

SERIES MINOR

3

Cruzando
los Pirineos
en la
Edad Media

José Enrique Ruiz Domènec

REIAL ACADEMIA DE BONES LLETRES
BARCELONA, 1999

Cruzando los Pirineos
en la Edad Media

José Enrique Ruiz-Domènec

Cruzando los Pirineos en la Edad Media

Conferencia inaugural

—pronunciada el 11 de Noviembre de 1998—

del Segundo Congreso Internacional de Historia de los
Pirineos celebrado en la Casa de Cultura de Girona

Barcelona

1999



Fundación Ramón Areces



Ministerio de Educación y Cultura



Reial Acadèmia de Bones Lletres

Dipòsit legal B.42.902-1999

Firotip, S.L.
Passatge Ferrer i Vidal, 10
08005 Barcelona

Para Simona e Giuseppe

Excelentísimo señor Presidente,
autoridades,
señoras y señores:

Al presentarme ante ustedes en el marco de un encuentro de prehistoriadores, arqueólogos e historiadores como el que nos ha reunido estos días, me pregunto, en primer lugar, por el significado de situar un territorio de frontera como los Pirineos en el punto de partida de mis reflexiones. Las reflexiones de un medievalista, más que de un historiador, interesado en comprender la relación existente entre la geografía y el espíritu humano.

La naturaleza es el resultado de la acción colectiva de un grupo social a lo largo de muchos años. Los geógrafos se han interesado siempre por

estudiar los elementos físicos sobre los que descansan las acciones humanas. El propio Alexander von Humboldt confesó en el prólogo a su *Bosquejo de una descripción física del mundo* (1844) que su «aspiración era concebir los fenómenos de las cosas corpóreas en su contexto general, y a la naturaleza como un todo movido y vivificado por fuerzas internas, para ofrecer así una pintura de la naturaleza de carácter general». Llevo años estudiando ese acercamiento pensante a la naturaleza, por eso no creo una casualidad que para afrontar el tema de esta conferencia inaugural utilice el esfuerzo de los geógrafos de todos los tiempos a la hora de comprender la acción combinada de todas las fuerzas de la naturaleza. De ese modo confío reavivar el fructífero contacto entre la Geografía y la Historia durante el siglo XX.

1

En 1908, tres años antes de la publicación de su primer trabajo histórico¹ Marc Bloch habló, en Leipzig, sobre la necesidad de aunar el estudio de la Historia con la Antropogeografía de Friedrich Ratzel,² que en aquellos años era la mejor solución (o quizás la única) al *impasse* creado por los debates en torno a la *Erdkunde* de Carl Ritter.³ El resultado de esa iniciativa fueron una serie de buenas investigaciones, cuya culminación hoy se sitúa en el importante libro de Bloch *Les caractères originaux de l'histoire rurale française*.⁴ La expresión caracteres originarios señalaba para él un punto de partida obligado para estudiar la evolución histórica del paisaje europeo. La resonancia obtenida, unos años más tarde, por la obra de Fernand Braudel sobre el Mediterráneo en la época de Felipe II mostraba a las claras el acierto de afrontar los procesos de larga duración, como se decía entonces, vinculados a la evolución del paisaje agrario o marítimo:⁵ una metodología que se extendió más allá de la escuela de los *Annales* pues fue utilizada

en los trabajos de inspiración marxista de Pierre Vilar sobre Cataluña, de Georges Duby sobre Mâcon, de Guy Bois sobre Normandía y de C. J. Wickham sobre Toscana.⁶

No pretendo ofrecer una especie de interpretación de esas obras en el conjunto de la historiografía contemporánea.⁷ Sólo quiero servirme de su incidencia en multitud de monografías para fijar las estrechas relaciones entre la Geografía y la Historia. Los avances de la arqueología y otras técnicas de aproximación al mundo rural han cambiado nuestra manera de ver el pasado. Todo ello se conjuga con el extraordinario fenómeno que en los años de mi juventud representó el descubrimiento de los estudios sobre el territorio de Emilio Sereni, sobre agronomía de Giovanni Haussmann, sobre despoblación de Wilhelm Abel, sobre las estructuras agrarias de B.H. Slicher van Bath o sobre el *incastellamento* de Pierre Toubert.⁸ En ese marco interpretativo se movían entonces, y se siguen moviendo todavía, las investigaciones sobre la función social de un espacio determinado, ajustando en la medida de lo posible los niveles de

renta señorial y las relaciones de los propietarios agrícolas con los campesinos.⁹

Esos fueron (y son) los objetivos que han acompañado el estudio histórico sobre el espacio rural hasta hace pocos años. Pero la geografía en la que ellos se apoyaban ha sido superada. Por eso mismo, creo necesario buscar en las orientaciones de la moderna geografía un punto de apoyo nuevo para comprender otros aspectos de la historia y la cultura de un territorio. Permítanme afirmar que, en mi opinión, los trabajos más importantes de los últimos años sobre geografía están relacionados de algún modo con la importante obra de Yi-Fu Tuan.¹⁰ Sin embargo, no parece que Tuan haya sido adoptado aún entre nosotros, pese a que sus libros han influido de manera reveladora y liberadora más allá de su especialidad.

La distancia que separa mi planteamiento del proyecto de Marc Bloch representa el mejor indicio del cambio que se ha producido en la Geografía y en la Historia en la década de los noventa. Me atrevería a decir que las actuales preocupaciones se centran en el modo de observar el pasado

remoto (*Vorvergangenheit* decía Blumenberg) de un territorio y no sus caracteres originarios.¹¹

La historia actual sondea el significado de la alteridad, la descubre como uno de sus objetivos principales.¹² Se interroga con Tuan sobre el mundo vital de otras épocas, del mismo modo que Marc Bloch y sus seguidores se habían interesado por las estructuras agrarias o la renta señorial.

La moderna geografía, antes y después de los trabajos de Yi-Fu Tuan, ha cambiado el modo de entender las relaciones entre el territorio, la cultura y la política. En una época de constantes transformaciones, donde las teorías son bastante efímeras, destacan una serie de grandes geógrafos, Ann Buttimer, Barry López, o Denis Cosgrove, cuyos trabajos me han permitido llevar a cabo la presente exploración sobre las relaciones de la geografía de los Pirineos con la cultura y la política de la Edad Media europea.¹³

2

Geografía, cultura y política son elementos presentes en la primera y gran construcción territorial de la Europa medieval: el Imperio Carolingio. Las decisiones políticas adoptadas en el *pala-tium* de Aquisgrán por Carlomagno y sus sucesores afectaron las relaciones sociales de los Pirineos mediante la utilización de una serie de capitulares que fueron tema de estudio por parte de Ramón de Abadal hace casi cincuenta años.¹⁴ A él le debemos la expresión, no aceptada por todos, de Cataluña Carolingia, con la que se quiere indicar que los efectos políticos del *imperium* de Carlomagno afectaron a una comunidad lejana, diferente a la de Austrasia.

La acción de gobierno de la familia carolingia se apoyaba en la cultura. El uso de una nueva escritura, que conocemos como minúscula carolina, acompañó a las decisiones políticas. Un latín renovado permitió crear un principio de distinción social que aisló a las comunidades de aldea, y puso fin a costumbres locales alejadas del Cristia-

nismo Romano. Los agrios debates doctrinales entre clérigos, como fue el caso del adopcionismo,¹⁵ expresaban la inquietud de ese procedimiento. La llegada de un grupo armado compuesto de *pauperes et liberi homines qui in exercitu ire debent*, según la expresión presente en las capitulares carolingias, sirvió para organizar el territorio.

Esos *pauperes et liberi homines* en un principio fueron una fuerza militar pero terminaron siendo verdaderas comunidades de ocupación agraria. Una colonización que, como tantas otras antes y después de ella a lo largo de la Historia, creó incontables problemas sociales, según se puede apreciar en los numerosos litigios entre los recién llegados y los antiguos propietarios de tierras.

Pero, desde las montañas de los Pirineos, donde se habían instalado los monasterios benedictinos, se percibió la necesidad de una aristocracia local para servir de mediadora con el poder central. Las leyendas de Aznar Galindo, Guifré el Pilós, Bernardo del Carpio y algunas más, representan el punto de partida de una consideración de los Pirineos como el hogar nativo de futuras naciones.¹⁶ El gesto, sin duda legendario, de mos-

trar una señal de identidad nacional, diferente a la de la casa imperial, constituyó el nacimiento de una conciencia colectiva. El constante uso desde entonces de una memoria de *pasado viviente*, como diría František Graus, ha sido el mecanismo utilizado para hacer posible el deseo de independencia de los territorios pirenaicos del poder central carolingio.¹⁷

Eso significa que el debate sobre el nacimiento de la identidad nacional de los pueblos de los Pirineos en la Edad Media se situó en la cultura política y no en eso que los actuales estudiosos alemanes denominan *Sonderweg*: modelo diferencial de desarrollo.¹⁸ Frente a las leyendas autóctonas se levantó un mito, que se fue extendiendo por el Occidente europeo, gracias sobre todo a la labor de los peregrinos que atravesaban el territorio de los Pirineos para acudir año tras año a Santiago de Compostela.¹⁹

Ese mito habla de un drama ocurrido en el valle de Roncesvalles en el año 778, cuando el sobrino del emperador Carlomagno, llamado Rolmán, murió como consecuencia de la herida infligida por un pueblo del Pirineo navarro opuesto al

Imperio. Roldán se ve a sí mismo como un personaje de tragedia que no comprende el significado de esa acción, ni siquiera cuando ve morir uno a uno a todos sus compañeros de aventura. Si se resiste a tocar el olifante es porque le resulta imposible comprender que unos indígenas duden de los valores de la cultura y la política carolingia. Ciertamente ningún comportamiento trágico es en sentido estricto reproducible. Sin embargo, se puede mantener su memoria si así lo requiere un determinado sistema ideológico.²⁰ El mito de la muerte de Roldán por unos cuantos resistentes al orden imperial expresa de la manera más dramática posible el conflicto del espíritu europeo entre universalismo y localismo.

La *Chanson de Roland* del manuscrito de Oxford constituye la primera elaboración escrita del mito de Roncesvalles debida a un poeta de gran aliento épico que trabajaba al servicio del Estado de los capetos. El poeta se remonta a un *pasado remoto* para explicar la superioridad de la civilización europea sobre el resto de las otras civilizaciones, ejerciendo así una fuerte presión sobre los pueblos que no aceptaban los principios de la

cultura europea. De acuerdo a la forma de pensar del siglo XII, el drama de Roncesvalles se convirtió en una oposición entre la cultura cristiana y la islámica, haciendo que la mano de Dios interviniera a favor de una y en contra de otra.²¹ En ese sentido, el historiador Karl D. Uitti valoró el cantar como la expresión más acabada de una celebración litúrgica, lo que explica la brillante producción artística sobre Roldán en todo el Camino de Santiago.²²

En el mundo de la épica europea del siglo XII, los Pirineos eran un territorio de frontera. Constituían la *arena* del enfrentamiento de dos concepciones del mundo donde los héroes del relato se enfrentaban a una situación difícil aunque reveladora: los valores de la cultura europea son contestados desde diversos puntos de vista, su universalidad es cuestionada por culturas locales, por los reinos musulmanes o por las naciones emergentes. Pero en sentido estricto la épica no es una alegoría religiosa, pese a que el drama de sus héroes es inseparable del aspecto teológico de su fe, es decir, de las relaciones que se fijaron entre la cultura europea y el cristianismo romano.

En las páginas más hermosas de esa maravillosa épica surgida en Francia en el siglo XII, *La Chanson de Guillaume*,²³ el poeta nos sitúa ante un drama familiar ocurrido en algún lugar de los Pirineos. Un interrogante se repite a lo largo del texto: ¿qué fue eso tan grave que ocurrió *lunsdi al vespre*? La primera estrofa define el ánimo del cantar. El poeta incita al auditorio a que escuche atentamente la gran batalla entre el rey Deramé de Córdoba y el emperador Luis, donde el noble Guillermo combatió con tanto ardor. De inmediato se interesa por Vivien, el valiente y desgraciado sobrino de Guillermo, invitando a todos los que quieran oírle a que le sigan en la historia de esos acontecimientos cuya narración comienza en ese preciso momento.

La *Chanson de Guillaume* es la historia de un rudo individuo cuyo matrimonio con Guiborc le ha convertido en dueño de importantes propiedades agrícolas. Guillermo pertenece a un mundo dominado por los valores aristocráticos pero también a un mundo que comienza a percibir el orden feudal. Participa por igual en las expediciones militares organizadas por el emperador Luis,

como en las acciones de pillaje que él mismo dirige en su propio beneficio.

Guillermo, como otros muchos *hommes-frontières* de los que habla François Hartog,²⁴ se aferra tenazmente a la ambivalencia, pues ella constituye la razón de su vida. Pero en el preciso momento que el peligro alcanza dimensiones dramáticas, tras el desembarco del rey de Córdoba en Archamp, las posturas de Luis y de Guillermo entran en colisión. Sólo uno de ellos es capaz de salvar la tierra de la amenaza del extranjero. ¿Quién de los dos será el héroe del relato? La pregunta (lo sospechamos desde un principio) es tan importante como la respuesta. Hans Blumenberg acertó plenamente al señalar que a menudo la pregunta condiciona a la respuesta: una observación que deberá tenerse en cuenta en cualquier análisis hermenéutico.²⁵

En la *Chanson de Guillaume* detecto un *cri de coeur* cuya metáfora invade todo el relato: ¿qué dios oculto obliga al sacrificio de un valiente muchacho en la famosa jornada del *lunsdi al vespre*? No me parece suficiente decir que el sacrificio de Vivien es una secularización de la santidad a

través de la cual la narración épica conecta con la hagiografía; ni tampoco que se trata del *bouc émissaire* por medio del cual se fomentan los ideales de cruzada.²⁶ Creo necesario ir más lejos y preguntarnos por los elementos que dan vida a ese sacrificio, sin el cual el cantar nunca se hubiera convertido en un modelo cultural.

Guillermo no sabe qué hacer ante la atroz noticia de que su sobrino Vivien ha sido sorprendido por una escuadra musulmana en los promontorios de Archamp. Duda, una actitud nada aristocrática pero en cambio muy humana, quizás incluso demasiado humana. Se refugia en los brazos maternos y agresivamente hospitalarios de su esposa Guiborc. Viéndoles juntos se comprende que es la esposa quien orienta sus pasos. Guillermo, quizás por ese motivo, o quién sabe por cuál otro, no llega a tiempo al campo de batalla.

Vivien muere. El recuerdo de este suceso no está claro, y el cantar se hace eco de las fracturas de la memoria. Guillermo vivió atormentado por el recuerdo del sobrino muerto, pero, ¿llegó a verlo agonizar?, ¿quien lo puede saber después de tanto tiempo? Guillermo crea su propio círculo

vicioso. De regreso a su tierra, en donde deberá explicar los detalles de la jornada, cae en una especie de laberinto. El destino parece condenarle, pero en ese preciso momento un nuevo personaje, otro sobrino, acude en su ayuda. Su nombre es Gui y con él *La Chanson de Guillaume* analiza el uso de la memoria como principio de legitimación del orden social.²⁷

El rudo Guillermo zozobra al saber la muerte de su sobrino Vivien, su heredero, pues las normas de parentesco del sistema feudal elevan al sobrino uterino a la primogenitura en caso de faltar los hijos varones.²⁸ Le preocupa más a quien dejará sus tierras (*Si jo murreie, qui tendreit mun país?! Jo n'a tel eir qui la peusse tenir*, vv. 1434-35) que el atroz final del desgraciado joven masacrado por los musulmanes entre el campo y el mar, en Archamp. Esa forma de ser no es sadística, aunque pudiera parecerlo, es más bien el resultado de una fuerte tensión en la memoria de los feudales que se fue abriendo paso en la sociedad europea desde principios del siglo XII.²⁹

A la muerte de su sobrino Vivien, Guillermo afronta el problema de la herencia por razones

exclusivamente de linaje. Pero lo hace a disgusto, como si no tuviese más remedio. La tensión en la que vive se manifiesta abiertamente en el momento que el sobrino Gui sale al paso de sus inquietudes, y exclama:

«A la fei, uncl», ço dist li emfes Gui,
«Si tu murreies jo tendrei tun país;
Guiburc ma dame voldrei ben servir;
Ja n'averad mal dunt la puisse garir,
Pur ço que' ele m'ad tan suef nurri.»

(vv. 1446-1451)

¿Era verdad que se estaban reduciendo las posibilidades sociales de un individuo al margen de los derechos hereditarios? Las investigaciones sobre la economía señorial del siglo XII sugieren que la propiedad hereditaria se había convertido en el fundamento de la sociedad hasta el punto que se daba por sentado que la acumulación de tierras, los derechos de primogenitura y las restricciones legales a la herencia de los cadetes era el único modo de consolidar el estatuto nobiliario.³⁰ La sociedad feudal olvida su razón de ser: la dis-

tribución de tierras entre los mejores guerreros, es decir, la promoción vinculada al orden político. Todo eso se descompone en el mismo instante que Guillermo elige como heredero al único pariente que le quedaba, un joven errante, sin tierras, al que califican de *glut*, y lo hace aconsejado por su esposa Guiborc que le recuerda las obligaciones morales de su familia:

Aprés ma mort te seit mun fee doné.
Pren le, Guiburc, meine le en ta chimené.
Joesdi al vespre
N'ad que quinze anz, si li donat grant terre
(vv.1480-83)

A medida que ese ordenamiento moral va instalándose en el seno familiar, gracias a la progresiva influencia de la *caritas* matrimonial en el comportamiento de la nobleza, se vuelve más difícil mantener la esperanza de una promoción abierta, libre, para los guerreros más cualificados.

La *Chanson de Guillaume* da un brusco giro a la idea de oportunidad, tanto tiempo relacionada con la frontera. La memoria familiar tiende a pro-

ducir una sociedad cuyo rasgo más distintivo es la legítima aspiración que tenía cualquier joven errante para heredar las tierras de sus parientes. La estrofa 130, con la que se pone fin a la llamada primera parte del cantar, condensa en gran medida este problema. La violencia juvenil representada por Gui indigna a Guillermo, pero eso no le impide pronunciar la frase que todo el público juvenil esperaba oír: *Après ma mort ten totte ma herité* (v. 1978). Este verso condensa el significado social del feudalismo; a parte de que constituye el reconocimiento del derecho a heredar por parte de esos jóvenes, con independencia de que se esté o no de acuerdo con sus violentas acciones. Guillermo concede su propiedad a su sobrino Gui, pues así lo exige la memoria familiar.

La cuestión que aparece en este momento es si el feudalismo sobreviviría al empuje de la violencia juvenil que sólo el Estado sabía canalizar.³¹ Y eso era tanto como decir si merecía sobrevivir el sistema de valores en el que descansaba. A pesar de sus múltiples atractivos, el ardor militar, los rituales festivos y la lealtad entre hombres no eran fines en sí mismos. Había que juzgarlos por sus

éxitos en la organización territorial y en la pacificación social. El feudalismo nunca superó estas dudas, y se desvaneció, quedando su forma de vida como una nostalgia del pasado. A todos los que apostaban por una sociedad de horizontes abiertos, dominada por el mercado, los intercambios comerciales y los beneficios mercantiles, ese mundo de héroes, hazañas, y gloria les resultaba sospechoso; además de temible.

La *Chanson de Guillaume* no profundiza demasiado en esos asuntos. Reserva el relato a la reflexión sobre las formas de vida de la aristocracia feudal en la frontera meridional del reino de Francia. Sabido es que, a finales del siglo X, el feudalismo estaba creando una sociedad cuyo rasgo más distintivo es el derecho que los grupos familiares tenían para organizar el territorio y hacer la guerra a sus vecinos. Las expediciones de pillaje mantuvieron en esos años el mismo significado que encontramos en las epopeyas de la Alta Edad Media; es decir, eran parte de un ritual guerrero con el que se regeneraba la sociedad.³²

Organizar la tierra, guerrear, saquear: Guillermo y su familia no necesitaban nada más. La fron-

tera era la esperanzada perspectiva, para decirlo al modo de Frederick Jackson Turner,³³ de que cualquier hombre libre, naturalmente noble y que portara armas, pudiera crecer hasta la plenitud de sus capacidades. Esta no es exactamente la clase de perspectiva que consideraban las dos grandes construcciones políticas de aquel tiempo: el imperio carolingio y el califato de Córdoba. Guillermo y su familia defienden los ideales de la frontera frente al empuje de ambos imperios (lo que traducido al lenguaje del siglo XII era un modo de plantar cara a la construcción del Estado monárquico que limitaba el derecho de los feudales).

La tradicional vida de Guillermo y sus parientes quedaba resumida en la sorpresa inicial acerca de la expedición de castigo que lleva a la escuadra del rey Deramé de Córdoba al promontorio del Archamp. Era una respuesta desproporcionada, sin razón aparente, que por eso mismo coge desorganizada a la aristocracia feudal. Guillermo se encontraba ausente, en una de las clásicas expediciones de pillaje que el cantar sitúa en los alrededores de Burdeos (v. 935). La presencia de la escuadra musulmana plantea problemas de defen-

sa territorial: la preparación para una batalla campal que parece inevitable. Lo que se requería en ese momento era un líder que asumiera la responsabilidad de dirigir a todos los guerreros de la zona y los condujese a la victoria en el campo de batalla.

Al identificar la capacidad militar con los derechos familiares, no cabía duda de que, en ausencia de Guillermo, debía de ser Vivien, su sobrino, su heredero, quien *en grant bataille nus deis ben maintenir* (v. 296) ¿Era aceptable esta propuesta? La respuesta de Vivien era previsible. Gracias a que su tío estaba en la frontera el deber hacia su linaje era aceptar esta invitación, aunque era consciente de que al no ser el señor de aquellos individuos corría el riesgo de que le abandonasen si las cosas iban mal.

El recelo estaba justificado, pues Vivien sabía que una gran parte de la aristocracia, y por supuesto la nobleza de servicio vinculada al *pala-tium* imperial, aspiraban a que fuera el emperador Luis el que dirigiera la batalla. Teobaldo, el más sinuoso representante de esta postura, estaba convencido que el poder imperial tenía unas possibili-

dades mucho mayores que el orden feudal. Podía servir para dirigir a los jóvenes guerreros hacia el servicio del emperador y sustraerles de la fascinación por el pillaje en la frontera. La guerra era una actividad que sólo el rey debía dirigir.

La postura de Teobaldo es difícil de superar como ejemplo de la nueva concepción del poder que llegó a predominar en el siglo XII.³⁴ En nombre de la tradición carolingia, que aspiraba a un *imperium*, con sistemas legales por encima de los derechos de linaje, Teobaldo proponía liberar la frontera del modelo económico basado en el pillaje. Su programa contenía la ironía adicional de que, aún siendo una áspera crítica a la memoria familiar, estaba orientado a conseguir una sociedad nobiliaria.

Históricamente, esta postura supone la incidencia de la monarquía en la continuidad de los privilegios de clase. Una formulación que, con su énfasis crítico ante la economía del pillaje, suponía una limitación de los ideales del feudalismo. La *potestas* del rey intervenía también a la hora de legitimar los derechos de propiedad de una familia. Suponía además la convicción de que

la prosperidad material no era el único indicador del bienestar social, ni siquiera el indicador más importante.

Dos concepciones de la vida noble frente a frente: la escisión era inevitable. Unos se van del campo de batalla, a los que el cantar se apresura a denominar *couart* (cobardes); otros, la *bone gent*, cierran filas en torno a Vivien. No debe sorprendernos este arrebató nostálgico. Era habitual en la literatura del siglo XII. Casi todos los escritores de aquella época se dejaron cautivar por el atractivo seductor de aquellos tiempos en los que se forjó el sistema feudal, sintiendo una especial añoranza por la heroica vida de frontera. Y, aunque a finales del siglo XII, la economía de pillaje se había convertido en una realidad vacía, se la reverenciaba en determinados círculos de trovadores como el de Bertran de Born, o se la usaba para dar verosimilitud a las baladas populares que recordaban a héroes tipo Robín Hood, que robaban a los ricos para entregarlo a los pobres.

Pero eso no era más que literatura. Es significativo que en los mismos años que las obras de ficción glorificaban estos comportamientos, en la

realidad social, la promoción se ligaba al servicio monárquico. La proclamación, tanto tiempo esperada en las asambleas de paz y tregua de Dios, de que las acciones de pillaje ya no eran legales adquirió una enorme importancia simbólica. Esta breve percepción del mundo señaló el final de un período histórico, pues la supresión del pillaje como norma económica obligó a los europeos a ser conscientes de la estabilización del orden social y del abismo creado entre la nobleza y los campesinos y la tendencia de ambos sectores a convertirse en hereditarios: los nobles heredaron la tierra, los campesinos el trabajo.

Pero entonces ¿qué queda de ese drama familiar? La *Chanson de Guillaume* renovó para la literatura europea del siglo XII la necesidad de la ficción como principio de compensación social, al explotar con pericia un relato de frontera donde se analizaban las posibilidades de la vida nobiliaria asentada en la memoria de un época pasada e irre recuperable.³⁵ La forma de hacerlo es brillante, además de enormemente original. Consistió en utilizar la geografía de los Pirineos como una metáfora de la conciencia aristocrática.

Después de su sorprendente meditación sobre la profundidad del drama familiar, el cantar traza un paralelismo implícito entre la *arena* de los acontecimientos narrados y el *mapa* de los sentimientos inscrito en la memoria de sus principales protagonistas.³⁶ La gran precisión estética del poeta, su distancia irónica y su talento para fijar situaciones de otra época, impide que veamos en Guillermo, o en situación o personaje alguno, un símbolo. Más bien, el poeta nos invita a ser testigos de una realidad que ya nadie puede ver, pues era una realidad del pasado, recuperada gracias al esfuerzo por desplegar ante un auditorio el mapa de los sentimientos de unos hombres que vivieron en otro tiempo y convertir sus recuerdos en la área de unos acontecimientos épicos sobre el drama de una familia noble en la frontera sur de Francia.

Esa lucidez estética, esa grandeza de espíritu, se percibe en su esfuerzo por recuperar el ritmo pausado de la oralidad, por percibir la fuerza de las cosas que, según cuentan, ocurrieron tras la desgraciada jornada del *lunsdi al vespre*, donde un valiente muchacho resistió todo lo que pudo el despiadado ataque de todo un ejército de paganos.

Guillermo, el vencedor en la batalla, es sin embargo el gran derrotado de esta historia legendaria, de esta gesta del pasado, y es derrotado por los hoyos que fue encontrando a lo largo de su vida y que él pretendió rellenar con golpes de entusiasmo, es decir, de salida de sí mismo, de valor heroico. Pero Guillermo no derrotó el aciago destino que se llevó por delante a su sobrino Vivien, y con él a su forma de vida basada en el pillaje, a sus leales de siempre, a su conciencia aristocrática. Guillermo sintió una oleada de cansancio, y, como otros grandes feudales de su tiempo, cedió los derechos a la nueva generación, y de ese modo se retiró tranquilo en medio de sus recuerdos.

El drama de Guillermo se valora como el drama de toda la civilización europea. El poeta así lo ve siguiendo de cerca la metáfora escondida en las gestas de esa *land of adventure*, pero de inmediato, y sin que nada lo explique (salvo quizás el peso del género literario) se esfuma la posibilidad de interrogarse por ese fondo creativo, mítico, donde la interacción entre Fénix y Narciso, en un arrebatado de regeneración absoluta que utiliza la memoria familiar como *catarsis* y el relato de frontera como *poiesis*.

3

En una presentación de la historia y de la cultura de los Pirineos no es posible evadir la ardiente cuestión del catarismo. Es la cuestión de moda en la actualidad pues toca de cerca temas de enorme atractivo popular, como el hecho religioso, el ocultismo y las sociedades secretas.³⁷ Desde un punto de vista histórico, la cuestión del catarismo se puede formular del siguiente modo: ¿qué significó para los pueblos de los Pirineos entre los siglos XII y XIII la difusión del movimiento cátaro en sus tierras?

Arno Borst se limitó a comprobar que el desarrollo del catarismo fue el resultado de una conjunción de intereses religiosos, culturales y políticos, mostrando además que su trágico final (muchos cátaros fueron llevados a la hoguera y otros se autoinmolaron) no fue un hecho fatal, sino el resultado de una actuación política.³⁸ Por eso la respuesta a la pregunta sobre el significado histórico del catarismo se encuentra entonces, más que en una lamentación por la tiranía en un

pasado remoto (el pasado medieval), en una comprensión de los fenómenos culturales de aquel tiempo: la de un orden de valores capaz de absorber la dimensión épica de la historia y elevarla a un conflicto entre dos valores que no son desde luego el bien y el mal.

La lectura de los textos cátaros, facilitada en nuestros días por buenas traducciones como las de Francesco Zambon, nos permite distinguir la problemática interna de la secta.³⁹ Los cátaros se creen puros, distintos en la valoración de la naturaleza, y eso no los hace ni buenos ni malos. Su doctrina emerge en el seno de la historia europea como el resultado de complejas elaboraciones de carácter religioso que les conecta con el bogomilismo y más allá de él con el maniqueísmo y la gnosis.⁴⁰ El problema del autor de la *Cena Secreta o Interrogatio Iohannis* es el mismo de sus antagonistas, Eckbert de Schönau, Durand de Huesca o Alain de Lille:⁴¹ descubrir las avenidas invisibles que necesariamente parten de la Historia pero conducen a todas las otras realidades apenas entrevistas ni sospechadas, imaginadas tan sólo en la frontera entre la devoción y el misterio, más allá

de la ortodoxia, pero también más allá de los valores mundanos: una realidad compleja, esotérica, cuyas puertas intentaron ser abiertas, sin éxito, por los agentes de la Inquisición.⁴²

Alain de Lille y otros obispos católicos apostaron por situar la Historia al lado de la verdad de Cristo. Esa convicción legitima al Estado monárquico ideado por Enrique Plantagenet en Inglaterra, por Alfonso el Trovador en Cataluña y por Felipe Augusto en Francia. La necesidad de conjugar religión y política explica el tono adquirido en el enfrentamiento con los cátaros. El favor obtenido por la secta por parte de los grandes aristócratas feudales de los Pirineos, los condes de Foix y Trencavel, los vizcondes de Albi, Carcassonne, Razès o Bèziers, y la ulterior resistencia de sus feudatarios en los altivos castillos desde Quéribus a Montségur, ponen de manifiesto que el problema era sustancialmente un problema político y cultural, más que un problema religioso.

Pero esa precisión no anula la pregunta: ¿cómo es posible que en Carcassonne, Razés, Albi, Toulouse y otras ciudades de la vertiente norte de los Pirineos las ideas de la secta se confundieran con

su propia civilización, y cómo es posible que en París, Barcelona o Roma esas mismas ideas fueran tomadas como la expresión de una herejía? ¿Significa acaso esto que la expresión religiosa a la que llamamos catarismo se adapta más fácilmente lejos del Estado que en su cercanía?

El famoso cantar sobre la cruzada albigense nos permite distinguir el conflicto entre el Estado y la aristocracia feudal de los Pirineos atraída a la causa cátara.⁴³ El texto de la cruzada de los caballeros dirigidos por Simón de Montfort está del lado de la Historia de Francia, intentando encontrar una explicación a la actitud de Pedro el Católico: un rey que confundió el amor fraternal que sentía por sus hermanas (la mayoría casadas con nobles de los Pirineos y adeptas de la secta) con la política del Estado creado por su padre Alfonso el Trovador. El problema del autor de esa obra es el de cualquier historiador: descubrir los motivos invisibles que llevaron al fatal desenlace de la batalla de Muret donde el rey aragonés encontró la muerte, y donde los sueños políticos del movimiento cátaro se disiparon por completo.

A partir de ese momento, el catarismo se convirtió en un problema cultural. La *arena* del debate se fijó en la novela cortés, que era desde hacía tiempo el principal medio de difusión de las ideas en la sociedad europea. Como ocurre con *li Contes del Graal* de Chrétien de Troyes, y en parte también con el *Perlesvaus*, y con el *Parzival* de Wolfram von Eschenbach sólo se entienden plenamente si sabemos abrir las ventanas del enigma que buscan resolver.

Un misterioso lugar llamado Montsalvat es el centro de ese enigma, pues algunos ven en él una referencia al castillo de Montségur, donde el perfecto de la secta Guilabert de Castres se había refugiado con sus secretos (fueran esos los que fueran). En una auténtica sucesión de enigmáticas situaciones que se contagian unas con otras, el caballero Parzival es el peregrino que Perceval no quiso ser y que Perlesvaus nunca pudo ser. Wolfram consigue desplazar el interés de la aventura y la vida errante por el enigma de la piedra filosofal, por ese trozo de cielo que identifica con el Grial. De ese modo, una novela alemana de principios del siglo XIII diseña la geografía imaginaria de los

Pirineos, y gracias a ella se dio pie a una constante repetición de principios e ideas que conducen al ocultismo y al esoterismo de unas montañas que dejaron de ser tierra de frontera para convertirse en lugar de iniciación.

Cuando el enigma ingresa en laberintos imposibles de comprender (como ocurre con el *Jünger Titurel* de Albrecht von Scharfenberg) y los novelistas dejan paso a los inquisidores, la geografía imaginaria de Montsalvat/Montségur se convierte en la arena de un proceso judicial sobre el significado del catarismo. La actuación de los inquisidores David de Augsburgo y Etienne de Borbón revela la naturaleza de la oposición católica a las creencias de los cátaros.

Para ambos, inquisidores y herejes, rige una normativa hermética. La libertad religiosa no es posible porque en el enfrentamiento está claro que las dos partes creen tener razón. No hay paradoja alguna. La libertad religiosa supone una visión relativa de la verdad, encierra la posibilidad mínima de darle la razón al otro. Pero en el mundo de las leyes penales de los inquisidores y de la arrogancia doctrinal del catarismo, eso no es posible.

El mundo religioso tiene un sentido absoluto, y la ley de Dios se lo otorga, dice Etienne de Borbón. A lo que sus encuestados (y acusados) añaden: es a nosotros a quienes Dios ha otorgado la verdad de su revelación. Es inútil buscar un entendimiento. Ambas partes insisten en sus argumentos una y otra vez, con reiteración. Los inquisidores tienen la fuerza en su mano. Amenazan. Los cátaros serán eliminados en nombre de la ley, la doctrina de Dios y la historia de Francia.

La encuesta inquisitorial realizada por Jacques Fournier entre 1318 y 1325 pone ante nosotros la otra cara de la fascinación por el misterio: la necesidad de reconstruir los valores dominantes de la secta.⁴⁴ Dado ese presupuesto, la convicción de los cátaros se convierte en una realidad autodestructiva. Los individuos al confesar se lesionan a sí mismos. Todos saben que hablar es condenarse. Ninguno ofrece una resistencia pasiva: al contrario, aparece en ellos un entusiasmo al idilio comunitario que es un idilio poético hipostasiado en acción religiosa de los tiempos en los que la secta contaba con el apoyo de los nobles de la región.

El proceso inquisitorial de Fournier se ha convertido en una farsa porque ya no es importante lo que se juzga: el acto subversivo hubiera sido entonces restarle toda seriedad a esa ley que amenazaba con la muerte a pobres campesinos y a asustadas mujeres que apenas si sabían otra cosa que susurrar en la lengua de su aldea. El proceso es un acto macabro. Llega demasiado tarde. Fournier juzga unas creencias que sólo existen ya en la mente de los clérigos.

Ese acto macabro que tuvo lugar en una aldea de los Pirineos ha sido rescatado en nuestro tiempo en un famoso ensayo histórico, *Montaillou, village occitan* de Emmanuel Le Roy Ladurie, donde se toma muy en serio lo que allí ocurrió, convirtiéndolo en una *story* de terrores y asesinatos, de opresores y oprimidos, de costumbres populares y de obsesiones clericales.⁴⁵ Tal es la ironía final del idilio histórico sobre el catarismo: la portentosa solemnidad del tratamiento de Le Roy Ladurie, su interminable entusiasmo por la fuerza del registro inquisitorial de Fournier, acaban por devorar la realidad histórica examinada. La Historia es aplastada cuando el terror es codi-

ficado por la perfección de la ley inquisitorial que perseguía a unos pobres aldeanos como si fuesen enemigos del Estado.

No hay imagen más tergiversada de lo que llegó a ser el movimiento cátaro que ésta creada por Le Roy Ladurie: el registro inquisitorial de Fournier es grotesco, absurdo, pues nada justifica el destino final de las pobres víctimas de su exagerada pretensión ideológica. Fournier actuó como actuó porque sintió que la necesidad de la historia es una necesidad dogmática. Las ejecuciones sumarias llevadas a cabo en la aldea muestran el desequilibrio de una sociedad que había perdido el rumbo de las cosas, devorada por la desmesura. Algo semejante ocurre en las actuaciones de Bernardo Gui de Toulouse, donde una vez más la historia aparece a través de los terribles ojos del inquisidor.⁴⁶

El catarismo fue enterrado en los Pirineos tras esos hechos. Quedaron ecos en una memoria perdida de aquel pasado remoto, donde una vez los nobles de la región apoyaron las ideas de la secta. El catarismo, en efecto, murió dos muertes. La primera, el 12 de Septiembre de 1213, cuando las

tropas de Simón de Montfort derrotaron al rey Pedro el Católico en las llanuras de Muret. La segunda, cuando los nobles feudales de la vertiente norte de los Pirineos, en sus naciones ocupadas por el invasor francés, buscaron la solución esotérica, ya que no pudieron acudir a la solución armada. Esa actitud sólo consiguió dar razones a los obispos sobre sus sospechas. El Estado francés llevó a cabo una sistemática y sangrienta persecución de las comunidades cátaras que culminó en el asedio y destrucción de Montségur el 16 de marzo de 1244.

Esos lamentables acontecimientos ocultan sin embargo el verdadero conflicto cultural provocado por el catarismo durante la segunda mitad del siglo XII. La lucha armada y la resistencia han creado una imagen que nos ha impedido comprender que antes de esos acontecimientos, y por encima de ellos mismos, el debate se hizo en igualdad de condiciones, pues ni unos constituían el mal absoluto ni otros el bien total, ni unos son una masa de aldeanos pobres y sin recursos, ni otros una represora fuerza política.

Hacia el año 1167, cuando los cátaros celebraron un concilio en San Félix de Caraman, cerca de Toulouse, las dos partes estaban en igualdad de condiciones: los nobles feudales apoyaban a unos y a otros, y resulta difícil saber quienes eran más poderosos si los condes de Toulouse y de Foix o los condes de Barcelona o de Pallars. Tampoco era un asunto de género: muchas mujeres de la aristocracia feudal abrazaron la doctrina cátara, de eso no cabe la menor duda (la vizcondesa Adelaida de Béziers se refugió, sin fortuna, en Lavaur, huyendo de la caballería francesa), pero también sus mayores oponentes estaban entre las mujeres de la aristocracia catalana o aragonesa, desde Oria de Pallars hasta la propia reina Sancha, esposa de Alfonso el Trovador.

Tengamos presente lo siguiente: la secta extendida por casi todas las naciones de los Pirineos provocó respuestas admirables: esas respuestas no son el mal absoluto, ni la reacción conservadora. En consecuencia, cuanto ocurre en el lado de la ortodoxia es un esfuerzo de renovación, incluso a veces de modernidad. Estamos aquí en el plano oscilante de la realidad total del mundo que el

conflicto cátaro nos ofrece con una intensidad poco común. La historia tienden a ser al comienzo un conflicto en las esferas del poder político que enfrenta a la casa de Barcelona con la casa de Toulouse, luego se repetirá en pequeñas comunidades locales, y tenderá a convertirse en una farsa de lo que en un principio había sido. El conflicto nos interna en una historia que le niega todo derecho a la tragedia para consagrarse perpetuamente en el idilio de las creaciones nacidas para contrarrestar el movimiento de la secta.

Cuando la secta se evapora, y cuando los delatores son numerosos, estamos autorizados a buscar las cenizas. Pero antes, el conflicto fue entre dos maneras de entender el futuro de un territorio de frontera como los Pirineos: el catarismo apostó por la segmentación, y por los valores de la aristocracia feudal, vivió a la sombra de sus castillos y fortalezas de las montañas; sus antagonistas se reservaron el derecho a creer en un Estado a ambos lados de los Pirineos, sin capitalidad inicial, un Estado plurinacional, con varias lenguas como medio de comunicación, basado en la tradición trovadoresca, pero cimentado en el orden

político que procede de la historia como salvación de la naturaleza humana. Mientras eso ocurría en Barcelona, en las tierras de Pallars, la condesa Oria, aterrada ante el empuje de la secta, decidió construir un muro de creación pictórica, que sirviera para rechazar el dualismo gnóstico de los cátaros. La pintura románica catalana es la respuesta creativa a la agitación de unos perfectos que negaban la encarnación del hijo de Dios.

Lo que hoy todavía vemos en esas pinturas constituye el testimonio de un mundo que toma distancia de las doctrinas cátaras. La resistencia es un acto de creación. En un mundo despojado de la complejidad de la historia, el enfrentamiento entre ambas posturas parece la lucha del bien y del mal; hace unos años el mal eran los cátaros, ahora el mal son sus oponentes. En ambos casos esa apreciación es un error. En historia las cosas son más complejas que en las novelas históricas: son sometidas a la ley de la libertad humana, que hizo que unos apostaran por el movimiento, y otros por el Estado. Fue una lucha política antes que otra cosa revestida de dimensión cultural (y por consiguiente religiosa).

Hablando de las prácticas sociales que se llevaron a cabo en la geografía de los Pirineos, he pensado no sólo en acciones de carácter colectivo, sino también en la acción individual con la que los hombres y las mujeres de la Edad Media definían su vida adulta: el viaje.⁴⁷

Se interpreta muchas veces la vida de la Edad Media como la proyección alegórica de un viaje, la expresión *homo viator* designa una peculiar forma de ser que consiste en aceptar la vida errante como razón y destino. De ahí la pregunta: ¿fue en algún momento la geografía de los Pirineos el territorio de un viaje en busca de la identidad del yo de su protagonista? ¿Hubo en la Edad Media un horizonte pirenaico como sabemos que hubo, gracias a Arno Borst, un horizonte alpino.⁴⁸

Se puede encontrar la respuesta en el viaje que, en el verano de 1276, realizó Pedro, rey de Aragón y conde de Barcelona, al Canigó. No hay montaña más inquietante en los Pirineos. Entre la tradición monástica de San Martín del Canigó y

su significado político, su opulencia y su tristeza se consuman en la memoria de un pueblo. Como otros lugares de devoción, el Canigó se ganó el significado que se merece mucho antes que fuese recreado en la poesía de mosén Jacint Verdaguer.

El rey Pedro es medio catalán y medio húngaro: hijo de Jaime I y de Constanza de Hungría. Un mediterráneo con sangre centroeuropea. No es ajeno a ninguna de las presiones culturales y políticas de semejante emplazamiento y sus acciones, narradas por Bernat Desclot, contienen algunos de los gestos más lúcidos que se han realizado jamás sobre el papel de la monarquía en la formación de la Corona de Aragón, y no me refiero sólo a su decidido apoyo a los ciudadanos de Palermo por amor y devoción a su esposa Constanza, una hermosa princesa siciliana de cabellos rubios, ni a su duelo caballeresco que le llevó hasta Burdeos para enfrentarse con Carlos de Anjou, hermano de San Luis, rey de Francia; me refiero, en este momento, a su modo de entender y valorar el territorio de los Pirineos.

Que el ardiente caballero, el gran enamorado del Mediterráneo, el amigo del almirante Roger

de Lauria, buscará su identidad en un viaje a la montaña más emblemática de los Pirineos, el Canigó, tiene un significado profundo, que le conecta con los grandes intérpretes de Cataluña del siglo XX: Ferrater Mora y Vicens Vives.

La sociedad catalana merecía un gesto de ese tipo, porque un viaje semejante es parte del hecho de vivir, de habitar un mundo y de hacer humana una preocupación. Una vez más, el rey Pedro no se achica ante la situación en la que encuentra. Su decisión cuestiona la tesis de que su Estado era solamente Mediterráneo. El horizonte pirenaico abierto con ese viaje diseña la otra Cataluña, la Cataluña interior, agraria, ganadera, inagotable fuente de ideas.

El rey Pedro decide ascender a la cima de la montaña: a ese espacio reservado en los mitos a los dioses, y que está más allá del monasterio de Sant Martí. El ascenso al Canigó se realiza cincuenta años antes que el ascenso de Petrarca al Monte Ventoux. Dos momentos, dos historias; dos horizontes montañosos diferentes: pirenaico y alpino.

Salimbene de Parma no es un cronista apocalíptico, sino profético. No propone una visión tremendista de su mundo, sino que narra unos hechos para su ulterior reflexión. Su *Crónica* escrita hacia 1283 es un poco de todo: autobiografía, historia de la orden, historia de las ciudades del norte de Italia, crónica universal del tiempo de Federico II y diario de viajes en Francia y en Italia.⁴⁹ Salimbene, que proviene de una vieja familia patricia, insiste a menudo en la expresión eso lo «vi con mis propios ojos»: ⁵⁰ toda una proclama en favor de su manera de observar la naturaleza.

El Canigó es un buen lugar para pensar. Pero, añade irónicamente, su ascensión es demasiado peligrosa. No remilga las palabras cuando habla de los enormes riesgos que, en efecto, sufrió ese rey mediocatalán mediohúngaro: todos los deseos de la Europa central bajo un onirismo inquietante heredado de su madre son compatibles con una realidad escéptica, política, que heredó de sus antepasados catalanes, en particular de su bisabuelo Alfonso el Trovador. Cada vez que un país periférico se convierte en el centro de la acción política, la Historia cruje. Tras los sucesos de

Palermo, conocidos como las Vísperas Sicilianas, Pedro y su esposa Constanza se convirtieron en los paladines de la solución siciliana. La lealtad a las viejas normas de este país fueron la base de un imperio que se avecina en el futuro de su Estado, cuando el rey Pedro decidió subir a la montaña.⁵¹

Las dificultades del ascenso son en cierto modo inmensas. El rey Pedro no las esquiva, puesto que aboga (una vez más, en consonancia con la mayoría de sus contemporáneos) por un mundo multicultural que supere el conocimiento bipolar de la política capeta de Luis IX y su hermano menor Carlos de Anjou (al que detesta). Pero, precisamente, porque las dificultades de la ascensión son enormes, la búsqueda de excepciones se convierte en una actividad excitante y creativa. El rey Pedro, en sus viaje, ofrece muchas posibilidades de actuación dentro del sistema político de su tiempo, con el propósito de integrar las novedades a la tradición. Las dificultades son patentes y ponen de manifiesto la imposibilidad de transformar la sociedad.

El espíritu de la caballería es su principal arma en la ascensión. Nos recuerda el hecho de que él

era antes que nada un caballero como los de las novelas, cuyo sistema de valores constituía el principio de su actuación. Resulta significativo que, tras las *Vísperas*, el espíritu de la caballería fuera el desencadenante del imperio marítimo aragonés. El que esto pudiera realizarse se debe en parte a las experiencias obtenidas en su ascensión al Canigó. Durante años, el rey Pedro guardó celosamente sus recuerdos, convirtiendo la vivencia de aquel gesto en un principio moral.

La ascensión era un rito de iniciación caballeresco. Pere lo sabía, como lo sabían sus hombres de confianza y como supieron sus contemporáneos, gracias a la divulgación de ese hecho por parte del cronista barcelonés Bernat Desclot. Todos supieron entonces algo que sólo el rey sabía antes de emprender la marcha: en la cima del Canigó habitaba un dragón. La lucha contra ese monstruo se estaba convirtiendo en una metáfora de la memoria nacional de Cataluña. El rey Pedro no deja pasar una ocasión como esa, y realizar un gesto análogo al que se piensa hizo San Jorge, cuya historia empezaba a ser famosa gracias a la versión que el dominico genovés Jacopo da Varagine diera

en su *Legenda Aurea*, escrita aproximadamente por los mismos años que la ascensión del rey Pedro al Canigó.

El destino de Cataluña en la época moderna refuerza el gesto del rey Pedro: la vida de las naciones y pueblos de los Pirineos se redujo a su función social en medio de la confrontación política de dos grandes Estados: Francia y España. Las decisiones diplomáticas adoptadas a lo largo del siglo XVII, incluida la llamada Paz de los Pirineos, constituyen un auténtico torbellino de reducción de los valores de esa compleja y rica geografía, de modo que su mundo vital se apaga fatalmente y algunos de sus valores caen en el olvido.

La transformación de un territorio fronterizo en una frontera política y militar debilitó la armonía interna de las naciones y pueblos de los Pirineos. Como medievalista, invito a una reflexión sobre el espíritu que rigió (y sin duda rige) esta geografía que en la Edad Media fue un territorio de debate sobre las grandes ideas de la humanidad.

¿Con cuál de esas ideas me siento más ligado?

Mi respuesta es estrictamente personal: me siento ligado al gesto del rey Pedro cuando ascendió al Canigó sabiendo que al final de su trayecto se encontraba un dragón. Ese gesto lo entiendo y valoro como una de las más bellas metáforas sobre la vida humana que es posible encontrar en la Historia: una metáfora surgida del contacto de un hombre soñador con la fascinante geografía de los Pirineos.

Muchas gracias.

NOTAS

1. M. BLOCH, «Blanche de Castille et les serfs du chapitre de Paris», en *Mémoires de la Société de l'Histoire de Paris et de l'Île-de-France*, t. XXXVII, 1911, p. 224-272. También en *Mélanges historiques*, París, 1963, I, p. 462-490.

2. F. RATZEL, *Anthropogeographie. I, Grundzüge der anwendung der Erdkunde auf die Geschichte. II, Die geographische Verbreitung des Menschen*, Stuttgart, Engelhorn, 1882-1891.

3. C. RITTER, *Allgemeine Erdkunde: Vorlesungen an der Universität zu Berlin*, Edimburgo, 1817.

4. Oslo, 1931. París, Colin, 1968.

5. F. BRAUDEL, *La Méditerranée et le monde méditerranéen a l'époque de Philippe II*, (1946), París, 1966 (2a ed.). La expresión «larga duración» aparece de forma explícita en el artículo «Histoire et sciences sociales: la longue durée», en *Annales.E.S.C.*, 1958.

6. P. VILAR, *La Catalogne dans l'Espagne moderne*, París, 1952. G. DUBY, *La société aux XI et XII siècles dans la région mâconnaise*, París, 1952. G. BOIS, *Crise du féodalisme*, París, 1976. C. J. WICKHAM, *The Mountains and the City. The Tuscan Appennines in the Early Middle Ages*, Oxford, 1988.

7. Una tarea que puede seguirse en el libro de Peter BURKE, *The French Historical Revolution. The «Annales» School, 1929-1989*, Londres, 1990.

8. E. SERENI, «I problemi teorici e metodologici», en *Agricoltura e sviluppo del capitalismo*, Roma, 1970. Giovanni HAUSSMAN, *La Terra e l'uomo, saggio sui principi di agricoltura generale*, Turín, 1964. W. ABEL, *Agrarkrisen und Agrarkojunktur*, Hamburgo, 1966. B. H. SLICHER VAN BATH, *The Agrarian History of Western Europa, A.D. 500-1850*, Londres, Arnold, 1963. P. TOUBERT, *Les structures du Latium Médiéval*, Roma, 1973.

9. Un estado de la cuestión en el libro de J. M. W. BEAN, *From lord to patron. Lordship in late medieval England*, Manchester, 1989.

10. Yi-Fu TUAN, *Segmented worlds and the self: group life and individual consciousness*, Minneapolis, 1982.

11. H. BLUMENBERG, *Arbeit am Mythos*, Frankfurt, 1979.

12. Paul FREEDMAN & Gabrielle SPIEGEL, «Medievalism Old and New: The Rediscovery of Alterity in North American Medieval Studies», en *American Historical Review*, 1998, p. 677-704.

13. A. BUTTIMER, *Geography and the Human Spirit*, Baltimore, 1993. B. LOPEZ, *Arctic dreams: Imaginations and*

desire in a northern landscape, Londres, 1986. D. COSGRAVE, *Social formation and symbolic landscape*, Totowa, 1984.

14. R. d'ABADAL, *Catalunya Carolíngia. II, Els diplomes carolíngis a Catalunya*, Barcelona, 1950-52.

15. R. d'ABADAL, *La batalla del Adopcionismo en la desintegración de la Iglesia visigoda*, Barcelona, 1949.

16. T. BISSON, «Medieval France and her Pyrenean Neighbours» en *Studies in early institutional history*, Londres, The Hambledon, 1989.

17. Fr. GRAUS, *Lebendige Vergangenheit. Überlieferung im Mittelalter und in den Vorstellungen vom Mittelalter*, Viena, Böhlau, 1975.

18. A ese respecto véase Mary FULBROOK, «Introduction: States, nations, and the development of Europe», en *National histories and European history*, Londres, 1993, p. 1-21.

19. M. DEFOURNEAUX, *Les Français en Espagne aux XIe et XIIIe siècles*, París, Presses Universitaires de France, 1949.

20. E. VANCE, «Roland et la poétique de la mémoire» en *Cahiers d'Études Médiévales*, I, 1973, p. 103-115. Ahora en *Mervelous Signals: Poetics and Sign Theory in the Middle Ages*, Lincoln, University of Nebraska Press, 1986, p. 51-85.

21. N. DANIEL, *Heroes and Saracens: An Interpretation of the Chanson de Geste*, Edimburgo, 1984.

22. K. D. UTTI, *Story, Myth, and Celebration in Old French Narrative Poetry, 1050-1220*, Princeton, 1973.
23. *La Canzone di Guglielmo*, ed. Andrea FASSÒ, Turín, Pratiche Editrice, 1995.
24. François HARTOG, *Mémoire d'Ulysse. Récits sur la frontière en Grèce ancienne*, París, Gallimard, 1996.
25. H. BLUMENBERG, *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt, 1966.
26. Cf. René GIRARD, *Le Bouc émissaire*, París, 1982. Alexandre LEUPIN, *Fiction et Incarnation. Littérature et théologie au Moyen Age*, París, 1993.
27. Patrick J. GEARY, *La mémoire et l'oubli à la fin du premier millénaire*, París, Aubier, 1996.
28. J. E. RUIZ-DOMÈNEC, *La memoria dei feudali*, Nápoles, Guida, 1993.
29. G. SPIEGEL, «History, Historicism, and the Social Logic of the Text in the Middle Ages», en *Speculum*, 65, 1990, p. 59-86. La referencia más clásica sobre este asunto sigue siendo el libro de R. Howard BLOCH, *Etymologies and Genealogies. A Literary Anthropology of the French Middle Ages*, Chicago, The University of Chicago Press, 1983.
30. G. DUBY, *Hommes et structures du Moyen Age*, París, Mouton, 1973, p. 145 ss.; 267 ss.; et passim.

31. Peter HAIDU, *The Subject of Violence. The Song of Roland and the Birth of the State*, Bloomington, Indiana University Press, 1993.

32. A. GUREVICH, *Historical Anthropology of the Middle Ages*, Londres, Polity Press, 1992, p. 122 ss.; et passim.

33. F. J. TURNER, *Frontier and section: Selected essays of Frederick Jackson Turner*, Englewood Cliffs, N. J., 1961.

34. Cf. Thomas N. BISSON (ed.), *Cultures of Power, Lordship, Status, and Proces in Twelfth-Century Europe*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1995.

35. La discusión en torno al problema de la ficción como principio de compensación en la Historia Universal (una idea de Jacob Burckhardt) puede seguirse en Odo MARQUARD, *Estetica e anestetica*, Bolonia, Mulino, 1994, p. 127-167.

36. Terminología precisada por Anne BUTTIMER, *Geography and the Human Spirit*, Baltimore & Londres, The Johns Hopkins University Press, 1993 (prólogo de Yi-Fu TUAN).

37. Las últimas apreciaciones sobre este tema se pueden ver en J. BERLIOZ & J.-Cl. HÉLAS, *Catharisme: l'édifice imaginaire*, Carcasona, 1997.

38. A. BORST, *Die Katharer*. Stuttgart, 1953.

39. *La cena segreta. Trattati e rituali catari*, ed. F. ZAMBON, Milán, 1997.

40. H. Ch. PUECH, «Catharisme médiéval et Bogomilisme», en *Sur le Manichéisme et autres essais*, París, 1979.

41. Herbert de SCHÖNAU, *Sermones*, PL. 195, coll. 11-93. Duran de HUESCA, «Manifestatio haeresis albigensium et Lugdunensium», en A. DONDAINE, *Les hérésies et l'inquisition XII-XIII siècles*, Norfolk, Variorum, 1990. Alain DE LILLE, *De fide catholica contra haereticos sui temporis praesertim albigenses*, PL. 210, coll. 305-430.

42. Véase el clásico libro de Henry Charles LEA, *A History of the Inquisition of the Middle Ages*, Nueva York, 1955.

43. *La Chanson de la Croisade albigoise*, ed. E. MARTIN-CHABOD, París, 1972.

44. J. FOURNIER, *Le Registre d'Inquisition de Jacques Fournier, évêque de Pamiers (1318-1325)*, ed. J. DUVERNOY, Toulouse, 1965.

45. E. LE ROY LADURIE, *Montaillou, village occitan de 1294 à 1324*, París, 1975.

46. BORST, op. cit. p. 27.

47. J. E. RUIZ-DOMÈNEC, «El viaje y sus modos: peregrinación, errancia, paseo», en *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona*, XLV, 1996, p. 259-272.

48. A. BORST, «Alpine Mentalität und europäischer Horizont im Mittelalter», en *Barbaren, Ketzer und Artisten*, Munich-Zurich, Piper, 1988, p. 471-528.

49. Salimbene de ADAM, *Crónica*, ed. Oswald HOLDER-EGGER, MGH, Scriptorum, Hannover, 1905-1913 (ed. Giuseppe Scalia. vol. I. Scrittori d'Italia, 232, Bari, 1966).

50. *Crónica*, cit. p. 55: *vidi oculis meis*.

51. Agudo comentario en Simon SCHAMA, *Landscape and Memory*, Nueva York, 1996 (ed. fr., París, 1999, p. 470-471), que cita el libro de Francis GRIBBLE, *The early mountaineers*, Londres, 1899, p. 14-16.

AQUEST LLIBRE
DE LA REIAL ACADEMIA DE BONES LLETRES
HA QUEDAT IMPRÈS EL DIA
24 DE SETEMBRE DE L'ANY 1999,
FESTIVITAT DE LA
MARE DE DÉU DE LA MERCÈ
LAUS DEO



300 ANYS
DE L'ACADÈMIA DELS DESCONFIATS