
Orient i Occident a l'Alta Edat Mitjana

PID_00166549

Josep Cervelló Autuori
Núria Torras Benezet
Josep Maria Palet Martínez

Temps mínim de dedicació recomanat: 3 hores



Índex

1. Introducció: de l'antiguitat a l'Edat Mitjana.....	5
2. Subunitat A. Concepcions del temps i de l'espai a l'Alta Edat Mitjana.....	12
2.1. Concepcions del temps a l'Alta Edat Mitjana	12
2.2. Concepcions i organització de l'espai a l'Alta Edat Mitjana	14
3. Subunitat B. Croades i dialèctica Orient-Occident.....	20
4. Subunitat C. Els tres ordres o l'imaginari del feudalisme.....	24
5. Bibliografia.....	28
5.1. Subunitat A. Concepcions del temps i de l'espai a l'Alta Edat Mitjana	29
5.2. Subunitat B. Croades i dialèctica Orient-Occident	30
5.3. Subunitat C. Els tres ordres o l'imaginari del feudalisme	31

1. Introducció: de l'antiguitat a l'Edat Mitjana

Amb aquesta cinquena unitat arribem al darrer bloc temàtic de l'assignatura, que tracta de la transició de l'antiguitat a l'Edat Mitjana i de les característiques socioculturals de l'Alta Edat Mitjana. En la unitat 3 (subunitat B) vèiem com sorgeix i en què consisteix la primera de les quatre grans arrels culturals de la nostra civilització occidental: el passat dels hebreus i l'origen del monoteisme i de la tradició bíblica. En la unitat 4 estudiàvem dues més d'aquestes arrels, una de més remota i atàvica com és el passat indoeuropeu i la ideologia trifuncional (subunitat A) i una de més directa i evident com és el passat grecoromà (subunitats B i C). En aquesta cinquena unitat ens ocuparem de la darrera d'aquestes arrels, aquella que ha conduït a nosaltres sense solució de continuïtat: l'adveniment de la cultura cristiana i la configuració de les entitats nacionals de l'Europa occidental. En efecte, si Roma suposa per a l'Europa occidental la base lingüística (el llatí), jurídica (el dret romà) i sociocultural en sentit ampli, l'Alta Edat Mitjana suposa la formació de les llengües romàniques actuals (entre elles el català i el castellà), de les cultures nacionals basades en aquestes llengües i de la nova consciència religiosa cristiana.

Començarem el camí amb una reflexió sobre la transició de l'antiguitat a l'Edat Mitjana i sobre com aquesta transició torna a estar marcada per la dialèctica entre el discurs lògic i el discurs mític, que contextualitza en termes culturals els altres àmbits de canvi, des dels factuais fins als conjunturals (crisi política i econòmica del segle III a l'Imperi romà, pressió dels pobles exteriors a Roma, *invasions* germàniques, *caiguda* de l'Imperi romà d'Occident, constitució dels regnes germànics a l'Europa occidental...). Així, mentre que l'antiguitat clàssica havia suposat l'adveniment del discurs lògic, l'Alta Edat Mitjana significarà el retorn del discurs miticoreligiós com a ontologia estructuradora de la realitat social i cultural, prèvia crisi del propi discurs lògic en l'antiguitat tardana.

Des de la nostra òptica occidental contemporània, podria semblar que, un cop assolit el discurs lògic, ja no hi ha volta enrere, donat que aquest comporta la *veritat natural*. Així, si no hi ha un element de pressió interessat, el discurs lògic s'anirà imposant inexorablement al mític com a forma *real* i *objectiva* d'explicació del món i de la vida. El discurs lògic és, des d'aquesta òptica, una gran fita de la humanitat. Però la història és *capriciosa* i ens ensenya que les coses no són tan senzilles i que **també en relació amb el discurs lògic** (aquell que estem fent servir en aquests moments nosaltres per a explicar tot això i vosaltres per a llegir-ho i reflexionar-hi) **s'ha de tenir en compte que es tracta del producte d'una societat i d'unes necessitats històriques i ontològiques determinades**. Modificades aquesta societat i aquestes necessitats, aquell producte pot esdevenir innecessari. *Historia magistra vitae est* –deien els romans– i aquesta és una lliçó important que podem extreure de la història. Al cap i a la fi, històricament parlant, el discurs lògic ocupa un espai petit

en el conjunt de l'experiència ontològica i cultural de la humanitat. El discurs lògic satisfà uns aspectes –molt importants, és cert– dels homes i les dones de les societats que el viuen, però no tots. Com sabem, en aquestes societats, discurs lògic i discurs miticoreligiós van sempre de la mà, en paral·lel, destinats cadascun d'ells a satisfer àmbits diferents de l'experiència humana: l'explicació del món sensible, l'un, i les inquietuds i necessitats espirituals, l'altre. **El problema arriba quan el discurs miticoreligiós entra en crisi, perquè en aquest cas el discurs lògic es revela insuficient per a fer-se càrrec del conjunt de les necessitats vitals dels individus** en tant que éssers socials i culturals, com a col·lectivitat cultural. Precisament la nostra societat occidental actual és un bon exemple d'això: tot i que en alguns casos individuals –menys del que sembla– el discurs lògic pot ser l'únic discurs de referència, la *mort de Déu* dels darrers decennis i tot el que aquesta comporta han donat pas a una crisi col·lectiva espiritual i de valors cada cop més evident (amb els consegüents desajustaments emocionals). La nostra és una societat a la recerca de, sense que sapiguem ben bé de què.

Durant l'època imperial romana, l'espiritualitat pagana grecoromana tradicional va entrar en forta crisi. De fet, ja feia temps que això s'anunciava, i el mateix August va haver d'engegar una reforma religiosa de recuperació dels antics valors i costums morals i religiosos en un context social i cultural en què aquests valors pràcticament ja no tenien cabuda. Els déus dels antics panteons olímpic i capitolí ja no eren sinó figures literàries o entitats amb una significació més política que espiritual. La mitologia antiga havia deixat de ser un recull de veritats ontològiques (recordeu la lectura de Vernant de la unitat 4) per a esdevenir, en el millor dels casos, una font de relats recategoritzats en termes històrics (recordeu la lectura de Dumézil de la mateixa unitat). Només les formes més populars de l'espiritualitat antiga, d'origen i significació agraris, es mantenien vigents (cultes relacionats amb les collites, les fonts, els boscos, els camins...). L'ésser humà cultivat, en el context de la *pax romana* urbana, va anar perdent el referent del discurs mític i es va quedar solament amb un pensament filosòfic (majoritàriament el racionalisme estoic i el materialisme epicuri) i històric que aviat es va revelar insuficient per a atendre totes les seves necessitats vitals. Com deia G. Flaubert en clau literària: "Els déus ja no hi eren, i Crist encara no hi era, i entre Ciceró i Marc Aureli hi va haver un moment únic en què l'home estigué sol".

Per això, sobretot a partir del Baix Imperi, un seguit de propostes religioses noves i dinàmiques provinents de l'Orient es van començar a difondre amb força per tot l'Imperi romà. Es tractava de cultes amb uns referents mitològics i simbòlics innovadors i poderosos, colpidors, que implicaven rituals col·lectius que agermanaven els fidels i els feien sentir part d'una nova comunitat regenerada. Però sobretot es tractava de creences que satisfien les necessitats espirituals més íntimes, que donaven nova resposta a les inquietuds humanes de sempre envers la transcendència i el sagrat, que en els darrers temps no havien tingut per on canalitzar-se. **Algunes d'aquestes propostes religioses eren de caràcter místic, com ara les religions al voltant del déu persa Mitra o dels déus egipcis Isis i Serapis.** Les comunitats de fidels dels cultes místics no són obertes, sinó que cal iniciar-se en els misteris de les divinitats (en més o menys grau) i mantenir el secret dels ensenyaments. La comunitat de fidels és un grup amb entitat i definició pròpies, des del punt de vista espiritual, respecte a la resta del cos social. El culte de Mitra va estar molt difós entre els militars i els mercaders, mentre que els d'Isis i Serapis ho va estar entre les classes altes de les ciutats. A Roma mateix (com a tantes altres ciutats d'Occident) hi va haver dos conjunts arquitectònics importants formats per un iseu i un serapeu (temples per al culte d'Isis i Serapis), un al Camp de Mart, construït per Calígula i embellit per Domicià, i un altre al Quirinal, construït per Caracal·la. Les festes anuals d'Isis i Serapis a la capital de l'Imperi eren famoses tant per la vistositat i el dramatisme de les processons i de les escenificacions rituals com per la seva significació còsmica, tal com ens explica Apuleu (*Metamorfosis*, XI). En efecte, Isis era la deessa mare de la renovació periòdica del món i Serapis (divinitat creada pels Ptolomeus a partir d'un sincretisme entre els egipcis Osiris i Apis –dels quals pren el nom– i els grecs Zeus i Asclepi) era el déu de la resurrecció i la vida eterna.

Entre aquestes propostes religioses orientals, però, n'hi havia una de ben singular. No era un culte místic, tot i que els nouvinguts passaven per un ritual d'acollida a base d'immersió en aigua, i tenia un marcat caràcter ecumènic, tant en un sentit geogràfic i ètnic com en un sentit social, de manera que estava obert absolutament a tothom que s'hi volgués adherir, fossin quins fossin la seva procedència, el seu origen ètnic o la seva condició social. **El centre d'aquest culte era una figura singular: el Crist, Déu fet home i mort a la creu per a redempció del gènere humà, a partir de la qual els fidels rebien el nom de *crístians* i la seva religió, el de *crístianisme*.** El Crist és una figura de fe, teològica (com ho són la major part de les figures de l'Antic Testament, en virtut del caràcter teològic i no històric dels escrits bíblics; recordeu el que estudiàvem en la subunitat 3 de la unitat 3). També els aspectes *biogràfics* narrats en els Evangelis, que ens parlen de Jesús de Natzaret, ho són. Això no vol dir que sota el Jesucrist de la fe no hi pugui haver un personatge històric. Si és així, però, és tan poc el que en sabem i tan gran l'arquetipització teològica de la seva figura que, en realitat, aquesta historicitat es revela poc significativa. En efecte, l'única font de què disposem sobre Jesús és la font bíblica (els Evangelis del Nou Testament) i ja coneixem la problemàtica historiogràfica que l'envolta. No hi ha fonts extrabíbliques



Figura 1. El déu Serapis
Museu Nacional d'Alexandria. Foto: R. Orcau.

contemporànies als fets i les primeres referències (fi del segle I-principis del segle II) al·ludeixen a la comunitat cristiana constituïda i a la seva història externa més que no pas al mateix Jesús (Tàcit, *Annales*, XV, 44, 2-5; Plini el Jove, *Epistulae*, X, 96; Epíctet, *Dissertationes*, IV, 7, 6). Això no invalida, en tot cas, la legitimitat i el valor del nou sistema de creences, ja que, com sabem, la legitimitat en el context del discurs mític no passa per la realitat històrica i tangible, sinó, precisament, per la veritat arquetípica. En paraules del mateix Evangeli: "Llavors Pilat li digué: No vols parlar-me, a mi? No saps que tinc poder de deixar-te anar o de crucificar-te? Jesús li respongué: Tu no tindries cap poder sobre mi, si no t'hagués estat donat de dalt" (Joan 19, 10-11).

El cristianisme suposava alhora un seguit de novetats doctrinals i socials i un seguit de continuïtats amb les formes espirituals més dinàmiques del món antic que en van suposar, unes i altres, l'èxit i la difusió. **El missatge del Crist estava basat en una categoria religiosa nova, almenys en la seva formulació: l'amor al proïsme com a forma d'amor a Déu.** En l'Evangeli de Joan llegim (Joan, 13, 34-35): "Us dono un manament nou: que us estimeu els uns als altres. Sí, tal com jo us he estimat, estimeu-vos també entre vosaltres. Tothom coneixerà que sou deixebles meus en això: que us tingueu amor els uns als altres". Aquesta noció bàsica supera les fronteres de pertinença ètnica, de cultura, de condició social i econòmica i és la causa de la força i la solidaritat de les primeres comunitats cristianes. Enfront del caràcter *nacional* del judaisme, el cristianisme es presenta com una religió universal; enfront del caràcter místic i iniciàtic dels cultes pagans orientals, el cristianisme demana al nou adherent només una professió de fe; enfront de la sanció de l'*statu quo* social i dels poders constituïts per part de les altres religions, el cristianisme inicial subordina l'ordre terrenal a l'ordre espiritual, qüestiona l'esclavatge (base de l'economia romana) i s'adreça especialment als pobres i als humils, en un sentit tant material com espiritual. Per això la nova religió es va començar a difondre primer entre els sectors més desfavorits de les ciutats. **Però alhora la noció arquetípica d'un déu que mor per a benefici de la humanitat, el cos i la sang del qual són consumits ritualment, era molt antiga, coneguda i impactant, i era fàcil identificar-s'hi** (el seu origen, com sabem, s'ha de buscar en les creences neolítiques agràries; vegeu la unitat 2, subunitat C). Els egipcis Osiris i Serapis, el grec Dionís, el frigi Attis i el fenici Adonis eren déus que moren, tot i que els seus mites estaven lligats a la renovació periòdica de la natura i del món i a la resurrecció dels difunts. A partir d'aquesta noció bàsica de la necessitat de la mort de la divinitat per a benefici dels homes, **Pau de Tars** va crear la doctrina definitiva del sacrifici expiatori i posterior resurrecció del Crist per a salvació de la humanitat, tot insistint en la necessitat d'obeir la llei de l'amor que el Crist havia revelat i que no es troba gravada en cap codi de lleis sinó en el fons mateix del cor humà. D'aquesta manera, el cristianisme se separava definitivament del judaisme, tant pel que fa a la figura del Messies, que en la tradició jueva té un marcat caràcter nacional, com pel que fa al sentit de la llei escrita (els textos bíblics), que el judaisme considera fonamental i el cristianisme subordina a les raons de l'esperit.

Però la característica principal del cristianisme, heretada directament de les seves arrels jueves, era el **monoteisme**. Mentre que els altres déus que moren del món antic, per importants i essencials que fossin, eren divinitats dins d'un panteó, **el Déu fet home dels cristians era un déu únic. I això oposava una negativa categòrica a qualsevol forma de culte pagà oficial i, molt especialment, al culte a l'emperador romà.** Per això, durant els tres primers segles de la seva existència, el cristianisme va ser una religió perseguida, la qual cosa, paradoxalment, no va fer sinó donar-li més força i capacitat de superació i de proselitisme. Les primeres comunitats cristianes, urbanes i substancialment independents les unes de les altres a falta d'una jerarquia i d'una autoritat centrals, estaven regides pels *ancians* (*presbíteroi*, "preveres") i pels *vigilants* (*epískopoi*, "bisbes"), aquests darrers escollits per la comunitat, que guiaven els germans en l'oració, la meditació i l'acció social (assistència als pobres, als malalts i als rebutjats i perseguits per la societat romana, ja que la llei de l'amor no era només una doctrina teòrica, sinó una praxi vital). Durant els tres primers segles de l'era, el cristianisme va ser una religió clandestina i els seus adeptes van patir dures persecucions per part del poder polític establert, les més importants de les quals van ser les de Neró, Domicià i Dioclecian.

A principis del segle IV, però, els cristians ja eren una comunitat demogràficament molt important en el si de l'Imperi. L'emperador **Constantí**, per a desfer-se dels seus competidors i consolidar-se en el poder, va voler guanyar-se el seu suport i, influït per la seva mare Elena, convertida al cristianisme, **l'any 313 va promulgar l'edicte de Milà, a través del qual proclamà la llibertat de tots els cultes, el cristià inclòs.** Per a fer front a les divisions internes del mateix cristianisme (degudes a visions diferents dels misteris centrals de la nova religió: essència de la Trinitat i naturalesa del Crist), **l'any 325 Constantí va reunir tots els bisbes de l'Imperi a Nicea, en el primer concili ecumènic**, on es va definir el *credo* o símbol nicè, la base teòrica i doctrinal de la fe cristiana, van ser condemnades les *heretgies*, molt especialment l'arriana, que considerava que el Fill era de naturalesa semblant però no idèntica al Pare, i es van fixar les diferents circumscripcions eclesiàstiques que depenien dels diversos bisbes de l'Imperi. D'aquesta manera, l'Església sortia de la clandestinitat, es jerarquitzava i s'organitzava d'acord amb l'administració territorial romana. A més, el caràcter universal i permeable de la nova religió feia que anés incorporant, tot dotant-los d'un sentit nou, festivitats, formes de culte (imatges), llocs de culte i motius iconogràfics d'origen pagà, la qual cosa implicava unes continuïtats que no feien sinó facilitar i consolidar la seva implantació. A finals del segle IV, concretament **l'any 380, l'emperador Teodosi promulgà l'edicte de Tessalònica, que convertia el cristianisme en la religió oficial de l'Imperi romà i declarava proscrits els cultes pagans.** A principis del segle V, coincidint amb la separació definitiva de l'Imperi romà d'Occident (destinat a durar només unes dècades més, fins al 476) i l'Imperi romà d'Orient o bizantí (destinat a durar tota l'Edat Mitjana, fins al 1453), tot el món antic és cristià, llevat d'alguns indrets rurals,

on perviuen més temps els antics cultes pagans de caràcter agrari als quals ens hem referit més amunt. Precisament de la paraula llatina per a *poble rural* o *comunitat pagesa*, *pagus*, deriva el nom i adjectiu *pagà*.

Figura 2. Sarcòfag amb orant, inicis s. IV



Observeu la figura de l'orant (al centre), escenes bíbliques diverses i el motiu de Crist sobre el lleó i el drac (a la dreta). Aquest darrer motiu és d'origen pagà. Església de Sant Feliu, Girona. Foto: J. M. Palet.

El cristianisme, per tant, s'imposa a totes les altres formes de religiositat pel que fa a les necessitats espirituals (però també socials) de l'ésser humà del Baix Imperi romà i de l'antiguitat tardana. Com hem dit, les formes tradicionals de la religiositat pagana estan en crisi oberta i els mateixos corrents filosòfics romans, com l'estoïcisme, troben en les doctrines cristianes de pobresa, austeritat i humilitat punts d'encontre. Les darreres escoles filosòfiques de l'antiguitat són de tall neoplatònic i neopitagòric i estan més preocupades per la conciliació entre l'especulació grega i les veritats teològiques antigues o noves (judaisme, cristianisme, doctrines místiques i místiques paganes) que per les veritats antigues del racionalisme. Arran de la crisi del discurs mític pagà, el discurs lògic (nascut també en el context de l'antiga cultura pagana) així mateix ha entrat definitivament en crisi. No desapareixerà del tot, però quedarà arraconat entre pocs coneixedors que, aviat, es recolliran silenciosos darrere els murs dels monestirs. L'Alta Edat Mitjana s'ha de veure, per tant, no com una època de foscor, com la historiografia i la ideologia renaixentista i neoclàssica (i fins i tot romàntica, potser sense voler-ho) la van definir (com sabeu, el mateix nom d'*Edat Mitjana* és despectiu en origen i significa *edat que queda enmig de dos períodes d'esplendor cultural: l'antiguitat clàssica i l'Europa moderna*). **El retorn del discurs miticoreligiós com a única ontologia vàlida no s'ha de veure com una involució, com una *aturada en el procés històric* (cosa impossible per definició) o, encara menys, com el resultat de les maquinacions perverses d'uns jerarques eclesiàstics àvids de poder i manipuladors, sinó com una resposta lliure, nova i dinàmica, de tot el cos social davant les necessitats de l'esperit, en un context cultural que ja no era capaç de satisfer-les.** El retorn del discurs miticoreligiós respon, en definitiva, a una necessitat de recuperar el sentit de l'existència. Això no vol dir que, després, en nom de Crist i del cristianisme, els poderosos i la jerarquia eclesiàstica hagin pogut cometre molts abusos. Però aquesta és una altra història... El que ens interessa destacar aquí és que la base ontològica

de la nostra existència d'occidentals contemporanis, el discurs lògic, també pot entrar en crisi; no és *la veritat* definitiva, sinó només un camí possible i un camí, per cert, molt minoritari en el desenvolupament històric de la humanitat.

2. Subunitat A. Concepcions del temps i de l'espai a l'Alta Edat Mitjana

2.1. Concepcions del temps a l'Alta Edat Mitjana

Si les concepcions de l'espai a l'Alta Edat Mitjana responen de ple a les categories pròpies del discurs mític al respecte (arquetipisme de l'espai *real*, jerarquització de l'espai urbà i rural al voltant del *centre...*; vegeu més avall), les concepcions del temps són més complexes, perquè hi incideix la doctrina del temps pròpia dels monoteismes (vegeu la unitat 3, subunitat B, punts 64-65). Durant la primera part de l'Alta Edat Mitjana (fins l'adveniment de la societat feudal als segles IX-X), van prevaler les concepcions temporals d'**Agustí d'Hipona (354-430)**, recollides en la seva obra *De ciuitate Dei*. Agustí rebutja nocions com el temps primordial, l'etern retorn o el temps etern. Per a ell, des del moment en què Déu i creació són realitats completament separades i diferents (com sabem, és així, per definició, en tots els monoteismes, enfront de la integració pròpia del discurs mític original), el temps ha nascut amb la creació, és una *categoria creada* més. L'únic ens increat i fora de la contingència del temps és Déu. **I, si el temps té un inici, també té un recorregut i tindrà una fi: és lineal i limitat (a diferència del temps primordial i de l'etern retorn del discurs mític) i es caracteritza per una successió de fets únics i irrepetibles.** En aquest sentit, podríem dir que és un temps *històric*. Ara bé, aquests fets no són fortuïts, sinó que responen a un disseny diví, tenen la seva raó de ser en la voluntat divina. Això és, com sabem, el que distingeix la *història* d'Agustí i dels monoteismes en general de la *història* del discurs lògic. De Déu depenen no només els grans fets de la història de la salvació, des de la Creació fins a l'Encarnació i la Passió de Crist, passant per tots els grans episodis de la *història sagrada*, sinó també els fets de la història política: és Déu qui ha donat i ha tret el poder als assiris, als babilonis, als perses i als romans, i la caiguda de l'Imperi romà d'Occident, que quan Agustí escriu se sent propera perquè s'ha produït el violent saqueig de Roma pels visigots d'Alaric (any 410), és el càstig just per la iniquitat d'un estat que no ha reconegut el Déu veritable sinó *in extremis*.

Contra aquells que acusen el cristianisme de ser la causa dels mals de Roma, Agustí elabora la doctrina de la *ciutat celeste* i la *ciutat terrenal* que, en la mesura en què es barregen i confonen en aquest món, s'influencien mútuament però tenen destins completament diferents, perquè una és transcendent i l'altra és immanent. La ciutat celeste és la *ciuitas Dei* (la "ciutat de Déu"), dominada per l'*amor Dei* (l'"amor de Déu") i Abel n'és el primer ciutadà. En canvi, la ciutat terrenal està dominada per l'*amor sui* (l'"amor d'un mateix") i Caïm n'és el primer ciutadà. La primera és la ciutat dels que viuen segons l'esperit i glorifiquen Déu, mentre que la segona és la ciutat dels que viuen segons la

carn i cerquen la glòria dels homes. La felicitat veritable es troba només a la ciutat celeste, que recull els homes que es regeixen pels preceptes evangèlics i es consideren peregrins en aquest món. Més encara: com explica Eliade, si la vocació veritable del cristià és la cerca de la salvació, si la seva única certesa és el triomf final i definitiu de la *ciuitas Dei*, els esdeveniments terrenals resultaran en darrera instància buits de significació espiritual. Tot i que, com hem dit, Agustí concep la *història* com el desplegament de la voluntat i la providència divines, això no treu que hi hagi espai per al lliure albir dels éssers humans, imprescindible per a la pràctica de la moral. La llibertat de què l'ésser humà disposa per a actuar i per fer el bé o el mal és un altre element que imprimeix *historicitat* i singularitat als fets del món. Com escriu el medievalista J. Le Goff, "en sant Agustí, el temps de la història [...] conservava una 'ambivalència' en la qual, en el marc de l'eternitat y subordinats a l'acció de la Providència, els homes tenien ascendent sobre el seu propi destí i el de la humanitat".

A mesura que avança d'alta edat mitjana, però, aquesta concepció del temps va perdent la seva dimensió més factual, lineal i històrica i es torna cada cop més sincrònica i arquetípica. És com si el discurs monoteista deixés de nou pas de manera cada cop més marcada al discurs mític i arquetípic originari. "La societat feudal, en la qual llisca l'Església entre els segles IX i XI –escriu Le Goff–, paralitza la reflexió històrica i sembla detenir el temps de la història o, en tot cas, assimilar-la a la història de l'Església". I P. Rousset afegeix: "Aquest mateix sentiment apareix en els orígens de la Croada: els cavallers, tot suprimint el temps i l'espai, volen anar a colpejar els botxins de Crist". És així com en el cor de l'Edat Mitjana ens trobem, paradoxalment, amb una concepció del temps més propera a la dels antics egipcis i mesopotamis que a la dels monoteïsmes (per no dir a la del discurs lògic). Això s'observa també en l'èpica, que justament neix en aquest moment: "Una altra negació de la història per part de la societat feudal: l'epopeia, la cançó de gesta, que no utilitza els elements històrics si no és per a desposseir-los, en el si d'un ideal [arquetip] temporal, de qualsevol historicitat", torna a escriure Le Goff. És precisament en aquest context que la trifuncionalitat indoeuropea reapareix sota la forma de la doctrina dels *tres ordres*, ideal social de la cultura feudal. No es tracta d'una metàfora política ni d'una recategorització en clau històrica com a la Roma clàssica (recordeu la lectura de Dumézil de la unitat 4), sinó d'un veritable arquetip atemporal (vegeu més avall, subunitat C).

Figura 3. "Tapís de la creació", brodat dels s. XI-XII



A dalt, al mig, la personificació de l'any duu en una mà la roda del temps. Als marges, les quatre estacions i els mesos de l'any representats a través de les activitats agrícoles. Font: Museu Capitular de la Catedral de Girona. Foto: J. M. Palet.

Aquest retorn al temps cíclic original troba el seu reflex en els mateixos ritmes de la vida quotidiana de l'Alta Edat Mitjana, fortament marcada pel calendari litúrgic de l'Església occidental. En efecte, aquest calendari cíclic s'organitza segons uns períodes de quaranta dies. Després del Nadal i sumant quaranta dies arribem a la festa de la Candelera que és la primera data possible de Dimarts de Carnaval. Quaranta dies més tard tenim el final de la Quaresma, el nom de la qual significa *quarantena*. Després de la Pasqua, punt final de la Quaresma, vindrà l'Ascensió al cap de quaranta dies més. Totes aquestes festes són variables en el calendari. Així, si la Pasqua cau el 20 de març (equinocci oficial de primavera i primera data possible per a aquesta festivitat), l'Ascensió caurà l'1 de maig. Seguint aquest ritme dels quaranta dies arribem a Sant Joan (24 de juny) i després a l'1 d'agost (Sant Pere dels Llaços). Però, per què aquest número quaranta? Quaranta dies representen la durada d'un cicle lunar i mig. El calendari basat en el número quaranta s'esforça a coincidir amb aquest fenomen natural. En la seva obra *Legendi di Sancti Vulgari Storiado* o *Legenda Aurea* (*Llegenda Àuria*, 1264), el frare dominic genovès Jaume de la Voràgine comenta que el número quaranta és sagrat perquè "el Salvador el va sacrilitzar en fer dejuni durant quaranta dies". Segons aquest mateix hagiògraf, de l'Evangeli de Sant Mateu s'extreu que foren quaranta generacions les que separaren Adam de Jesucrist. Aquest baixà entre els éssers humans "[...] a través de quaranta graons generacionals [...]". Quatre són els evangelis, quatre són les estacions, quatre són els elements (foc, aire, terra i aire) i deu són els manaments. Si multipliquem tots dos números obtenim l'arquetípic número quaranta.

2.2. Concepcions i organització de l'espai a l'Alta Edat Mitjana

En relació amb les concepcions i l'organització de l'espai, tractarem les transformacions que van tenir lloc en el context urbà i en el rural, així com les percepcions del món i la manera de representar-lo. La ciutat romana a l'antiguitat tardana i als inicis de l'Alta Edat Mitjana (des del segle IV fins a

inícis del segle VIII) manifesta un conjunt de transformacions que cal situar en el marc general de transformació cultural i política de l'Occident mediterrani en aquesta època, amb el canvi de valors (cristianisme) i el desmembrament de l'estat romà. La ciutat manté les seves funcions (administratives, religioses, econòmiques), però sota paràmetres diferents. Entre els *signes* arqueològics d'aquesta transformació, un element essencial és la **cristianització de l'espai urbà**. De fet, és durant aquests segles que a Occident té lloc la fi de la ciutat clàssica i el naixement de la ciutat medieval.

Un dels elements més significatius de la ciutat tardoromana i veritable *fil conductor* en la transformació de la ciutat antiga és la topografia cristiana. Des de principis del segle IV, després de l'edicte de Milà de l'emperador Constantí, es documenta a moltes ciutats l'anomenat **culte martirial** que dóna origen a moltes àrees funeràries i llocs de culte cristians. Són llocs associats a les relíquies de màrtirs al voltant dels quals es genera una devoció per tal de cercar la protecció espiritual dels sants. Al Baix Imperi aquest culte s'emplaça fora de la ciutat, al *suburbi*, i genera noves àrees d'enterrament que donen lloc a esglésies funeràries i a la creació de vies processionals que afavoreixen l'afluència de peregrins. Les necròpolis i esglésies paleocristianes als suburbis són una de les millors plasmacions de la consolidació del cristianisme a Occident durant el segle IV. Al mateix temps, *intramurs* apareixeran també nous edificis de culte cristià, les esglésies, que durant un temps conviuran amb els edificis de culte pagà. Juntament amb aquesta topografia cristiana, s'observa **un altre element molt característic de les ciutats tardoromanes: les muralles**. Durant el segle IV moltes ciutats coneixen la construcció de fortificacions que reforcen les muralles anteriors. El seu significat és objecte de controvèrsia, però en alguns casos pot estar relacionat amb valors simbòlics determinats: delimitació de l'*urbs* i element de prestigi per a la ciutat i alhora definició de l'espai sagrat segons la imatge de la *ciuitas christiana*.

Figura 4. Tram de muralla, Girona



El parament medieval se superposa als carreus de la muralla del s. IV, de talla més gran. Foto: J. M. Palet.

És durant el segle V quan la ciutat bascula de l'antiguitat a l'Edat Mitjana. Són dècades d'inestabilitat política i alhora de canvi ideològic en què, amb l'emperador Teodosi i l'edicte de Tessalònica, el cristianisme es va convertir en

la religió oficial de l'Imperi romà, la qual cosa va comportar la substitució del poder civil romà per l'eclesiàstic representat pel bisbe. L'evidència arqueològica il·lustra molt bé aquest canvi amb l'abandonament dels elements bàsics de la ciutat, dels edificis públics i del espais vinculats a la representació de l'Imperi. **El creixent poder eclesiàstic representat pel bisbe fomentà el desenvolupament dels conjunts religiosos intramurs, dels complexos episcopals (el palau i l'església episcopal, el baptisteri, les aules...), que passaren a ser el centre del poder polític, administratiu i religiós de la ciutat.** Aquests complexos s'aniran desenvolupant en els segles següents (s. VI i VII), quan es converteixen en el nucli o centre essencial de la ciutat, fita urbanística i monumental al voltant de la qual s'articula l'espai urbà. Dins la ciutat, aquest *centre* monumental contrasta amb un entorn urbà *ruralitzat*, caracteritzat per formes noves d'habitatge (senzilles i humils), àrees cementirials *intramurs* i espais agropecuaris més o menys extensos que reflecteixen un concepte urbà molt diferent del d'època clàssica.

Aquesta havia de ser la imatge de la ciutat a l'Edat Mitjana primerenca. Les ciutats tenien poca població, però mantenien un paper fiscal i religiós important. La seva superfície era més reduïda que en època romana, eren closes rere muralles i la catedral tenia una posició central. **Sovint van conèixer canvis en la trama urbana, que transità vers formes concèntriques al voltant del centre religiós.** A partir del segle XI i durant l'Edat Mitjana central (segles XI-XIII), bona part de l'Occident europeu coneix una etapa de creixement de la població, paral·lel a un increment notable de les activitats artesanals i comercials. Aquest creixement va suposar el desenvolupament dels burgs o ravals, *vilanoves*, situades fora dels murs de les ciutats de l'Alta Edat Mitjana. Amb el temps aquests ravals acabarien closos també dins d'un nou recinte de muralles.

Figura 5. Temple d'Antoninus i Faustina al fòrum de Roma transformat en l'església de Sant Llorenç in *Miranda*, s. XI



Foto: N. Torras.

A l'Alta Edat Mitjana (segles X-XI), a l'Occident mediterrani, juntament amb la ciutat, es consoliden nous centres d'organització territorial: els castells, els monestirs i les esglésies parroquials. Es consoliden també formes noves

d'estructuració de l'espai: els anomenats *sistemes radioconcèntrics* i les **estructures viàries radials o en estrella, organitzades a l'entorn d'aquests centres sacralitzats**. Són sistemes formats per camins que es dirigeixen des del centre cap als límits exteriors del terreny o territori, que de vegades apareix destacat amb camins de traçat circular. **Al centre de l'estructura s'ubica una església o un castell**. Són sistemes d'organització que defineixen els territoris medievals i que contrasten amb el model quadriculat de la centuriació romana (vegeu la unitat 4, subunitat C). En àrees on això ha pogut ser estudiat, s'ha arribat a documentar (a Catalunya, al Languedoc) com aquestes formes medievals se superposen i deformen els eixos centuriats que desapareixen emmascarats en el territori. És important assenyalar que aquestes formes il·lustren una **conceptualització nova de l'espai, organitzat i jerarquitzat a l'entorn d'un centre simbòlic i arquetípic**. En aquest sentit, podem considerar que les concepcions de l'espai en l'Alta Edat Mitjana responen de ple a les categories pròpies del discurs mític al respecte (arquetipisme de l'espai *real*).

Figura 6. Església del monestir de Sant Miquel de Fluvià d'origen romànic, Alt Empordà



Foto: J. M. Palet.

Tanmateix, cal dir que **continuen existint, a l'alta edat mitjana i en els segles següents, estructures parcel·làries urbanes i rurals regulars, segurament associades a formes d'organització de l'espai a gran escala, que demostren que les formes regulars ortogonals no són exclusives del període romà**. Això és ben visible a les *vilanoves*, burgs i bastides fortificades d'època medieval, de vegades amb un urbanisme tan perfectament ortogonal que podríem qualificar *de tipus hipodàmic*. A l'espai rural, a les terres de colonització, això és també molt clar en un procés generalitzat similar al que s'havia produït a l'època romana, amb reestructuracions de l'espai a gran escala. És una problemàtica que hem tractat en la unitat 3 en relació amb les formes i concepcions de l'espai a l'antic Egipte i a Mesopotàmia, on observàvem ciutats d'urbanisme regular com Babilònia, plenament arquetípiques. Això mateix passa en aquests segles de l'Edat Mitjana. Ja vam veure que, si bé el cercle és més propi de l'arquetipisme de l'espai en el discurs mític i el quadrat ho és de la funcionalitat de l'espai en el discurs lògic, de disposicions espacials circulars i quadrangulars se'n troben en tots dos discursos, per bé que adaptades a l'ontologia de cadascun. Al món rural el fenomen queda

magníficament il·lustrat en la figura dels agrimensors i l'origen diví de la seva saviesa. Per als agrimensors de l'Edat Mitjana, que continuen parcel·lant la terra ortogonalment, Déu és la font de tot coneixement, que Ell atorga a alguns privilegiats. Els agrimensors reben de Déu la seva ciència i les eines de la seva professió i Ell els explica les tècniques per a emprar-les adequadament.

Figura 7. Imatge de la Jerusalem celestial, arquetipus de la Jerusalem terrenal



Mosaic de l'absis de la basílica de Sant Climent, s. XII, Roma. Foto: N. Torras.

Pel que fa a la representació del món, hem de tenir en compte que la concepció medieval de l'espai no és ni abstracta ni homogènia: l'espai està personalitzat, és concret, heterogeni i íntim. No és concebut com un medi neutre, sinó com una entitat que regeix la vida, l'abasta, contextualitza i determina. La representació del món a l'Alta Edat Mitjana té com a objectiu il·lustrar la Revelació bíblica i la supeditació de la Terra a la voluntat divina. Per aquest motiu, l'espai universal es reduïa a l'*ecumene*, és a dir, a la superfície habitada per l'Ésser humà, objecte de la Redempció. L'*ecumene* se sol representar amb forma circular, rodejat d'un riu-oceà infranquejable. El cercle no és l'única forma possible de representació de la Terra: també trobem representacions ovals, quadrangulars i fins tot en forma de trèvol en què cada fulla representa un continent. Ara bé, des d'Isidor de Sevilla (c. 560-636), el cercle té prioritat, sobretot perquè simbolitza la perfecció de l'obra divina. Els mapamundis (*mappae mundi*) circulars són els més nombrosos i els més rics en informació. La lectura d'aquests mapes sempre es fa des del centre cap a la perifèria: d'allò que és conegut a les regions menys conegudes. En una representació circular el centre és, doncs, molt important i sol estar ocupat per la ciutat de Jerusalem. En general, el mapamundi exalta la unitat de la creació, que es percep com una manifestació de Déu. Així, la representació de l'espai a l'Alta Edat Mitjana esdevé un mitjà de transmissió de continguts fortament cristianitzats. Paral·lelament, el món àrab elaborarà la seva pròpia cartografia del món, que serà independent de la de la tradició cristiana fins a mitjan segle XII.

Figura 8. "Mapa de Madaba" (Jordània) amb la ciutat de Jerusalem al centre



Mosaic del s. VI. Foto: J. Cervelló.

3. Subunitat B. Croades i dialèctica Orient-Occident

Des del segle IV aC, les poblacions àrabs del desert nord-aràbic i siri s'havien enriquit gràcies a les caravanes que portaven espècies i perfums des del golf Pèrsic i el golf d'Aqaba fins a la Mediterrània i havien creat regnes importants i pròspers com els de Petra (segles IV aC-II dC) i Palmira (segles II-III dC). El poder de Roma i el seu control de les rutes comercials va acabar, però, per afeblir aquests regnes, que van ser successivament incorporats a l'Imperi. En els segles V i VI, el Pròxim Orient va quedar sota control dels bizantins (a l'oest) i dels perses sassànides (a l'est). Les poblacions àrabs van quedar relegades a l'interior de la península Aràbiga, un ampli territori desèrtic. Es tractava de beduïns nòmades, que vivien de la ramaderia i de les ràtzies, i d'habitants sedentaris de les ciutats dels oasis, que vivien de l'agricultura o del comerç. És aquí on, a principis del segle VII, va viure i va rebre la revelació divina **Mohammed, el fundador de l'islam (570-632)**. Mohammed formava part de la família haiximita que, juntament amb la família omeia i la família abbàssida, formava la tribu dels quraixites, instal·lada a la Meca i dedicada especialment al comerç.

Figura 9. Pati i minaret de la mesquita d'Ibn Tulun a El-Caire, s. IX



Una de les més antigues conservades al món musulmà. Foto: J. Cervelló.

L'islam és el tercer gran monoteisme de la història, que ahora assumeix els altres dos (judaisme i cristianisme) i se'n separa amb derivacions noves. Mohammed va començar la seva predicació molt a principis del segle VII. Entre el 612 i el 632, any de la seva mort, va tenir lloc progressivament la **revelació o baixada de l'Alcorà, el llibre sagrat de l'islam (al-Quran; "la recitació")**. El missatge d'un Déu únic i de la igualtat de tots els éssers humans davant d'Ell, que de seguida va fer adeptes entre els grups més desfavorits de la societat de la Meca, va alertar l'oligarquia de la ciutat, que, tot i pertànyer a la mateixa tribu de Mohammed, s'hi va oposar violentament. Mohammed va haver de fugir de la Meca a Yathrib o Medina, on va constituir la primera comunitat de creients. **Aquest fet, esdevingut l'any 622, és conegut amb el nom**

d'hègira ("emigració") i assenyala l'inici de l'era musulmana. Consolidada la comunitat de Medina i el seu poder personal, alhora espiritual i polític, Mohammed va procedir a convertir i a incorporar a la seva comunitat de creients totes les tribus i ciutats de la meitat occidental de la península Aràbiga, inclosa la Meca, que va abraçar definitivament la nova fe l'any 628. De tots els costums religiosos preislàmics, de caire politeïsta i animista, Mohammed en va retenir només un: el santuari de la Kaaba (la *pedra negra* meteòrica, símbol d'unió entre el cel i la terra) i les peregrinacions que des de temps immemorials feien cap a aquest santuari, ara vinculat al Déu únic. També el nom de la divinitat, Al·là, és, de fet, el nom d'un antic déu pagà preislàmic.

Figura 10. Bab el-Futuh



Porta nord de la muralla fatimita de El-Caire. Foto: R. Orcau.

Mohammed va ser succeït pels **quatre califes ortodoxos o prefectes (*khalifa*; "successor")**: **Abu Bakr (632-634)**, **Omar (634-644)**, **Osman (644-656)** i **Ali (656-661)**. Els tres primers van continuar l'expansió de l'islam iniciada per Mohammed. Abu Bakr va incorporar a l'estat musulmà la meitat oriental de la península Aràbiga; Omar, les regions de Mesopotàmia, siriopalestina i Egipte, que va conquerir als bizantins (a partir d'ara l'Imperi bizantí va quedar reduït a les penínsules Balcànica i Anatòlica); i Osman i Ali, el territori de l'antic imperi dels perses sassànides (que va desaparèixer de la història). Tant Omar com Osman i Ali van morir assassinats enmig de disputes sobre la successió de Mohammed. Finalment, els **omeies**, liderats per **Muàwiya (661-680)** van aconseguir el poder. Els omeies van traslladar la capital de l'estat àrab de Medina a **Damasc** i van conquerir el Magrib i la península Ibèrica.

Figura 11. Mihrab i mínbar de la madrassa mameluca del sultà Hassan



El-Caire, s. XIV. El mihrab assenyala la direcció a la Meca i el mínbar és el púlpit des d'on l'imam s'adreça als fidels els divendres. Foto: R. Orcau.

La figura d'Ali és essencial en la història de l'islam, perquè al seu voltant el problema de la successió del Profeta esdevé determinant. Mohammed no tenia fills mascles i no havia nomenat formalment un successor. Així, els primers califes havien estat escollits entre els seus familiars polítics i col·laboradors més estrets. Però el *partit* o *facció* (*xiia*) dels seguidors d'Ali sostenia que, durant la seva vida, Mohammed havia fet un seguit de gestos que assenyalaven el mateix Ali com a successor. Els **xiïtes** defensaven que el poder havia de ser hereditari i s'havia de transmetre en la línia de sang del Profeta i que, per tant, havia de recaure en el seu parent masculí més pròxim, que era el seu cosí i gendre Ali, i en els seus néts Hassan i Hussein, fills d'Ali i de la seva filla Fàtima. L'assassinat d'Ali (mentre pregava) i la mort de Hussein en batalla, tot lluitant contra els omeies, van ser sentits com autèntics martiris. Ben aviat, el *xiisme* va donar forma a una interpretació doctrinal pròpia de l'islam, oposada a la de la resta de la comunitat musulmana o *sunnita*. Si Mohammed és l'últim dels profetes i amb ell s'acaba la revelació, Ali és el primer dels *imams* ("guies") i amb ell comença el camí de recerca mística interior que ha de portar la comunitat dels creients cap a Déu. En efecte, els imams són aquells que coneixen el significat ocult inherent a la revelació, és a dir, el sentit últim i esotèric de l'islam. Després d'Ali es van succeir 11 imams més, fins que el darrer es va ocultar. No va morir, sinó que va desaparèixer i continua existint i vetllant per la seva comunitat. Al final dels temps tornarà per a salvar els creients. El xiisme és, per tant, una confessió de caràcter místic, esotèric i messiànic, però alhora comporta una concepció dramàtica i apassionada de l'experiència religiosa, que no exclou, per exemple, l'exaltació guerrera i l'autolesió corporal (rebutjada, però, per l'Alcorà). Enfront dels xiïtes, els **sunnites** segueixen la *sunna* ("costum"), el conjunt d'hàbits i pràctiques religioses del Profeta, que van ser enregistrats per a la posteritat pels seus familiars i amics i incorporats a la llei islàmica, i que són considerats com la norma islàmica ideal.

Figura 12. Krak dels cavallers



Síria, s. XII-XIII. Foto: R. Orcau.

Els omeies van governar l'Imperi àrab des del 661 fins al 750, quan van ser substituïts en el poder per la família dels **abbàsides**, que van traslladar la capital de l'estat de Damasc a **Bagdad**. Entre el segle VIII i l'XI, el poder del califat abbàssida es va anar debilitant, i a algunes regions de l'Imperi àrab, com ara al-Andalus o Egipte, van sorgir dinasties autònomes, que van fundar califats independents de Bagdad. A Egipte en concret, governaren els fatimites (segles X-XII), originaris del nord d'Àfrica i de confessió xiïta, el domini dels quals s'estengué fins al sud de Síria i inclogué Jerusalem. L'any 1009, el califa fatimita al-Hàkim va reprimir durament la comunitat cristiana d'aquesta ciutat i va destruir la basílica del Sant Sepulcre. La notícia va commoure els esperits dels cristians d'Occident. A mitjan segle XI, els **turcs seljúcides** van fer la seva aparició al Pròxim Orient. Convertits a l'islam sunnita, l'any 1055 van ocupar Bagdad, on van pactar amb el califa abbàssida una separació de poders (el califa mantenia l'autoritat religiosa mentre que el cap dels turcs, amb el títol de soldà –*sultan*, "poder"– legitimava la seva autoritat política i militar), i a continuació es van dirigir cap a Anatòlia, la meitat oriental de la qual van arrabassar a l'Imperi bizantí. Àrabs sunnites, àrabs xiïtes, turcs sunnites, cristians i jueus: en aquest context complex del Pròxim Orient de finals del segle XI, l'emperador bizantí Aleix I Comnè demana ajut al Papa contra els turcs i el papa Urbà II, en plena època feudal, respon a aquesta demanda amb la predicació de la croada...

4. Subunitat C. Els tres ordres o l'imaginari del feudalisme

Com sabem (vegeu la unitat 4, subunitat A), la ideologia dels *tres ordres* és la forma que revesteix la trifuncionalitat indoeuropea a l'Europa medieval i moderna i, en concret, a França des de l'època feudal fins a l'antic règim. Tant la trifuncionalitat com els tres ordres constitueixen sistemes ideològics virtuals, estructures mentals de molt llarga durada que es manifesten de manera concreta a llocs i en moments determinats, a través de mites i llegendes, d'escrits erudits, d'obres literàries i fins i tot, en alguns casos, de representacions iconogràfiques. L'historiador parteix, per tant, de fonts molt diverses, disperses en el temps i l'espai, i més o menys explícites per a comprendre l'estructura i l'essència del model imaginari, per a analitzar les formes que prenen les seves formulacions concretes i per a esbrinar per què aquestes formulacions es produeixen en el moment i en el context en què ho fan. L'estudi de les mentalitats no és senzill. Es tracta de realitats immaterials que, tanmateix, tenen el mateix caràcter determinant en l'evolució històrica que els fenòmens socioeconòmics o polítics. És l'àmbit de les actituds mentals i de les conductes col·lectives, així com de les visions del món que regeixen aquestes actituds i conductes. Més concretament, és l'àmbit dels sistemes de valors i de les ideologies, enteses com "sistemes (amb una lògica interna pròpia) de representacions (imatges, mites, idees, conceptes, símbols...) dotats d'una existència i d'una funció històrica específica en el si d'una societat determinada" (G. Duby seguint L. Althusser).

Al medievalista Georges Duby (1919-1996) es deu l'estudi més sistemàtic sobre la ideologia dels tres ordres de la França medieval. Duby va començar la seva carrera investigadora (com la majoria dels medievalistes de la seva generació) dedicant-se a la societat i a l'economia. Però aviat va comprendre que les societats medievals no es podien explicar només des d'aquestes perspectives, perquè **les mentalitats i les creences incidien de manera determinant en les pràctiques econòmiques i socials**. Calia, per tant, estudiar el context cultural i ideològic en què aquestes pràctiques s'emmarcaven, per tal d'entendre-les realment i de no interpretar-les a partir de categories que els són alienes. Duby pensava que **tot fenomen històric és el resultat d'una pluricausalitat i de la interacció entre tots els elements que concorren en el seu context: allò econòmic no existeix com a tal, no pot ser pensat sense allò mental**. Així, Duby es va anar decantant cap a la història de les mentalitats, no per a oblidar la història econòmica i social, sinó, ben al contrari, per a contextualitzar-la adequadament, per a entendre-la en tota la seva magnitud. El sentit de l'estudi de les mentalitats rau, en efecte, a comprendre la dialèctica entre els sistemes de valors, els comportaments i els canvis materials. Les ideologies es comporten de vegades com impediments i de vegades com estímuls dels canvis socials i materials, perquè en una època històrica determinada no hi ha una

ideologia única i exclusiva, sinó ideologies oposades, rivals, que es manifesten en un mateix context cultural però que plantegen visions alternatives de la realitat social.

Entre 1024 i 1031 dos bisbes del nord de França, Adalberó de Laon i Gerard de Cambrai enuncien, per primer cop de manera sistemàtica la ideologia dels tres ordres (ja hi havia hagut al·lusions anteriors, perquè el model formava part de la memòria col·lectiva). El primer ho fa en un poema dirigit al rei Robert II el Piadós, segon sobirà francès de la dinastia dels Capets, i el segon, en un discurs públic transcrit en una història dels bisbes de Cambrai. Les frases que resumeixen la ideologia expressada pels dos bisbes són, respectivament: "en aquest món uns resen, uns altres combaten i uns altres a més treballen" i "des dels seus orígens, el gènere humà estava dividit en tres: oradors, llauradors i guerrers". **Aquestes primeres enunciacions de la ideologia dels tres ordres apareixen en un moment concret: quan la monarquia està perdent força a causa de la instauració progressiva del règim feudal.** Tenen, per tant, una finalitat *conservadora*, de manteniment de l'ordre monàrquic centralitzat d'origen carolingi. Els tres ordres són necessaris i complementaris i, perquè funcionin harmònicament, cal que el rei accomplixi adequadament i amb energia les seves funcions. En tant que rei, és el cap dels guerrers; en tant que ungit (en la cerimònia de coronació), és sagrat com els bisbes i els clergues; i en tant que garant de la pau, és qui assegura el context idoni per al desenvolupament productiu. Els tres ordres depenen del rei per a un funcionament harmònic i eficaç. El bisbe Adalberó, però, es mostra ja escèptic sobre la possibilitat que el rei sigui capaç de desenvolupar les seves tasques...

Figura 13. Miniatura medieval que il·lustra els tres ordres



Font: imatge extreta del web <http://diloengrafico.wikispaces.com/Miniaturas+medievales>.

Entre 1031 i 1173 la ideologia dels tres ordres s'eclipsa i desapareix de la documentació. Després de la mort de Robert el Piadós, l'any 1031, tant el poder monàrquic com el poder episcopal, indissociablement lligats, es van enfonsar a favor del nou ordre feudal i monacal. Els senyors feudals van començar a actuar com a sobirans *de facto* dels seus territoris i van acceptar mantenir la ficció de la reialesa capeta per raons de legitimitat. El poder directe dels Capets es limità a una petita regió al voltant de París (Illa de França) i d'Orleans. Al seu torn, el moviment monacal, centrat a Cluny i recolzat pel papat, va començar un procés d'expansió i de reforma (en part a causa de la corrupció i les pràctiques simoníiques de les mateixes seus episcopals) que durant un segle va commoure les estructures de l'Església. El model tripartit ja no tenia raó de ser. Els monjos el van substituir per un nou model bipartit que oposava els *perfectes* als *perfectibles*. Els primers eren els mateixos monjos de Cluny o dels més de 1.400 monestirs fundats o reformats per ells, als quals se sumaven, però com simples auxiliars, els clergues i els bisbes. Els segons eren els laics, dividits en *militēs* o guerrers nobles, que mereixien totes les atencions perquè eren els que asseguraven l'ordre i la pau, fonamentals per a la vida idíl·lica que el monestir representava, i *rustici* o treballadors pobres. En realitat, per tant, aquesta bipartició comportava una quadripartició: monjos, clergues, guerrers i treballadors. Els monjos, però, tancats dins les parets dels seus monestirs, no es preocupaven de la realitat social externa i no feien res per a millorar-la i canviar-la. A principis del segle XII va començar la reacció dels bisbes i clergues. El bisbe Yves de Chartres, com Adalberó i Gerard un segle abans, pensava, per exemple, que Déu volia ser servit en aquest món i que el seu missatge havia de ser difós entre tots els éssers humans. Els papes, que durant un segle havien procedit dels monestirs reformats i, per tant, havien donat suport al moviment monacal, van tornar a ser escollits entre els bisbes.

El 1173 la ideologia dels tres ordres torna a aparèixer amb força. Però ho fa en un mitjà completament diferent del d'un segle i mig abans. En efecte, **no es formula a l'entorn del rei capet amb l'objecte d'apuntalar el seu poder, sinó a l'entorn d'un senyor feudal, d'un príncep: Enric Plantagenet (1154-1189),** comte d'Anjou, duc de Normandia i duc d'Aquitània i, com a tal, vassall del rei de França. Però Enric II és també rei d'Anglaterra. Al model de la monarquia capeta, més sagrat i ideal, que ara es recolza en els monjos per governar i té en Carlemany el seu referent heroic (i en la *matèria de França* i el gènere èpic, el seu referent literari), Enric oposa un model de caire cavalleresc, més laic i concret, recolzat pels clergues i les seves reflexions polítiques i amb un nou referent heroic importat d'Anglaterra: el rei Artur, senyor de la cort cavalleresca per excel·lència (i protagonista literari de la *matèria de Bretanya* i del gènere de la novel·la cortesa). És precisament un clergue, Benoît de Sainte-Maure, qui entre 1173 i 1185 escriu per a Enric una *Història dels ducs de Normandia*, en què el model tripartit torna a aparèixer com a pilar del seu poder principesc: "Tres ordres són, cadascun per ell mateix: cavallers, clergues i vilans [...]. Un dels ordres resa nit i dia; l'altre és el dels treballadors; l'altre vigila i manté la justícia". El model tripartit triomfarà definitivament i es convertirà en el referent ideològic de l'estat nacional francès i de l'antic règim quan la dinastia



Figura 14. Acte d'homenatge d'un vassall al seu senyor
Miniatura del *Liber feudorum maior*, s. XIII.
Barcelona, Arxiu de la Corona d'Aragó.

Capeta, a partir de **Felip II August** (1180-1223), un cop reconstituït el poder de la monarquia i de l'estat i superada la descentralització feudal, l'assumirà com a propi i farà seus els ideals cavallerescos.

5. Bibliografia

RELIGIONS MISTÈRIQUES A ROMA I CRISTIANISME DELS ORÍGENS

Alvar, J. (2001). *Los misterios. Religiones orientales en el Imperio Romano*. Barcelona: Crítica.

Burkert, W. (1987). *Ancient Mystery Cults*. Cambridge: Harvard University Press.

Diversos autors. (1995). *Cristianismo primitivo y religiones místicas*. Madrid: Cátedra.

Lehmann, Y. (ed.) (1999). *Religions de l'Antiquité*. París: PUF. [Especialment les parts quarta i setena, sobre les religions místèriques a l'Imperi romà i el cristianisme dels orígens].

Piñero, A. (ed.) (1991). *Orígenes del cristianismo. Antecedentes y primeros pasos*. Córdoba: El Almendro.

Sordi, M. (1983, 1988). *Los cristianos y el Imperio Romano*. Madrid: Encuentro.

Veyne, P. (2007, 2008). *El sueño de Constantino*. Barcelona: Paidós.

GENERAL SOBRE L'ALTA EDAT MITJANA (HISTÒRIA, DOCUMENTS I ATLES)

Cabrera, E.; Segura, C. (1988). *Historia de la Edad Media: Oriente*. Madrid: Alhambra.

Collins, R. (1999, 2000). *La Europa de la Alta Edad Media (300-1000)*. Madrid: Akal.

Duby, G. (1973, 1976). *Guerreros y campesinos. Desarrollo inicial de la economía europea (500-1200)*. Madrid: Siglo xxi.

Echevarría, A.; Rodríguez, J. M. (2003). *Atlas histórico de la Edad Media*. Madrid: Acento.

García de Cortázar, J. A. (1970). *Historia general de la Alta Edad Media*. Madrid: Mayfe.

McKitterick, R. (ed.) (2001, 2002). *La Alta Edad Media*. Barcelona: Crítica.

Mackay, A.; Ditchburn, D. (ed.) (1997, 1999). *Atlas de Europa medieval*. Madrid: Cátedra.

Mitre Fernández, E. (1983). *Historia de la Edad Media: Occidente*. Madrid: Alhambra.

Mitre Fernández, E. (1992). *Textos y documentos de época medieval*. Barcelona: Ariel.

Riu, M. i altres (1982). *Textos comentados de época medieval. Siglos V al XII*. Barcelona: Teide.

Wickham, C. (2005, 2008). *Una historia nueva de la Alta Edad Media*. Barcelona: Crítica.

5.1. Subunitat A. Concepcions del temps i de l'espai a l'Alta Edat Mitjana

CONCEPCIONS DEL TEMPS A L'ALTA EDAT MITJANA

Bajtín, M. (1988). *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*. Madrid: Alianza.

Cullmann, O. (1951). *Christ and Time. The Primitive Christian Conception of Time and History*. Londres: SCM.

Le Goff, J. (1978, 1983). *Tiempo, trabajo y cultura en el Occidente medieval*. Madrid: Taurus.

Marrou, H. I. (1950). *L'ambivalence du temps de l'histoire chez saint Augustin*. París: Vrin.

Ricoeur, P. i altres (1979). *Las culturas y el tiempo*. Salamanca: Sígueme.

Torras Benezet, N. *Carnaval. Origen i significat de la festa*. [article en línia]. <<http://www.terra.es/personal/nuiatb>>

Whitrow, G. J. (1990). *El tiempo en la historia*. Barcelona: Crítica.

CONCEPCIONS I ORGANITZACIÓ DE L'ESPAI A L'ALTA EDAT MITJANA

Ariño, E.; Gurt, J. M.; Palet, J. M. (2004). *El pasado presente. Arqueología de los paisajes en la Hispania romana*. Salamanca-Barcelona: Ediciones de la Universidad de Salamanca / Publicacions i edicions de la Universitat de Barcelona.

Arxius Municipals d'Arles (1985). *Bertran Boysset, un arlésien au Moyen Âge. Catalogue de l'exposition*. Arles: Archives Municipales.

Bolòs, J. (ed.) (2002). *Paisatge i història en època medieval a la Catalunya Nova. Organització del territori i societat a la vila d'Agramunt (Urgell) i a la vall del Sió (segles V-XIX)*. Lleida: Universitat de Lleida.

Bolòs, J. (2004). *Els orígens medievals del paisatge català. L'arqueologia del paisatge com a font per a conèixer la història de Catalunya*. Barcelona: IEC.

Diversos autors. (1999). *Del romà al romànic. Història, Art i cultura de la tarraconense mediterrània entre els segles IV i X*. Barcelona: Enciclopèdia Catalana.

Dutour, T. (2003, 2004). *La ciudad medieval*. Barcelona: Paidós.

Portet, P. (2005). *Bertrand Boysset, la vie et les œuvres d'un arpenteur médiéval (v. 1355-v. 1416)* (2 vol.). París: Le Manuscrit.

Zumthor, P. (1993). *La mesure du monde. Représentation de l'espace au Moyen Âge*. París: Éditions du Seuil. [trad. esp.: Càtedra, 1994.]

5.2. Subunitat B. Croades i dialèctica Orient-Occident

Armstrong, K. (2001). *El islam*. Barcelona: Mondadori.

Armstrong, K. (2005). *Mahoma. Biografía del Profeta*. Barcelona: Tusquets.

Bramon, D. (2001). *Obertura a l'islam*. Barcelona: Cruïlla.

Bresc, H.; Guichard, P.; Mantran, R. (2001). *Europa y el islam en la Edad Media*. Barcelona: Crítica.

Fernández Ubiña, F. (2000). *Cristianos y militares. La Iglesia antigua ante el ejército y la guerra*. Granada: Universidad de Granada.

Flori, J. (2003). *La guerra santa. La formación de la idea de cruzada en el Occidente cristiano*. Madrid: Trotta / Universidad de Granada.

Flori, J. (2004). *Guerra santa, yihad, cruzada. Violencia y religión en el cristianismo y el islam*. Granada: Universidad de Granada.

Flori, J. (2006). *Pedro el Ermitaño y el origen de las cruzadas*. Barcelona: Edhasa.

Gabrieli, F. (ed.) (1957, 2002). *Storici arabi delle Crociate*. Torí: Einaudi. [La nova edició, amb prefaci de J. E. Ruiz-Domènec.]

Hillenbrand, C. (2000). *The Crusades. Islamic Perspectives*. Nova York: Routledge.

Maalouf, A. (1989). *Las cruzadas vistas por los árabes*. Madrid: Alianza.

Mantran, R. (1973). *La expansión musulmana (siglos VII al XI)*. Barcelona: Labor.

Ruiz-Domènec, J. E. (2004). *Palestina, pasos perdidos. Una historia desde el presente a los orígenes*. Barcelona: Destino.

Runciman, S. (2008). *Historia de las cruzadas*. Madrid: Crítica. [Reed. dels 3 vol. originals en 1; ed. orig. 1951-1954.

Sénac, P. (2007). *Le monde musulman des origines au XIe siècle*. París: Armand Colin.

Tyerman, C. (2006, 2007). *Las guerras de Dios. Una nueva historia de las cruzadas*. Barcelona: Crítica.

5.3. Subunitat C. Els tres ordres o l'imaginari del feudalisme

Adalbéron de Laon (1979). *Poème au Roi Robert* (Ed. de C. Carozzi). París: Les Belles Lettres.

Bloch, M. (1988). *Los reyes taumaturgos*. Mèxic: Fondo de Cultura Económica, 1961.

Bloch, M. (1979). *La sociedad feudal*. Mèxic: UTEHA, 1966.

Bonnassie, P. (1983). *Vocabulario básico de la historia medieval*. Barcelona: Crítica, 1981.

Canning, J. (1996). *A History of Medieval Political Thought, 300-1450*. Londres i Nova York: Routledge.

Duby, G. (1988). *El año mil*. Barcelona: Gedisa, 1974.

Duby, G. (1983). *Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo*. Barcelona: Argot, 1978.

Duby, G. (2004). *Guillermo el Mariscal*. Madrid: Alianza, 1984.

Ganshof, F. L. (1985). *El feudalismo*. Madrid: Ariel, 1957.

Halpen, L. (1992). *Carlomagno y el imperio carolingio*. Madrid: Akal, 1947.

Poly, J. P.; Bournazel, E. (1983). *El cambio feudal (siglos X al XII)*. Barcelona: Labor, 1980.

Ullmann, W. (1983). *Historia del pensamiento político en la Edad Media*. Barcelona: Ariel, 1965.

Vauchez, A. (1985). *La espiritualidad del Occidente medieval (siglos VIII-XII)*. Madrid: Cátedra, 1975.