por las tierras eclesiásticas de las que a veces ellos son los «defensores»; en resumidas cuentas, de defender un patrimonio eclesiástico amenazado. En esta perspectiva, las expresiones que emplean los textos conciliares (*raptores, invasores, praedatores*, etc.) no irían dirigidas, como se había creído, a los señores en general, que se entregan a depredaciones guerreras, sino a esos mismos señores laicos cuando intentan poner la mano sobre los derechos, tasas e ingresos que hasta entonces recibían las señorías eclesiásticas.

Finalmente, otros historiadores, como R. Töpfer, D. F. Callahan y más aún R. Landes parecen haber demostrado, pese a D. Barthélémy, que esas asambleas tenían lugar con cierta frecuencia en una atmósfera de tensión religiosa de tintes apocalípticos y un cierto matiz «herético», de nuevo fervor por el culto de los santos y de las reliquias y de un renovado anhelo por la espera escatológica.[6] Constatar el resurgir periódico, a lo largo de toda la historia de la Iglesia, de la antiquísima y muy ortodoxa esperanza del fin de los tiempos y de la vuelta de Cristo triunfante al fin de Satanás y de su vicario, el Anticristo, no es, en modo alguno, resucitar el mito de los «terrores del año 1000», muy de moda en el último siglo. Es la esencia misma de la esperanza cristiana.

Esas interpretaciones, todas magníficamente expuestas, son demasiado divergentes como para que se pueda hacer hoy en día una síntesis satisfactoria de ellas. Por lo que a nosotros respecta, podemos señalar, sin embargo, que en lo esencial no se excluyen unas a otras. Tras el análisis de los textos se pueden destacar algunos puntos fundamentales.

1. Los autores de los disturbios que se mencionan son indudablemente los *milites*. Sea cual fuere su nivel social, señores, vasallos o simples ejecutores, lo que se denuncia aquí es su acción violenta y guerrera en cuanto *milites*.

2. Las víctimas de esos disturbios, a las que las asambleas intentan proteger, son ante todo iglesias y eclesiásticos. Por lo tanto, la Iglesia intentaba efectivamente, mediante esas instituciones, sobre todo proscribir las destrucciones, los incendios y los saqueos de los edificios, mieses y recolecciones de sus propias tierras, lo mismo que el rapto o la masacre de sus siervos y sus cam-

6. Landes, R., «La vie apostolique en Aquitaine en l'an mil; Paix de Dieu, culte des reliques et communautés hérétiques», *Annales ESC*, 1991, 3, págs. 573-593; tesis opuesta en Barthélémy, D., «La paix de Dieu dans son contexte (989-1041)», *Cahiers de civilisation médiévale*, 40, 1997, págs. 3-35.

pesinos. La protección de las iglesias, de sus personas y de sus bienes aparece siempre en primer término en todos los textos, lo mismo que la ratificación de su especificidad, de sus derechos y de sus privilegios. Muchos de ellos recuerdan a la vez que los clérigos, en cambio, no deben usar armas.

3. Sin embargo, esa protección se extiende también a otros inermes, como lo atestigua el canon 9 del concilio del Puy (994) al proteger a los comerciantes y sus bienes, o el canon 4 de Verdun-sur-le-Doubs, que reza: «No me apoderaré del campesino, de la campesina, de los servidores ni de los comerciantes. No les arrebataré su dinero ni pediré rescate por ellos. No tomaré ni derrocharé sus bienes, tampoco los haré azotar».[7] Por otra parte, la protección de los clérigos queda justificada por su condición de *inermes* y no de eclesiásticos. El concilio de Charroux (989), seguido después por muchos otros, lanza el anatema contra quien trata de forma brutal a un clérigo «cuando va desprovisto de armas»;[8] del mismo modo, el concilio de Toulouse (1068) prohíbe, igual que los otros, el ataque a una iglesia, excepto si se la ha fortificado, cambiándola por este hecho de estatus categorial.[9] Por el contrario, un caballero que estuviera ocupado en la labranza, sin armas, por lo tanto fuera del ejercicio de su profesión, tampoco debe ser atacado, como puntualiza el canon 11 de Verdun-sur-le-Doubs. Por lo tanto se trata realmente de reservar y de circunscribir la guerra a los guerreros y de hacer que este ejercicio no interfiera en la buena marcha de los negocios de la Iglesia por una parte y de los «trabajadores laicos» (campesinos y comerciantes) por otra. Este intento de reglamentación está de acuerdo con las tres funciones que distinguen y separan en la sociedad cristiana, sin interferir unas en otras, a los miembros de los tres órdenes funcionales: los que oran, los que trabajan y los que combaten. Más adelante insistiremos en ello.

4. Sin embargo, las reglamentaciones relativas a los hechos de guerra son limitadas y condicionales. La prohibición de saquear, destruir las cosechas, las viñas o los molinos, de apresar a los campesinos para exigirles un rescate o de incendiar casas y construcciones se ve de este modo afectada por múltiples restricciones. Sobre todo, cada uno sigue mandando en sus tierras, como lo recalcan muchos cánones del concilio de Verdún:

7. Concilio de Verdun-sur-le-Doubs, en *Sources d'histoire médiévale, IX^e^-milieu du XIV^e^ siècle* (bajo la dirección de Brunel, G. y Lalou, E.), París, 1992, pág. 131 y sig.

8. Concilio de Charroux (989), texto en Mansi, 19, col. 89-90.

9. H. F. 11, pág. 511.

— No incendiaré ni destruiré las casas, *a menos que* se halle en su interior un caballero enemigo *mío* y que esté armado, o un ladrón, o que linden con un castillo que responda al nombre de castillo.

— No cortaré ni asolaré ni arrancaré ni vendimiaré intencionadamente las viñas de otro, *a menos que* se hallen en mi tierra o en una tierra cuya exclusiva propiedad debería ser mía.

— No destruiré un molino, ni me apoderaré del trigo que se halla en su interior, *a menos que* me halle en la hueste o que esté en una tierra de mi propiedad [...].[10]

En otras palabras. las instituciones de paz no intentan reglamentar las acciones de guerra de los *milites* que actúan bajo la responsabilidad de una autoridad pública legítima, dentro de la hueste condal o episcopal, o en las cabalgadas legales. Tampoco limitan el derecho de todo señor y propietario de disponer según su voluntad de sus propios bienes, incluidos los siervos. Sin embargo, intentan limitar sólo a la gente de guerra que lleve armas, y a las construcciones que tengan una función militar, las consecuencias de la guerra privada en territorio ajeno. No por eso es menos cierto que la Iglesia, al dirigirse de esta forma a los *milites* en cuanto tales, a los caballeros y no a los gobernantes, intenta inculcarles un rudimento de ética profesional, esbozo aún muy primitivo y restrictivo de una futura ética de la guerra. Cuando los reyes y los príncipes consolidaron más tarde su autoridad, se apoyaron con frecuencia en estos textos insistiendo en las prerrogativas principescas y convirtiendo de este modo la paz de Dios en la paz del rey. Éste fue el caso, muy tempranero, en el entorno anglonormando antes de finales del siglo XI, y en Francia bajo Luis VI y Luis VII.[11]

La «tregua de Dios» refleja mejor aún la intención de la Iglesia de reglamentar la guerra, subrayando el carácter sagrado de ciertos días. La intención (¿o el pretexto?) es aquí cultual, litúrgico. Para que se respete el culto dominical, es conveniente prohibir cualquier actividad profesional durante los días sagrados del calendario litúrgico, comenzando por el domingo y las fiestas de los principales santos. Esta institución nace en Cataluña y se extiende primero al *midi*, después a Francia entera y se difunde muy pronto por todo el Occidente cristiano. Figura, en 1027, en los cánones del con-

10. «Concilio de Verdun-sur-le-Doubs», cánones 6, 7 y 9, *op. cit.*, pág. 132.

11. Véase Graboïs. A., «De la trêve de Dieu à la paix du roi; étude sur les transformations du mouvement de paix au XII[e] siècle», *Mélanges R. Crozet*, Poitiers, 1966 págs. 585-596.

cilio de Elne (o Toulouges), cerca de Perpiñán. Los obispos, los clérigos y los fieles reunidos al aire libre deciden «que ningún habitante de este condado o de esta diócesis pueda atacar a cualquiera de sus enemigos desde la hora nona del sábado hasta la hora prima del lunes, para que cada uno pueda rendir el honor debido al día del Señor».[12] El juramento de Garin de Beauvais, aproximadamente de la misma época, incluía el compromiso de no atacar ni desvalijar a caballeros sin armas desde el comienzo de la cuaresma hasta el final de la Pascua. En adelante, esta prohibición —ampliada muy pronto desde el miércoles por la tarde hasta el lunes por la mañana de cada semana—, incluye también cualquier actividad violenta, aunque fuere contra un caballero armado. Así es como el concilio de Narbona, tras haber afirmado que «quien mata a un cristiano derrama la sangre de Cristo», prohíbe en nombre de esta tregua de Dios cualquier actividad militar como el combate, la construcción o el asedio de un castillo desde el miércoles por la tarde hasta el lunes por la mañana o durante largos períodos en torno a las principales fiestas religiosas.[13] La Iglesia, mediante la tregua de Dios, intenta de este modo arrebatar a los guerreros un «tiempo sagrado», una especie de tabú cronológico. Les pide una ascesis, la renuncia a la utilización de las armas durante estos períodos sacralizados.

Quienes los quebrantan son fulminados con el anatema, el exilio o la peregrinación a Jerusalén. Pero ciertos concilios van aún más lejos en la reglamentación del derecho de la guerra. Hacia el 1040 se proclama un convenio para la diócesis de Arlés donde se afirma que quienes violaren la paz para castigar a quienes la quebrantan no serán culpables sino, por el contrario, considerados como «defensores de la causa de Dios» y bendecidos como tales por todos los cristianos.[14] Por la misma época, el arzobispo Aimón de Bourges crea «milicias de paz» formadas por toda la gente del pueblo de más de 15 años, conducidas al combate contra los saqueadores y los violadores de iglesias por los sacerdotes enarbolando banderas santas. Andrés de Fleuri nos ofrece incluso el texto del juramento que Aimón les exigía:

> Someteré a todos los invasores de los bienes eclesiásticos, a los que instigan al pillaje, a los opresores de monjes, monjas y clérigos, y a todos los que

12. Concilio de Elne (o de Toulouges), a. 1027, Mansi, 19. col. 483-484.

13. Concilio provincial de Narbona (1054), Mansi, 19, col. 827-832, en *Sources d'histoire médiévale, op. cit.*, pág. 140.

14. Tregua de Dios de la diócesis de Arlés, Mansi, 19, col. 594-596; *MGH Constitutiones*, I, págs. 596-597.

atacan a nuestra santa madre Iglesia, hasta que se arrepientan [...]. Prometo salir con todas mis fuerzas contra quienes osen transgredir estas prohibiciones y de no rendirme de ningún modo hasta que cualquier intento de los prevaricadores quede sofocado.[15]

Digamos también que el autor desaprueba esta actitud guerrera de un obispo que incita a los clérigos a llevar al combate contra unos *milites* profesionales a gente del pueblo desarmada de ordinario. Esto no puede conducir según más que a la confusión de las funciones y no es del agrado de Dios. Por eso estas milicias fueron masacradas por los guerreros del sire de Déols. Por idénticas razones, Gerardo de Cambrai y Adalberón rechazan cualquier iniciativa de juramentos de paz: para ellos, a quien pertenece hacer reinar la paz es a los reyes, informados y aconsejados por los obispos.[16]

Así pues, estas iniciativas reflejan la intención de la Iglesia de intervenir contra los violadores de esas normas, en especial contra quienes atentan contra sus intereses. Antaño incumbía a los reyes y a sus representantes la misión de garantizar la protección de las iglesias y de los débiles, misión ampliamente inscrita ya en las declaraciones conciliares y en las capitulares carolingias. La intervención directa de la Iglesia ante los *milites*, sus intentos de obtener de ellos un juramento sobre las reliquias, dejan muy clara la incapacidad de los reyes y de los príncipes para controlar a los caballeros y, al mismo tiempo, el interés cada vez mayor de la Iglesia por ganárselos. Los clérigos siguen dirigiendo la sociedad cristiana en nombre de Dios, pero ahora distinguen, dentro del mundo laico, dos categorías de hombres: los inermes, los que no llevan armas y a quienes hay que proteger; y los *milites*, armados, que son quienes tienen que proteger precisamente a los primeros, comenzando por los clérigos.

¿Se trata de una condena global de la *militia*? Así se podría creer, efectivamente, a juzgar por la insistencia con que los escritos de la época equiparan *militia* con *malitia* y ponen de relieve los peligros que amenazan al alma de los guerreros. En cualquier caso, se trata de una condena de quienes no se dejan guiar por Dios y por sus representantes sobre la tierra, los clérigos, y se colocan a la vez bajo la bandera del Maligno, del Anticristo. Porque también la Iglesia necesita caballeros, y los recluta.

15. Andrés de Fleury, *Miracula sancti Benedicti*, V, 1-3, Certain, E. (de) (comp.), París, 1858, en *Sources d'histoire médiévale, op. cit.*, pág. 134.

16. Véase sobre este punto Duby, G., *Les trois ordres ou l'imaginaire de féodalisme*, París, 1978, pág. 58 y sig.

La protección directa de las iglesias

Evidentemente, aquella protección indirecta de las iglesias y de sus bienes no era suficiente. Es cierto que la excomunión o el entredicho eran sanciones muy disuasorias. No obstante, no pocos *sires*, empecinados en conflictos guerreros con un organismo eclesiástico o con un obispo por la posesión de tierras, ingresos o derechos diversos, hicieron caso omiso, seguros como estaban de hallarse en su pleno derecho, o por ser abiertamente descreídos. Las iglesias, como cualquier señoría terrateniente, tenían también sus guerreros para defenderse contra los invasores extranjeros —saqueadores normandos o sarracenos—, o simplemente de vecinos rapaces. Vimos cómo Carlomagno exigía de los abades y de los obispos contingentes precisos de *milites*. Las grandes iglesias y las grandes abadías (Reims, Toul, Cambrai, Rodez, Saint-Riquier, Saint-Bertin, etc.) disponían, en los siglos IX y X, de numerosos guerreros, los *milites ecclesiae*, que garantizaban su defensa. Otros organismos, más numerosos aún, encomiendan a un señor de las cercanías o a un procurador judicial (*advocatus*) la tarea de desempeñar este oficio con sus propios guerreros. Este cargo de procurador judicial, enormemente lucrativo, permitió a muchos señores encumbrarse en la escala social. Esos *milites* llevaban las armas de los organismos eclesiásticos a quienes representaban, y combatían bajo la bandera del santo patrono del monasterio o de la iglesia a quien servían. Se les entregaba en medio de ceremonias de investidura equiparables a las del vasallaje laico, sembradas de bendiciones de banderas, de armas y de hombres. Estas fórmulas, ricas en elementos ideológicos, son el origen de los rituales de la ceremonia de armar caballero y han contribuido no poco a la formación del ideal caballeresco. Insistiremos en ello más adelante. De momento subrayemos el interés de las iglesias por los guerreros a quienes se confiaban. Esta necesidad llevaba, como es natural, a distinguir de nuevo, dentro incluso de una *militia* considerada por los monjes como impura y peligrosa para el alma, entre quienes combatían por la buena causa y quienes se alzaban contra ella.

Esta distinción es más manifiesta aun cuando se trata de la protección de la iglesia de Roma. Lo mismo que todas las demás iglesias, y más aún a causa de la codicia que despierta, tiene necesidad de defensores armados. Teóricamente es el emperador germánico quien asume esta función y lleva el título de *defensor* de la Iglesia romana. Pero esta protección, por otra parte muy lejana, es con frecuencia una tutela de la que los papas reformadores del siglo XI tratan de liberarse por doble motivo: ante todo verse

libres de la influencia imperial laica para hacer resaltar mejor su universalismo espiritual; después, para incrementar su poder temporal mediante reivindicaciones de propiedad directa o indirecta sobre numerosos territorios, primero en Italia y después en todo el Occidente. La defensa directa de la Santa Sede queda garantizada por soldados, *milites* de la Iglesia de San Pedro, a quienes el arcediano se encarga de reclutar y de pagar. Estos soldados le son indispensables para defenderse de las maniobras de los normandos que, en la segunda mitad del siglo XI, extienden su dominio por el sur de Italia y entran en conflicto con el papado. Para hacer frente al avance de estos peligrosos vecinos, el papa León IX manda reclutar numerosos guerreros que él mismo conduce al combate *a Civitate*, en 1053. Allí son exterminados y muchos cronistas recuerdan que en esta ocasión los guerreros muertos por san Pedro obtuvieron la palma del martirio; les designan con expresiones muy significativas: «luchadores por la justicia», «ejército de los santos» y «soldados de Cristo» (*milites Christi*), los mismos términos que, algunos años después, designarán a los cruzados.[17] Hay aquí una indiscutible valoración ideológica de los guerreros que ponen su espada al servicio de la causa pontifical. Gregorio VII, conocido desde antes de su elección por su inclinación por las armas, se da cuenta inmediatamente de la utilidad de disponer de fuertes contingentes de soldados y recluta un verdadero ejército de mercenarios, la *militia sancti Petri*, equiparada a veces a los «soldados de Cristo» por un deslizamiento semántico muy revelador.[18] En una carta al duque de Borgoña, en 1074, piensa reclutar un número bastante grande de esos *milites* de iglesia para contener a sus enemigos del momento, los normandos, recientemente apaciguados. El futuro le demostró que eso no siempre tenía éxito y sus ambiciones temporales y espirituales, íntimamente mezcladas en su espíritu, le llevaron a buscar en los príncipes otras formas de ayuda militar.

Gregorio VII, en su lucha contra sus vecinos, pero también en su pugna contra el emperador y todos los que, como él, se oponen a su reforma o a sus pretensiones teocráticas temporales, tiene necesidad efectivamente de apoyos políticos y militares más amplios. Haciendo uso de su título de obispo de una iglesia cuyo patrón y santo protector es Pedro, guardián de las llaves del paraíso, intenta obtener de numerosos reyes,

17. Libuin, *De obitu sancti Leonis IX*, PL 143, col. 527; Bruno de Segni, *Libellus de symoniacis, MGH Libelli de lite, II*, pág. 550.

18. Semmler, J., «*Facti sunt milites domni Ildebrandi omnibus [...] in stuporem*», en *Das Ritterbild in Mittelalter und Renaissance*, Düsseldorf, 1985, págs. 11-35.

príncipes y condes una asistencia militar que se le debería al Papa ya sea a título de un vasallaje aceptado por esos príncipes, o bien a título de «fidelidad» a san Pedro, de un tipo no tan claro de vasallaje.

Los príncipes y señores que aceptaron reconocerse vasallos del papa en el sentido estricto de la palabra, con el título de *miles sancti Petri* (*miles* tenía aún con frecuencia, en el siglo XI, el sentido de «vasallo»), no fueron muy numerosos. Los casos más patentes son los de los príncipes normandos del sur de Italia que se reconocen vasallos de san Pedro por las tierras que ocupan y que, en calidad de tales, ayudaron militarmente al Papa (a veces de forma ruda y poco afortunada). A ellos hay que añadir algunos príncipes españoles como Pedro de Substanción-Melgueil (en 1085) o Berenguer Ramón II de Barcelona (en 1090). El caso de muchos otros príncipes españoles, como el rey de Navarra-Aragón que «dedica» su reino al papa en 1068, o el conde Bernardo II de Besalú, que le liquida el censo anual y se reconoce en 1077 *miles peculiaris sancti Petri*,[19] se basan, según todos los indicios, en esta noción de vasallaje, probablemente apoyada en la falsa donación de Constantino. Sin embargo, J. Robinson ve más bien en estos lazos manifiestos la confirmación de un «patronazgo» más bien que de un verdadero vasallaje, a pesar de la especificidad de los términos empleados por Gregorio;[20] según este autor, sólo el vocabulario sería «feudal». En cualquier caso, se sabe que Gregorio intentaba imponer a los príncipes de Occidente el reconocimiento de una supremacía, de una reverencia que le sería debida, bien acompañada de censos y de servicios, si no ya de un estricto vasallaje en el sentido jurídico (¡y posterior!) del término. Como muestra están sus reivindicaciones sobre los reinos de Hungría, de España y de Inglaterra, éstos últimos rechazados acérrimamente por Guillermo el Conquistador. Gregorio busca a la vez la subordinación de otros príncipes en nombre de san Pedro; a esos príncipes, que se ponen a su lado para imponer su reforma, les llama *fideles sancti Petri*, con el matiz de vasallaje que encierra esta palabra por esta época. Así es como puede invocar el vínculo que implica ese título para reclamar, a veces con insistencia y precisión como un «servicio debido», una ayuda militar a príncipes tan

19. Texto en Kehr, P., *Das Papsttum und der katalonische Prinzipat bis Vereinigung mit Aragón, Abhandlungen der preussischen Akademie der Wissenschaftten, phil. hist. Klasse*, 1, Berlín, 1926, pág. 34 y sig.

20. Véase en especial Robinson, I. S., «Gregory VII and the soldiers of Christ», *History*, 58, 1973, págs. 169-192; Robinson, I. S., *The Papacy, 1073-1198, Continuity and innovation*, Cambridge, 1990.

variados como los duques de Lorena y de Salerno, los condes de Borgoña, de Saboya, de Provenza e incluso a otros más lejanos, como el príncipe ruso Dimitri o al rey Sven II de Dinamarca.[21] En todos esos casos, el Papa reclama de esos príncipes laicos, en nombre del servicio debido a san Pedro, su participación armada en empresas dirigidas por el papado, llevadas a cabo en beneficio de la Iglesia de Roma, regularmente confundido con el de toda la Iglesia o con el de la cristiandad. Él concede a esos guerreros privilegios de orden espiritual y les promete recompensas en el más allá, contribuyendo de este modo a la sacralización de los combates librados por la Iglesia y a la santificación de los guerreros que toman parte en ellos. Gregorio VII no es el primero que actúa de esta forma. Mucho antes que él, León IV (847-855) había prometido el paraíso a los guerreros francos que murieran defendiendo Roma de los piratas sarracenos. Alejandro II (1061-1073), aupado al solio pontificio por la fuerza de las armas, también sacralizó a los guerreros que luchaban por su causa reformadora contra el clero «simoniaco», sobre todo la Pataria de Milán. Designa con los términos de «soldados de Cristo» a sus partidarios, dirigidos por un caballero llamado Erlembaud. Gregorio VII, después de él, le llama indistintamente *miles sancti Petri* y *miles Christi*. Este defensor de la Iglesia, ondeando el *vexillum* de la Santa Sede, cayó en el combate como «soldado de Dios y de la Iglesia», muerto a manos de los cismáticos; se le consideró un mártir y fue beatificado algunos años después por Urbano II.[22]

Los papas reformadores, y más aún Gregorio VII, contribuyeron de este modo a la sacralización de quienes luchaban por la causa de la Iglesia, ya fuera contra los cismáticos, los herejes, los partidarios del emperador, los antipapistas o los infieles, todos ellos incluidos en los términos satanizadores de enemigos de la fe, de la Iglesia, de san Pedro, de Cristo o de Dios. En la mente de Gregorio VI, el Papa aparece como el campeón de la fe encargado por Dios de reunir bajo su bandera, contra sus enemigos, fueran quienes fuesen, a todos los fieles del Señor en un combate espiritual y temporal a la vez. Así pues, la lucha, espiritual o armada, contra los herejes o los cismáticos no se debe separar de la guerra contra los infieles, en la Reconquista en

21. Gregorio VII, *Registrum*, Caspar, E. (comp.), *Epistolae selectae*, II, *MGH*, Berlín, 1967 (3), II, 74 y II, 75.

22. Véase Violante, C., «La pataria e la militia Dei nelle fonti e nella realtà», *Militia Christi e crociata nei secoli XI e XII*, Milán, 1922, págs. 103-127; Cowdrey, H. E. J., «The papacy, the Patarenes and the Church of Milan», *History*, 51, 1966, págs. 25-48 (reimpreso en *Popes, Monks and Crusaders*, Londres, 1984 [nº V]).

España o en la cruzada. El estudio del vocabulario utilizado en sus cartas pastorales lo demuestra claramente: todas esas luchas son a sus ojos aspectos diversos de una misma Reconquista cristiana.[23] Por lo tanto, quienes toman parte en ellas son dignos de alabanza y merecen las recompensas espirituales que se les prometen. Gregorio simula solamente extrañarse ante un hecho que él lamenta: los caballeros del siglo son generalmente más fieles a su señor terrestre que los «fieles de san Pedro» al Príncipe de los Apóstoles Los primeros sirven de buena gana a su señor temporal mediante las armas, a pesar de un salario módico y transitorio, mientras que san Pedro, en tanto que santo patrono y portero del paraíso puede garantizar a sus fieles recompensas eternas mucho más beneficiosas.[24]

Cruzada y caballería

No vamos a estudiar aquí la cruzada, ni siquiera a discutir sobre sus motivaciones. Los medievalistas no se ponen de acuerdo en este tema, que tiene su incidencia en la noción de caballería según se considere la cruzada como una ayuda militar al imperio de Oriente en una especie de prolongación de la guerra santa y de la Reconquista española,[25] una peregrinación cuyo fin principal era Jerusalén y los santos lugares,[26] una acto penitencial o una operación militar con tintes escatológicos.[27] Estos diversos aspectos no se excluyen en modo alguno, sino que muy probablemente se hallan entremezclados en las motivaciones de los cruzados.[28] La espera del fin del mundo y el deseo de participar en Jerusalén en el combate final de Cristo contra el Anticristo está muy claro entre los primeros cru-

23. Véase Flori, J., «Réforme-reconquista-croisade. L'idée de reconquête dans la correspondence pontificale d'Alexandre II à Urbain II», *Cahiers de civilisation médiévale*, 40, 1997, págs. 317-335.

24. Gregorio VII, *Registrum*, II, 49, pág. 190.

25. Erdmann, C., *Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens*, Stuttgart, 1955 (1935), Delaruelle, E., *L'Idée de croisade au Moyen Age*, Turín, 1980 (reedición de artículos anteriores).

26. Rousset, P., *Les Origines et les Caractères de la première croisade*, Neuchâtel, 1945; Cowdrey, H. E. J., «Pope Urban II's preaching of the first crusade», *History*, 55, 1970, págs. 177-188 (reimpreso en *Popes, Monks and Crusaders*, Londres, 1984 [nº XVI]).

27. Alphandéry, P. y Dupront, A., *La Chrétienté et l'Idée de croisade*, t. I y II, París, 1954, reedición en 1955; McGinn, B., *Apocalyticism in the Western Tradition*, Londres, Variorum, 1994; Landes, R., «Sur les traces du Millenium: la "Via Negativa"», *Le Moyen Age*, 98, 1992, págs. 356-377 y 99, 1993, págs. 5-26.

28. Véase Flori, J., *La Première Croisade*, Bruselas, 1992.

zados, los de Pierre l'Ermite y más aún los de Volkmar, Gottescalc (Gottschalk) o Emich de Leiningen. Y no sin fanatismo ni excesos, porque esos cruzados, queriendo llevar a cabo por la fuerza la conversión de los judíos que, según ellos y de acuerdo con la profecía, debía preceder a la aparición del Anticristo, se entregaron por el camino a pogromos sanguinarios contra las comunidades judías de Alemania.[29] Sería extraño que esta espera no movilizara más que a las masas populares. Por otra parte, hoy en día se sabe que aquellos primeros contingentes no estaban compuestos sólo de gente sencilla, sino que en ellos había también muchos caballeros.

Desde los trabajos recientes de J. Riley-Smith y de M. Bull se tiende a recalcar hasta el extremo en la cruzada el carácter de peregrinación, indiscutible por lo demás.[30] Sin embargo, esta insistencia no debería ocultar, como ocurre con frecuencia, el carácter de guerra santa que no se puede separar de las llamadas a la cruzada y de los motivos que empujaron a los caballeros a ir a luchar contra los musulmanes en Tierra Santa y, en menor medida, sin duda, en España.[31] La cruzada se sitúa, en el pensamiento pontificio, en la misma línea de la guerra sacralizada, puesto que se trata de una lucha fomentada por un papa y llevada a cabo en defensa de los intereses mezclados del papado, de la Iglesia entera y de la cristiandad, concepto que toma cuerpo precisamente por esta época.

La sacralización se extiende también a operaciones ofensivas dirigidas contra los paganos, fuera de la cristiandad. Por ejemplo, las guerras de Carlomagno contra los sajones ya revestían aspectos de campañas «misioneras» (lo que, por otra parte, no sucede con la cruzada). Pero aquí se trataba de operaciones militares llevadas a cabo por los ejércitos de un Estado, en el marco clásico de la ampliación del reino mediante la conquista. Se puede hacer la misma observación acerca de la Reconquista española, aunque en la cruzada se añade una dimensión suplementaria de sacralización debida a la participación de caballeros llegados de diversas regiones de Occidente, al impulso y a las indulgencias del Papa y a sus

29. Véase sobre este punto Flori, J., «Une ou plusieurs "première croisade"? Le message d'Urbain II et les plus anciens pogroms d'occident», *Revue Historique*, 285, 1991, 1, págs. 3-27.

30. Riley-Smith J., *The First Crusade and the Idea of Crusading*, Londres, 1986; Bull, M., *Knighty piety and the lay response to the first crusade. The Limousin and Gascony (c. 970-c. 1130)*, Oxford, 1993.

31. Riley-Smith, J. S. C., *The First Crusaders, 1095-1131*, Cambridge, 1997, constituye una evolución considerable del autor en este campo hacia las tesis que yo defiendo desde hace mucho tiempo.

reivindicaciones, en nombre de san Pedro, sobre esos territorios. Esos aspectos aparecen claramente en muchas cartas pastorales de Gregorio VII. Por eso, cuando en abril de 1070 escribe a todos los príncipes que quieren ir a luchar a España, les informa claramente acerca de sus derechos sobre las tierras que se reconquisten: «No ignoráis que el reino de España perteneció antiguamente de pleno derecho a san Pedro y que aún hoy, aunque ocupado por los paganos [al no poder prescribir una ley de justicia], no puede ser de la competencia de ningún hombre a no ser de la sede apostólica».[32] La intención de reconquista —en nombre de san Pedro— de esas tierras otrora cristianas parece aquí indiscutible en el pensamiento pontificio. De ahí que no sea ninguna sorpresa ver a Gregorio llamando a los *fideles sancti Petri* a tomar parte en esta *Reconquista* santificada.

Este aspecto sagrado aparece también en diversas expediciones guerreras llevadas a cabo en el Mediterráneo occidental, con la iniciativa del Papa o con su bendición. Está patente en la *Reconquista* de Sicilia, hecha por los lombardos por su propia cuenta y riesgo, pero de la que Godofredo Malaterra da cuenta aplicándole una cierta coloración de guerra santa,[33] o en la expedición de pisanos y genoveses a Mahdia (en Tunicia), en 1087. El poema contemporáneo que nos la relata contiene aún más rasgos de guerra santa que anuncia la cruzada.[34] La falsa donación de Constantino mediante la cual el emperador habría concedido al Papa Roma, Italia y las islas y provincias de Occidente podía aún servir de base a estas reivindicaciones alentando a la reconquista cristiana.

En todos estos casos se observa una sacralización indiscutible de la guerra llevada a cabo por iniciativa de la Santa Sede, o al menos en beneficio suyo. La predicación de la cruzada se sitúa también en esta línea, pero desarrolla o introduce innovaciones en algunos puntos:

1. El aspecto de peregrinación no existía o era insignificante en las operaciones mencionadas hasta ahora. Por el contrario, la llamada de Urbano II, poniendo todo el énfasis en la liberación del Santo Sepulcro, hacía *ipso facto* de la expedición armada una peregrinación. Así pues, los privilegios

32. Gregorio VII, *Registrum*, I, 07, *op. cit.*, págs. 11-12.

33. Godofredo Malaterra, *op. cit.*, III, 33, pág. 45.

34. Poema pisano sobre la victoria de 1087 sobre los sarracenos en Mahdia, Scalia, G. (comp.), «Il carme pisano sull'impresa contro i Saraceni del 1087», *Studi di Filologia Romanza offerti a Silvio Pellegrini*, 1971, págs. 565-627; Cowdrey, H. E. J. (comp.), «The Mahdia campaign of 1087», *The English Historical Review*, 92, 1977, págs. 1-29 (reimpreso en *Popes...*, [nº XII].

e indulgencias vinculados al «viaje» a Jerusalén se aplican de la forma más natural a la cruzada.

2. Esta peregrinación armada se prescribe a los caballeros (y sólo a ellos, en la intención de Urbano) «para la remisión de sus pecados», como lo subraya el Papa en muchas de sus cartas. Eso hace que aquí se trate de una expedición armada ordenada a matar al adversario la cual, a comienzos de siglo aún, probablemente habría sido causa de penitencia. El peregrino, antaño penitente desarmado, se convierte en guerrero para obtener las mismas gracias y para el perdón de sus pecados.

3. La cruzada, más aún que las guerras sacralizadas precedentes, tiene un carácter «merecedor». El hecho de que a los musulmanes se les considere como paganos facilita, más aún que en los demás casos, la equiparación al martirio para quienes mueren a manos de ellos, por identificación a los primeros cristianos víctimas de las persecuciones paganas.[35]

4. La idea de *Reconquista* cristiana emprendida por cuenta de san Pedro, queda aquí reemplazada por la imagen de reconquista de la tierra de Cristo espoliada por los musulmanes infieles. El Papa, al pasar por encima de reyes y príncipes para tomar la iniciativa de reunir en torno a sí a los caballeros de Occidente, les llama para reinstalar a su señor en su herencia, para arrojar de ella a los usurpadores y para vengar, como vasallos fieles, la afrenta hecha a su sire. Este recurso a las virtudes del vasallaje (la fidelidad al señor, la *vendetta*, el restablecimiento del señor legítimo, etc.), indicaba claramente que los caballeros no servían aquí a un señor temporal, sino al supremo soberano. La sacralización de su combate era aquí mayor que en otras partes.

5. De ahí se deduce de la forma más natural que el papa no entregue ahora a los cruzados su *vexillum* como lo hacía en otras ocasiones. Por lo demás, el Papa no podía justificar ninguna reivindicación sobre los territorios antaño cristianos en Oriente, excluidos, como es lógico, de la falsa donación de Constantino. A fin de cuentas, no se podía dar semejante bandera, abiertamente pontificia, a unos caballeros que iban a socorrer a cristianos de Oriente y a un emperador bizantino poco dispuestos a tolerar este emblema a la cabeza de las tropas.

35. Véase sobre este punto Flori, J., «La caricature de l'islam dans l'Occident médiéval: origine et signification de quelques stéréotypes concernant l'islam», *Aevum*, 1992, 2, págs. 245-256; Flori, J., «Guerre sainte et rétributions spirituelles dans la seconde moitié du XI^e siècle. Lutte contre l'islam ou poúr la papauté?», *Revue d'histoire ecclésiastique*, 85, 1990, 3/4, págs. 617-649.

6. Así pues, los cruzados se convierten en *milites Christi*, en sus vasallos, sus caballeros, sus soldados. Esta expresión, en los primeros siglos, designaba a los cristianos. En el siglo V se reserva para el clero, sobre todo para los monjes que practican el buen combate de la oración. Después, como hemos visto, se aplica a los guerreros que combaten empuñando la espada por la causa de san Pedro. En adelante se aplicará a los cruzados. Esta evolución semántica merece una atención.[36] El uso del calificativo *miles Christi* (y no ya sólo *miles sancti Petri*), aplicado a los guerreros que luchaban para liberar el patrimonio de san Pedro del dominio de las potencias laicas o cismáticas, era sin lugar a dudas una innovación atrevida; reflejaba un auténtico progreso en la valoración ideológica de esos guerreros al servicio de la Iglesia. Con todo, la expresión *miles Christi* se imponía por sí misma cuando se trataba de los cruzados, y no se comprende cómo Urbano II habría podido no pronunciarla. En efecto, los caballeros cruzados no partían esta vez para defender el patrimonio de san Pedro, sino para liberar el patrimonio de Cristo del dominio de las potencias infieles, del que le habían despojado. La idea de «realeza de Cristo» estaba ya con toda seguridad más presente en las conciencias que la de una soberanía pontificia ejercida en nombre de san Pedro. Jerusalén, ciudad de la crucifixión, lugar del sepulcro de Cristo que indicaba (como cualquier tumba en esta época) la pertenencia al Señor de esa tierra donde se había encarnado, invitaba con fuerza a los cruzados a partir para restablecerle en su derecho. El tema de la liberación de la herencia de Cristo movía más claramente a la movilización, para la mentalidad de los caballeros de aquel tiempo, que el de la defensa o la *Reconquista* del patrimonio de san Pedro. De igual modo, la peregrinación a Jerusalén era más sagrada que la de Roma, lo mismo que Cristo era superior a su Apóstol. Por lo tanto, todo nos lleva a creer que, en Clermont, Urbano II invitó a los caballeros a abandonar la *militia mundi* para abrazar el camino salvador de la *militia Christi*.

7. Por el mismo hecho, la sobrevaloración de esta última lleva consigo la desvalorización paralela de la otra. Y eso es precisamente lo que sugiere el discurso de Urbano II, si hemos de creer los relatos —recompuestos, por cierto— de los cronistas. Guibert de Nogent, por ejemplo, muestra claramente en qué es superior la cruzada en dignidad y en mérito a todas las demás guerras justas, aquellas donde se combate para defender la liber-

36. Véase Flori, J., «La préparation spirituelle de la croisade: l'arrière-plan éthique de la notion de "*miles Christi*"», *Il Concilio di Piacenza e le crociate*, Piacenza, 1996, págs. 179-192.

tad, la patria o la santa Iglesia; Dios ha hallado para los caballeros un medio de salvación a su alcance, sin obligarles a abandonar las armas ni a vestir el hábito monacal. Para ellos, dice: «[...] Dios ha instituido en nuestro tiempo guerras santas [*sancta praelia*] para que el orden de los caballeros y el mismo pueblo [*ordo equestris et vulgus*] que, a imitación de los antiguos paganos, se mataban entre sí, hallen un medio de salvación de una nueva especie».[37]

8. Observemos finalmente que en todos los relatos del discurso pontificio se afirma claramente el lazo de unión entre la paz de Dios y la cruzada. Y no es que la cruzada se considere como el desenlace lógico de una misión caballeresca definida previamente en la paz de Dios; hemos visto que las prescripciones de las instituciones de paz iban, por el contrario, dirigidas contra los caballeros. Pero el concilio de Clermont es de por sí, esencialmente, un concilio de paz en el que el Papa constata una vez más que la paz, dentro de la cristiandad, se ve turbada por guerras intestinas, combates y actos de pillaje de los caballeros en pos de gloria y de beneficios, con peligro de su vida eterna. Así pues, el Papa ofrece a estos perturbadores un medio de salvarse ejerciendo incluso su profesión guerrera sin necesidad de vestir los hábitos: para eso les basta con cambiar de *militia*. Según Foucher de Chartres, Urbano II habría corroborado claramente la oposición irreconciliable entre esas dos formas de servicio exhortando así a los caballeros:

> ¡Que marchen pues al combate contra los infieles [...] quienes hasta ahora se entregaban a guerras privadas y criminales contra los fieles! ¡Que se hagan caballeros de Cristo quienes hasta ahora no eran más que bandidos! ¡Que asalten ahora con todo derecho a los bárbaros, quienes la emprendían contra sus hermanos y sus parientes! De este modo ganarán eterna recompensa quienes se hacían mercenarios por unos miserables sueldos.[38]

Así pues, la caballería o la ética caballeresca no son quienes conducen a la cruzada, sino más bien al contrario, es el cruzado quien rompe con la caballería, con sus costumbres y sus aspiraciones materiales y mundanas.[39] El

37. Guibert de Nogent, *Gesta Dei per Francos*, I, 1, *RHC Hist. Occ.*, IV, pág. 124.

38. Foucher de Chartres, *Historia Hierosolymitana*, I, 4, *RHC Hist. Occ.*, III, pág. 324.

39. Véase sobre este punto Flori, J., «Croisade et chevalerie; convergence ideologique ou rupture?», *Femmes, Mariages -Lignages (XII^e-XIII^e siècle), Mélanges offerts à Georges Duby*, Bruselas, 1992, págs. 157-17[illegible].

cruzado, al entrar al servicio de Dios tras la llamada del Papa, abandona la «caballería del siglo» para entrar a formar parte de una «nueva caballería», la *militia Christi*. La intención de purificar de este modo el Occidente de los males que le agobian puede parecer «simplista y cínica».[40] Sin embargo es uno de los objetivos abiertamente buscados por el Papa, quien denuncia con toda claridad la guerra interna a la cristiandad como una actividad delictiva y peligrosa para el alma, mientras que exalta el combate para la liberación de Jerusalén como meritorio y salutífero. La paz de Dios en la cristiandad implica y conduce a la cruzada como exutorio necesario. La cruzada misma, propiamente hablando, es una especie de «paz».[41] El mismo Bernardo de Claraval lo dice con cierto énfasis, hablando de los templarios, esos cruzados permanentes que, en su mayoría, son arrepentidos.

> En esa multitud que corre a Jerusalén hay relativamente pocos que no hayan sido criminales, impíos, ladrones y sacrílegos, homicidas, perjuros y adúlteros. Por eso su acción proporciona una alegría doble que responde a una doble ventaja: sus allegados se alegran tanto de verlos marchar, como aquellos a quienes van a socorrer de verlos llegar.[42]

Las órdenes religiosas militares

Urbano II, al predicar la cruzada, trataba de reagrupar en torno a la bandera de la Iglesia una nueva caballería compuesta de caballeros que aspirasen a la salvación eterna en el ejercicio mismo de su función. El siglo XI ve nacer en el seno del mundo laico semejante aspiración. Se trata, sin lugar a dudas, de una valoración ideológica de los caballeros que abandonan la milicia del siglo para entrar al servicio de Dios, del Papa o de la Iglesia; pero de ningún modo de una valoración de la caballería en general, cuyas costumbres, por el contrario, se ven constantemente vilipendiadas en el discurso de Urbano II.

Pero si la primera cruzada es ante todo un éxito militar, también refleja un fracaso relativo del papado. El Papa, en definitiva, es el instigador de la guerra santa, el iniciador de toda cruzada, el movilizador de las fuerzas

40. La expresión es de Richard, J., *Histoire des croisades*. París, 1996, pág. 32.

41. Rousset, P., «Les laïcs dans la croisade», *I laici nella societas cristiana dei sec. XI-XII*, Milán, 1968, págs. 428-447.

42. Bernardo de Claraval, *De laude novae militiae*, V, 10. Emery, P. Y. (comp.), *Eloge de la nouvelle chevalerie*, París, 1990, pág. 77.

cristianas contra los infieles. Pero la cruzada sigue siendo para los caballeros como una obra pía, una acción meritoria y no una necesidad inherente a su función. La cruzada, lo mismo que la peregrinación, no se convierte en un deber, en una obligación moral de la caballería como lo son, por ejemplo en el islam, la peregrinación a la Meca o la Jihad. La caballería conserva su aspecto «laico», sus ideales y sus valores, influidos ciertamente por la Iglesia, pero a veces muy distantes de las virtudes que ella preconiza.

La creación de las órdenes religiosas militares se puede considerar como la muestra patente de este fracaso relativo. Un caballero de Champagne llamado Hugo de Payens, al ver que en la misma Jerusalén no quedaban apenas caballeros cristianos (porque la mayoría de los primeros cruzados habían vuelto a sus casas) y que los peregrinos, tanto en el camino como en las ciudades, necesitaban protección y asistencia, funda en 1118 una orden de religiosos guerreros que se llaman a sí mismos los «pobres caballeros de Cristo». La orden queda reconocida por el concilio de Troyes en 1129. A estos monjes guerreros, instalados en una parte de lo que se creía ser el antiguo templo de Jerusalén, se les llama en adelante «templarios». Su regla, inspirada en la de los benedictinos y cistercienses, les obliga a la pobreza, a la castidad, a la obediencia y a la oración, pero sobre todo a la defensa de la Tierra Santa y al combate contra los infieles. Siguiendo su ejemplo, la orden de los hospitalarios, anterior a aquélla pero que hasta entonces sólo se había dedicado a las obras de asistencia sanitaria, se transforma también en orden guerrera. A finales del siglo XII se les unen la orden de los caballeros teutónicos. Estas órdenes militares no se limitan a combatir en Oriente próximo: actúan también en España, en compañía (a veces en rivalidad) de muchas otras órdenes guerreras puramente españolas. Tras la caída de San Juan de Acre en 1291, los hospitalarios se repliegan a Chipre, y después a Rodas; los teutónicos se entregan a la lucha contra los paganos del Báltico, e incluso contra los cristianos de Polonia, hasta que logran crearse un verdadero Estado independiente. A los templarios, que prefirieron no elegir este camino, sino dedicarse a las operaciones bancarias, los legistas de Felipe el Hermoso les acusan de todos los males (herejía, brujería, sincretismo con el islam, homosexualidad, inmoralidad, etc.) y consiguen de Clemente V, en 1312, la supresión de la orden.

La historia de estas órdenes no nos concierne directamente aquí. Pero vale la pena subrayar su significado ideológico. La creación de una orden monástica con una finalidad guerrera señala el desenlace de la revolución doctrinal de la Iglesia respecto de la guerra. Porque hasta entonces los mon-

jes estaban obligados a la no violencia, al combate por Dios en el ayuno y en el silencio de los claustros y no en el clamor de las batallas. La existencia misma de una orden de monjes destinados a manejar la espada y a derramar sangre era, por naturaleza, una auténtica «monstruosidad» doctrinal. Por lo tanto, su aceptación por un concilio señala la integración definitiva, en la doctrina de la Iglesia romana, de la noción de guerra santa.

Esta doctrina era tan claramente revolucionaria que los templarios no estaban seguros, al principio al menos, de la legitimidad de semejante forma de combate. Para tranquilizarlos, san Bernardo redacta su *Loa de la nueva milicia* o, como se ha traducido a veces, *Elogio de la nueva caballería*, destinada a eliminar sus escrúpulos. Ésta ilustra, hasta llegar a la caricatura, las nociones de guerra santa por un lado y de caballería por otro.

En ella la guerra contra los infieles queda enaltecida: el caballero de Dios puede ir al combate sin temor, porque quedará cubierto de honores en caso de victoria y será un mártir de la fe si muere en el combate. Y Bernardo lo repite: «El caballero de Cristo da muerte con toda seguridad y la recibe con mayor seguridad aún. Si muere, es para su bien, si mata, es por Cristo [...]. Al matar a un malhechor no se comporta como un homicida sino, me atrevería a decir, como un malicida».[43] La palabra es dura, pero Bernardo la explica sin miedo: la muerte de los santos siempre es preciosa a los ojos de Dios; pero morir en la guerra, a su servicio, es más glorioso aún. Con estos preámbulos, esos caballeros de una nueva especie, inaccesibles a la muerte a la que ya no temen y asociando en sí las virtudes del monje y del guerrero, quedan convencidos de la perfecta legitimidad del santo combate al que se entregan y de las recompensas eternas que pueden esperar por él: contribuyen a restablecer el orden querido por Dios. Matando a los infieles no hacen más que erradicar el mal y castigar a los malvados ya juzgados por Dios.

La caballería ordinaria, por el contrario, es condenada sin descanso. Bernardo apostrofa con energía a quien se alista en sus filas y le demuestra que allí tiene todos los motivos de temer, dado lo dudoso de su causa, que se mueve por intenciones culpables. Si mata, es un homicida; si es matado, no deja por eso de morir en situación de homicida, incluso en el caso de legítima defensa. Y concluye jugando con las palabras:

> ¿Cuál puede ser el objetivo o el provecho, no digo de esta milicia [*militia*], sino de esta malicia secular [*malitia*], si quien mata peca mortalmente

43. Bernardo de claraval, *op. cit.*, III, 4, págs. 58-61.

mientras que quien es matado perece para toda la eternidad? [...] ¿Es que puede haber, oh caballeros, error más asombroso o locura más insoportable: gastar tanto dinero y tantos esfuerzos en la guerra para no sacar más provecho que la muerte o el crimen?[44]

Esta caballería del siglo, por lo demás, se ve afectada por otras taras: sus miembros son frívolos, vanidosos, mundanos, ávidos de vanagloria, más atentos a la apariencia de su porte y de sus armas que a su eficacia, ¡enamorados de la elegancia e incluso del aseo personal! Bernardo se lanza contra las nuevas modas, perniciosas, adoptadas por los caballeros:

Cubrís vuestros caballos con seda; lleváis sobre vuestras corazas yo no sé qué oropeles flotantes; pintarrajeáis vuestras lanzas, vuestros escudos y vuestras sillas de montar; engastáis oro, plata y pedrería en las bridas y las espuelas. [...] Dejáis crecer vuestra cabellera, que os cae sobre los ojos y no os deja ver; vuestros pies se traban en los pliegues de vuestras largas túnicas; amortajáis vuestras tiernas y delicadas manos en largas mangas ondulantes.[45]

Frivolidad del comportamiento, frivolidad de los motivos que empujan al combate, provocada por «un arranque de cólera irracional, o un ansia de vanagloria, o incluso por el deseo codicioso de adjudicarse algún bien terrestre [...] Tales envites no son capaces de dar una seguridad ni para matar, ni para hacer que a uno le maten».[46] Por el contrario, alaba a los templarios que, a la inversa de los caballeros del mundo, respetan al más valiente y no al más titulado; que no pierden su tiempo, como ellos, cazando, jugando al ajedrez o a los dados, escuchando mimos y juglares; que se lanzan al combate con inteligencia y disciplina y no en desorden; que se preocupan por la victoria y no por la gloria, e intentan sembrar el terror y no la admiración. Difícilmente se podría dar una descripción tan completa de la caballería, pero en negativo. Sólo falta en ella el deseo de agradar a las damas. Bernardo evita este tema. Entre los templarios, recuerda en pocas palabras, «no hay esposas ni hijos». Monjes soldados, tanto monjes como guerreros, sometidos a la regla de una orden religiosa que rompe los esquemas anteriores basados en la separación de funciones y en la distinción radical entre clérigos y laicos, *militia Dei y militia saeculi*.

44. *Ibid.* II, 3, pág. 56.
45. *Ibid.* II, 3, págs. 56-58.
46. *Ibid.*

Se ve con toda claridad que la caballería en general no había adoptado los valores que preconizaban Gregorio VII, Urbano II y Bernardo de Claraval. Su ideal, a pesar de la influencia de la Iglesia, seguía siendo secular y tendía incluso, cada vez más, a hacerse mundano, y hasta profano. Las órdenes religiosas militares, mediante su sola existencia, dan testimonio de esta divergencia ideológica.

La Iglesia y la caballería

La evolución de la doctrina de la Iglesia respecto de la guerra va unida, evidentemente, a un cambio de actitud hacia los guerreros en tanto que individuos. Ese cambio se observa en los penitenciales, que imponen a los soldados que matan «en acto de servicio» penas cada vez más leves. Eso va unido también a una nueva forma de ver el conjunto de los guerreros, equiparable a un «orden» (*ordo militum*), traducido a veces por «orden de los caballeros», incluso por «orden de la caballería». Vamos a ver el sentido exacto de esta expresión y cuál es su alcance. En otras palabras, desentrañar la ideología que la Iglesia intenta inculcar a los guerreros, en especial a la elite de la misma, es decir, a la caballería.

Los tres órdenes

El claro análisis hecho por G. Duby hace ya más de veinte años del significado ideológico del esquema trifuncional de la sociedad feudal nos evita largas disquisiciones acerca lo mismo.[1] Aquí vamos a contentarnos con

1. Duby, G., *Les Trois Ordres ou l'imaginaire du féodalisme*, Paris, 1978.

algunos detalles complementarios.[2] Primero sobre el sentido de la palabra «ordo», de la que conviene no acentuar demasiado su significado conceptual. Los escritores eclesiásticos de la Edad Media generalmente «ordenan» sus discursos y son muy proclives a repartir en categorías (*ordines*) los diversos elementos constitutivos de su razonamiento. Para distinguirlos, hablan del *ordo* de los hombres y de las mujeres, de los ricos y de los pobres, de los jóvenes y de los viejos, de los clérigos y de los laicos, de los casados y de los continentes, etc.[3] Así pues, la palabra «ordo» en sus escritos no tiene principalmente un significado social.

De las funciones a los «ordines»

No obstante, entre los siglos IX y XI, los esquemas binarios que oponen en la sociedad cristiana a categorías de hombres distinguidos por su naturaleza (clérigos/laicos, sacerdotes/monjes) desaparecen en beneficio de un esquema ternario que designa las funciones. Este esquema trifuncional, característico (según G. Dumézil) de las sociedades indoeuropeas, sale del olvido a finales del siglo IX en los medios eclesiásticos de Auxerre, pero sus límites son más amplios. Se le halla también en Inglaterra, en la traducción anglosajona que da el rey Alfredo, hacia el 890, de la obra de Boecio;[4] igualmente en Abbón de Fleury a finales del siglo X y, por la misma época también en el mundo anglosajón, en Aelfric y Wulfstan,[5] y después, de forma más elaborada, en el norte de Francia, en Gerardo de Cambrai en el concilio de Arras y en el *Poème au roi Robert*, de Adalberón de Laon, redactado entre

2. Véase sobre este punto Flori, J., «Eglise et chevalerie au XII^e siècle», en *Les Ordres militaires au Moyen Age*, Buschinger, D. y Spiewok, W. (comps.), (= *Wodan*, nº 67), 1996, págs. 47-69.

3. Véase, por ejemplo, Abbón de Fleury, *Apologeticus ad Hugonem et Rodbertum reges Francorum*, PL, 139, col. 463 y sig.

4. Aymón (¿de Auxerre?), *In epistolam II ad Thessalonicenses*, PL 117, col. 779-782; Alfredo, trad. de Boecio, Sedgefield, W. J. (comp.), *King Alfred's Old English Version of Boethius*, Oxford, 1899, pág. 40; Véase Ortigues, E., «L'elaboration de la théorie des trois ordres chez Haymon d'Auxerre», *Francia*, 14, 1986 (1987), págs. 27-43; Iogna-Prat, D., «Le "baptême" du schéma des trois ordres fonctionnels: l'apport de l'école d'Auxerre dans la seconde moitiée du IX^e siècle», *Annales ESC*, 1986, págs. 101-126.

5. Aelfric, Crawford, S. J. (comp.), *The Old Version of the Heptateuch, Aelfric's Treatise on the Old and New Testament and his Préface to Genesis*, Londres, 1922, págs. 70-73; Wulfstan de York, «Institutes of polity», en Dubois, M. M., *Aelfric, sermonaire, docteur et grammairien*, París, 1942, pág. 204 y sig.

1024 y 1027. Este último habla de la sociedad cristiana, equiparada a la «casa de Dios», como «una y triple» a la vez, porque está formada por tres categorías de hombres, cada una con una función indispensable a la colectividad: los que rezan (*oratores*), trabajan por la salvación de la colectividad; los que combaten (*bellatores*), la defienden con sus armas; los que trabajan (*laboratores*), alimentan a todos.[6] De esta triple partición salió la sociedad del Antiguo Régimen, dividido en tres órdenes o tres estados que posteriormente se designarán con los términos de «clero», «nobleza» y «tercer estado», y que durará hasta la Revolución francesa. En torno al año 1000, aún no se trata más que de una clasificación según las funciones y no según los rangos, incluso si, evidentemente, para los eclesiásticos, los que oran tienen también la misión de instruir, de ilustrar, de guiar a quienes llevan las armas, mientras que los trabajadores, sobre todo los campesinos, desempeñan un papel necesario pero muy humilde, sometidos a los otros dos órdenes.

Este esquema no se libra de un claro trasfondo político e ideológico.[7] Se elabora en un contexto general de desconcierto de los espíritus y de puesta en tela de juicio de la autoridad que, en la Iglesia, se manifiesta por la emancipación de los organismos monásticos de la tutela episcopal y por la aparición de movimientos religiosos «heréticos» que niegan el poder institucional de la Iglesia que dicen fundada, entre otras cosas, en los sacramentos y en la distinción sacerdotes-laicos; en el ámbito político, por la crisis fruto de la escalada del poder de las castellanías, incapaz de controlar por más tiempo la antigua idea de imperio o de Estado; una idea de origen romano que esos intelectuales intentan revivir bajo los hábitos remendados de la ideología real esbozada, a finales del siglo IX, por Jonás de Orleans y por Hincmar de Reims.

Todos esos elementos desempeñan un papel en la aparición del esquema trifuncional preconizado por ciertos eclesiásticos para desacreditar una herejía que elimina las jerarquías y mezcla las funciones. En el pensamiento tanto de Adalberón como de Gerardo de Cambrai, la sociedad cristiana

6. Gerardo de Cambrai, *Gesta episcoporum Cameracensium MGH*, SS 7, pág. 474 y sig.; Adalberón de Laon, *Carmen ad Robertum regem*, Carozzi, C. (comp.), París, 1979, v. 395, pág. 22.

7. Véase sobre todo Batany, J., «Des trois fonctions aux trois états?», *Annales ESC*, 1963, págs. 933-938; Batany, J., «Abbon de Fleury et les théories des structures sociales vers l'an mil», *Etudes ligériennes d'histoire et d'archéologie médiévales*, Auxerre, 1975, págs. 9-18; Carozzi, C., «Les fondements de la tripartition sociale chez Adalberon de Laon», *Annales ESC*, 1978, 4, págs. 683-702.

sólo puede recuperar su estabilidad si los papeles de cada uno están bien definidos; si cada uno cumple fielmente, en el lugar que se le ha asignado, su obligación bajo la autoridad de un rey que, guiado por Dios y sus servidores los obispos, ha recibido la misión de coordinar el conjunto de la sociedad. De este modo pueden afirmar, contra los partidarios de la paz de Dios, que ni los clérigos ni los monjes deben meterse con los guerreros para obtener de ellos juramentos de paz; y menos aún obligar a marchar, tras las banderas de las iglesias, a milicias reclutadas para castigar a los caballeros armados dedicados al pillaje y a otros perturbadores. El orden público es asunto del rey y de sus *milites*.

Este esquema trifuncional, expuesto por clérigos en un momento en que la autoridad monárquica puesta en tela de juicio se enfrenta a las duras contingencias de la realidad es, en el plano político, «reaccionario» y «revolucionario» al mismo tiempo. Es conservador porque se refiere a una autoridad central que apenas existe y que da la impresión de estructurar la sociedad en sólo tres categorías, ya que no prevé ningún puesto, por ejemplo, para los comerciantes, los docentes, los artesanos, cuyo florecimiento va a romper muy pronto la virtual armonía de que aquí se habla. Es innovador porque anuncia, de manera casi profética, la formación de una sociedad de órdenes que se va a instaurar gracias al florecimiento paralelo, en Francia, del poder monárquico y de la caballería, y del apoyo mutuo entre ambos. Ofrece a las realidades futuras, que se labran a lo largo de los siglos XI y XII, la pátina venerable del pasado y la inestimable valoración ideológica de un modelo bendecido por la Iglesia. En adelante, en el pensamiento de los letrados, la sociedad medieval ideal es la de los tres órdenes, inmutable precisamente porque es la querida por un Dios de orden.[8]

Los tres órdenes y la caballería

¿Cuál es, en este modelo original, el puesto de la caballería? La pregunta es ambigua, y plantearla así puede llevarnos a una pura tautología si se admite de entrada que al usar la palabra *bellatores*, lo mismo Adalberón hacia el 1030 que Aelfric treinta años antes, piensan en la caballería; que

8. Véase sobre este punto Congar, Y., «Les laïcs et l'ecclésiologie des "ordines" chez les théologiens des XI[e] et XII[e] siècles», *I laici nella societas christiana dei sec. XI e XII*, Milán, 1968, págs. 83-117; Congar, Y., Deux facteurs de la sacralisation de la vie sociale au Moyen Age», *Concilium*, 47, 1969, págs. 53-63.

ordo bellatorum en Wulfstan quiere decir «caballería» y que, cien años antes, en Aimón o Héric de Auxerre la palabra *milites* se aplica ya a la caballería. Mediante estos términos que se refieren, repitámoslo una vez más, a funciones y no a estados sociales, esos autores designan la función armada en su totalidad, el conjunto de los guerreros por oposición al conjunto de quienes trabajan la tierra o al conjunto de los eclesiásticos, pero todos los niveles mezclados, desde el monje y el sacerdote de pueblo al arzobispo. Piensan en primer lugar, no cabe la menor duda, en quienes ocupan posiciones dominantes en cada uno de estos órdenes, con la probable excepción del de los *laboratores*, concebido y admitido sólo en estado de masa acéfala. El muy aristocrático Adalberón pensaba ante todo en los prelados del orden eclesiástico, y en los condes y otros príncipes del orden de los *bellatores*; en otras palabras, en quienes detentaban el poder de coerción, en aquellos a quienes pertenecía la misión de iniciar una guerra, de declararla justa, es decir, en las autoridades legítimas subordinadas al rey y que actuaban, al menos en teoría, en su nombre. Los caballeros, desde el punto de vista de la ejecución, están implícitamente incluidos, naturalmente, en el conjunto designado por *bellatores* o por *milites*, incluso si, en 1030, esta palabra designa aún a todos los soldados, caballeros o peones. El *ordo militum*, concepto que designa a todos los que usan las armas, es muy anterior a la caballería. Sin embargo, el papel cada vez más importante en la sociedad señorial, de las castellanías y de los caballeros, que forman su osamenta, tiende a concentrar en la caballería que se está formando la ideología elaborada por la Iglesia para los reyes y los príncipes, gobernantes sobre la tierra en nombre de Dios y que disponen, por lo mismo, de las fuerzas de la soldadesca, es decir, de tropas de *milites*. Así pues, hay que abstenerse de ver la caballería en cualquier lugar donde figuren las palabras *milites* o *militia*. Hay que abstenerse igualmente de hablar de ideología caballeresca tan pronto como los textos, sobre todo de origen eclesiástico, recuerdan a los reyes, a los príncipes y a los poderosos los deberes que les incumben, incluso si algunos de estos deberes se habían de convertir después en parte integrante de lo que se ha dado en llamar el «ideal caballeresco». Sólo al término de este deslizamiento o extrapolación se puede hablar con justicia de caballería; es decir, en el momento en que, por su aceptación (o por su rechazo) de una parte de la misión que quería atribuirle la Iglesia, la caballería ha sido capaz de forjarse una ideología propia.

¿Cuál es esta ideología propuesta por la Iglesia a los legítimos portadores de armas? Se ve con toda claridad en los «espejos de príncipes»,

esos tratados de moral política compuestos en los siglos VIII y IX para instruir a los soberanos en sus deberes y en el modo de cumplir su misión. Apenas pueden aplicarse de entrada a la caballería, excepto si se quiere indicar con esta palabra cualquier forma de ejercicio del poder, no sólo militar, sino también político, administrativo, judicial e incluso económico. Se la observa mejor y con mayor claridad aún en las exhortaciones (o en los reproches) dirigidas a los *milites* o a sus señores por los escritores eclesiásticos, ofreciéndonos de este modo, en negativo, los principales rasgos de la función que les atribuían. Finalmente, se la ve, y clarísimamente afirmada, en los ritos litúrgicos y en las fórmulas de bendición relacionadas con la entrega de las armas a quienes deben hacer uso de ellas para el bien común: los reyes, los príncipes, los defensores de las iglesias, los caballeros finalmente, al término de una lenta evolución puesta de manifiesto mediante el estudio de los documentos litúrgicos.[9] Una evolución que traslada poco a poco a la caballería que nace en al menos parte de la antigua ideología real.

Los documentos escritos más antiguos son, evidentemente, cristianos, por lo que comenzaremos por ellos. Pero, como veremos más adelante, la ideología caballeresca no debe más a los valores de la Iglesia que a los de la aristocracia laica, ni a la tradición católica que a los mitos celtas y germánicos, ni a los escritos de los padres de la Iglesia que a la literatura y a las tradiciones profanas, ni a las virtudes cristianas que al encomio de la violencia, del amor cortés o el orgullo de casta.

La Iglesia y la función de los *milites*

Primeros esbozos

Las referencias más antiguas a una ética propia de los *milites* son ocasionales y cortas. Son el resultado de reflexiones, más o menos adaptadas a la situación contemporánea, que hacen los comentaristas eclesiásticos acerca de algunos pasajes del Nuevo Testamento. Tres son, sobre todo, esos pasajes: aquel donde Jesús pone como ejemplo la fe del centurión ro-

9. Véase sobre este tema Flori, J., «Chevalerie et liturgie; remise des armes et vocabulaire chevaleresque dans les sources liturgiques du IX[e] au XIV[e] siècle». *Le Moyen Age*, 84, 1978, 247-278 y 3/4, págs. 409-442; Flori, J., «Du nouveau sur l'adoubement des chevaliers», (XI[e]-XII[e] s.), *Le Moyen Age*, 91, 1985, págs. 201-226.

mano [Lucas 7,1-10], aquel otro donde Pedro bautiza al centurión Cornelio y a toda su familia [Hechos 10,1-48] y, el más claro, el llamamiento de Juan Bautista al arrepentimiento, que lleva a los *milites* a preguntarle: «Y nosotros, ¿qué hemos de hacer?» [Lucas 3,14]. Estos comentaristas, siguiendo a san Agustín, llegan a la conclusión de que se puede ser a la vez cristiano y soldado, y aplican sin titubeos a los caballeros de su tiempo la respuesta de Juan Bautista: «No hagais extorsión a nadie ni denunciéis falsamente y contentaos con vuestra soldada». Las extorsiones, traducidas a las palabras «rapiñas», «apropiación», «botín», «pillajes» constituyen de este modo a sus ojos las mayores faltas, características de los *milites*. ¿Se trata de los despojos arrebatados al enemigo? De ningún modo, o al menos muy raramente. Los reproches se refieren sobre todo a las exacciones impuestas por los *milites* a quienes se supone que deberían protejer, justificando de este modo aquel juego de palabras, habitual en los siglos XI y XII. Un buen número de cartularios de esta época hace referencia a las exacciones cometidas por los *milites* en detrimento de los intereses de la Iglesia.

Los eclesiásticos también vituperan en sus escritos las maldades de los *milites*, en contradicción con su misma función que es la de defender y proteger a la colectividad. A comienzos del siglo XII, el biógrafo de Hugo de Cluni subraya que el padre del futuro abad, ansioso por transmitirle sus dominios, deseaba verle convertirse en *miles* lo antes posible y le instaba a prepararse para ello: «Le presionaba para que hiciera la cabalgada con sus compañeros *juvenes*, para que llevara los caballos al picadero, que blandiera la lanza, llevara el escudo y —lo que él más detestaba— se lanzara al botín y a las rapiñas».[10] Alán de Lille, a finales del siglo, recuerda en su sermón a los *milites*, que han sido «especialmente instituidos para defender la Patria y para desterrar de la Iglesia a los ultrajes de los violentos»; y cita de nuevo las prescripciones de Juan Bautista, pero confiesa que, en realidad, los caballeros hacen todo lo contrario:

> Sirven con el fin de enriquecerse; toman las armas para saquear; ya no son *milites*, sino ladrones y rapaces; no son defensores, sino agresores. Hunden sus espadas en las entrañas de su madre, la Iglesia, y la fuerza que deberían utilizar contra los enemigos la utilizan contra los suyos.[11]

10. *Vita sancti Hugonis abbatis Cluniacensis*, PL 159, col. 860.

11. Alán de Lille, «Sermo ad milites», *Summa de arte praedicatoria*, PL 210, cols. 185-186.

Pedro de Blois, canciller del arzobispo de Canterbury y de la reina Leonor entre 1191 y 1195, critica también en sus sermones las costumbres de su tiempo y las opone a las del pasado, supuestamente mejores. Los soldados, antaño, se reclutaban con criterios de vigor físico y de valor moral, se les entrenaba, se les inculcaba una disciplina, se les obligaba a hacer un juramento por el que se comprometían a mantener la Republica, a no huir en el campo de batalla, a anteponer el interés común a la propia vida. Y añade: «Aún hoy en día, los neófitos [*tirones*] reciben su espada del altar, con lo cual reconocen que son hijos de la Iglesia y que han recibido la espada para honorar al sacerdocio, proteger a los débiles [*pauperes*], castigar a los malhechores y librar a la Patria».[12] Ahora bien, éstos hacen todo lo contrario, se entrenan poco, ponen más interés en la decoración de sus armas que en su uso, se revuelcan en las borracheras y los festines, no honran a la Iglesia ni al clero, no reverencian a Dios, secuestran los diezmos en beneficio propio, llenan de injurias a los sacerdotes, anulan las donaciones hechas a la Iglesia por la prodigalidad de sus mayores o la liberalidad de sus padres. A comienzos del siglo XIII, un poeta se pregunta por la degeneración del mundo y por el ocaso moral cuyos efectos constata en los tres órdenes. Los caballeros están para él repletos de orgullo y de pretensión. Con el fin de tener caballos y ricos vestidos, para vivir «con abundancia» y disipar sus bienes, saquean, roban, extorsionan, corren por doquier para transformar en botín todo lo que encuentran y para desvalijar o matar a quienes hallan a su paso.[13] La crítica de las transgresiones deontológicas se convierte muy pronto en crítica social, en la medida en que la caballería se confunde con la nobleza por esta época.

En cambio, otros escritores intentan establecer los orígenes de la caballería, su naturaleza y su misión, convirtiéndose de este modo en los teóricos de esta institución. Esta tendencia lleva poco a poco a la elaboración de verdaderos «tratados» de caballería. El papel que estos eclesiásticos atribuyen a los *milites* pertenece aún a una concepción global de la sociedad cristiana que lleva la marca de su propia concepción ideológica. Ése es claramente el caso en el momento del conflicto del papado y del imperio, a finales del siglo XI y comienzos del XII. Bonizo de Sutri, ardiente partidario del papado, esboza una teoría de la misión respectiva de los clérigos por una parte y de los laicos por otra, bajo la dirección del

12. Pedro de Blois, «Epistola» 94, PL 207, col. 293 y sig.

13. «Frequenter cogitans de facti hominum», Edelstand du Meril, M. (comp.), *Poésies populaires latines du Moyen Age*, París, 1847, pág. 128 y sig.

papado. El orden de los clérigos, por supuesto, es más importante que el de los laicos. En cada uno de estos dos órdenes existe una jerarquía que hay que respetar, porque la humildad es la principal virtud cristiana. Entre los laicos, los reyes mandan a los condes (*iudices*), que a su vez mandan a los *milites*, quienes están por encima del pueblo (*plebs*). La principal función de los laicos es proteger a la Iglesia. Por lo demás, la misma curia romana dispone de defensores, los procuradores judiciales, bajo las órdenes de uno de los siete «condes palatinos», y también *milites* pagados, a quienes otro «palatino» reparte los sueldos, mientras que un tercero se ocupa de socorrer a los pobres, a las viudas, a los huérfanos y a los cautivos. Bonizo, quizá a imagen de esta organización, establece el cometido de cada uno dentro de la sociedad cristiana. Influido por las luchas de su época, sobre todo por el intento reformador de la pataria milanesa cuya causa él mismo apoya (hasta el extremo de considerar al *miles* Erlembaud como un mártir y un santo)[14] no se abstiene de mencionar por dos veces la lucha contra los herejes y los cismáticos como uno de los deberes de los *milites*:

> Les corresponde como algo propio ser sumisos a sus señores, no cometer rapiñas, no escatimar su propia vida para proteger la de su señor, combatir hasta la muerte para mantener el estado, reducir por las armas a los cismáticos y a los herejes, defender también a los pobres [*pauperes*], a las viudas y a los huérfanos, no quebrantar la palabra dada y no ser perjuro en nada para con sus señores. ¡Porque el perjurio no es un crimen sin importancia![15]

Así pues, para Bonizo los caballeros están al servicio de sus señores a quienes juraron fidelidad, y al mismo tiempo al servicio de la fe cristiana y de los débiles. Su concepción dualista de la sociedad cristiana es absolutamente gregoriana. En ella todas las funciones se subordinan a la autoridad eclesial.

Ésa, evidentemente, no es la concepción de los partidarios del emperador, ni siquiera de quienes preconizan una separación de los dos poderes. Geroh de Reichersberg, por ejemplo, refuta el argumento que se esgrime con frecuencia para justificar la supremacía del orden espiritual sobre el temporal: «Los obispos coronan a los reyes». Él subraya que, sin embargo, no les «hacen» reyes: no hacen sino bendecirlos. Lo mismo ocurre con los caballe-

14. Bonizo de Sutri, *Liber ad amicum*, *MGH, Libelli de lite*, I, págs. 604-605.

15. Bonizo de Sutri, *Liber de vita christiana*, VII, 28, Perels, E. (comp.), Berlín, 1930, págs. 248-249.

ros: «No son los sacerdotes quienes entregan la espada a los nuevos caballeros o quienes se la ciñen, sino que les bendicen tras haberla recibido y haber sido ceñidos con ella, informándoles —ya que ésa es su función— de que tienen que ser sumisos al poder superior».[16] Por eso la Iglesia no debe interferir en el poder político, ni en el orden público, ni en el poder armado. Eso es asunto de los reyes mediante los *milites*.[17] Esta distinción —esta separación de los dos poderes— lleva a una reflexión más minuciosa sobre la función de lo político y sobre el papel de los *milites* en tanto que agentes de ese poder. Ya no se les considera como directamente subordinados a la Iglesia o al Papa, como sucedía entre los canonistas de la época de la primera cruzada. Anselmo de Lucca [o de Baggio] por ejemplo, considera que la Iglesia tiene el derecho de utilizar la fuerza para «perseguir» a los herejes, y que los *milites* que cumplen esa tarea bajo sus órdenes pueden ser «justos».[18]

Los teóricos de la caballería

A comienzos del siglo XII, Hugo de Flavigny expone en pocas palabras su concepto del poder monárquico, procedente de la antigua ideología carolingia. Ensalza la dignidad real y recalca su misión a la vez que la subordina a la autoridad de la Iglesia: «Gobernar el pueblo de Dios, dirigirlo en la justicia y la equidad, ser el defensor de las iglesias, el protector de los huérfanos y de las viudas, y librar del poderoso al débil y al indigente sin amparo».[19] Son los mismos términos que, tomados por unos y por otros, acabarán siendo como la más pura definición de la ética caballeresca. Esta extrapolación ideológica no es casual. Refleja con toda claridad una evolución de las concepciones políticas y una adaptación a las realidades contemporáneas: el auge de la caballería por una parte y el rejuvenecimiento del poder real por otra. Poco después de mediados del siglo XII, Juan de Salisbury, en el capítulo VI de su *Policraticus*, ofrece por vez primera una

16. Geroh de Reichersberg, *De investigatione Antichristi, MGH Libelli de lite...*, III, pág. 345.

17. Geroh de Reichersberg, *Commentarius in Psalmum LXIV, MGH, Libelli de lite*, III, págs. 452-453; *De ordine donorum, MGH Libelli de lite*, III, pág. 274.

18. Anselmo de Lucca, «Collectio canonica», lib. XIII, Pasztor, Edith (comp.), «Lotta per le investiture e ius belli: la posizione di Anselmo di Lucca», en Golinelli, P. (comp.), *Sant'Anselmo Mantova e la lotta per le investiture*, Bolonia, 1987.

19. Hugo de Flavigny, *Chronicon, MGH, SS* 8, pág. 436, reproducido en *De regia potestate, ibid.*, pág. 493.

concepción global y política de la sociedad. Esta concepción tiene en cuenta la recuperación de los poderes monárquicos y va más allá del esquema de los tres órdenes en el que se inspira, pero modificándolo. Juan lo expresa mediante la imagen del cuerpo, todos y cada uno de cuyos miembros tienen una función indispensable. El príncipe es su cabeza; los pies son los que desempeñan las funciones más humildes, campesinos, artesanos, tejedores, herreros, etc., cuyo papel es obedecer, alimentar y servir al cuerpo, sometido a las órdenes de la cabeza y de los miembros superiores. Entre éstos, las manos son los instrumentos de acción del príncipe. La mano armada son los *milites*, que obedecen las órdenes del príncipe que les ha contratado, y al que deben obedecer como a Dios y morir en combate por él si se presentara el caso. Para Juan hay dos elementos determinantes que le «hacen» a uno caballero: el reclutamiento o llamada del príncipe y el juramento de obediencia, mediante el cual los *milites* se comprometen a obedecer al príncipe, a no desertar, a no temer la muerte, a no huir en el combate. De este modo, precisa Juan, sirviendo al príncipe, sirven indirectamente a Dios:

> La función de la caballería regular [*militia ordinata*] consiste en proteger a la Iglesia, en combatir la perfidia, honrar el sacerdocio, librar a los débiles [*pauperes*] de las injusticias, hacer reinar la paz en el país y —como enseña el origen del juramento— derramar la sangre por sus hermanos y, si fuera necesario, dar la vida por ellos.[20]

Esteban de Fougères dirá más tarde que los caballeros pueden obtener de este modo la salvación «en su orden». Juan, dieciséis años antes, va quizá más lejos al afirmar que los *milites* son «santos»[21] al servicio del príncipe elegido por Dios (pero no al servicio de un tirano, al que es lícito matar). ¿Se trata de una laicización del poder político? Todavía no; porque para Juan, si el príncipe es la cabeza de la sociedad, esta cabeza debe estar sometida al alma, al clero. Esta es una visión claramente utópica, e incluso casi se podría decir «eclesiocrática», de un reino donde un príncipe elegido por Dios reina en su nombre, instruye y guía mediante los obispos, que dirigen a su vez a los caballeros, manos armadas a su servicio, y por ende al servicio de Dios.

La Iglesia trata de comunicar a éstos el sentido de su misión mediante obras en lengua vulgar más que a través de estas obras en latín, sin duda poco accesibles a los caballeros. Esteban de Fougères no es el primer ejem-

20. Juan de Salisbury, *Policraticus*, VI, 8, Webb. C. I. (comp.), Londres, 1909, pág. 23.
21. *Ibid.*

plo de este hecho. Cristián de Troyes, en muchos de sus romances, se hace eco de una parte al menos del ideal eclesiástico de la caballería, incluso cuando fuerza abiertamente los hechos hacia una interpretación profana, como veremos en el capítulo siguiente. Su definición de la caballería como un «orden encumbrado» creado por Dios y que debe conservarse libre de toda villanía contribuye sin duda alguna a la formación de una ideología caballeresca. Hacia 1230, el romance en prosa, *Lancelot du Lac* (Lanzarote del Lago) uno de los más leídos en la Edad Media, elabora más aún esta noción. Hay un corto pasaje sobre todo —muy aislado, es cierto— que resume esta concepción eclesiástica de la caballería. La Dama del lago, especie de hada que ha recogido y criado a Lanzarote, acepta que éste sea armado caballero por el famoso rey Arturo. Pero antes ella quiere enseñarle qué es la caballería, su origen, su función y su misión.

—Primero su origen, que fue por elección, porque entonces no había distinción de «rango» ni de «nobleza». Todos los hombres eran iguales. Pero los había fuertes y débiles: de ahí vino la elección de los caballeros: «Y cuando los débiles no pudieron hacer frente ni resistir contra los fuertes, establecieron por encima de ellos fiadores y defensores, para proteger a los débiles pacíficos y gobernarlos según justicia, y para disuadir a los fuertes de las injusticias y los ultrajes que cometían».[22]

—Después su función y las virtudes que ella exige; porque la caballería no era un privilegio, sino una pesada carga. A quien aspiraba a la caballería se le exigían muchas virtudes: tenía que ser «cortés sin villanía, bueno sin maldad, composivo con los desdichados, liberal y dispuesto a socorrer a los indigentes, expédito y dispuesto a confundir a los ladrones y a los asesinos, juez equitativo sin apasionamiento y sin odio».[23] Aquí se esboza ya la doble función de la caballería en el siglo XIII: una función profesional de protección y una función social de gobierno y de justicia. El autor las explicita más adelante. La caballería, dice, se instituyó para defender la Santa Iglesia, cosa que no debe hacer por sí misma.

—La defensa de la Iglesia es el primer deber de los caballeros; el simbolismo de las armas que recibe lo demuestra sobradamente: el escudo, la cota de malla, el yelmo, la lanza son símbolos de su misión protectora. Y más aún lo es la espada, cuyos dos filos significan que debe combatir a los enemigos de la fe, y también a quienes destruyen la sociedad, a los ladro-

22. *Lancelot du Lac*, Kennedy, E. (comp.), t. I, París, 1991, pág. 400.
23. *Ibid.*

nes y a los asesinos. La punta es signo de obediencia; no del caballero, sino del pueblo, «porque toda la gente debe obedecer al caballero». El caballo que le lleva representa al pueblo que debe estarle sumiso y proporcionarle todo lo que necesita. Y concluye diciendo:

> De este modo sabréis que el caballero debe ser el señor del pueblo y el sargento de Dios. Debe ser el señor del pueblo en todas las cosas. Pero tiene que ser el sargento de Dios, porque debe proteger, defender y apoyar a la Santa Iglesia, es decir, al clero que es quien sirve a la Santa Iglesia, a las viudas, a los huérfanos, y los diezmos y limosnas que se asignan a la Santa Iglesia.[24]

La función primera y principal al principio de protección de los débiles por los campeones elegidos de entre ellos se convierte en justificación de los privilegios de la caballería, confundida aquí con la nobleza, al servicio de la Iglesia. Esta concepción eminentemente eclesiástica de la caballería es tanto más sorprendente cuanto que esos aspectos, repitámoslo una vez más, apenas si se recuerdan en el resto de la obra.

Sin embargo está de acuerdo con las ideas del tiempo. A mediados del siglo XIII, un poema redactado en lengua de *oïl*, el *Ordene de chevalerie*, muestra un concepto más clerical aún. Pone sobre la escena un caballero francés, Hue de Tabarie (¿= de Toron?), hecho prisionero por Saladino en 1174. Éste, caballeroso, le concede la libertad a cambio de un elevado rescate, pero él mismo se ofrece a pagar la mitad. Hue quedará en libertad «bajo palabra» cuando haya enseñado a Saladino «cómo se hacen los caballeros». Aquél se niega en un principio porque, al ser «pagano», Saladino, sería lo mismo, dice con crudeza, que «cubrir un estercolero con un manto de seda»; se lo reprocharían duramente. Saladino insiste: ¡nadie puede reprochar a un cautivo el hacer lo que se le ordena! Entonces Hue consiente. Arma caballero a Saladino desvelándole el sentido simbólico, eminentemente cristiano según su parecer, de cada frase de la investidura: el baño, lo mismo que el bautismo de un niño, recuerda al caballero que debe salir del agua purificado y que debe abstenerse de cualquier villanía; se le tumba en una cama, símbolo de su lugar en el paraíso si cumple con su oficio; se le viste con fino lino blanco, símbolo de la pureza que debe conservar, y después con un vestido rojo, signo de su sangre que debe derramar «por Dios y por defender su ley»;[25] sus calzas negras evocan la tierra de

24. *Op. cit.*, pág. 405.
25. *Ordene de chevalerie*, Busby, K. (comp.), Amsterdam, 1983, v. 156.

donde viene y adonde volverá, preservándole de este modo del orgullo. Su cinturón blanco deberá preservarle de la lujuria. Sus espuelas le harán ardiente en el servicio de Dios; la espada de dos filos significa rectitud y lealtad, porque debe proteger al pobre y apoyar al débil para que éste no se convierta en ludibrio de los ricos. La acolada (espaldarazo) para él sólo tiene sentido mnemónico, ya que tiene como objeto recordar al neófito quién le armó caballero. Hue, al ser un cautivo, no puede permitirse levantar de este modo el brazo sobre Saladino. Por lo tanto, no le da el espaldarazo. Y termina su exposición enumerando los cuatro deberes principales del caballero, que apenas se puede decir que sean específicos de la caballería, ya que atañen a todos los cristianos: no participar en falsos juicios ni en traiciones; no dejar sin ayuda a dama o doncella; si éstas se vieran en apuros, «Ayudarles ha en su necesidad, si quiere ganar consideración y estima»;[26] ayunar el viernes o, si no puede, compensarlo con una limosna; ir cada día a misa y hacer en ella una ofrenda.

El autor termina su relato manifestando su intención y descubriendo a la vez su origen eclesiástico: Este cuento, dice, muestra de qué modo se ha de honrar a los caballeros por encima de todos los demás hombres, porque ellos defienden la Santa Iglesia. Sin ellos, confiesa, «nosotros» apenas tendríamos poder, y «nos» robarían hasta los cálices en el altar; ¡nuestros enemigos, sarracenos, albigenses, bárbaros y ladrones nos asaltarían por todas partes! Por eso sus privilegios están justificados: de ahí que tengan, con toda razón, el derecho de asistir a misa con armas. Así pues, a los caballeros, en razón de su entrega a la causa de la Iglesia, se les debe honrar por encima de todos los hombres... con la excepción del clero, por supuesto. Aquí tenemos un ejemplo suficientemente claro de intento de interpretación social y religiosa de la caballería y del ritual de la investidura durante el siglo XIII.

Algunos años después, el filósofo mallorquín Raimundo Lulio redacta, en catalán, el primer y verdadero «tratado de caballería». Probablemente se inspira en el *Lancelot* y en el *Ordene*, pero va más allá en este sentido. Para él, nobleza y caballería están íntimamente unidas, pero *linaje* debe llevar a coraje. No se debería pedir (y menos recibir) la caballería sin saber a qué se compromete uno. La caballería es elitista. Tomando por su cuenta la etimología fantasiosa de Isidoro de Sevilla *(miles* vendría de *mille)*, afirma que el caballero es un hombre «elegido entre mil para el oficio más noble que existe»; en efecto, dice, cuando el desprecio de las leyes se introdujo en el mundo, el pueblo se dividió en millares, y de cada millar se eligió a un hom-

26. *Ibid.* v. 270 y sig.

bre más leal, más fuerte, más animoso y mejor educado que los demás. Se le dio un caballo —la más noble bestia para el hombre más noble— y unas armas. Así pues, el orden de la caballería está llamado a una misión muy alta. Pero se la descuida mucho y no se la enseña. Por eso Lulio hace un llamamiento a los príncipes para que se creen escuelas donde se enseñe la caballería lo mismo que se hace con las demás ciencias.[27]

Su principal función es la de «mantener y defender la santa fe católica» mediante las armas, lo mismo que los clérigos lo hacen mediante la palabra. Y es que Dios ha elegido a los caballeros para que sometan por la fuerza a los infieles.[28] Para mantener en forma sus aptitudes físicas, deben tomar parte en los torneos, en las tablas redondas, ejercitarse en el manejo de la espada, cazar, con el fin de conservarse aptos para la caballería. También tienen que mantener la justicia. Raimundo Lulio se desliza aquí de la función guerrera a la judicial, a la que todo caballero debería estar llamado porque es más apto que muchos otros para desempeñarla con éxito. Mantener el orden equivale también a combatir a los ladrones: si un caballero se convierte en ladrón, traidor, o se entrega a la rapiña merece que se le condene a muerte; un caballero será ante todo fiel a su señor, no cometerá ninguna felonía contra él, como matarlo, acostarse con su mujer, o entregar sus castillos. Practicará la virtud y se abstendrá de la lujuria, que es motivo de exclusión de la caballería.[29]

La caballería tiene para Raimundo Lulio un sentido moral muy acusado. Es una dignidad. Por eso fustiga las costumbres de los caballeros de su tiempo que son «injustos, belicosos, amantes del mal y los problemas», y lamenta los tiempos antiguos en los que los caballeros (según él cree) «pacifican a los hombres mediante la justicia y la fuerza de las armas».[30] Para evitar tales desviaciones hay que elegir cuidadosamente a los candidatos a la caballería; prestar más atención a las virtudes que al rango social, fundamento indispensable en todo caso, porque «el origen noble y la caballería deben ser parejas, pues el rango no es otra cosa que la continuación del honor antiguo». Por eso no hay que hacer caballero a un hombre que no tiene «rango», si no es por dispensa del príncipe.

27. Raimundo Lulio, *Llibre de l'orde de cavalleria*, I, 15, Soler i Llopart, A. (comp.), Barcelona, 1988; véase también Aurell, M., «Chevaliers et chevalerie chez Raymond Lulle», *Raymond Lulle et le Pays d'Oc*, («Cahiers de Fanjeaux» 22), 1987, págs. 141-168.

28. Raimundo Lulio, *op. cit.*, II, 1.

29. *Op. cit.*, II, 34.

30. *Op. cit.*, II, 35.

Después viene el relato de la investidura: el jinete primero debe confesar sus faltas, ayunar la víspera de la fiesta y pasar en oración la noche que precede a la ceremonia. Entonces un caballero le ciñe la espada, que significa «castidad y justicia»; para evocar la caridad le da un beso; después el espaldarazo, para que se acuerde de lo que promete, «de la gran carga y del gran honor que adquiere con la orden de caballería».[31] Después, el nuevo caballero debe «cabalgar y mostrarse a la gente para que todos sepan que es caballero y que se ha comprometido a mantener y a defender el honor de la caballería»;[32] la fiesta termina con un banquete, una justa y detalles de prodigalidad.

Lulio toma por su cuenta el simbolismo de las armas, puesto de moda por las obras precedentes; él les atribuye significados un tanto diferentes, pero que indican también, a su manera, las virtudes necesarias para el desempeño de la caballería, «el más alto oficio que existe, después del de clérigo».[33] Reflejan también el tinte más social que Lulio da a la caballería. Según esto, las calzas significan que el caballero debe velar por la seguridad de los caminos con su espada; la gola, la obediencia que debe llevarle a «permanecer bajo el mando de su señor o de su superior, y en el orden de la caballería»; la espada alude al hecho de que el caballero se sitúa , y que su papel es el de «proteger a su señor», etc.; las virtudes necesarias en los caballeros son, según dice, teologales (fe, esperanza y caridad) y cardinales (prudencia, justicia, fortaleza y templanza). A un caballero que no practicara esas virtudes (por ejemplo a un usurero) se le debería desarmar públicamente en una ceremonia contraria a la investidura: se debería quitarle la espada cortando el cordón por detrás, significando con ello que es él mismo quien se excluye de la caballería, cuyos miembros tienen como misión combatir los vicios mediante el poder de la entereza. Para Lulio, la caballería debería además conducir a la cruzada, que él considera como un acto de piedad: los caballeros bien nacidos, dice, con la ayuda de la fe, «toman las armas contra los enemigos de la cruz y mueren como mártires para exaltar la santa fe católica».[34]

Esta función y esas virtudes llevan consigo honores. Los reyes y los príncipes deben ser caballeros, pero también deben tener a los caballeros honorables por encima del resto de los hombres. Por lo demás, «el señor

31. *Op. cit.*, IV, 12.
32. *Op. cit.*, IV, 11.
33. *Op. cit.*, V, 4.
34. *Op. cit.*, VI, 4.

que multiplica los honores hacia el caballero que es su servido los multiplica hacia él mismo».[35]

Raimundo Lulio ofrece aquí una imagen muy completa de la caballería, de sus aspectos profesionales, sociales y morales a la vez. Da testimonio de los esfuerzos cada vez mayores de la Iglesia a lo largo de los siglos XII y XIII para imbuir en la caballería valores morales y religiosos mediante el simbolismo de las armas. El estudio de la liturgia de la investidura es otra prueba en ese sentido.

La Iglesia y la investidura de caballero

La investidura es la entrega de las armas, sobre todo de la espada, al nuevo caballero. Pero no toda entrega de armas es una investidura. El acceso al poder, sobre todo la entronización de los reyes, también se caracteriza por tales actos declarativos. Así pues, hay que fijarse bien en los diversos significados posibles de un mismo gesto.

Los primeros reyes bárbaros, como sabemos, en el fondo no eran más que jefes de los guerreros de sus tribus, elegidos por ellos por sus virtudes militares. Por eso no es extraño que la entrega solemne de las armas haya sido, dentro de la aristocracia guerrera de la Antigüedad tardía y de la alta Edad Media, el momento culminante de la vida masculina, es decir, un rito de paso que indicaba la aceptación de un joven en el mundo de los adultos. Pablo el Diácono, a finales del siglo VIII, cuenta que entre los lombardos el hijo de un rey, sea cual fuere su arrojo, no era aceptado a la mesa de su padre hasta que no hubiera recibido las armas en la corte de otro rey.[36] No sería imposible que éste fuera el origen de la costumbre que, en los siglos XI y XII, llevaba a los príncipes, reyes, condes y *sires* de Occidente, e incluso a no pocos caballeros, a enviar a sus hijos a la casa de un pariente, generalmente un tío materno (de nivel social superior al suyo en razón de las costumbres hipergámicas del tiempo),[37] para ser allí «mantenido», es decir, criado, educado y entrenado hasta que tuviera la edad y se hallara en

35. *Op. cit.*, VII, 5.

36. Pablo el Diácono, *Historia Langobardorum*, I, 24, Waitz, G. (comp.), *MGH Scriptores rerum Germanicarum*, 48, Hannover, 1878 (1987), págs. 70-71.

37. A las hijas se las casaba generalmente con personas de rango menos elevado y a los hijos con mujeres procedentes de familias de rango superior. Por eso el tío materno era, por lo general, de más alto rango que el padre.

disposición de recibir las armas; entonces se le «armaba caballero», recibía la investidura de manos de ese pariente educador, de su padre o de cualquier otro personaje de mayor o menor renombre, según el rango o la fama de su familia, puesto que el prestigio del padrino recaía en parte sobre el que recibía la investidura.

Estos actos ceremoniales, muy probablemente de origen pagano y germánico, apenas han dejado huella en la historia escrita, por completo en manos de los eclesiásticos. No quedan de manifiesto hasta que la Iglesia los adopta, los sacraliza y comienza a impregnarlos de sus propios valores, y no es seguro que los textos que los mencionan hagan alusión a un solo y mismo rito. Las más antiguas de esas menciones se refieren efectivamente a la entrega de la espada a los reyes con motivo de su coronación o de su consagración. Esa entrega no indica el ingreso en la «caballería» (ni siquiera en la *militia* en el sentido de profesión guerrera), sino la toma efectiva del poder que simbolizan los diversos objetos que se le entregan al rey: la corona, el cetro, el bastón de mando, etc. La espada, desde este punto de vista, simboliza tanto el poder de judicial y de policía como el poder militar propiamente dicho.

La distinción entre estas dos entregas de la espada, que recalca la diferencia que hay que mantener entre «signo de acceso al ejercicio de un poder público» y «signo de ingreso en la profesión guerrera», aparece claramente con motivo de la consagración, el 3 de agosto de 1108, del rey de Francia Luis VI por Daimberto, arzobispo de Sens. Suger lo describe de este modo:

> Después de haber celebrado una misa de acción de gracias, le quitó la espada de la caballería del siglo y le ciñó la de la Iglesia para el castigo de los malhechores, le coronó —mientras le felicitaba— con la diadema real y le entregó con la mayor devoción el cetro y la mano de marfil de la justicia y, con este gesto, la defensa de las iglesias y de los pobres, añadiendo todas las demás insignias de la realeza, con gran satisfacción del clero y del pueblo.[38]

Aquí se trata de la espada real que, al contrario de la espada de la «caballería del siglo»,[39] va cargada de un significado ideológico: el castigo de los malhechores, que incumbe a la función «real» de policía y de justicia. Advirtamos de paso que la protección de las iglesias y de los pobres,

38. Suger, *Vita Ludovici Grossi regis*, Waquet, H. (comp.). París, 1964, pág. 87.

39. Cito aquí la traducción francesa del editor, pero también se podría traducir así: «Después de haberle quitado la espada del servicio del siglo [*secularis militiae*], le ciñó la espada [del servicio] eclesiástico [*gladio ecclesiastico*]...».

que se convertirá en parte integrante de la futura ética caballeresca, se atribuye aquí por derecho, a comienzos del siglo XII, a la misión real; queda simbolizada en el cetro y en la mano de marfil de la justicia, y no en la espada como en los casos que vamos a ver, procedentes principalmente de los rituales germánicos de coronación.

Las menciones más antiguas de entrega de armas salpicadas de declaraciones éticas se refieren, con toda seguridad, a reyes o a príncipes con motivo de su consagración, su coronación o, por lo menos, a la ceremonia en que se declara su acceso al poder.[40] El autor de la *Vie de l'empereur Louis* señala que, en el 781, Carlomagno entregó las armas a su hijo Luis, a la edad de... tres años por entonces, con motivo de su coronación como rey de Aquitania.[41] Está bien claro que a esta edad no puede tratarse de una investidura de tipo caballeresco. La entrega (o, por el contrario, la restitución) del *cingulum militiae*, en la mayoría de los casos conocidos anteriores al siglo XI, muy numerosos en la época carolingia, no se refieren a la investidura de caballeros o a su «degradación». Esos gestos significan principalmente la aceptación por un hombre del ejercicio de una función pública y laica (o la renuncia a la misma), generalmente de gobierno, a distintos niveles pero de ordinario muy elevados. Esas funciones implican, por supuesto, la función guerrera (por la misma razón que la judicial o la administrativa), pero al nivel del mando más bien que al de la ejecución. Esas entregas de armas son la «publicación» de acceso a la *militia* en el sentido de función pública, pero no a la caballería. Ésa es la razón por la que van acompañadas de liturgias que contienen elementos éticos muy similares a los que los moralistas exponen por la misma época en sus «espejos de príncipes» acerca de los deberes de los reyes.

Espada y liturgia

No cabe la menor duda de que la ética que exhibe la Iglesia en la liturgia de la entrega de armas, sobre todo de la espada, es de origen real. En un ritual germánico de coronamiento de finales del siglo IX se puede ver esta oración:

40. Véase sobre este punto Flori, J., «Les origines de l'adoubement chevaleresque: étude des remises d'armes dans les chroniques et annales latines du IX[e] au XII[e] siècle», *Traditio*, 35, 1979, 1, págs. 209-272.

41. *Vita Ludovici imperatoris*, MGH, SS 2, págs. 609-610.

> Recibe, con la bendición de Dios, esta espada que se te entrega para castigo de los malhechores y alabanza de los buenos. Que mediante esta espada seas capaz, por el poder del Espíritu Santo, de resistir y de hacer frente a todos tus enemigos y a todos los adversarios de la Santa Iglesia de Dios, de preservar el reino que se te confía y de proteger el campo de Dios.[42]

Algunos rituales de investidura de caballeros adoptarán más tarde esta fórmula. Sin embargo, será otra fórmula, más cargada aún de elementos éticos, la que transmitirá esta ideología a la caballería. Se la encuentra por vez primera en el *ordo* de Stavelot, hacia el 936, y el Pontifical romano-germánico, que en el transcurso del siglo X se impone en la liturgia occidental, la hace suya. El obispo acompaña la entrega de la espada al rey (después de la corona, el cetro y otros símbolos de la realeza) con una bendición en la que le recuerda cuáles son sus deberes en tanto que depositario de la fuerza pública:

> Que por esta espada manifiestes el poder de la justicia, destruyas con energía el de la iniquidad y combatas para proteger la Santa Iglesia de Dios y sus fieles, que abomines y destruyas a los enemigos del nombre cristiano y también a los falsos creyentes, que defiendas y ayudes con benevolencia a las viudas y a los huérfanos [...].[43]

Esta bendición quedó reservada ante todo para el rey, garante de la integridad del territorio de su reino y de la justicia y el orden que en él debe hacer reinar (lo que implica, como se ve, la protección de las iglesias y de los débiles, pero al mismo tiempo la destrucción de los enemigos de la Iglesia y de los herejes). Pero en el transcurso de los siglos X y XI se desliza al nivel de los *praesules*, durante el proceso de formación de los principados. Estos príncipes, por su parte, se hacen coronar también, con lo que se vuelve a encontrar esta misma fórmula en el ritual de bendición de los duques de Aquitania.[44] Así pues, era a los príncipes con motivo de su acceso al poder de gobernar (más bien que a los guerreros que entraban en el

42. «Ordo C» (llamado de Erdmann); texto en Schramm, P. E., *Kaiser, Könige und Päpste*. Stuttgart, 1968-1971 (4 vols.), vol. II, pág. 218 y vol. III, pág. 9.

43. «Ordo de Stavelot», Erdmann, C. (comp.), «Königs – und Kaiserkrönung im ottonischen Pontificale», *Forschungen zur politischen Ideenwelt des Mittelalters*, 1951, pág. 5 y sig. y págs. 87-89.

44. «Ordo ad benedicendum ducem Aquitaniae», H. F., 12, págs. 451-453.

ejército) a quienes la Iglesia enseñaba, mediante liturgias solemnes, los deberes de protección que, hasta entonces, eran de la incumbencia y pertenecían a la función real, pero que el rey ya no ejerce por doquier ni en solitario. Los príncipes le suceden a escala local. Uno de esos rituales del siglo X, destinado a la bendición de la espada que se les va a entregar, subraya aún más esta función. El oficiante se dirige a Dios de este modo:

> Escucha, Señor, nuestras plegarias y dígnate bendecir con tu diestra de majestad esta espada con la que tu servidor N quiere ser ceñido, para que pueda ser defensa y protección de las iglesias, de las viudas, de los huérfanos y de todos los servidores de Dios contra la violencia de los paganos, y que ella inspire temor, terror y espanto a todos los demás autores de disturbios.[45]

La mención de los paganos como enemigo principal (aunque no único) contra el que hay que defender a las iglesias y a los débiles refleja probablemente el temor que se experimenta, aún en el siglo X, ante las incursiones de los normandos, los sarracenos o los húngaros. Este temor se halla en el trasfondo de otras bendiciones de armas, y en especial de las banderas y de los ejércitos reales que se ponen en pie de guerra para la protección del país: en Inglaterra, en el Pontifical llamado de Egberto (siglo X), y en el continente, en el Pontifical romano-germánico o en el Sacramentario de Corbie, a finales del siglo XI.[46]

De la ideología real a la caballeresca

Todas las fórmulas precedentes se refieren al poder armado del emperador, del rey o del príncipe, protectores naturales del país, de sus iglesias y de sus habitantes contra todos sus enemigos. Además, esta protección es de la incumbencia tanto de la justicia real como de su función armada. Sin embargo, se observan en muchas de estas bendiciones alusiones bastante claras a las violencias y rapiñas de que son objeto las iglesias y los habitantes desarmados por parte de los paganos, enemigos del exterior, pero también por parte de los causantes de disturbios en el interior de la «Iglesia»,

45. «Benedictio ensis noviter succinti», Vogel. C. y Elze, R. (comps.), *Le Pontifical romano-germanique du X^e siècle*, t. II, Vaticano, 1963, pág. 378 y sig.

46. Véanse los textos reunidos en Flori, J., *L'Essor de la chevalerie, op. cit.*, pág. 370 y sig. (= S. 0, S. 22, S. 23).

herejes, malhechores, bandidos o saqueadores. Aquí se trata aún de un simple recuerdo de la misión real que consiste en reprimir las herejías (esta obligación, por lo demás, se recuerda cada vez con mayor claridad en las ceremonias de la consagración de los reyes de Francia, por ejemplo),[47] en castigar a los malhechores y en garantizar el orden público. Ahora bien, por esta época (siglos X-XI), este orden público ya está menos amenazado por las invasiones externas que por las guerras intestinas, los conflictos «feudales» y las extorsiones de los *milites*, sobre todo contra los bienes eclesiásticos. Ésta es la razón por la que, en algunas bendiciones, la mención «contra la violencia de los paganos» se transforma en «contra la violencia de los enemigos». Esas transformaciones permitían utilizar muchas de esas bendiciones, primeramente destinadas a los reyes y a los príncipes, para personajes más directa y localmente destinados a la protección de las iglesias cuyos bienes y cuyas personas se veían amenazados; la ideología que en ellas se expresa se acerca en este caso (y prolonga a la vez) a la de la paz de Dios.

Esta transformación se observa en un ritual de la iglesia de Cambrai, en el siglo XI, que reúne muchas de esas oraciones «reales o principescas» ya conocidas, bendiciones para las armas de origen más oscuro y fórmulas compuestas sobre la marcha para el caso. Algunas modificaciones y añadiduras permiten de este modo amalgamar entre sí esas bendiciones dispares y crear un conjunto coherente, un verdadero *ordo* destinado a la investidura de un procurador judicial, de un defensor o de un vasallo de la Iglesia, o quizás al reclutamiento por ese organismo eclesiástico de uno e esos *milites ecclesiae* de los que ya se conoce su existencia. Los elementos ideológicos de tinte eclesiástico son aquí numerosos y muy marcados. Se hallan en la bendición de la espada citada anteriormente,[48] y también en una bendición de la bandera, que el oficiante aplica a la lanza que mantiene el guerrero y que él asperje con agua bendita a la vez que pide al Señor que otorgue al guerrero que va a llevarla la ayuda del arcángel san Miguel; después el obispo, dirigiéndose al Señor Jesús salvador y redentor, prosigue:

47. Véanse sobre este punto los textos reunidos por Bouman, C., *Sacring and Crowning*, Groningen, 1957; Brown, EAR., «Franks, Burgundians, and Aquitanians» and the Royal Coronation Ceremony in France (Transactions of the American Philosophical Society, vol. 82, part. VII), 1992.

48. Véase pág. 223 , nota 45: «Escucha, señor, nuestras plegarias», etc., pero donde «paganos» queda reemplazado por «adversarios».

> Dígnate también bendecir y santificar a este hombre deseoso de llevar esta bandera de la Santa Iglesia para defenderla contra la jauría hostil, para que en tu nombre los fieles y los defensores del pueblo de Dios que la sigan se gocen de obtener la victoria sobre esos enemigos y el triunfo en virtud de la santa cruz.[49]

Después el obispo bendice a este *miles* y le ciñe la espada ya bendita mientras pronuncia la fórmula de origen real citada más arriba.[50] Naturalmente, se la debe depurar de cualquier alusión al rey o al reino y aquí toma la forma siguiente: «Recibe, con la bendición de Dios, esta espada que se te entrega; que mediante ella, por el poder del Espíritu Santo, seas capaz de resistir y de hacer frente a todos tus enemigos y a todos los adversarios de la Santa Iglesia de Dios, con la ayuda de Nuestro Señor Jesucristo». Estas supresiones permitían, como acabamos de ver, transformar las fórmulas de bendición real en ritual de investidura de defensor de la Iglesia. Esta translación litúrgica, necesaria por la necesidad que tenían entonces las iglesias de procurarse protectores armados, era más fácil gracias a la insistencia permanente de la Iglesia sobre la misión real de protección de las iglesias y de los débiles.

Subrayemos, sin embargo, que aquí no se trata del caballero en el sentido propio de la palabra, y que no nos hallamos ante un ritual de investidura. La ideología que más tarde se convertirá en caballeresca, por estas fechas aún está ausente de la caballería. De momento sólo se refiere a aquellos *milites* que consagran su espada a la protección directa de la Iglesia y de sus bienes. Sin embargo, la transpolación ya ha comenzado, y para concluirla sólo era menester utilizar de nuevo algunas de estas fórmulas para la bendición de la espada de los caballeros «ordinarios» con motivo de su investidura.

Se sabe que, en efecto, a finales del siglo XI por lo menos, los «nuevos caballeros» recibían su espada «del altar», donde había sido bendecida previamente. A partir de mediados del siglo XI, y con más frecuencia aún en el siglo siguiente, se «invistió» o se «armó caballeros» de este modo a hijos de reyes y de príncipes, e incluso de alcaides y de personajes de rango más modesto, términos aquéllos que indican claramente que ahora sí que se trata de un ingreso en la caballería.[51]

49. *Ordo ad armandum ecclesiae defensorem vel alium militem.* Flori, J. (comp.), «A propos de l'adoubement des chevaliers au XI[e] siècle: le prétendu Pontifical de Reims et *l'ordo ad armandum* de Cambrai», *Frühmittelalterliche Studien*, 19. 1985, págs. 330-349.

50. = «ordo C» de Erdmann, véase nota 42, con las modificaciones señaladas.

51. Véase Winter, J-Maria (van), «Cingulum militiae, schwertleite en milesterminologie als spiegel van veranderend menselijk gedrad», *Tijdschrift voor Rechtsgeschiedenis*, 1976, págs. 1-92; Flori, J., «Les origines de l'adoubement chevaleresque», *op. cit.*

La más antigua descripción bastante completa de una de estas entregas «caballerescas», muy similar a las que narran las epopeyas del siglo XII, se refiere a la investidura de Godofredo Plantagenet en Ruán, el 10 de junio de 1128, en una fiesta de Pentecostés. En ella se narra el baño purificador que toman de antemano Godofredo y los treinta jóvenes a quienes se va a armar caballeros juntamente con él; después se reviste a Godofredo y a sus compañeros con una túnica de lino blanco y púrpura. Entonces aparecen en público rodeados de su escolta. Se llevan caballos y armas y se les entregan según su necesidad (¿habrá que entender más bien: según su rango?): Godofredo recibe un soberbio caballo de España; después se le reviste con una rica cota de doble malla «que ningún dardo ni lanza podrá atravesar jamás»; se protegen también sus pies con calzas de malla y se le ajustan unas espuelas doradas; se cuelga de su cuello un escudo decorado con dos leones de oro (escudo de armas que aún se puede ver hoy en la placa esmaltada que se conserva en Le Mans, donde se le representa con las armas); se ajusta el yelmo sobre su cabeza (que por esta época todavía no era cerrado), «tachonado de pedrería en el que ninguna espada podrá hacer mella». Se le entrega entonces su lanza de fresno, rematada con «una punta de hierro de Poitiers»; y por fin la espada, sacada del tesoro real, cuya lámina lleva la firma de Wayland, el famoso artesano que la ha forjado. Juan de Marmoutier queda extasiado ante la gracia y la agilidad de esta «nueva leva que muy pronto iba a convertirse en la flor de la caballería».[52] Como podemos observar, ni una sola palabra de una ceremonia religiosa, completamente olvidada. Se puede admitir, evidentemente, que también la hubo, pero nada se sabe de su desarrollo ni de la ética a la que iba unida, y menos aún de la forma de recibirla por parte de los caballeros.

Juan de Salisbury, en su *Policraticus* redactado en 1160, se lamenta de que los caballeros reclutados por el príncipe, pero que han recibido su espada del altar, no se sientan obligados por este solo hecho —por más que no hayan hecho juramento explícito en este sentido— a la obediencia y al servicio de la Iglesia. Dicho juramento, se lamenta (sin que se sepa exactamente a qué hace alusión; ¿quizá a los juramentos de paz?), existía antaño, pero ha caído en desuso. Juan atestigua de este modo la existencia de una sacralización de la espada, tomada del altar y entregada al caballero: esta

52. Juan de Marmoutier, «Historia Gaufredi ducis», Halphen, L., y Poupardin, L. (comps.), *Chroniques des comtes d'Anjou et des seigneurs d'Amboise*, París, 1913, pág. 280 y sig.

espada, dice, símbolo de un poder que se le delega, signo de su función, va unida al *cingulum militiae*, símbolo del servicio del príncipe. Pero también atestigua a la vez la ausencia en su tiempo de cualquier declaración formal de una ética que, en el momento de la investidura, atribuiría a los caballeros como deber específico la defensa de la Iglesia y de los débiles. Para él, la obediencia de los caballeros a Dios y a la Iglesia sólo está implícitamente incluida, por el solo hecho de tomar su espada del altar. Esta admisión en el *ordo*, por lo demás, no es definitiva: si hubiere caballeros que perjudicaran a la comunidad en vez de defenderla, que asaltaran a las poblaciones desarmadas en vez de protegerlas, ésos se comportan como enemigos y habría que tratarlos como a tales: habría que privarles del *cingulum militiae* y desarmarlos.[53] Algunos años más tarde, hacia 1176, Esteban de Fougère atribuye a los clérigos el deber de orar, a los caballeros el de «defender el honor» y a los campesinos el de trabajar, recuperando con ello el esquema de los tres órdenes de Adalberón; pero, ¿a quién defender, y a quién honrar? Él mismo lo precisa más adelante: «Del altar debe tomar su espada, para defender al pueblo de Jesús»; pero si es traidor a su función habría que «des-ordenarle», quitarle la espada, cortar sus espuelas y arrojarle fuera de la caballería.[54] Pero aquí todavía la misión que se encomienda a los caballeros es la de una protección muy general del «pueblo de Dios» (¿el clero, los cristianos, la cristiandad, el país?) —objetivo de cualquier fuerza armada— y ese deber es implícito, vinculado al hecho de que los caballeros reciben la espada del altar. No hay más referencia a ningún otro elemento ceremonial de carácter religioso, ni a cualquier formulación de una ética propia de los caballeros, cuyo matiz religioso fuera débil, y que se recordaría en el momento de su investidura. Es cierto que Hèlinand de Froidmont, a comienzos del siglo XIII, hace alusión a la costumbre de velar las armas, lo que requería que el nuevo caballero pasara en oración la noche precedente a su investidura, pero —añade— esta costumbre es propia de «ciertos lugares». Sin embargo, haciendo suyas las palabras de Juan de Salisbury para definir la caballería legítima (reclutamiento por parte del príncipe y juramento de obediencia y de fidelidad), hace esta precisión:

53. Juan de Salisbury, *Policraticus*, lib. VI, *op. cit.*, pág. 25 y sig. Véase a este propósito Flori, J., «La chevalerie selon Jean de Salisbury», *Revue d'histoire ecclésiastique*, 77, 1982, 1/2, págs. 35-77.

54. Esteban de Fougères, *Le livre des Manières*, §§ 155 y 157, Lodge, R. A. (comp.), Ginebra, 1979, pág. 82.

> He aquí en qué consiste la consagración del caballero: según una costumbre muy firme, el día en que se le ciñe el cinturón militar, se dirige solemnemente a la iglesia; allí, por el hecho de depositar su espada en el altar y volver a tomarla de allí, se consagra, en una profesión cuasi pública, al servicio del altar y responde ante Dios de su espada, es decir de su función, para un servicio perpetuo.[55]

Por más que se considere aquí la investidura como algo anterior a esta ceremonia litúrgica, ésta no deja de tener un alcance ético muy importante. En ella queda de manifiesto el interés que tiene para la Iglesia.

Por estas fechas, algunos documentos llevan la señal de los esfuerzos que hace la Iglesia por impregnar con sus valores los ideales de la caballería. El más antiguo ritual de investidura de caballeros «ordinarios» que ha llegado hasta nosotros, cuyo título también es *ordinatio militis*, data de finales del siglo XII y se redactó en el sur de Italia. Este ritual junta, con una bendición de origen real ya vista anteriormente, rica en elementos éticos («Escucha, Señor, nuestras plegarias», etc., pero manteniendo la mención primitiva «contra los paganos», ¿quizá por la proximidad de los sarracenos?), una nueva fórmula que une esta ética con la investidura misma del caballero que recibe sucesivamente del oficiante, o al menos en su presencia, la espada, la lanza, el escudo y las espuelas. Este ritual es poco conocido. Sin embargo, comporta una gran innovación en su segunda parte, rica en elementos éticos, religiosos e incluso teológicos:

> En cuanto a ti, que estás a punto de ser investido caballero, acuérdate de esta palabra del Espíritu Santo: «Cíñete la espada sobre el muslo, ¡oh guerrero valiente!» (Sal 45,4); esta espada, en verdad, es la del Espíritu Santo, que es la Palabra de Dios. Por lo tanto, según esta imagen, mantén la Verdad, defiende a la Iglesia, a los huérfanos, a las viudas, a quienes oran y a quienes trabajan, álzate con presteza contra quienes atacan a la Santa Iglesia para poder presentarte coronado en presencia de Cristo, armado con la espada de la Verdad y de la Justicia. —Recibe esta espada en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, amén. —Recibe esta lanza en el nombre del Padre... —Recibe este escudo en el nombre del Padre... —Recibe estas espuelas en el nombre del Padre...[56]

55. Hèlinand de Froidemont, *De bono regimine principis*. PL 212, c. 23, cols. 743-744.

56. «"Ordinatio militis" d'Italie du Sud (XII[e] s.)», Elze, R. (comp.), *Königskrönung und Ritterweihe, Institutionen, Kultur und Gesellschaft im Mittelalter, Festschrift für Josef Fleckenstein zu seinem 65. Geburtstag, Sigmaringen*, 1984. pág. 341.

En este texto se puede observar la fusión entre la misión antaño real de protección de la fe, de la Iglesia y de los débiles, y la función protectora del orden de los guerreros, encargado de combatir para proteger «a quienes oran y a quienes trabajan». La referencia a los tres órdenes es evidente, y la caballería es uno de ellos.

La impregnación ideológica de la investidura con los valores eclesiásticos queda patente en algunos rituales del siglo XIII, y sobre todo hacia los últimos años del siglo, en el ritual de investidura del Pontifical del obispo de Mende, Guillermo Durand, que reúne la mayoría de las fórmulas de origen real conocidas, multiplica las bendiciones de las armas que corroboran el deber de protección de la fe, la justicia, la Iglesia, los débiles, los huérfanos y viudas, y asocia la defensa del reino («de Francia u otro») a la de la Iglesia y de la fe cristiana. Aquí el papel del eclesiástico lo invade todo: él es quien toma la espada del altar, se la da al caballero, la mete en su vaina antes de ceñirle el talabarte, saca de nuevo la espada por tres veces para blandirla, y por fin da al nuevo caballero el beso de la paz, tras lo cual pronuncia una fórmula declarativa en forma de exhortación: «Sé un soldado pacificador, valiente, fiel y dedicado a Dios»; los nobles presentes (*nobiles*, precisa el texto) le ajustan las espuelas y, por fin, se le entrega su bandera.[57]

La mayoría de estos elementos se hallan también en el ritual de investidura de los caballeros de la basílica de San Pedro de Roma, en el siglo XVI, lo que, evidentemente, nada tiene de extraño tratándose de caballeros tan especiales. En él se precisa que el futuro caballero debe pasar en oración la noche que precede a la ceremonia. Por la mañana, el prior de los canónigos (o el arcipreste) viene a buscarle y procede a su investidura. Lo mismo que en el ritual de Guillermo Durand, se describe la entrega de la espada por parte del oficiante eclesiástico, el beso de la paz y una declaración un poco diferente, adaptada a la situación específica: «Ve y pórtate como un buen caballero de Cristo y del bienaventurado Pedro, llavero del reino celestial»;[58] las espuelas (doradas) las entregan antiguos caballeros, pero en el exterior de la basílica, en la escalinata. El texto puntualiza finalmente que si el futuro caballero es romano, deberá tomar previamente, según la costumbre del país, un baño de agua de rosas, ponerse vestidos con adornos de oro y llevar a cabo durante la noche una velada de oración en la iglesia.

57. «Pontifical de Guillermo Durand», Andrieu, M. (comp.), *Le Pontifical romain au Moyen Age*, t. III, *Le Pontifical de Guillaume Durand*, Vaticano, 1940, págs. 549-556.

58. «Rituel d'adoubement de la basilique Saint-Pierre», Andrieu, M. (comp.), *Le Pontifical au Moyen Age*, t. II, Vaticano, 1940, pág. 579 y sig.

Esos elementos litúrgicos complejos son los que marcan el apogeo de la clericación de la investidura. Una clericación que parece no haber comenzado hasta los últimos años del siglo XII, si hemos de creer a los textos litúrgicos conocidos, a la extrema escasez de los textos narrativos y a la mención, a comienzos del siglo XIII, del carácter innovador y sorprendente de la liturgia que se emplea para la investidura del caballero-cruzado Amaury de Montfort, en 1213, ceñido con el talabarte por el obispo de Orleans mientras se cantaba el *Veni creator spiritus*.[59] La Iglesia intentó de este modo, mediante la clericalización cada vez mayor de la investidura caballeresca entre finales del siglo XI y finales del XIII, hacer de la caballería una especie de monopolio cultural y sacramental comparable al de la consagración real y al del matrimonio; inculcar en la caballería el sentido que quería dar a su función. La liturgia no hace aquí más que aproximarse y confirmar lo que ofrecen las demás fuentes: a partir de la reforma gregoriana, la Iglesia trata de organizar la cristiandad según el modelo de una especie de monarquía cristiana de la que el papa habría sido la cabeza, mediante una confusión voluntaria entre la Iglesia y la cristiandad. Esta reorganización comienza, por supuesto, con una consolidación de la autoridad de la Iglesia sobre sus propios fieles: los clérigos mediante las reformas disciplinarias, y los laicos, principalmente los guerreros, mediante la multiplicación de vínculos que unieran a la Iglesia de Roma a los príncipes que aceptaran convertirse en vasallos o en fieles de san Pedro. Y continúa con la consolidación creciente, en los cartularios, los escritos narrativos y la liturgia, de los deberes que tienen para con las iglesias aquellos a quienes ellas reclutaron, procuradores judiciales o defensores. Mediante los ritos relativos a estos caballeros, *milites ecclesiae, milites sancti Petri*, la Iglesia transfiere primeramente a ciertos guerreros una parte importante de la misión real. Después, el auge de la caballería, la acentuación de su carácter elitista y su progresivo exclusivismo nobiliario dan a la investidura de los caballeros un carácter declarativo solemne que la Iglesia trata de utilizar en beneficio propio creando, esta vez para los caballeros ordinarios, rituales cada vez más cargados de elementos ideológicos. Así termina la transmisión a la caballería en general de la misión que ella atribuía desde los orígenes a los reyes: la protección del país contra sus enemigos, transformada en defensa y protección de la Iglesia; el mantenimiento del orden público incrementado con la defensa de la fe; la asistencia material, jurídi-

59. Pedro des Vaux de Cernay, *Historia Albigensis*, Guébin, P y Lyon, E. (comp.), París, 1930, t. II, págs. 119-124.

ca y militar a los «pobres», es decir, a los débiles, sobre todo a las viudas y a los huérfanos, tomando el relevo de la no agresión y después de la protección de los *inermes* en la ideología de la paz de Dios, dirigida antaño contra los *milites*.

La fusión definitiva de estos diversos elementos queda de manifiesto en los rituales de investidura del siglo XIII. En ellos se describe al caballero como alguien que está «al servicio de Dios y de la Iglesia». Queda por saber si todas las investiduras de caballeros se atenían a estos rituales; tampoco se sabe el grado de receptividad de esos caballeros respecto de tales declaraciones, que ellos podían muy bien considerar como fórmulas puramente litúrgicas. Nadie sabe en qué medida comulgaban con esta ética, estampada sobre ellos mediante estos textos de bendición con motivo de una investidura cuya ceremonia religiosa no era para ellos lo principal, incluso en el siglo XIII.

Por añadidura, en el siglo XIV, la mayoría de las investiduras se apartan de estas liturgias y recalcan su carácter puramente profano: se confiere la caballería como una decoración militar y laica, con motivo de una justa, de un torneo, de una batalla, primero antes de comenzar y después tras haber acabado. En el siglo XV, el ritual de la investidura se amplía, ante todo para los caballeros ordinarios, pero también para los «caballeros colectivos» más honoríficos, los que acompañan la consagración de los reyes. Incluso con motivo de esas ceremonias fastuosas, apenas se habla ya de baño, de velar las armas, de juramento, ni siquiera de entrega del *cingulum militiae*. El oficiante se contenta con dar tres ligeros golpes con la espada plana en los hombros del candidato, como se hacía en las investiduras colectivas y apresuradas que tenían lugar en el campo de batalla. Muy probablemente así es como Bayard armó caballero a Francisco I tras la batalla de Marignano [hoy Melegnano]. Esta evolución pone de manifiesto, según P. Contamine, una cierta indiferencia de la Iglesia respecto de un rito que, lo mismo que la caballería en general, manifiesta cada vez más sus caracteres honoríficos, sociales y profanos.[60] La nueva costumbre que a partir del siglo XV lleva a algunos caballeros a celebrar la ceremonia de su investidura en lugares sagrados, o incluso la aparición de la orden de los caballeros del Santo Sepulcro, se pueden interpretar como una reacción a esta evolución. En una época en que ya ha tomado cuerpo el mito de una edad de oro de la caballería original, esos fenóme-

60. Contamine, P., «Points de vüe sur la chevalerie en France a la fin du MoyenAge», *Francia*, 4, 1976, pág. 283 y sig.

nos reflejan el sentimiento de un abandono del ideal caballeresco. A pesar de los esfuerzos que realiza la Iglesia entre los siglos XI y XIII para poner la caballería al servicio de sus intereses y de sus ideales, está bien claro que ésta ha adquirido una ideología propia. La caballería sólo adopta en parte, y no sin adaptarlas primero, las nociones vinculadas al servicio de la Iglesia que, por lo demás, son claras y manifiestas en las fórmulas litúrgicas de la investidura.

¿Función o misión de la caballería?

¿Habrá que desmitificar aún más? Quizá fuera necesario sustituir la idea ampliamente extendida de una «misión caballeresca» de carácter universal por aquella otra, más prosaica, de una función de la caballería directamente vinculada a su naturaleza esencialmente profana y militar. Eso es lo que ocurre con su misión protectora: ¿percibían los caballeros aquellos preceptos que se les inculcaban en algunas ceremonias de investidura como la expresión de una misión «caballeresca», de un deber moral absoluto o universal, o sólo como la manera de recordarles su función de protección armada de un reino, de un «país», de un condado o de una señoría? En otras palabras, ¿se trata para ellos de poner siempre y en todas partes su espada «al servicio de la Iglesia, del clero, de la viuda y del huérfano», o de combatir bajo las órdenes del príncipe que les ha reclutado para proteger las iglesias, el clero, las poblaciones desarmadas del único territorio del príncipe que les ha contratado, y eso a despecho a veces de verse obligados, en el transcurso de estas operaciones militares organizadas con este fin, a destruir o a apropiarse de las iglesias del país vecino, a masacrar a los campesinos (hombres, mujeres, y a veces niños) del territorio enemigo, sin faltar por ello a los deberes de la caballería? En apoyo de este punto de vista se puede citar el testimonio de cronistas, incluso eclesiásticos, que narran sin aparente inmutación (y a veces hasta con acentos de triunfo) las victorias de los ejércitos de su príncipe, acompañadas no obstante de destrucciones, incendios, rapiñas en las iglesias del adversario y masacres de campesinos y burgueses de las ciudades conquistadas. Las prescripciones de la paz de Dios, sin embargo, permiten matizar un poco estos hechos: como hemos visto, esa paz de Dios intentaba obtener de los caballeros el compromiso de no atacar en territorio del adversario a las iglesias, al clero y a los desarmados en general. Es cierto que ésa era una prueba evidente de que ese hecho era una costumbre común; pero también era una prueba

de que la Iglesia, mediante esas prescripciones, intentaba evitar las violencias de los *milites* a las poblaciones desarmadas. La historia demuestra sin lugar a dudas que no lo consiguió por completo, y no se puede afirmar que la protección de los *inermes* haya sido en la Edad Media parte esencial de la ética caballeresca. Pero al menos se puede decir que esa ética invitaba a los caballeros, si no a protegerlos, al menos a no atacarlos, reservando de este modo la guerra sólo para los guerreros.

Eso es muy poco, comparado con el mito del caballero «desfacedor de entuertos», pero es mucho comparado con la realidad de los caballeros que, no lo olvidemos, son ante todo soldados que el antiguo alemán llama *ritter*, palabra de donde deriva un término francés menos halagador: el *reître* (el soldadote perro viejo).

BIBLIOTECA CENTRAL

Caballería y literatura caballeresca

Algunos medievalistas, como antaño L. Gautier, daban, sin duda, demasiado crédito a los textos literarios en tanto que documentos de historia. Desde entonces, la tendencia se ha invertido para caer en el extremo opuesto, hasta el punto de relegar a veces la literatura al ámbito exclusivo de lo irreal y de la mentira. Los textos literarios están impregnados de una ideología común tanto a los autores como a su público y toman de la realidad de cada día el decorado ante el que van apareciendo sus héroes. Por muy imaginativos e «irreales» que sean, esos textos toman de los caballeros de su tiempo sus rasgos físicos, su vestimenta, armas, caballos y métodos de combate en los torneos y en la guerra. Según esto, el historiador puede, con prudencia y espíritu crítico, informarse en ese decorado que, a fin de cuentas, se parece mucho a lo que otras fuentes le revelan.

Eso es más cierto aun cuando se trata del universo mental, de las ideas y de las aspiraciones. Nos hallamos en el ámbito de los sueños, pero unos sueños compartidos por el autor y por su público. Sin esta comunión, cualquier obra de arte, por muy hermosa que fuera, no tendría ni difusión ni influencia. Ahora bien, a los autores medievales se les escuchó, se les oyó, se les leyó en vida; también, y durante mucho tiempo, se les copió y se les recopió, se

les tradujo y se les imitó. Algunas obras, como el *Lancelot* (*Lanzarote del Lago*) se nos han transmitido por más de cien manuscritos, a pesar del enorme trabajo que suponía la escritura —y a veces la iluminación— de este romance de más de 2.500 páginas. El éxito mismo de estas obras prueba que estaban en simbiosis profunda y permanente con su público.

Este público es ante todo caballeresco. Los escritores redactan para la clase dominante que da de comer a los caballeros y también a los juglares, promueven sus ideas, ponen en escena personajes que son todos, o casi todos, caballeros. Escritores, héroes y público comparten los mismos gustos por las batallas y los torneos, por la fastuosidad y por las fiestas de los castillos, vibran con las descripciones de las mejores lanzadas o de las mejores estocadas, se enardecen o se indignan en común por el comportamiento de los héroes con quienes se identifican; algunos de esos escritores, además, son ellos mismos caballeros. La mayoría viven en las cortes de los príncipes o de los alcaides de los castillos y comparten la vida de la corte. De este modo, escritores, personajes y público se ven sumergidos en el mismo baño cultural y mental, el de la ideología caballeresca.

El historiador no puede hallar en ninguna parte mejor que en la literatura medieval la fiel expresión de los ideales, múltiples sin duda alguna, de la caballería. La sociedad caballeresca se contempla en el espejo de la literatura; o más bien observa y admira la imagen que quiere dar de sí misma.

Así pues, la literatura medieval ofrece una especie de autorretrato adulador que la caballería contempla sin descanso para parecerse cada vez más a él. Los guerreros de la realidad inspiraron la literatura que, a su vez, modeló la caballería, modelo mítico para hombres que se impregnan de ella, la sueñan y la viven a la vez.

Los diversos géneros literarios que, unos tras otros y a veces simultáneamente, obtuvieron los votos del público, informan al historiador de la caballería de dos formas: por una parte, los temas principales que constituyen su entramado —guerra santa, cruzada, lugar de la mujer, papel del amor, debate clero-caballero, etc.— le revelan las grandes cuestiones que ocupaban los espíritus, la manera en que la sociedad caballeresca abordaba esa problemática y las respuestas que le daba. Por otra parte, al azar de esas obras y a veces sin relación directa con los motivos principales, al amparo de las alabanzas a ciertos comportamientos de los caballeros y a la exaltación de ciertas virtudes, al amparo de la condena de ciertos vicios o defectos considerados inaceptables en un caballero, el historiador descubre los valores fundamentales de la caballería. No hay por qué extrañarse al ver que esos valores difieren un poco de los que la Iglesia trataba de inculcar.

Las canciones de gesta: el caballero al servicio de su señor

En el umbral de la literatura, lo mismo en Francia que en otras partes, se encuentra la epopeya. Largos poemas destinados a ser declamados por los juglares, redactados primero en tiradas asonantadas y después en versos decasílabos rimados, cantan los hechos gloriosos (gesta, de ahí canción de gesta) cuyo recuerdo se quiere perpetuar. La obra maestra del género, *La canción de Roldán*, cuenta poco antes del 1100 cómo, a la vuelta de una expedición hecha (en el 778) contra los musulmanes de España, la retaguardia del ejército de Carlomagno, a cuyo mando se hallaba su sobrino Roldán, fue aniquilada bajo las avalanchas de innumerables sarracenos (en realidad eran los vascos), como consecuencia de la traición de Ganelón y de la gran dignidad de Roldán: éste, a pesar de los consejos de su amigo Olivier, se negó a tocar el cuerno para llamar en su ayuda al grueso del ejército imperial. Roldán, modelo de caballero valiente, prototipo del cruzado, muere en Roncesvalles como guerrero y mártir de la fe: su alma vuela hacia el paraíso. Interminables querellas opusieron —y oponen todavía— a los medievalistas sobre los orígenes de *La canción de Roldán*, su relación con la historia, la existencia de cantilenas que habrían precedido a su composición, el autor (o los autores) del poema que ha llegado hasta nosotros, la forma primitiva del mismo, etc. Esos debates «épicos» no son de nuestra incumbencia; más que la forma —admirable— de este primer monumento de la lengua francesa, lo que cuenta para el historiador es su contenido, los valores que preconiza y que serán recogidos, con mayor o menor fortuna, por las canciones de gesta que inspiró o en las que influyó. Subrayemos sin embargo que, para un historiador, una obra maestra a veces tiene menos valor que una obra trivial, más cercana sin duda a la mentalidad colectiva. El árbol, por más majestuoso que sea, no debe ocultarnos el bosque. Ése podría ser el caso de *La canción de Roldán* a la que se ha consagrado un enorme numero de trabajos.[1] Por suerte, *La canción de Roldán* no es una obra maestra aislada; con ella se inaugura un género que se inspira en ella, la cita, recoge y amplía a veces su problemática a lo largo de todo el siglo XII y dura hasta mucho más tarde, influida, mezclando sus temas con los del romance.

Se dice con frecuencia que la epopeya esclarece la ideología de la cruzada y pone la caballería al servicio de la cristiandad. Esta afirmación no es

1. J. Dufourner cita y analiza los principales en su edición, traducción y comentario; véase Dufournet, J., *La chanson de Roland*, París, 1993.

falsa, pero es esquemática y reductora. La epopeya, sin duda alguna, propone la admiración de los caballeros a héroes que luchan contra los «infieles». A los guerreros épicos, al morir en combate contra los sarracenos, tras la confesión de sus pecados y la penitencia (convertida en el acto en obligación de luchar valientemente), se les asegura la obtención del paraíso. El arzobispo Turpin se lo confirma a los compañeros de Roldán antes de la batalla: moris, seréis santos mártires y os sentaréis en lo más alto del paraíso.[2] No es necesario, en absoluto, para asegurar la salvación, abandonar la profesión guerrera para vestir el sayal, cambiar el estrépito y el resplandor de las armas por el silencio austero del claustro.

Aquí nos hallamos muy cerca de la ideología de cruzada. Quizá fuera mejor decir «de guerra santa». Porque, en efecto, ninguno de los móviles de la primera cruzada aparece en las más antiguas epopeyas. Ninguna alusión a los aspectos de peregrinación, de liberación de los Santos Lugares, de incitación pontifical, de indulgencia o de acto penitencial emprendido para la remisión de los pecados. Los caballeros de la epopeya combaten para derrotar a los sarracenos, convertirlos por la fuerza o exterminarlos, probar mediante su victoria en las batallas —que son otros tantos juicios de Dios— que la religión cristiana es la sola verdadera, demostrar, mediante la espada, que los «cristianos están en el error y los paganos en la verdad».[3]

Según esto, su guerra es justa porque defienden las tierras cristianas injustamente invadidas por los sarracenos, y a la vez santa porque esos enemigos se pueden equiparar a paganos idólatras que amenazan con imponer su «superstición» y abolir la verdadera fe. La satanización del adversario y su equiparación con el paganismo antiguo permiten la equiparación de los caballeros cristianos con los héroes de la fe y la de su muerte con el martirio por ella.[4]

Por el hecho de combatir a los «paganos», ¿están los caballeros épicos al servicio de la Iglesia, cumpliendo así una parte de su misión caballeresca? Parece que no.[5] Son otros los motivos que les animan tanto o más que aquéllos: la defensa del «país» (el reino de Francia), de la tierra; el servicio

2. *La Chanson de Roland, op. cit.*, v. 1134-1135.

3. *La Chanson de Roland, op. cit.*, v. 1015.

4. Véase sobre este punto Flori, J., «La caricature de l'islam dans l'Occident médiéval: origine et signification de quelques stéréotypes concernant l'islam», *Aevum*, 1992, 2, págs. 245-256.

5. Véase sobre este punto Flori, J., «*Pur eshalcier sainte crestïenté*; croisade, guerre sainte et guerre juste dans les ancinnes chansons de geste françaises» *Le Moyen Age*, 97, 1991, 2, págs. 171-187.

del rey o del señor; el sentido del deber de vasallaje, el sentido del honor. En *La canción de Roldán*, los caballeros combaten, sufren y mueren por servir al emperador Carlos, el rey de quien son vasallos (v. 1128). Por el rey su señor, afirma Roldán, el vasallo debe arrostrar el peligro, soportar calor y frío, aceptar perder piel y cabello (v. 1009 y sig.). En *Le Couronnement de Louis*, Guillermo, fiel a su rey, combate por él contra los sarracenos a quienes logra rechazar, pero más aún contra los grandes feudales felones que quieren usurpar el trono, apoyados por muchos abades y obispos a quienes no duda en arrollar; cuando llega a Roma como peregrino, acepta tomar de nuevo sus armas de caballero para librar al Papa de la amenaza sarracena, pero lo hace como campeón del emperador Carlos (y no como campeón del papa o de la cristiandad), y como tal afronta y abate al gigante sarraceno Corsolt, en combate singular, demostrando de ese modo que «Roma pertenece, por derecho, al rey de Saint Denis».[6] De este modo se convierte, según el parecer de los críticos, en el portavoz del principio de la monarquía hereditaria.[7] En *La Chanson de Guillaume*, el sobrino de Guillermo, Vivien, muere como Roldán, sobrino de *Carlomagno*, como caballero mártir, e incluso se ha comparado su agonía con la de Cristo.[8] Pero al afrontar a los sarracenos invasores que habían desembarcado en las costas de Francia, defiende ante todo de la invasión enemiga la tierra de su tío y todo el reino de Luis. En *Le Charroi de Nîmes*, cuando Guillermo, olvidado por el rey en su distribución de feudos, decide arrastrar tras de sí a los «pobres caballeros» para un combate contra los infieles en España, anuncia, evidentemente, que su empresa contribuirá a difundir la fe cristiana. Pero su principal objetivo, claramente pregonado, consiste en conquistar tierras para sí mismo y para sus caballeros, en feudo de la corona de Francia, y no en cumplir un deber religioso de la caballería.[9] Las epopeyas ven la lucha contra los sarracenos ante todo como una guerra justa, defensiva, y después como una guerra santa de reconquista de tierras antaño cristianas, incluso una guerra «misionera», al estilo carolingio, como la que mantuvo Carlomagno contra los sajones.

6. *Couronnement de Louis*, v. 2521, Langlois, E. (comp.), París, 1969.

7. Véase Waard, R. (van), «Le Couronnement de Louis et le principe de l'hérédité de la couronne», *Neophilologus*, 30, 1946, págs. 52-58.

8. Frappier, J., «Le caractère et la mort de Vivien dans la Chanson de Guillaume», *Coloquios de Roncesvalles*, agosto de 1955, Zaragoza, 1956, págs. 229-243.

9. *Le Charroi de Nîmes*, v. 635 y sig., McMillan, D. (comp.), París, 1972. Sobre estos aspectos véase Flori, J., «L'idée de croisade dans quelques chansons de geste du cycle de Guillaume d'Orange», *Medioevo Romanzo*, 21, 1997, 2-3, págs. 476-495.

Por otra parte, la guerra contra los infieles, tan presente en las más antiguas epopeyas, no es la única motivación de los caballeros épicos. Muy pronto deja de ser la única preocupación, pasa a segundo plano y a veces desaparece. La problemática principal, presente por doquier, concierne más bien a la fidelidad de los vasallos al rey, de los caballeros a su señor, y a los límites de esta fidelidad. Estas cuestiones dan origen a un número muy grande de canciones de gesta que a veces se llama el «ciclo de los barones sublevados». Girard de Roussillon, Renaud de Montauban o Raúl de Cambrais son los ejemplos más conocidos. En esas canciones se debate la aplicación del derecho feudal a casos concretos y los conflictos morales que ocasiona en la conciencia de los caballeros. Así es como Bernier, armado caballero por Raúl de Cambrai, queda horrorizado al ver las atrocidades cometidas en la guerra sin perdón que éste lleva a cabo contra la estirpe de su vasallo; Raúl llega hasta incendiar el monasterio donde vive la madre de Bernier, que perece en el incendio con otras monjas. A pesar de estas injusticias y los insultos que tiene que soportar, Bernier se siente ligado a Raúl por su fidelidad de caballero: «Es cierto que Raúl, mi señor, es más felón que Judas. Pero es mi señor; me da caballos y vestidos, armas y ricas telas de seda de Bagdad. No seré infiel a su servicio ni por todas las riquezas de Damasco, hasta que todos me digan: "Bernier, tienes todo el derecho de hacerlo"».[10]

Al fin se decide a romper sus vínculos de fidelidad a su señor cuando éste —caliente por haber bebido demasiado jugando al ajedrez en plena cuaresma— agarra un bastón y le golpea, violando de este modo las normas del derecho feudal. La mayoría de las epopeyas, comprendida *La Canción de Roldán*, tratan ante todo de problemas morales de este género: ¿cómo conciliar fidelidad de vasallo y honor personal, derecho a la venganza y lealtad? ¿Tenía Ganelón el derecho de poner en peligro toda la retaguardia del ejército para vengarse de Roldán que le había despreciado? ¿Hasta qué punto un vasallo debe soportar la injusticia y la ingratitud del rey o del señor a quien sirve fielmente con sus armas? La presencia de los sarracenos no es por cierto lo más importante; no hace más que dar a la situación tintes dramáticos y poner de relieve la importancia de los valores en juego. Los motores de la acción son de orden feudal; se refieren a los derechos y a los deberes del señor y de los *milites*.

Los romances no tratan de otra cosa, pero introducen un elemento nuevo en el drama: la mujer y el amor que inspira a los caballeros.

10. *Raoul de Cambrai*, v. 1202-1208, Kay, S. (comp.), Paris, 1996.

El caballero, la mujer y el amor

La mujer no se halla totalmente ausente de las canciones de gesta, pero apenas aparece en ellas más que como asistente del guerrero. La esposa de Guillermo, Guiburc, sarracena convertida, reúne a los caballeros de Guillermo, les promete tierras y esposas si le sirven bien, les anima al combate y reaviva el ánimo abatido de su marido vencido. Otras mujeres aparecen de manera furtiva aquí o allá en la función escueta de «reposo del guerrero». El amor sentimiento apenas desempeña papel alguno en esas canciones, ni la mujer en cuanto ser autónomo capaz de experimentarlo o de despertarlo.

Ya se conoce la tesis de Denis de Rougemont, caricaturizada en dos frases: «El amor no ha existido siempre; es una invención francesa del siglo XII».[11] Pero tiene el mérito de reflejar con exactitud la aparición del amor como valor propio, capaz de entrar en conflicto con otros valores dentro de un sistema ideológico creador de una moral admitida como norma.

En los primeros años del siglo XII, el duque de Aquitania Guillermo IX, se muestra todavía muy subido de tono en muchos de sus poemas eróticos, pero no por eso deja de ser el inventor de la noción de amor erigido en razón o motivo para vivir, a la vez que impone un tipo de comportamiento e incluso una ética propia, un modelo, el del amante, frente al santo de la Iglesia y frente al héroe de la epopeya. Sus poemas y su comportamiento expresamente provocador (hace públicamente alarde de su concubina en la ciudad y manda que la pinten en su escudo) le granjean la hostilidad de los escritores eclesiásticos. Sus sucesores, los trobadores occitanos, son con frecuencia caballeros, pero de rango mucho más modesto, a veces incluso clérigos, servidores o plebeyos. Éstos resaltan el aspecto de servicio de amor para con la dama, la esposa del señor, expresado en términos de vasallaje, e imponen una nueva ética del amor excluyendo del juego al marido, inclinado a considerar a su esposa como un objeto, y donde los celos, por lo tanto, deben quedar excluidos. La interpretación sociológica del amor llamado «cortés» ha dado lugar a ciertas divergencias. Si hemos de creer a E. Köhler, los trobadores se habrían erigido en portavoces de la baja aristocracia, la de los caballeros, cuyo amor vendría a ser el único medio de hacer que la alta aristocracia de los señores, simbolizada en la Dama, reconociera su dignidad.[12] De este modo habría nacido una ideolo-

11. Rougemont, D. (de), *L'Amour et l'Occident*, París, 1971.
12. Köhler, E., «Troubadours et jalousie», *Mélanges Jean Frappier*, París, 1970, t. I,

gía nueva valorando a los jóvenes caballeros de la corte, los *bachelers*, y estableciendo como base, si no como regla, que el amante verdadero debe ser un caballero que corteja a una dama de rango más elevado que el suyo, y que el amor no puede existir en el matrimonio, porque no se puede amar lo que se posee por derecho. Este amor no es en modo alguno platónico, pero la dama procura retrasarlo expresamente, atenta siempre a crear una tensión, un espacio entre el deseo y su satisfacción, necesario para el amor. Según G. Duby, esta ideología habría sido «adoptada» por la alta aristocracia, y los señores la habrían utilizado para consolidar el apego de sus caballeros, utilizando su esposa como cebo, como «señuelo», inaccesible.[13] Estas interpretaciones, sin lugar a dudas demasiado generalizadoras, se pueden poner en duda. Quizá fuera mejor, como hace R. Schnell, hablar de un «lenguaje cortés sobre el amor» más bien que empecinarse en definir la naturaleza de una forma particular de amor que se llamaría «cortés».[14] Sea lo que fuere, la aparición del amor-sentimiento en las costumbres modificó, sin lugar a dudas, las perspectivas e introdujo nuevas dimensiones en la ética caballeresca. El amor en todas sus dimensiones, incluso sensuales, se considera en adelante como un valor ennoblecedor y no como una pasión que hay que rechazar, como enseñaba tradicionalmente la Iglesia. Si es verdadero, sincero y desinteresado, hay que tomarlo en serio. Nace entre dos seres que son dignos de él, sean cuáles fueren sus diferencias de nivel social, pero dentro de la sociedad caballeresca, porque los villanos quedan excluidos.

Esta nueva perspectiva del amor va madurando, efectivamente, en las cortes, de donde procede su nombre. El ideal de la caballería cortés no es probablemente de origen caballeresco. Los caballeros lo adoptaron bajo la influencia educativa de los romanceros y de los clérigos de las cortes aristocráticas.[15] Sólo concierne a esa sociedad, lo que nos conduce de nuevo al esquema de los tres órdenes. Pero el amor verdadero se apoya en los méritos. Por eso los que trabajan, rústicos campesinos y burgueses, incluidos

pág. 543-559; Köhler, E., «Observations historiques et sociologiques sur la poesie des troubadours», *Cahiers de civilisation médiévale*, 7, 1964, pags. 27-51.

13. Véase Duby, G., *Mâle Moyen Age. De l'amour et autres essais*, Paris, 1988, sobre todo pág. 74 y sig.

14. Véase Schnell, R., *Causa amoris*, Berna-Munich, 1985. Schnell, R., «L'amour courtois en tant que discours courtois sur l'amour», Romania, 110, 1989, págs. 72-126 y 331-363.

15. Véase Jaeger, C. S., *The Origins of Courtliness. Civilizing Trends and the Formation of Courtly Ideals*, 939-1210, Philadelphia, 1985.

todos en la palabra «villanos», no tienen acceso a él: ¿con qué méritos podrían avalarlo? Puede suceder, es cierto, que un caballero, incluso un señor, al azar de una cabalgada, quede prendado de la envoltura carnal de una pastora y desee abrirla al placer de los sentidos. Pero eso es rapiña y no amor. Andrés le Chapelain lo dirá abiertamente a finales del siglo: las mujeres de esta condición están hechas para tomarlas, si es necesario, por la fuerza, y no para cortejarlas.[16] Si hemos de dar crédito a las *pastorelas*, el caballero piensa de ordinario que con eso les hace un gran honor y responde a sus deseos secretos; no obstante, las más inteligentes saben reservarse para cualquier campesino del vecindario, pegársela al militarote o burlarse de él, escapar del caballero con astucia o rechazar con mucho tacto al gran señor.[17]

El auténtico amor es otra cosa: ni simple satisfacción fisiológica de los sentidos y de los instintos, como en los retozos campestres o en los abrazos furtivos o admitidos de los castillos, que la Iglesia condena y llama fornicación; ni copulación conyugal con fines reproductores (aunque fuera acompañada de afecto), como lo aceptaban la Iglesia, muy inclinada a llamar «lubricidad» cualquier placer de los sentidos, y la aristocracia, deseosa ante todo de garantizar las alianzas entre linajes, la descendencia familiar, la perpetuidad del nombre y la transmisión de las heredades. El amor al que se refiere el discurso cortés es un valor noble, y por lo tanto reservado a la sociedad aristocrática. ¡Sólo una dama merece ser amada y sólo un caballero puede amarla.

¿Sólo? ¡De ningún modo, porque tanto en las cortes como en los debates que en ellas tienen lugar, el caballero halla en su camino un rival de su rango: el clérigo! Se puede dudar, evidentemente, de la existencia de esas «cortes de amor» en las que condesas y alcaidesas discutían sobre los méritos respectivos, en amor, de los clérigos y de los caballeros, hasta llegar a juicios de corte con fuerza de ley. En los relatos donde ha quedado constancia de ellos, la querida del clérigo esgrime la dulzura de su amante, sus atenciones y su buen hacer, su presencia constante en la corte y su disponibilidad permanente, mientras que el caballero, con demasiada frecuencia ausente a causa de la guerra o de los torneos, vuelve a casa herido o exhausto, incapaz de amar. La querida del caballero arguye que la Iglesia prohíbe a los clérigos el comercio con mujeres, y que, por lo tanto, tales

16. Andrés le Chapelain, *Traité de l'amour courtois*, lib. I, c. 11, París, 1974, pág. 148.

17. Véase Flori, J., «Le chevalier, la femme et l'amour dans les pastourelles anonymes des XII[e] et XIII[e] siècles», Mélanges J. Ch. Payen, 1989, págs. 169-179.

amores sólo pueden ser clandestinos, oscuros, casi vergonzosos. Por el contrario, el caballero combate públicamente por su dama, lleva sus colores en el torneo, merece y despierta el amor por sus proezas y por su intrepidez. ¡Tales debates, imaginarios o no, fueron expuestos y redactados de forma licenciosa, con humor y con ironía en la literatura; se leyeron, se comentaron, y es poco probable que fueran simples juegos intelectuales, puras abstracciones. Los argumentos que se invocan son demasiado realistas para ser fruto de la sola imaginación. En cualquier caso, plantean el problema del amor, de su universalidad, de su valor propio y de las virtudes que enaltece.[18]

Esta nueva concepción del amor, nacida sin duda en tierra de oc, se difunde en Francia y después por toda Europa; fue llevada primero a la corte de Francia por el entorno de Leonor de Aquitania, nieta de Guillermo IX, a pesar de las reticencias de su primer marido, el rey Luis VII; después a las cortes anglonormandas por la misma Leonor, cuando se casa con Enrique Plantagenet, tras su divorcio de 1152; y por fin a las cortes de Champagne y de Flandes por sus hijas María y Alix; y a las de Alemania y de Castilla por sus otras hijas Matilde y Leonor. El papel de Leonor y de sus hijas es incontestable, pero no es el único. La difusión de las nuevas ideas sobre el amor se llevó también a cabo a partir de tradiciones celtas que terminaron con la formación de la leyenda fascinante y hechicera de Tristán e Isolda, de la que se conservan en antiguo francés las versiones incompletas de Béroul y de Tomás. La trama es conocida: el rey Marcos de Cornualles encarga a su sobrino Tristán ir a buscar a Irlanda y traer a su corte a la bella Isolda, con quien quiere desposarse. Durante el trayecto, Tristán y la joven beben por error el filtro de amor que debía unir a Isolda al rey Marcos. Enamorados mutuamente, ambos jóvenes se convierten en amantes, a pesar de la voluntad de Isolda de permanecer al lado de Marcos, como buena esposa, y de la de Tristán de servirle fielmente, como caballero. En la versión de Béroul, este mito es especialmente subversivo porque las poblaciones del reino, los fieles vasallos del rey Marcos, Dios mismo y hasta el poeta, a título personal, se muestran favorables a los amantes; sólo los «aduladores», los envidiosos, acremente abucheados, los espían, los sorprenden y los acusan, obligando al rey Marcos a su pesar a expulsar de su corte a su sobrino. Intentan del mismo modo hacer que castigue duramente a su esposa, a la que Tristán libera y la lleva consigo al des-

18. Textos en Oulmont, Ch., *Les Débats du clerc et du chevalier dans la littérature poétique du Moyen Age*, París, 1911.

tierro en el bosque. Pero el amor del rey por su mujer y su sobrino no desaparece, y cuando sorprende en el bosque a Tristán e Isolda dormidos, y una espada desnuda entre los dos, prefiere ver en ello la señal de su castidad y los conduce a la corte donde viven de nuevo, en plenitud, su amor adúltero. Acusada de nuevo por los envidiosos, la reina se disculpa finalmente, con la complicidad de Dios, mediante un juramento formalista del que sólo los términos son verídicos: ante los Grandes y los clérigos de la corte reunidos en un prado a la orilla de un río, manda a un leproso (que no es otro que Tristán disfrazado) que la pase el río a cuestas. Así puede jurar solemnemente sobre las reliquias de los santos que «jamás hombre alguno ha entrado entre mis piernas, si no es este leproso, que se convirtió para mí en bestia de carga y me pasó este vado, y el rey Marcos mi esposo».[19] En la versión de Tomás, tras haber pasado los efectos del filtro, no por eso desaparece el amor, que continúa uniendo a los amantes hasta la muerte, a pesar del exilio de Tristán que intenta inútilmente olvidarse de Isolda casándose (sin querer consumar el matrimonio) con otra mujer del mismo nombre, condenada así a consumirse, lo mismo que él, en una castidad perpetua.

Esta ideología que enaltece el amor-pasión adúltero era claramente contraria a la moral de la Iglesia.[20] El tema, no obstante, conoció un enorme éxito que llenó de desazón a los lectores y mucho más a los clérigos, que intentaron conjurarlo «desde dentro» orientando en otra dirección el amor «caballeresco». Sólo lo consiguieron con muchas dificultades y muy parcialmente. La ética caballeresca quedó profundamente modificada.

Amor y caballería en Cristián de Troyes

María de Francia conoce y cita la leyenda de Tristán e Isolda, pero orienta la problemática amorosa en un sentido original. En la mayoría de sus endechas, redactadas sin lugar a dudas en la corte de Enrique II a partir de 1160, no hace del adulterio una condición necesaria del amor, sino que convierte a éste en algo absoluto que debe trascender las contingencias sociales. Si es sincero y verdadero, puede y debe desarrollarse, sean cuales fueren las diferencias de rango que pudieran separar a los amantes

19. Béroul, Payen, J.-Ch. (comp.). *Tristan et Yseut*, v. 4174 y sig., París, 1974, pág. 133.

20. Véase sobre este punto Baldwin, J. W., *Les Langages de l'amour dans la France de Philippe Auguste*, París, 1997.

o los obstáculos que la sociedad pudiera interponer entre ellos. El matrimonio, al que considera (como, efectivamente, sucedía en aquella época) un contrato de carácter puramente social, la alianza económico-política de dos «casas», no pertenece al registro del amor. Por eso María no opone, por sistema, amor a matrimonio, pero subordina el segundo al primero. Se puede vivir el amor en el matrimonio, por más que las convenciones sociales hagan que esto sea una cosa rara y difícil; en cualquier caso, las preferencias deben ser para el amor verdadero. Los caballeros que aspiran a él deben comprender que éste no puede aceptar ni villanía, ni pusilanimidad, ni interés, ni envidia, sino únicamente una total sinceridad. Semejante amor lleva a los caballeros a revelar su auténtico yo y a superarse sin exageraciones.[21]

Cristián de Troyes también escribió un romance de Tristán e Isolda que no ha llegado hasta nosotros. A través de los romances que se conservan de él, compuestos en la corte de María de Champagne, y después de Felipe de Flandes entre 1160 y 1185, aparecen, poco a poco, su propia problemática respecto del amor y del matrimonio y el papel que desempeña el amor en su concepción de la caballería. En *Cligès*, donde desarrolla la idea de que la caballería (lo mismo que el saber) se transmitió de Grecia a Roma y después a Francia, Cristián rechaza la solución de Isolda (el cuerpo para el marido y el amor para el amante), y soluciona la dificultad imaginando una estratagema mágica mediante la cual la esposa consigue hacer creer a su marido que es él quien la posee cuando, de hecho, sólo se entrega a su amante. En *Erec et Enide*, Cristián trata de conciliar amor, matrimonio y caballería. El héroe, caballero valiente, enamorado de su esposa, pasa su tiempo junto a ella y descuida justas y torneos. Se le acusa (en secreto) de «molicie», el peor defecto que se le puede imputar a un caballero que tiene que velar por su reputación de valiente. Cuando el hecho llega a su conocimiento, reprocha duramente a su esposa el haberle ocultado esos rumores. Para castigarla y para demostrar su valor, parte con ella a una larga marcha errática, prohibiéndole dirigirle la palabra ni siquiera para advertirle de los ataques y de las emboscadas que le tienden constantemente los caballeros atraídos por la belleza de Enide y por las perspectivas del botín. Sale triunfante, demostrando con ello que amor, matrimonio y caballería se

21. Véase sobre este punto Flori, J., «Mariage, amour et courtoisie dans les lais de Marie de France», *Bien Dire et Bien Aprandre*, 8, 1990, págs. 71-98; Flori, J., «Amour et société aristocratique au XII[e] siècle; l'exemple des lais de Marie de France», *Le Moyen Age*, 98, 1992, 1, págs. 17-34.

pueden conciliar, con tal de evitar los excesos. La «caballería» de Erec se basa esencialmente en la proeza y carece casi por completo del matiz de idealismo o de altruismo. Se refina un poco en *Yvain*, tipo de caballero cortés, siempre dispuesto a las aventuras caprichosas, a socorrer, sólo con el fin de agradarlas, a damas y doncellas ansiosas por huir de las violencias que corren el riesgo de tener que soportar por parte de caballeros brutales. Esta protección de las mujeres amenazadas alcanza curiosamente a una viuda, con quien se casa después de haber matado a su marido. El amor que siente hacia ella no le aparta de su búsqueda de la gloria; olvidando a su mujer, corre aventuras y torneos antes de lograr su perdón. Cristián ensalza de este modo el amor conyugal, pero la caballería de Yvain no es más que social, su ética sigue siendo mundana y no tiene ningún punto de contacto con la espiritualidad. Es el caso de Lanzarote en *Le Chevalier de la Charrette*, cuyo tema parece haber sido impuesto por María de Champagne. La dificultad era aquí mayor, porque el problema del amor adúltero se plantea en toda su crudeza. Lanzarote, caballero de la corte del rey Arturo y el mejor defensor de su reino, coloca por encima de todo su amor (compartido) por la reina Guenièvre, que no duda en ponerlo a prueba haciéndolo montar, sólo a petición suya, en una carreta infame, o combatir en torneo del peor modo posible, pisoteando así su orgullo, su deseo de gloria y de reputación y su vida misma. El amor de Lanzarote le impulsa hacia las aventuras más peligrosas. Su carácter imperioso le permite triunfar sobre innumerables enemigos, emboscadas y maleficios y liberar a la reina Guenièvre, raptada por un enemigo en las mismas barbas de su marido impotente. El amor es aquí el único móvil que impulsa a Lanzarote a vencer el mal, a restablecer la justicia y a salvar el reino amenazado de Arturo. Cristián de Troyes no pudo acabar este romance, cuyo final se debe a Godofredo de Lagny. Sin embargo, establece de forma definitiva el modelo de Lanzarote, paradigma del mejor caballero del mundo, al que su amor casi místico, pero muy carnal y adúltero a la vez, impulsa a superarse a sí mismo. Cristián de Troyes, en su último romance, *Perceval ou le conte du Graal*, va más lejos aún en la espiritualización de la ética caballeresca. Aquí el amor terrestre ya no desempeña papel alguno; Parsifal, un muchacho joven a quien su madre quiere apartar de los peligros de la vida caballeresca que le han arrebatado a su marido y a todos sus otros hijos, se encuentra un día con unos caballeros a quienes toma por ángeles; su vocación caballeresca se inflama. De un simple patán que era, se convierte en un caballero cortés, y después en un caballero místico y religioso. El genio de Cristián unido a los oscuros misterios de las tradiciones celtas en las que se inspira, convierten a este

romance en la mejor expresión de una concepción nueva de la caballería, al servicio de un universo mítico.

Este mundo arturiano que desde Cristián de Troyes se convierte en el marco privilegiado de las aventuras caballerescas, merece una atención. Su encanto hechicero procede del genio celta y a la vez del de Cristián. Éste toma de las tradiciones celtas su atmósfera de misticismo y de paganismo maravilloso, la interpretación permanente del más allá y de la realidad sensible, la percepción inquietante y pesimista de la precariedad de la existencia y del mundo, el gusto por lo absoluto, por la superación y por la búsqueda aventurera. Su propio genio, las exigencias de su público y de sus socios le llevan a interiorizar y a cristianizar las situaciones. Los caballeros de Cristián de Troyes expresan sus debates interiores mediante palabras y acciones en un reino arturiano real y alegórico a la vez, contemporáneo e intemporal, donde todo es rito, magia y símbolo, donde todo gesto significa algo, donde hablar, callarse o enturbiar el agua de una fuente jamás son actos intranscendentes. Esta liberación poética del marco espacio-temporal da a la acción de los personajes y a sus móviles un significado que los sobrepasa y los trasciende, y que es moral y teológico a la vez. Los caballeros de la Tabla redonda no son sólo los defensores de una tierra de fronteras, por lo demás, permeables a lo invisible, y de sus habitantes a quienes deben proteger de los malhechores, sino también, y en mayor medida si cabe, los garantes de un orden cósmico, los responsables de la perpetuidad del mundo arturiano, una especie de burbuja de orden amenazado por las fuerzas maléficas del caos. La misión de la caballería adquiere entonces un alcance a la vez material, místico, moral y religioso que, sin duda alguna, no ha contribuido poco, debido al inmenso éxito de los romances arturianos, a la formación de una ética caballeresca de carácter universal. La imagen de los caballeros al servicio armado de un señor, de un rey o de una tierra para proteger a sus habitantes desarmados se difumina o se esfuma por completo en beneficio de la figura del caballero que consagra su espada a una noble causa, al triunfo del bien sobre el mal.

La interpretación sociológica de los romances arturianos, tanto los de Cristián de Troyes como los de sus continuadores e imitadores, no ha sido unánime. E. Köhler, seguido por J. Markale, insistía sobre todo en el paso a segundo plano del rey Arturo mientras confiaba a sus caballeros la misión de hacer reinar la justicia, el orden y la paz en su reino. La mesa redonda, por su falta de presidencia, simbolizaría la monarquía ideal donde un soberano feudal reina en beneficio de todos apoyándose en la aristocracia y en la sociedad caballeresca que quedaría así enaltecida. Este trasfondo político es muy probable: en Inglaterra, los conquistadores normandos arrojaron y aplastaron a

los señores sajones que, antes de su llegada, dominaban a las poblaciones bretonas. La corte anglonormanda pudo tratar de ganarse la simpatía de las poblaciones bretonas difundiendo sus leyendas. Aunque se corría un riesgo: el de reavivar el viejo sueño de la restauración del poder celta basado en el mito de la desaparición (y no de la muerte) del rey Arturo, refugiado en el mundo irreal de Avalón donde se halla Glastonbury. El «descubrimiento», en 1191, de la tumba de Arturo pone un fin providencial a esta esperanza (y a este riesgo), pero populariza más aún el tema de la Bretaña, e incita a la corte anglonormanda a identificarse con la corte de Arturo. Por lo demás, esta ideología aristocrática profeudal se habría visto alentada por los Plantagenet y sus aliados, en contra de la monarquía de los Capeto acusada de apoyarse en la burguesía en perjuicio de la nobleza y sobre todo de la pequeña aristocracia caballeresca, amenazada por culpa de esta confabulación monarquía-burguesía.[22] Es cierto que en muchas obras literarias del último cuarto del siglo XII se puede hallar una enérgica apología de la aristocracia y una animosidad antiplebeya sobre la que insistiremos. Pero el significado ideológico de la caballería arturiana va más allá de la interpretación política. ¿Habrá que ver en ella, con J. Ribard, una alegoría de la historia de la Salvación? Desde este punto de vista, Lanzarote sería la figura de Cristo dispuesto a morir por amor con el fin de salvar a la que ama, Guenièvre, figura de la Iglesia impura pero llena de amor, del alma humana descarriada a quien salva el Mesías. Según esto *Lancelot* no sería el romance del amor adúltero, sino el del amor místico.[23] El genio de Cristián de Troyes permite, es cierto, muchos niveles de lectura, y la cristianización ulterior de los romances del Grial hacen que éste sea plausible. Sin embargo, parece más seguro, por lo que se refiere a nuestro propósito, quedarnos con una interpretación más trivial: sus romances constituyen ante todo un himno a la caballería aristocrática cuya ética contribuyen a forjar orientando la atención hacia la mujer y hacia el amor que ella inspira, fuente de superación de sí mismo. La cristianización, o mejor dicho la clericalización de los temas manifiesta el intento de «recuperación» ideológica del romance arturiano por parte de la Iglesia y la eliminación, mediante el truco de la alegoría, del carácter subversivo del mito cortés, tan contrario a la moral eclesiástica, pero tan atractivo y tan popular en los medios caballerescos.

22. Köhler, E., *L'Aventure chevaleresque*, París, 1970; Markale, J., *Lancelot et la chevalerie arthurienne*, París, 1985.

23. Ribard, J., *Chrétien de Troyes, le chevalier de la charrette, essai d'interprétation symbolique*, París, 1972.

La cristianización del mito arturiano

El romance arturiano y su ideología se difunden inmediatamente por Alemania, imitando primero el modelo francés, pero inspirándose muy pronto en las condiciones propias de la sociedad alemana de finales del siglo XII. Wolfram von Eschembach esboza el marco ideal de un caballero (Parsifal) que debe ser ante todo un guerrero e insiste en la educación que debe recibir, excluyendo la cultura libresca a la que juzga inútil, e incluso peligrosa; Godofredo de Estrasburgo, por el contrario, ve en él un hombre de corte, educado, elegante, incluso culto. Hartmann von Aue, caballero él mismo, nos ofrece una imagen interna de la caballería alemana y de su ética. Éste desarrolla el tema de la caballería y de su ideal mucho más que Cristián de Troyes. La caballería en general queda investida de una misión de protección de los débiles, del mantenimiento de la paz y de la defensa de la justicia. La búsqueda de gloria personal (tan clara en los modelos franceses) se ve como sospechosa, incluso se la critica, mientras que los valores se interiorizan, se atenúa la violencia, y el recurso a las armas es legítimo, pero lleno de consideraciones morales nuevas, de las que unas son de origen eclesiástico y otras están inspiradas en los medios aristocráticos laicos o profanos.[24]

El entusiasmo por los romances corteses, tanto en Francia como en otras partes, inquietaba sobremanera a la Iglesia, que toleraba que los juglares cantaran las gestas heroicas de Roldán muriendo por Dios, la patria cristiana y su rey, pero que no podían soportar el enaltecimiento de Lanzarote triunfando por la fuerza vivificadora de su amor culpable hacia la mujer de su señor. Pero la condena de estas «fábulas», de la que nos dan cuenta sermones y tratados, estaba condenada al fracaso; había que desactivar desde dentro el poder subversivo del mito. Este intento de recuperación ideológica aparece quizá a finales del siglo XII (algunos lo sitúan más tarde, después de 1230) en un romance bárbaro y cruel, aunque de inspiración monástica, el *Perlesvaus*. Su autor no puede desvincularse de la gran figura de Lanzarote, cuya falta le hace confesar pero sin hacerle arrepentirse de ella. Para ahuyentar el peligro del adulterio, el autor hace morir a Guenièvre y transforma a Lanzarote y a sus compañeros en cruzados, campeones de un bautismo que imponen por la fuerza a la Inglaterra arturiana y pagana por entonces. En esta guerra santa están permitidas masacres y violencias de todo género al servicio de la fe. Perlesvaus se convierte aquí en una especie de Cristo-caballero que, gracias a su casti-

24 Véase Jackson, W. H., *Chivalry in XIIth Century Germany*, Cambridge, 1994.

dad, reúne en sí las virtudes de la caballería terrestre y las de la celestial. Otra cristianización más sutil se lleva a cabo en el corazón mismo del mito subversivo mediante la acentuación y la cristianización del tema del santo Grial, en los continuadores de Cristián de Troyes. Éstos, desde finales del siglo XII, se consagran a espiritualizar las aventuras arturianas y a dar un sentido cristiano a los ritos y a los misterios evocados por el gran romancero. El extenso ciclo (en prosa) del *Lancelot-Graal* es el portador, entre 1225 y 1230, de una verdadera mística de la caballería, de diversos matices: todavía cortés en el Lancelot, ascética y mística en *La Quête*, pesimista y apocalíptica en *La Mort le roi Artu*, donde el amor de Lanzarote provoca la desaparición del mundo arturiano. Hacia 1215, Roberto de Borón clericaliza radicalmente el tema del Grial al establecer correspondencias históricas y místicas entre la Iglesia primitiva y el mundo arturiano. Poco después, al poner en prosa sus romances, se impone definitivamente la interpretación mística y religiosa y queda de manifiesto el sueño de una caballería consagrada por completo al servicio de Dios, de la Iglesia y de los monjes.

El Grial, misterioso y todavía profano en Cristián de Troyes, se convierte en el cáliz en el que antaño se habría recogido la sangre de Cristo en la cruz. La mesa de la cena prefigura la Tabla redonda. El encantador Merlín se convierte en el hijo del diablo y de una doncella, etc. Al mismo tiempo, las aspiraciones políticas de los bretones, hundidas tras el descubrimiento de la tumba del rey Arturo, renacen de nuevo transferidas a la esfera de lo religioso. Las aventuras de los caballeros del Grial adquieren entonces una dimensión escatológica, implican a la humanidad y participan del misterio de la Redención. El mundo arturiano sólo se puede salvar al amparo de la caballería, renovando así la misión del pueblo elegido de la Biblia. Pero ese pueblo elegido, a su vez, se ha extraviado en el camino del pecado, y la salvación sólo puede llegarle de un Mesías salido de la caballería, virgen y exento de lujuria. El mejor caballero del mundo, Lanzarote, queda naturalmente descalificado por su amor adúltero. Pero Dios escribe derecho con renglones torcidos; incluso las faltas de los hombres colaboran en la salvación, según el plan divino: Lanzarote, engañado por arte mágica, se une a una virgen que él cree ser Guenièvre. De esta unión furtiva nacerá Galaz, nuevo Cristo de la caballería, hijo de una virgen pura, que reúne en sí las virtudes caballerescas de su padre y la castidad de su madre. Sólo él podrá liberar al mundo arturiano de sus encantamientos demoníacos, garantizando así su salvación más allá de la victoria aparente del mal. Se ve con toda claridad que el romance está empa-

pado en la doctrina eclesiástica. La caballería es celestial y lleva a cabo la obra de Cristo.

¿Se trata, no obstante, de una real cristianización de la ética caballeresca? Hay motivos para dudarlo. Más bien sería la clericalización del mito romancesco que acabaría en una verdadera mística de la caballería. J. Frappier habla muy acertadamente de una transformación del romance arturiano en , dispuesta a llegar a la vida mística por su propio camino.[25]

La ideología del Grial es ciertamente menos religiosa de lo que parece, incluso en el ciclo procedente de Roberto de Borón: la religión no se ensalza en él más que en función de la clase de los caballeros y con la intención expresa de enaltecer la caballería, que se convierte a su vez en un mito y cuyo origen, naturaleza y misión son sublimes. Cabe preguntarse si esta espiritualización de los romances arturianos, destinada a impulsar a los caballeros hacia la veneración y la adoración del misterio cristiano, no les han llevado más bien a venerar o a idolatrar la caballería.

Las novelas de aventuras

Por lo demás, hay otros romances que exploran caminos más profanos. El *Tristán* en prosa, por ejemplo, creado a mediados del siglo XIII y remodelado constantemente durante el XIV, mezcla los temas de Tristán e Isolda con los del ciclo de Lanzarote, hace conciliables el buen humor y la caballería, absorbe el mito y transforma la búsqueda espiritual en aventuras caballerescas infundadas, combates singulares, justas y torneos, desactivando de este modo los aspectos subversivos de la leyenda. Es el triunfo de la novela de aventuras, con frecuencia distante, a veces irónico con el ideal caballeresco y con el sentido de la búsqueda. El personaje de Dinadan refleja este espíritu desengañado y se presenta a sí mismo como un caballero que duda del amor, que busca en vano un sentido a las aventuras, poniendo así en entredicho ideal caballeresco, amor cortés y moral cristiana. La novela de aventuras, que va en auge a partir de mediados del siglo XIII, pone de manifiesto una crisis moral de la caballería en una época revuelta. Los ideales místicos dejan paso a las duras realidades. La aventura se convierte en un fin por sí misma, en coyuntura para autoafirmarse, no hace falta buscar su sentido oculto; dos caballeros que se encuentran están obligados, por así decirlo, a enfrentarse; el ideal caballeresco se concentra

25. Frappier, J., «Le Graal et la chevalerie», *Romania*, 75, 1954, págs. 165-210.

en la acción misma. La caricatura se presenta fácil: en *Guiron le Courtois*, el caballero no aspira más que a combatir para alcanzar gloria, botín y mujeres. En la prosa narrativa *Aucassin et Nicolette*, la aristocracia no sueña más que con heridas y contusiones. La caballería parece haber perdido el norte, y es comprensible que las órdenes laicas de caballería que nacen a mediados del siglo XIV traten de devolverle su lustre moral. A finales del siglo XIV, Boucicaut pone de relieve el malestar de esta caballería. En su libro, trata de enaltecer de nuevo las virtudes caballerescas, de reconciliar consigo misma a esta caballería que no ha conservado de los antiguos romances más que el envoltorio y vive en el mundo novelesco de los hechos de armas, de los torneos y de las cortes de amor. En su vida, trata de atenerse a un ideal caballeresco que cree que realmente se dio antaño y crea una orden de caballería consagrada a la defensa de damas y doncellas en un reino en desorden, entregado a los aventureros.[26] De este modo pone de manifiesto a la vez las divergencias que existen, al menos en su época y probablemente desde el origen, entre caballería de romance o de novela y caballería real, a pesar de la mutua imbricación de estos dos mundos.

Literatura y ética caballeresca

La interpretación ideológica global de la literatura francesa acerca de la caballería que acabamos de esbozar, con el riesgo de exagerar sus rasgos casi hasta la caricatura, no debe hacernos olvidar las informaciones más puntuales, sí, pero en definitiva más significativas de la mentalidad heredada, que se pueden hallar aquí y allá cuando los escritores expresan, a veces sin saberlo, lo que entienden por caballería y la ética que le atribuyen.

La ética caballeresca, en las canciones de gesta, sigue siendo puramente guerrera: en lo que tiene de esencial se confunde con el deber de vasallaje o con el servicio armado que el caballero debe al señor que le contrata. Los autores, como hemos visto, aducen casos límite y escenifican los conflictos morales que esos casos originan. En cada uno de ellos se espera del caballero que combata con valentía para cumplir con su función. Los adjetivos asociados a la palabra caballero son una prueba por sí mismos: la

26. *Le Livre des fais du bon messire Jean le Maingre, dit Boucicaut*, Lalande, D. (comp.), Ginebra, 1985, pág. 164 y sig.

mayoría de ellos significan valor guerrero, fuerza física, arrojo, hazaña.[27] Las epopeyas no presentan explícitamente otra ética caballeresca. Proeza, aquí, significa valor: el héroe aspira a que se le reconozca como el mejor caballero del mundo, es decir, el más valeroso. Ése es su primer ideal. En ello le va su reputación, que condiciona su misma existencia como caballero, y el honor de su linaje. Con su valor tiene que ganarse las alabanzas y evitar la vergüenza, sobre todo la acusación de cobardía, pecado «profesional» redhibitorio, mancilla moral insoportable.

El estudio de las motivaciones personales de los caballeros épicos nos lleva a las mismas conclusiones: Roldán se niega a tocar el cuerno de guerra y prefiere morir como héroe, no para morir como mártir de la fe, sino para que no se le tache de cobardía, para que no se canten de él y de sus compañeros «malas canciones». Vivien, más sensato, desea y pide la ayuda de Guillermo, pero prefiere morir antes que replegarse ante un número enorme de enemigos a causa de una promesa que hizo antaño (un poco imprudente, pero palabra obliga, y más aún si es bajo juramento) de no retroceder jamás en una batalla en formación, ni siquiera un pie, por miedo a la muerte.[28] Así pues, el heroísmo del que combate por la fe se mezcla con una dosis no pequeña de orgullo (o más bien de denuedo) caballeresco que nada tiene que ver con la piedad cristiana tal como la concebimos y que, en algunos aspectos, roza la hipertrofia del sentido del honor y de la fama. Según esto, ¿sería Roldán un «imprudente»? También esta pregunta ha sido objeto de un debate a veces quizá desmesurado.[29] Pero no hace más que reflejar la dificultad que encuentran muchos críticos para conciliar en un sólo y único concepto las nociones —¡tan unidas como están en esas epopeyas!— de combate por la fe, por su rey y por su señor, pero también por su propia reputación y la de su linaje. F. Jones llama con no poca exactitud a esta mentalidad caballeresca, corroborada en muchos versos de *La canción de Roldán*, la *shame culture*;[30] pero me parece un error negar todo trasfondo cristiano. Cuando se trata del héroe épico, el placer del éxito, la búsqueda de la gloria y el miedo al deshonor son los móviles profundos

27. Véase Flori, J., «La notion de chevalerie dans les chansons de geste du XII[e] siècle. Etude historique de vocabulaire», *Le Moyen Age*, 81. 1975, 2, págs. 211-244 y 3/4 , págs. 407-444.

28. *La Chanson de Guillaume*, Suard, F. (comp.). París, 1991, v. 586, 597, 808 y 902.

29. La posición más «comedida» es la de Le Gentil, P., «A propos de la démesure de Roland». *Cahiers de civilisation médiévale*, 11, 1968, págs. 203-209.

30. Jones, G. F., «Roland's lament: a divergent interpretation», *Romantic Review*, 53, 1962, págs. 3-15; Jones, G.F., *The Ethos of the Song of Roland*, Baltimore, 1963.

que impulsan al caballero a superarse en pro de la causa a la que sirve. Como hemos visto, esas causas son múltiples, pero la guerra santa para la cristiandad figura entre ellas en buena medida. Es cierto que no concuerda con nuestro concepto de cristianismo, pero concordaba mejor que cualquier otra con la mentalidad guerrera de los caballeros que vivían por el año 1100. Recordemos sin embargo que la lucha contra el infiel no era el elemento fundamental de la ética caballeresca. Cruzada no es lo mismo que caballería; fueron muchos los que nunca pasaron por la cruzada y se les tuvo por «muy buenos caballeros». A fin de cuentas, la epopeya da pruebas con frecuencia de una ironía general hacia los clérigos y los monjes, cuya pereza, e incluso inutilidad, critica, y cuyo papel limita con frecuencia a proporcionar a los caballeros los medios económicos que necesitan para llevar a cabo su tarea: la defensa del país y de sus habitantes.

La ética caballeresca se refina un poco con Cristián de Troyes. En su obra se define claramente por vez primera a la caballería como un orden al que va unida una obligación moral. Cuando el preclaro Gornemant de Goor arma caballero a Parsifal, afirma haberle abierto, con la espada, la puerta del más encumbrado orden creado y ordenado por Dios:

> Es el orden de caballería
> Que ha de ser sin villanía.[31]

¿Qué significa esto? El mismo lo precisa al señalar a Parsifal dos preceptos específicos de la ética que Cristián propone a la caballería: correr en auxilio de mujeres y doncellas «sin consejo» (sin apoyo); no matar deliberadamente a un caballero vencido que pide gracia.

Esos son, efectivamente, los dos aspectos que llamarán la atención de los caballeros, tanto en los romances y novelas como en la realidad. En Cristián de Troyes la protección de la Iglesia y del clero está ausente de forma singular. La defensa de los pobres y de los débiles también se escamotea, y la de los huérfanos, y casi siempre la de las viudas; la ayuda que se presta a las mujeres adquiere en su obra, con mucha frecuencia, una forma similar a la galantería, un medio de poner de manifiesto sus proezas. Lanzarote corre en ayuda de Guenièvre por amor, no por deber caballeresco, y se preocupa muy poco de prestar ayuda a las mujeres que, sin embargo, cree que corren el peligro de violación, porque no siente nada

31. Cristián de troyes, *Le-Conte du Graal*. v. 1595-1596, Méla, Ch. (comp.), París, 1990.

por ellas y no quiere que se le retrase en su búsqueda. El deber de ayudar adquiere en Cristian, y más tarde en sus émulos, un acento mundano que lleva a la noción de caballero-siervo, en un contexto cortés. También se acerca mucho a la búsqueda de la vanagloria que condenaba la Iglesia.

En cuanto al tema del «perdón de la vida», confirmado aquí y practicada con frecuencia por los héroes en sus aventuras, constituye lo esencial de la ética caballeresca puesta de manifiesto en romances en los que, sin embargo, los caballeros se comportan con una violencia que nada tiene que envidiar a la de los guerreros de la vida real.[32] Parece ser que este código deontológico ya se había impuesto en las costumbres de la caballería real. Si hemos de creer a Guillermo de Malmesbury, Guillermo el Conquistador habría arrojado de la *militia* a un caballero normando que, en la batalla de Hastings, habría cortado la cabeza de Harold, herido, en el campo de batalla;[33] *La Chanson de Guillaume* también se refiere a él, pero pone en tela de juicio su aplicación a los infieles: cuando Guillermo derribó de su caballo al rey «pagano» Deramé tras haberle cortado el muslo, el joven Guido ve al pagano debatirse en la hierba. Saca su espada y le corta la cabeza, lo que irrita enormemente a Guillermo, que se le reprocha con términos bastante duros: «Bribón, infame, ¿cómo has tenido la audacia de hacer eso con un hombre herido? Se te tendrá en cuenta en la asamblea plenaria».[34] Esto parece suponer la existencia admitida de un código deontológico que prohibiría rematar a un herido derribado en tierra. Pero Guido justifica su acto apelando a la utilidad común: el sarraceno ya no tiene muslos, es cierto, ¡pero le quedan los testículos! De él podría nacer un rey que vendría también a invadir nuestras tierras. Este razonamiento (aplicable también, digámoslo, a enemigos cristianos) convence tan plenamente a Guillermo que alaba la prudencia de un hombre tan joven. Él mismo, más tarde, no duda en cortar la cabeza de Alderufo en circunstancias casi idénticas. Hemos señalado antes hasta qué punto este artículo del código caballeresco era moral y a la vez utilitario como para no insistir más en ello. Pero observemos, sin embargo, la clara degradación de este tema del «perdón de la vida» en los romances arturianos del siglo XIII: en *La Quête*, lo mismo que en el *Tristán* en prosa, honor se confunde con orgullo, proezas, con vio-

32. Sobre la ética caballeresca en Cristián de Troyes véase Flori, J., «La notion de chevalerie dan les romans de Chrétien de Troyes», *Romania*, 114, 1996, 3-4, págs. 289-315.

33. Guillermo de Malmesbury, *Gesta regum anglorum*, Stubbs, W. (comp.). RS, Londres, 1889, t. II, pág. 303.

34. *La Chanson de Guillaume*, op. cit., v. 1965-1966; véase también v. 2209.

lencia injustificada, y pedir gracia se convierte en una treta que ya no engaña a nadie.[35] Por lo demás, allí los caballeros ni siquiera recurren a ella.

¿En qué consiste entonces la ideología caballeresca? Se basa, ahora y siempre, en los valores guerreros de Proeza, Prodigalidad y Cortesía. Pero aún hay que ponerse de acuerdo sobre el sentido de esos términos y sobre su vinculación con la caballería. Raúl de Houdenc, en su *Roman des Eles*, compuesto a principios del siglo XIII, «alegoriza» sobre el tema de las dos alas de Proeza, entendida aquí en el sentido de fama, de valor reconocido que atrae la estima y la alabanza a las que aspira la aristocracia. Esas dos alas llevan como nombre Prodigalidad y Cortesía. Cada una de esas alas cuenta con siete plumas (cifra de la perfección). El ala de Prodigalidad consiste en dar con osadía, sin cálculo ni medida, sin esperar nada a cambio, incluso sin conservar el recuerdo, en abrir las manos sin cesar, en tener mesa franca. El ala de Cortesía se resume en un código de trato social. Eliminar el orgullo, la envidia, la jactancia, la maledicencia, lo que no cuadra con la caballería; ser amante de la alegría, de las canciones y de las damas, no hablar mal de ellas (ni escuchar a quien lo hace), amarlas «de corazón», a pesar de las tribulaciones del amor. Sólo una «pluma» hace referencia al honor debido a la santa Iglesia: observarla es cosa de los caballeros; ahí está el origen de la caballería. Esta única referencia a la misión caballeresca ocupa 15 versos de los 642 de un poema centrado ante todo en los aspectos aristocráticos y mundanos de la caballería.[36]

La Prodigalidad, ensalzada tanto en la epopeya como en el romance, no es, sin embargo, algo específico de la caballería en sus orígenes. Es un valor aristocrático e incluso real del que los caballeros son los primeros beneficiarios. Wace y Benito de Sainte-Maure elogian a los príncipes que, como los duques normandos, supieron mostrarse generosos con sus caballeros, vasallos, asalariados o mercenarios, a diferencia de tantos otros *sires*, como Raúl Torta que sacaba dinero de todo como los burgueses y pagaba mal a sus caballeros:

> A quienes ya no dio más dinero
> Ni siquiera su salario de caballero[37]

35. Véase Chènerie, M.L., «Le motif de la merci dans les romans arthuriens des XII[e] et XIII[e] siècles», *Le Moyen Age*, 83, 1977, págs. 5-52.

36. Raúl de Houdenc, Busby, K. (comp.). *Raoul de Hodenc: le Roman des Eles; The Anonymous Ordene de Chevalerie*, Amsterdam-Philadelphia, 1983.

37. Benito de Sainte-Maure, *La Chronique des ducs de Normandie par Benoît*, Fahlin (comp.), Carin, Uppsala, 1951-1954, v. 19.644.

La prodigalidad indispensable para con los pobres caballeros es un verdadero tópico en la literatura francesa en lengua de *oïl* en la segunda mitad del siglo XII. *El Roman d'Alexandre*, cuyo héroe se convierte muy pronto en el modelo de soberano caballeresco, guerrero valiente y pródigo con sus soldados, es un paradigma: siguiendo los consejos de su padre y de Aristóteles, reúne en torno a sí a los guerreros del reino, confisca a los pecheros los tesoros que habían amontonado y los distribuye entre los pobres caballeros.[38] El rey Arturo, heredero de ese modelo y creador de la mejor caballería del mundo, olvida sin embargo esta virtud en Perlesvaus; para su desgracia, los caballeros de la Tabla redonda abandonan su corte y van a buscar fortuna bajo otros cielos.[39] El ocaso de la prodigalidad principesca, constantemente denunciada por los moralistas, empuja a los caballeros a las fechorías, como se ve por ejemplo en *La Chevalerie de Dieu*, que insta a los príncipes a pagar suficientemente a sus caballeros para evitar que se entreguen al pillaje.[40] Así pues, la prodigalidad contribuye a la paz y a la cohesión social. En la literatura, los caballeros son los principales beneficiarios de ella, si no los únicos.

La prodigalidad no es lo mismo que la limosna, ofrecida a Dios y entregada al clero para el perdón de algún pecado. Tampoco es lo que más tarde se llamará «caridad», destinada a los indigentes, a los que viven en la miseria. Es un don que cuenta con un contradón o una compensación, favor de orden social destinado a consolidar la solidaridad de la caballería, a estrechar con el patrón los lazos de los compañeros guerreros que le sirven. E. Köhler veía en ella una virtud caballeresca preconizada primero por la baja nobleza y adoptada por la alta aristocracia como argamasa ideológica de toda la aristocracia en general.[41] No cabe duda de que hay que invertir el sentido del movimiento. D. Boutet tiene razón cuando subraya que la explicación social sola no basta. La prodigalidad, incluso la de Arturo, es ante todo política, es el primer ejercicio de la soberanía. La caballería pobre se incautó de esta idea y la explotó en beneficio propio por razones sociales y económicas, lo que demuestra que el principio ya tenía por sí

38. *Roman d'Alexandre, Version d'Alexandre de Paris* (de Bernay), Br. I, v. 645 y sig., texto editado por Armstrong, E. C., y otros, *The Medieval French roman d'Alexandre*, vol. II. Princeton, 1937.

39 *Perlesvaus, op. cit.*, líneas 64-76, pág. 26.

40. Véase Langfors, A., «La chevalerie de Dieu. A propos d'une edition récent», *Romania*, 65, 1939, págs. 312-326.

41. Köhler, E., *L'aventure chevaleresque*, París, 1970.

mismo una fuerza suficiente.[42] Yo pienso que la ideología, en este caso, no se difundió de abajo arriba, sino que descendió del nivel real al principesco y de éste al señorial, antes de convertirse en «caballeresca». En la segunda mitad del siglo XII, este movimiento está en marcha y nada sorprende ver enaltecer la prodigalidad de los príncipes para con los caballeros que viven de ella, pero también la de los caballeros que, a imitación de los Grandes, adoptan sus modelos ideológicos. La prodigalidad se convierte entonces en una virtud caballeresca cuando, de acuerdo con el fenómeno de deslizamiento o transpolación observado a lo largo de esta obra, la caballería consolida su carácter aristocrático y tiende a confundirse con la nobleza para formar una casta.

Este movimiento se manifiesta también en la literatura mediante la creación de una ideología aristocrática enérgicamente antiplebeya. Con frecuencia se ha relacionado esta ideología con los peligros que, por esta época, amenazan a la aristocracia en su papel político dirigente y a la caballería en su función militar privilegiada. En Francia, la monarquía intenta disminuir la influencia de los grandes feudales y se apoya en la burguesía; en Inglaterra, los ejércitos feudales sufren la competencia de mercenarios y aventureros, con frecuencia de origen extranjero. La aristocracia, atrapada en cierto modo entre la remontada del poder monárquico que va minando el suyo y el auge económico, social, político e incluso militar de la burguesía, reivindica con energía sus prerrogativas, su función, su valor y sus privilegios.

El *Roman d'Alexandre* nos ofrece uno de los primeros ejemplos. El conquistador, instruido desde su infancia por Aristóteles, sabía desconfiar de los villanos y los apartaba cuidadosamente de su entorno, porque nada hay peor que un siervo enriquecido. Quienquiera que osara hacer de un siervo liberado su consejero debía incluso renunciar a acercarse al rey.[43] Como monarca modelo, desempeñaba plenamente su función real que consiste en rodearse de valientes varones y de nobles caballeros fieles, en darles con prodigalidad, en escuchar sus consejos y en enseñar a todos cómo hay que honrar, ayudar y mimar a la caballería. Una caballería que, como se afirma bien claro, en

42. Boutet, D., «Sur l'origine et le sens de la largesse arthurienne», *Le Moyen Age*, 1983, págs. 397-411; véase también Boutet, D., *Charlemagne et Arthur, ou le roi imaginaire*, Paris, 1922.

43. *Roman d'Alexandre, Version d'Alexandre de Paris* (de Bernay), texto editado por Armstrong, E. C., y otros, *The Medieval French Roman d'Alexandre*, vol. II, Princeton, 1937, Br. I, v. 343-348; v. 379 y sig.; v. 645 y sig.; v. 838; Br. III, v. 52 y sig.; *ibid.* Br. I, v. 838.

ningún caso debe abrir sus puertas a los villanos.[44] Los caballeros, efectivamente, pueden temérselo todo de los burgueses, frecuentemente usureros, que les explotan y les van empobreciendo.[45] *Partonopeu de Blois*, a finales del siglo XII, defiende la idea de que la nobleza de alma es una virtud que se hereda; un aventurero puede introducirse, por intriga, adulación o corrupción, en el entorno de los reyes y de los príncipes, pero no por eso dejará de ser, por naturaleza, un bribón y un traidor. Un buen rey jamás podrá confiar en él. Por el contrario, se rodeará exclusivamente de caballeros. Clodoveo, rey modélico en este romance, sabía «conservar» los caballeros, les concedía tierras y no tenía ningún aprecio por los siervos. Por nada del mundo habría hecho clérigo o caballero a un hijo de villano ni hubiera aceptado que un hidalgo empobreciera. El autor va más lejos aún: un rey, para hallar el mejor esposo posible para su hija, nada podría hacer mejor que elegir al vencedor de un torneo organizado con este fin.[46] Estos mismos vituperios contra los príncipes que se rodean de aventureros y que no honran suficientemente a los caballeros de noble cuna se hallan en numerosas obras de finales del siglo XII y del primer tercio del siglo XIII, tanto en las epopeyas del estilo de *Aspremont o Aiol*,[47] como en los romances del corte de *Guillaume d'Angleterre*, *Guillaume de Dole*, *Le Roman des Romans* o *L'Escoufle*. En adelante es caballeresco el príncipe que «mantiene la caballería», se rodea de caballeros, admira como buen conocedor los hechos de armas prestigiosos, los practica él mismo con penacho y se atiene al código deontológico. La «misión» de la caballería pasa a un segundo plano. Al musulmán Saladino, el enemigo más temible de los cruzados, se le tenía en vida por un «magnífico caballero», lo mismo que su adversario Ricardo Corazón de León. A pesar de sus victorias sobre los cristianos y su masacre de templarios y hospitalarios prisioneros, se convirtió pronto, en el imaginario occidental, en un modelo de la caballería; su comportamiento se atiene a un «código caballeresco» universal. Su valor sirve para enaltecer los hechos

44. *Ibid.* Br. IV, v. 1.624.

45. *Ibid.*, Br. I, v. 518-519; véase también Gosman, M., «Le Roman d'Alexandre et le *juvenes*: une approche sociohistorique», *Neophilologus*, 66. 1982., págs. 328-329.

46. *Partonopeu de Blois*, Gildea, J. (comp.), Villanova (Pensylvania), 1967-1968, v. 470 y v. 569.

47. Véase sobre este punto Flori, J., «Sémantique et idéologie; un cas exemplaire: les adjectifs dans Aiol», *Essor et fortune de la chanson de geste dans l'Europe et dans l'Orient latin* (Actas del IX congreso internacional de la sociedad Roncesvalles), Módena, 1984, págs. 55-68. y Flori, J., «L'idéologie aristocratique dans Aiol», *Cahiers de civilisation médiévale*, 27, 1984, págs. 359-365.

de armas de los cruzados y también para justificar su fracaso. Froissart, en el siglo XIV, escenifica un paso de armas mítico en el que le enfrenta a Ricardo, y en el que ambos campeones exhiben sus virtudes de caballero. Pero él es también un caballero cortés: el ministril de Reims no duda en hacer de él el amante de Leonor de Aquitania (¡habría tenido 10 años!). La versión en prosa *del Roman de Saladin* (siglo XV) le muestra enamorado de la mujer de Felipe Augusto. Semejante caballero «natural» sólo puede tener antepasados «franceses». ¡Se los concedemos! Un caballero así sólo puede aspirar a la caballería occidental, demostrando de este modo su grandeza y realzando su gloria. Petrarca le concede incluso un puesto en el panteón de los héroes valientes.[48]

El honor del caballero

La noción de honor ocupa una posición central en la ideología caballeresca. Ya lo hemos visto al tratar de la palabra dada. Es menester vincular este aspecto a la noción de linaje, elemento esencial de la ideología aristocrática, de la idea de nobleza. El honor no es sólo una virtud personal, es un valor del clan, un bien colectivo que cada generación que lo hereda debe procurar conservar. Por eso la vergüenza y la deshonra (unida sobre todo a la cobardía y a la traición, pero también a cualquier otra agresión al código moral admitido) no recae sólo sobre su autor, sino que se transmite como una tara genética a todo el linaje. Ahora bien, apenas es posible «conservar» este honor como se haría con un bien material, guardándolo y atesorándolo; es menester incrementarlo (lo mismo que los talentos en la parábola evangélica) [Mt 25,14-30] mediante la acción gloriosa y la búsqueda de «la consideración y la estima». Por eso «nobleza obliga»: el comportamiento glorioso de los antepasados, planteado como un postulado (por eso, las genealogías de las familias aristocráticas tienen interés en situar en el origen del linaje un caballero de pro, pobre pero valiente y arriesgado), obliga moralmente a los descendientes a actuar en la misma línea. Se ven constreñidos a ello por una educación que se apoya en valores morales y culturales idénticos, basada en la veneración simultánea de los antepasados y de la Historia que supuestamente ellos «hicieron» Al *contrario*, y según los mismos principios, esas cua-

48. Véase Tolan, J. V., «Mirror of Chivalry: Salah Al Din in the Medieval European Imagination», *Images of the Other: Europe and the Muslim World before 1700*, Blanks, D. R. (= Cairo Papers in Social Science, vol. XIX, 2, 1996), págs. 7-38.

Conclusión

¿Ocaso de la caballería o reaparición de un mito?

Los aspectos suntuarios y culturales de la caballería se refuerzan a finales de la Edad Media hasta el punto de que se ha podido contraponer su pureza original y su idealismo moral y religioso de los siglos XI y XII a la frivolidad y a la superficialidad de los caballeros del ocaso de la Edad Media. L. Gautier, el que mejor ha cantado las glorias de la caballería, insistía sobre todo en el debilitamiento de un sentido moral que, según él, caracterizaba a los puros y duros caballeros de la primera época de las cruzadas. Inspirándose sobre todo en las canciones de gesta que conocía mejor que nadie, hacía de la investidura la entrada voluntaria en una orden laica, es cierto, pero con vocación sagrada, hasta el punto de hablar de los «diez mandamientos de la caballería». Según él, el romance introducía elementos mundanos culpables de una cierta forma de degeneración. Por eso situaba esta decadencia en una época muy temprana, a finales del siglo XII.[1]

1. Gautier, L., *La Chevalerie*, París, 1884; en contra de lo que se lee con frecuencia, es preferible esta edición a la de J. Levron, París, 1959, resumida, es cierto, pero quizá más bien amputada de toda la rica erudición de su autor. ¡Es lo mismo que preferir *Guerra y paz* a su compendio!

Después de él, J. Huizinga y R. L. Kilgour han generalizado la idea de un otoño, incluso un «ocaso de la Edad Media» cuyas huellas, dicen, se hallan en la literatura de los siglos XIV y XV. Han descrito los rasgos «decadentes» de una caballería que, tras perder su preeminencia funcional y militar, se habría refugiado en lo irreal, en los ritos festivos y conmemorativos y en las mundanidades.[2] ¿Se puede defender esta opinión a la que ciertos hechos mencionados hasta ahora dan la impresión de corroborar?

Es muy cierto que el ideal de la cruzada, si no desaparece en los siglos XIV y XV (se sigue hablando de él tanto en las asambleas como en le literatura), apenas se concretiza ya en la realidad. Pero ya hemos dicho que cruzada no es lo mismo que caballería y que las motivaciones de los héroes de la epopeya no eran unívocas. Por lo demás, no se puede afirmar que la caballería de finales de la Edad Media hubiera perdido toda preeminencia funcional. El Occidente medieval, principalmente después de mediados del siglo XIV, sufre sobre todo el desmoronamiento causado en su economía, su demografía, sus certezas morales y su mentalidad por el terrible trauma que significa la Gran Peste y la guerra de los Cien Años. Es la causa del profundo pesimismo de muchas obras de este tiempo, que enaltecen el pasado.

¿Se puede hablar por eso de ocaso de la caballería en tanto que manera de ser, es decir, de una evanescencia del ideal caballeresco? Eso sería ir demasiado lejos y olvidar también otros hechos que empañan un poco la imagen demasiado idealizada de la caballería de los primeros tiempos; eso equivaldría también a dar por buena la imagen que los caballeros de finales del Medioevo se hacían de una edad de oro de la caballería. Ahora bien, esta imagen, como hemos visto, se elabora en el transcurso del siglo XII y hace retroceder a un pasado mítico la realidad de esta caballería que se da ya por perdida. La literatura, sobre todo los romances, adornan y difunden esta visión. Los héroes de los romances, imitados por los caballeros, creyeron o quisieron creer que así era efectivamente la caballería de antaño y trataban de imitar ese modelo. No estamos obligados a seguirles, sea cual fuere la fascinación que pudiera ejercer aún sobre nosotros la caballería y el ideal caballeresco. ¿No es lo propio de un ideal el que jamás se le puede alcanzar?

Pero si, de hecho, la caballería de los tiempos heroicos no respondía —como tampoco respondía su descendencia— al ideal que ésta le atribuía, al menos le producía fascinación y nostalgia. Las virtudes que ciertos caba-

2. Véase Huizinga, J., *Le Déclin du Moyen Age*, París, 1932; Kilgour, R. L., *The Decline of Chivalry as Shown in the French Literature of the Late Middle Ages*, Cambridge (Mass.). 1937.

lleros de finales de la Edad Media atribuían a estos preclaros caballeros del pasado les llevaron a imitar lo que se suponía era su comportamiento. Ya lo hemos visto al tratar de las tablas redondas y de los pasos de armas, que se inspiran en tan gran medida en los romances de los siglos XII y XIII. Se ve igualmente en la aparición de las órdenes laicas de caballería que añoran esos tiempos míticos y que tratan de hacer «renacer» el espíritu y el ideal supuestamente desaparecidos. Reflejan a la vez la nostalgia de los tiempos pasados y la presencia aún muy viva del ideal caballeresco en la mentalidad aristocrática. Los aspectos políticos, diplomáticos y mundanos de esas órdenes convierten muy pronto su sentido principal en decoración honorífica, acelerando con ello aún más la marcha hacia el significado actual, totalmente desvinculado de la noción de caballería, del grado de caballero (de la legión de honor, del catavinos, incluso del mérito agrícola) que señala el final del deslizamiento o de la transpolación que hemos intentado aclarar a lo largo del libro.

En el siglo XV, a pesar de las tendencias que comienzan a apuntar en este sentido, se está aún lejos de este último avatar de la caballería, cuya ideología aún impregnaba en gran medida los espíritus y mezclaba la ética guerrera y el sentido del honor con las mundanidades aristocráticas y con las vanidades de las apariencias. El estudio de los reglamentos de esas órdenes de caballería, el de las leyes de la heráldica y de los tratados que se refieren a ella, y el análisis de las biografías caballerescas que se multiplican por esta época, demuestra la omnipresencia de esta ideología caballeresca en el espíritu de la Edad Media que agoniza y de lo que de ella sobrevivió.

Pero aquí hay materia abundante para otro libro.

Duby, G., *Les Trois Ordres ou l'imaginaire du féodalisme*, París, 1978.
Duby, G., *Guillaume le Maréchal ou le meilleur chevalier du monde*, Paris, 1984,
Flori, J., *L'Ideologie du glaive. Préhistoire de la chevalerie*, Ginebra, 1983.
Flori, J., *L'Essor de la chevalerie, XIe-XIIe siècle*, Ginebra, 1986.
Flori, J., *La chevalerie en France au Moyen Age*, París, 1995.
Flori, J., *Croisade et chevalerie*, Lovaina-La Neuve, 1998.
Gautier, L., *La Chevalerie*, París, 1884.
Jackson, W.H., *Chivalry in XIIth century Germany*, Cambridge, 1994.
Keen, M., *Chivalry*, Londres, 1984.
Parisse, M., *Noblesse et chevalerie en Lorraine médiévale*, Nancy, 1982.
Reuter, H. G., *Die Lehre vom Ritterstand*, Colonia, 1975 (2ª ed.).
Ritter, J. P., *Ministérialité et chevalerie*, Lausana, 1955.
Stanesco, M., *Jeux d'errance du chevalier médiéval*, Leiden, 1988.
Winter, J.-Maria (van), *Rittertum, Ideal und Wirklichkeit*, Bussum, 1969.