

5

Tipos de la Edad Media

Al interrogarnos sobre el estilo de vida de los jóvenes en la Edad Media nos encontramos que tanto en la literatura como en la iconografía determinados grupos de jóvenes no aparecen nunca; y otros, en contadas ocasiones (Pastoreau, 1996)¹. Entre ellos, los jóvenes del mundo rural que, al igual que la clase campesina en conjunto, cuentan entre los grandes abandonados. No es, desde luego, que estén totalmente ausentes –se los ve en los calendarios, o en las escenas en que se asocian los meses con las actividades agrícolas–; pero, comparados con los jóvenes nobles, forman un *corpus* notablemente ausente (si bien a finales de la Edad Media son más frecuentes).

Lo mismo sucede, en grado posiblemente menor, con la juventud urbana, la del trabajo, del taller, de la tienda, de la feria o de la calle; y también con la de la escuela y la universidad.

En lo referente a los jóvenes clérigos, frailecillos y novicios y, sobre todo, a la aristocracia, la documentación de la época es más prolífica. Sin duda, la vida de los santos y de los jóvenes caballeros ocuparía un lugar mucho más amplio. No es de extrañar cuando a ellos correspondería situarse en el vértice de la pirámide social. La base la constituiría el pueblo, reducido en gran parte a la condición de “siervo de la gleba”, es decir, de cultivadores afectos a la heredad en que han nacido y de la cual extraen productos de los que sólo pueden disponer en parte mínima, porque la propiedad de todo lo que brota de la tierra pertenece a los señores investidos de ella, es decir, que la han recibido en “beneficio” del rey u otros señores más poten-

¹ PATOUREAU, Michel (1996): “Los emblemas de la juventud. Atributos y formas de representación de los jóvenes en la imagen medieval” en LEVI, Giovanni y SCHMITT, Jean-Claude: *Historia de los jóvenes I. De la Antigüedad a la Edad Moderna*. Editorial Taurus. Madrid. (pp. 279-302).

tes. Así que ambos estamentos se prodigarían en imágenes y literatura para destacar el valor ideal de unos jóvenes de tipo muy particular. A ellos nos referiremos en este capítulo, dedicando un apartado monográfico a la figura “ejemplar” de San Agustín como personaje central de la patrística medieval en el momento que la “buena nueva” anunciada por Cristo y predicada por sus discípulos se propagaría velozmente por todo el Imperio, para seguir después con las vicisitudes experimentadas por personajes como Lancelot, Perceval, Tristan o Tirant Lo Blanc que dieron cuenta del joven caballero como modelo juvenil universal.

5.1. La conversión de San Agustín

El renacer del hombre que anunciaría el cristianismo propondría realizar un específico ideal pedagógico, fundado directamente sobre los evangelios y desarrollado por ciertos fieles delegados y maestros que pronto se encontrarían en las escuelas cenobíticas de los monasterios. A su labor de proselitismo habría que añadir la obra de consolidación doctrinal elaborada por la patrística (Padres de la Iglesia), escritores cristianos de la Antigüedad que contribuyeron a elaborar doctrinalmente el cristianismo y cuya obra ha sido asumida como propia por la Iglesia (Abbagnano y Visalberghi, 1964)².



Gianlorenzo Bernini (1598-1680):
San Agustín, Basílica de San Pedro,
Ciudad del Vaticano

² ABBAGNANO, N y VISALBERGHI, A. (1964): *Historia de la Pedagogía*. Fondo de Cultura Económica. México.

San Agustín se convertiría en uno de estos padres y el representante más oportuno de un tipo universal que mejor ilustraría el combate del alma y posterior victoria contra las fuerzas instintivas del hombre para erigirse en uno de los modelos de la conversión religiosa que acabarían imitando miles de jóvenes a lo largo de la Edad Media. Porque como afirma Jostein Gaarder (1997:6)³ en el prólogo de su *Vita Brevis*, novela en la que recoge las cartas que la mujer con la que San Agustín convivió durante doce años le envió una vez éste fue nombrado obispo de Hipona, <<no hi ha cap altre individu que mostri més clarament el canvi dramàtic de la cultura greco-romana a la cultura cristiana universal que havia de caracteritzar Europa fins els nostres dies>>.

5.1.1. Años de juventud

Agustín nació en Tagaste, pequeña ciudad en la provincia norteafricana de Numidia, el 13 de noviembre del año 354, hijo de Patricio, un pagano tan afectuoso como hirsuto, y de Mónica, una cristiana de viriles convicciones pero de carácter delicadamente femenino que la predispusieron siempre a convertirse en una madre dominante. De hecho, la influencia que ésta ejerció sobre Agustín, tanto por lo que se refiere a su educación cristiana como a su evolución posterior, fue determinante, recordando así a la típica *matronae* romana de la que hablamos en el capítulo anterior.

En tiempos de Agustín, la educación romana no había variado mucho en relación a la época helenística, así que de niño pudo recibir una educación elemental en su ciudad natal en la que aprendió a leer, escribir y contar.

Para poder seguir con los estudios, Agustín tuvo que desplazarse a Madaura, ciudad situada a unos treinta kilómetros al sur de Tagaste. Allí estuvo de los 13 a los 15 años, hasta completar la enseñanza secundaria con la que se introdujo al estudio teórico de la lengua, que consistía en el análisis lingüístico y en el comentario sobre los textos de los grandes autores: Virgilio, Terencio, Cicerón, etc.

Agustín tuvo que interrumpir durante un año su formación hasta que su padre pudo reunir el dinero suficiente para costearle los estudios superiores. La formación superior de un hombre culto culminaba con la retórica. Sin duda, el joven Agustín, dotado y habilidoso, hizo concebir a sus padres ilusiones de lo más prometedoras, porque una educación retórica era el camino más seguro para hacer carrera y conquistar el éxito.

Los africanos podían aprender retórica en Cartago, ciudad próspera y populosa que, por su actividad cultural, bien se podía comparar con Alejandría. A lo largo de este año de espera, Agustín descubriría el sexo, así que llegaría a la ciudad contrariado entre el deseo de amor, placer y riesgo y la avidez por el saber y el estudio. Cartago le ofrecería la posibilidad de entregarse a sus pasiones ocultas. Asistiría a todo tipo de espectáculos sensuales, como comedias y pantomimas que impudicamente narraban aventuras eróticas de dioses y hombres, frecuentaría los

³ GAARDER, Jostein (1997): *Vita Brevis*. Editorial Empúries. Barcelona.

lugares ociosos y sería incapaz de alejarse del ardor de las calderas donde albergaban solícitos los amores ilícitos. Él mismo nos explica en sus *Confesiones*⁴ qué era lo que le impulsaba a dejarse llevar por semejantes placeres y distracciones:

<<¿Y qué era lo que me deleitaba sino amar y ser amado? Pero en esto no guardaba yo el modo que debe haber en amarse las almas mutuamente, que son los límites claros y lustrosos a que se ha de ceñir la verdadera amistad, sino que levantándose nieblas y vapores del cenagal de mi concupiscencia y pubertad, anublaban y oscurecían mi corazón y espíritu de tal modo, que no discernía entre la clara serenidad del amor casto y la inquietud tenebrosa del amor impuro. Uno y otro hervían confusamente en mi corazón, y entre ambos arrebataban mi flaca edad, llevándola por unos precipicios de deseos desordenados, y me sumergían en un piélago de maldades>> (San Agustín, 1965:43-44).

Cartago le permitiría disfrutar de la sensualidad y la agitación propia de la vida de la ciudad, pero en la escuela de retórica haría descubrimientos más profundos. De las muchas lecturas que debió hacer un joven estudiante de retórica, una marcaría decisivamente al joven Agustín: el diálogo Hortensius de Cicerón, dirigiendo su orientación intelectual hacia la búsqueda del saber, así que el que se preparaba para retor acabaría convirtiéndose en filósofo (Batalla, 1991)⁵.

En la cultura clásica tardía, dedicarse a la filosofía significaba buscar el sentido de la vida, y esta búsqueda no era una simple especulación, sino un estado de vida. Siguiendo a Batalla (1991:21), <<es tractava d'una forma de vida que consistia en una certa possessió del poder unificador, propi del que és diví. Les facultats humanes, per si mateixes tendents a la dispersió, s'hi havien de sotmetre, i això només era possible mitjançant una vida virtuosa. La virtut, doncs, era imprescindible per a esdevenir feliç. I molt especialment ho era la més excelsa de les virtuts, la saviesa, l'única que permetia descobrir el fi de la vida humana>>.

Mientras tanto, el temperamento amoroso del joven Agustín lo acercaría a Floria, la mujer con la que acabaría conviviendo durante muchos años. Agustín guardó fidelidad a su compañera y la quiso con ternura. Ambos acogieron con amor el hijo que no desearon. Se separaron al cabo de doce años. Su madre Mónica intervino para deshacer la unión que impedía el ascenso social de su hijo, si bien la misma decisión de Agustín de hacerse una posición también debió influir. Veamos como lo relata Gaader (1997:17-18) recreando el "Codex Floriae" con el que se topó en el famoso mercado de San Telmo de Buenos Aires:

<<Com tots dos sabem, no em van separar de tu només perquè Mònica hagués trobat una noia més adient. Naturalment aquesta era la raó que donava ella, que pensava en el futur de la família. ¿O potser també estava una mica gelosa de mi? Això és una cosa que m'he preguntat tot sovint. No oblidaré aquella primavera quan de cop i volta va entrar a Milà i es va posar entre nosaltres. Sinó que va ser cosa de tots dos enviar-me lluny, i per part teva no era el matrimoni que hi havia

4 SAN AGUSTÍN 400 (1965): *Confesiones*. Colección Austral. Espasa-Calpe, S.A. Madrid.

5 BATALLA, Joseph (1991): "Introducció a la lectura d'Agustí" a AGUSTÍ D'HIPONA: *Dels Acadèmics*. Volum I. Fundació Bernat Metge. Barcelona.

concertat el que més comptava. També hi havia una altra raó. Em vas apartar de tu perquè m'estimaves massa, vas dir. Normalment es vol tenir a prop a la persona estimada, però tu vas fer el contrari. Això va ser perquè havies començat a veure amb menyspreu l'amor sensual entre l'home i la dona. Opinaves que jo et lligava al món material i no tenies pau i tranquil·litat per concentrar-te en la salvació de la teva ànima. Així, doncs, tampoc se'n va fer res, del teu casament. Déu prefereix que l'home visqui en la Continència, escrius. En un Déu així no hi crec gens>>.

Las palabras de Floria anticipan la explicación del conflicto en el que se vería inmerso Agustín cuando tomó conciencia del desequilibrio en el que se encontraban las condiciones existenciales del alma.

La inquietud intelectual movía al joven Agustín de aquí para allá a la búsqueda de respuestas. Cuando lo atormentaba la pasión por abrazar la verdad encontraba en la secta de los maniqueos una especie de gnosticismo atrayente; cuando lo perturbaba el afán de adquirir una sólida cultura, descubría en las filosofías helénicas síntesis tan vastas como imprecisas; cuando se preocupaba para llegar a ser un retórico cualificado, percibía en los escritos ciceronianos un ideal seductor de orador filósofo. Todo, sin embargo, le parecía insuficiente.

Volvió a Tagaste al acabar su educación retórica para establecerse como *primus magister*. Al cabo de un tiempo se trasladó a Roma. Sin duda, enseñar en Roma suponía un paso adelante en su profesión. Coincidiría después que la cátedra de retórica en Milán quedaría vacante. Agustín tenía entonces treinta años. Profesionalmente había triunfado.

Su nuevo cargo en Milán le permitiría relacionarse con gente influyente, hecho que le haría concebir esperanzas de poder rematar con el éxito mundano su triunfo profesional: obtener honores, ganar dinero y casarse. Sin embargo, la duda espiritual amenazaría con la desesperanza. Mientras el hombre no participe de una Verdad absoluta y no posea una Felicidad inamisible, no puede menos de sentirse insatisfecho y lacerado por el natural desgarramiento de saber frustradas sus más profundas aspiraciones.

La riqueza de sus sentimientos ardientes y delicados y el ansia casi fáustica de verdad que le acucia, así como el peso de la sensualidad que gravita duramente sobre toda su estructura física, hacen de Agustín uno de los espíritus que más sincera y poderosamente nos han enfrentado con los misterios del drama interior del hombre.

Siguiendo a Galino (1968: 391-392)⁶: <<la visión agustiniana de la magna questio que se plantea todo hombre en un momento determinado, está concentrada en el ímpetu de las tendencias. Es una consideración dinámica de la vida humana arrastrada por la fuerza de aspiraciones indeclinables. Ahora bien, la aspiración de las aspiraciones, el móvil más decisivo es el querer ser felices. La persistencia de la insatisfacción, a pesar de haber conseguido la que se creía meta definitiva de todos los deseos, el no saber a ciencia cierta dónde encontrar el objetivo que puede hacernos felices, el carecer de fuerzas para perseguirlo eficazmente o el sentirse atraído, casi sin remedio, hacia objetos cuya incapacidad para colmar del todo

6 GALINO, M.A. (1968): *Historia de la educación I*. Editorial Gredos. Madrid.

nuestros impulsos hemos experimentado ya, he ahí otros tantos elementos de dispersión y de conflicto que hacen al hombre desgraciado.

Pero, además, esta impotencia para abrazar la felicidad y descubrir la verdad pertenece de tal manera a la esencia misma de la vida humana que no puede estar sino relacionada con las condiciones ópticas del hombre y sumergir las oscuras raíces de su misterio en el ser de este hombre, que patentiza así la condición de su precariedad>>.

Sus contradictorios anhelos de éxito mundano y de vida retirada, de certeza racional y de fe religiosa, despertarían aún más su desasosiego interior: tenía en perspectiva la obtención de un alto cargo en la administración y estaba pendiente de un matrimonio ventajoso auspiciado por su madre Mónica, en vistas del cual se había separado de la joven Floria con la que estuvo conviviendo en los últimos años. Sin embargo, no dejaría de perseguirle la idea de vivir retirado en compañía de amigos y liberado a la reflexión.

Agustín se topó entonces y muy oportunamente con un hombre que, sin proponérselo, lo encarrilaría decisivamente: Ambrosio, el obispo de Milán. La influencia de las ideas neoplatónicas de Ambrosio fue decisiva en la evolución del pensamiento de Agustín. Gracias a ellas, germinaría en el joven corazón de Tagaste la planta de la Verdad y, por tanto, una manera cristiana de ver el mundo que le parecería intelectualmente aceptable (Ghilardi, 1970)⁷.

Comenzaría a leer con avidez la Sagrada Escritura y especialmente a San Pablo, pero parece ser que, tal y como él mismo explica en sus *Confesiones*, más que las lecturas le conmovieron los ejemplos vivos de que pudo ser testigo, como el caso de Vittorino (Libro VIII, Capítulo II), el cual se convirtió a la fe cristiana y recibió públicamente el bautismo. También influye en su ánimo el ejemplo de su compatriota Ponticiano (Libro VIII, Capítulo VI), quien le habla de los ideales monásticos que hacen fértiles los desiertos del alma; así como los monjes que vivían a las puertas de Milán, dirigidos y patrocinados por Ambrosio; y por último el caso de los dos oficiales de palacio que, después de haber leído la vida de San Antonio Abad, abandonan el mundo para entregarse a Dios.

<<¿Y cómo he de invocar a mi Dios? – dirá en sus Confesiones-. Llamándole para que venga a mí, esté dentro de mí mismo. Pues ¿qué lugar hay en mí adonde pueda venir y estar mi Dios? ¿Cómo ha de venir a mí aquel soberano Dios, que crió el cielo y la tierra?>> (San Agustín, 1965:22).

Si Agustín quería, pues, sentirse plenamente cristiano, debía convertirse. Pero convertirse suponía no sólo un cambio radical de ideas sino también la asunción de una forma nueva de vida que, en aquella época, se orientaba hacia la continencia sexual y la *fuga mundi* (Batalla, 1991).

Agustín acabaría descubriéndose con sorpresa como alguien que se ocultaba detrás de sí mismo; como alguien que se escondía para no ver el Dios que le hablaba... Demasiada falsedad para un apasionado de la verdad como Agustín.

<<Allò que no feia gaire havia llegit en Sant Pau, que “els desigs de la carn són contraris als desigs de l’esperit, i els de l’esperit contraris als de la carn”, i que

⁷ GHILARDI, Agostino (1970): *San Agustín*. Editorial Prensa Española, S.A. Madrid.

inmediatamente havia entès per què n'havia fet l'experiència, ara ho sofria penosament. Ja no admetia la doctrina maniquea segons la qual en l'home hi ha dues ànimes, tanmateix experimentava que ell tenia dues voluntats. Ell prou que decidia, però la seva voluntat no feia el que ell volia. I amb tot, l'home no és pas distint del seu voler. Aquesta escissió de l'esperit, vivament sentida, apareixia a Agustí com un enigma torbador, com una impenetrable monstruositat.

El debat interior es resolgué en una decisiva il·luminació que "li esbargí totes les tenebres del dubte". Agustí havia vist clar el seu camí en un text de Sant Pau: "revestiu-vos del Senyor Jesucrist, i no us preocupeu de la carn, per satisfer-ne les cobejances". La llum rebuda el convertí en un altre home. Fora d'ell, ningú no sap que escoltà o què veié; sentí, això sí, que es produïa una escissió irreversible en la seva vida. No podia tornar enrere a la seva antiga existència, que s'esvania davant seu com una costa de la qual s'allunyava i que mai més no trepitjaria>> (Batalla, 1991: 42).

La última, la decisiva batalla, la narrarà Agustín en sus *Confesiones*. La acción sucede en verano del año 386, en el jardincillo de su casa de Milán y en presencia de su inseparable amigo Alipio. Acometido por el deseo de arrojar fuera de su corazón la vanidad y las pasiones que tanto le costaba ahuyentar, se prostra en tierra e invoca la ayuda divina: <<Y Vos, Señor, ¿hasta cuándo, hasta cuándo habéis de mostrarnos enojado?>> (San Agustín, 1965:171). Y cuando estaba diciendo esto, oye una voz infantil, que parecía provenir de una casa vecina, que le dice con insistencia: <<Toma y lee, toma y lee. (...) Reprimiendo el ímpetu de mis lágrimas -dice San Agustín- me levanté de aquel sitio, no pudiendo interpretar de otro modo aquella voz, sino como una orden del cielo>> (Ídem 172).

El libro al que se refería la voz era, sin duda, el de las cartas de San Pablo, que Agustín había dejado cuando empezó a clamar el cielo: <<Tomé el libro, lo abrí, y leí para mí aquel capítulo que primero se presentó a mis ojos, y eran estas palabras: No en banquetes ni embriagadeces, no en vicios ni en deshonestidades, no en contiendas ni emulaciones, sino revestíos en Nuestro Señor Jesucristo, y no empleéis vuestro cuidado en satisfacer los apetitos del cuerpo>> (Ídem: 172).

5.1.2. Vida monacal

La conversión al cristianismo suponía para un hombre antiguo un cambio de vida de lo más exigente. Implicaba renuncia absoluta y definitiva a los ideales del pasado, adhesión a nuevas creencias, práctica de una moral austera que a veces dificultaba la vida social. Estas exigencias situaban a menudo al convertido enfrente de un dilema inquietante: ¿debía acomodarse a los imperativos sociales y maldecir para mantener pura la fe, o bien era mejor romper los círculos sociales y librarse de lleno a las exigencias ascéticas cristianas? Agustín no lo dudó: para él la conversión suponía emprender una nueva vida, así que dimitió de su cátedra de retórica pasadas las vacaciones de verano, a mediados de octubre del año 386.

El retiro en el que pensaba Agustín tenía raíces monásticas -no hay que olvidar cómo llegó a conmocionarlo el ejemplo de San Antonio Abad, el padre de los monjes-; adoptaría, sin embargo, la modalidad del ocio intelectual, del *otium* que practicaban los filósofos helenísticos, esto es, el arte de vivir que predisponía a la búsqueda de la sabiduría evitando la banalidad mundana.

<<Tot ho arranjà la magnanimitat de Verecund, un col·lega rètor que posà a la disposició d'Agustí la finca que tenia a Cassiciacum. Agustí s'hi retirà acompanyat del seu fill Adeobat, de la seva mare Mònica, del seu germà Navigi, de dos cosins, Lastidià i Rústic, del seu amic Alipi, i de dos deixebles, Licenci i Trigeçi. Per a Agustí, el retir no fou mai l'erm habitat pel solitari, sinó l'indret silent de la conversa amical.

De fet, la curta estada a Cassiciacum li representà un respir intel·lectual. Alliberat de les absorbents obligacions del seu càrrec de rètor, Agustí pogué finalment lliurar-se al que realment l'interessava: especular amb cos i ànima sobre el destí de l'home, sobre la benaurança del savi, sobre el misteri cristià en el qual ell creia haver trobat el sentit últim de la vida>> (Batalla, 1991:44).

Por fin logra un corte radical con las debilidades del pasado y la sensualidad exasperada. Una vez reencontrada la fe cristiana, Agustín tendió por temperamento a vivirla radicalmente. Llegó, pues, el tiempo de la renuncia y el alejamiento del mundo.

De vuelta a África procunsular se convirtió en el gran propulsor del monacato. En Tagaste, después de su bautismo (388), cede sus bienes e inicia la vida en común con sus amigos. <<En Tagaste, el ideal monástico, fruto de la profunda experiencia íntima de Agustín, está ya perfilado en sus líneas generales. Arrastrado por naturaleza a realizar lo mejor de sí mismo en un ambiente de auténtica amistad, el fundador de los agustinos basa su comunidad en un pasaje de los Hechos de los Apóstoles: "La multitud de creyentes poseía un solo corazón y un alma única... y todo era común entre ellos". Así, la amistad depurada por la caridad fraterna es el ideal de vida agustiniana. Sus monjes viven en decorosa pobreza, alternando el trabajo con el estudio y guardando armonía entre la vida contemplativa y la acción. He aquí el testimonio confiado a su amigo Hilario: "He amado ardientemente este ideal y con todas mis fuerzas exhorto a los otros a seguirlo, y tengo conmigo hermanos que se han decidido a abrazarlo por influencia mía">> (Ghilardi, 1970:37).

Durante la Edad Media el monacato representó ante todo una grandiosa manifestación de religiosidad donde los espíritus más generosos habían podido dar rienda suelta a sus afanes de perfección. Las grandes personalidades de fundadores y abades fueron para cada familia monástica el espíritu concreto y la fuerza incitadora de toda suerte de austeridades y heroísmos. La Iglesia, cimentada hasta el siglo IV en la sangre de sus mártires, había visto nacer las nuevas falanges de monjes que, substituyendo a los primeros, seguían adornándoles con la nota de la santidad cristiana.

Para muchos jóvenes, el monasterio no era el punto de llegada de una elección personal: llevados al claustro por voluntad de sus padres, debían convertirse lentamente en monjes; debían aceptar configurarse según un modelo de vida que tiene la conquista de lo absoluto como su única razón de ser; debían experimentar en sí mismos, superándola, esa desgarradora y dolorosa condición constitutiva del hombre preocupado por su destino eterno: es decir, tener que odiar lo que ve y no poder tener una experiencia concreta de lo que necesita amar.

Quizá por esto la pedagogía monástica se construyó en gran parte sobre el tema de la fidelidad y de la irreversibilidad: fidelidad al propio estado, irreversibilidad del camino de perfección una vez emprendido. Se trataba de una fidelidad y una irreversibilidad que no se contradecían y requerían, como era obvio, un consentimiento y una participación de la voluntad individual; subsistiendo, de alguna

manera, más allá de ella; operando, por así decirlo, en el hecho objetivo de la permanencia en el interior del monasterio, que en esa perspectiva se configuraba como lugar y ocasión de salvación.

Al seguir leyendo las Confesiones de San Agustín, nosotros nos preguntamos si esa irreversibilidad de destino tiene menos que ver con la regla del ascetismo en comunidad que con los achaques propios de una edad avanzada. Y es que San Agustín no conseguiría jamás borrar de su memoria las imágenes de los placeres del pasado. Los deseos concupiscentes no acababan con la abstinencia. Su antigua compañera se lo recuerda al citar sus propias palabras de las *Confesiones*:

<<(…) aquí volia arribar. *Escris*: “Em manàreu d’abstenir-me del concubinat, i quant al mateix matrimoni, bé que el permetéreu, ens suggeríeu un estat més perfecte. I, gràcies al vostre do, així s’esdevingué amb mi, fins i tot abans que em fes dispensador del vostre sacrament. Però viuen encara en la meva memòria, de la qual he parlat llargament, les imatges d’aquests plaers que hi gravà la consuetud, i m’escometen, certament privades de forces si estic despert, però, durant els somnis, susceptibles no sols d’adeleïtar-me, sinó fins i tot de fer-m’hi consentir i d’acomplir gairebé l’acte. I tanta força té la il·lusió d’aquella imatge en la meva ànima i en la meva carn, que aconseguen, aquestes falses visions, mentre dormo, allò que no aconseguen de mi les realitats quan estic despert. ¿És que aleshores jo no sóc jo, Senyor Déu meu?”.

No, Aureli, potser ets només una ombra de tu mateix. Potser hauria estat millor si només haguessis estat un pobre serf de la terra i no un capellà en el laberint opac dels teòlegs.

I llavors tornes a demanar ajuda al teu Déu amb aquestes preguntes: “¿potser no és poderosa la vostra mà, Déu totpoderós, per a guarir totes les llangors de la meva ànima i per a extingir també, per un sobrecreix de la vostra gràcia, els lascius moviments del meu son? ¿Augmentareu, Senyor, més i més en mi les vostres dons, a fi que la meva ànima, desenganxada del vesc de la concupiscència, em segueixi fins a vós, que no es rebel·li contra ella mateixa, i que, fins i tot durant el son, no sols no consumi, sota l’impuls d’unes imatges sensuals, aquestes turbituds envilidores fins al flux de la carn, sinó que tampoc no hi consenti? En efecte, fer que res per l’estil no em delecti, o tan poc que es pugui reprimir amb un simple moviment de la voluntat, també quan hom dorm en una casta disposició, això, no sols per esguard de la vida que he escollit, sinó també de la meva edat, no és pas gran cosa per a vós.”

Pobre Aureli! Qui molt desitja, molt troba a faltar, escriu Horaci. Ja en tens gairebé cinquanta, estic temptada de dir que m’impressiones>> (Gaader, 1997: 113-114).

El lobo podía cambiar de pelaje, pero no de naturaleza. En este sentido cabe una reflexión, ¿hasta qué punto la conversión de San Agustín tuvo que ver con la orfandad mística de su alma? Como tantos otros, se retira a los treinta años a una vida de ascesis, contención y sabiduría con la excusa de levantar diques contra la brutalidad de la existencia que se ve dominada por los instintos. ¿No será que habiendo superado la pubertad y la primera juventud podría haber quedado sin fuerzas para seguir con una existencia placentera cargada de sensualidades inmediatas? ¿No puede haber detrás de tanto cuidado por las pasiones, la obediencia a una voz intangible pero divina, el pudor, la continencia y la castidad una resignación no asimilada por una juventud caduca? Así podría sostenerse cuando se han

dado tantos ejemplos a lo largo de la historia de cuerpos y almas envejecidos que han soportado mal el descubrimiento de su juventud caduca para negar la entrada a las pasiones y la violencia del Eros. **San Agustín no vendría más que a engrosar el número de seres que pedirían ayuda a la religión para distanciarse de una vida que, por falta de juventud, no puede seguir siendo intensamente vivida.**

5.2. Ideales juveniles en torno a la caballería

Si las vidas de los santos eran relatadas al público para que se siguiera su camino hacia la beatitud eterna, los cantares de gesta, la poesía lírica y las canciones trovadorescas contarían las historias de héroes épicos cuyas aventuras recorrerían toda la Edad Media⁸. La sociedad se ve reflejada en la literatura con estas composiciones y, a la par con estos cantares de gesta, surgen obras como los romances, de carácter oral y primordialmente popular, que existirán como fragmentos autónomos de dichos cantares y que popularizarán las hazañas de estos héroes.

Dividida la sociedad medieval en tres estamentos, nobles, clérigos y campesinos, esas aventuras vendrían a ser reclamadas por los primeros, deseosos de conocer los detalles de la historia de sus tierras; historia que se escribía primero en latín y de forma muy escueta, y que se redactaría a partir del segundo cuarto del siglo XII en lengua romance, adornando con abundantes ampliaciones ficticias los acontecimientos concretos.

Es verdad que esas historias eran protagonizadas por jóvenes pertenecientes a la nobleza, pero sus aventuras llegaron a adornar las vidrieras y los capiteles de muchas iglesias, con lo que se convirtieron en iconos capaces de modelar la vida de los jóvenes de la época.

Realidad y ficción se mezclan para acabar proyectando un ideal ejemplarizante. ¿Qué hubo de realidad detrás de esas historias magnificadas? Un mundo duro y peligroso donde la pura supervivencia constituía de por sí una preocupación constante y un fatigoso empeño. El panorama de la península ibérica, por ejemplo, en el siglo XIII, es un continuo ir y venir de batallas, guerras civiles, y conquistas y reconquistas de los diferentes reinos que comprenden el territorio cristiano y las taifas andalusíes (Bonassie, 1981)⁹. Es la época de los castillos (algunas regiones, como Castilla, tomarán de ellos su nombre), instalaciones fortificadas donde se apiñan las gentes mientras afuera se desencadena la furia de los “tiranos”, de las aristocracias feudales rapaces y violentas o la de los bárbaros de las invasiones vikingas o del islam... (Cortázar, 1985)¹⁰. Resultado de tantas tensiones y, sobre todo, de la contrarreforma cristiana, la que en la España islamizada a partir del siglo VIII se

⁸ El cantar de gesta, cantado por un juglar en plazas y palacios, populariza las heroicidades de aquellos guerreros que sobresalen, erigiéndolos como elemento de la imaginaria y el saber popular.

⁹ BONASSIE, P (1981): *Catalunya mil anys enrera*. 2 Vols. Edicions 62. Barcelona.

¹⁰ CORTÁZAR, J. A. y otros (1985): *La organización social del espacio en la España medieval. Castilla en los siglos VIII al XV*. Edita Ariel. Barcelona.

manifiesta precisamente con la llamada Reconquista, acaba surgiendo en el plano de la tradición cultural el héroe de los primeros grandes textos literarios en lengua vulgar, de la *Chanson de Roland* y del *Poema del Mío Cid*. De estos cantares, el caballero era todo ardor guerrero y fe cristiana, y en él se reflejaba la cristiandad de la Reconquista y de las cruzadas, pero nuevas leyendas que recogen hechos virtuosos de heroicos caballeros, así como la influencia de la poesía cortés occitana, hacen que el joven caballero siga siendo héroe-guerrero, pero se convierta sobre todo en el tipo humano del buscador de una identidad y de una autoconciencia que expresa su experiencia en diferentes formas de aventuras...

Siguiendo a Marchello-Nizia (1996:168)¹¹, << lo cierto es que, entre el siglo XI y el siglo XVI, dos nociones esenciales dominan en la literatura europea, vinculadas al amor y a la proeza; la caballería y la courtoisie>>. A través del estudio de esos temas podremos comprender, por lo menos en parte, el sistema de valores que fundamentarían los procesos de enculturación de los jóvenes pertenecientes a la sociedad medieval.

5.2.1. Buscando la identidad caballerescas

La corte como centro político y la caballería como institución social configurarían los marcos de la acción desde la que se canalizarían los comportamientos de los héroes. Los *romans*, obras realizadas por el encargo de una élite social en la que se había despertado una conciencia de clase, desarrollarían, así, su imagen ideal.

Ya desde la segunda mitad del siglo XII, la sociedad caballerescas y cortesana crearía signos de representación, construiría barreras ideológicas e institucionales con el objetivo fundamental de marcar las distancias con respecto a los grupos en ascenso y también impulsaría con su mecenazgo la elaboración de obras en las que se viera reflejada en su realidad y sus aspiraciones (Cirlot,1995)¹².

Observemos, por ejemplo, a quién se dirigía y con qué fin el editor que daría a conocer en 1485 desde el taller de William Caxton, el primer impresor de Inglaterra, la obra de sir Thomas Malory sobre las aventuras del Rey Arturo y los Caballeros de la Mesa Redonda¹³.

<<Y dado que hace poco han sido pasados abreviadamente al inglés he determinado, con la modesta capacidad que Dios me ha dado, y amparado en el favor y la corrección de todos los nobles, señores y gentilhombres, imprimir un libro sobre las nobles historias del dicho rey Arturo, y de algunos de sus caballeros, según una copia a mí entregada, la cual copia ha sacado Sir Thomas Malory de ciertos libros en francés, y puesto en inglés.

11 MARCHELO-NIZIA, Christiane (1996): "Caballería y courtesiose" en LEVI, Giovanni y SCHMITT, Jean-Claude: *Historia de los jóvenes I. De la Antigüedad a la Edad Moderna*. Editorial Taurus. Madrid. (pp. 167-214).

12 CIRLOT, Victoria 1987 (1995): *La novela artúrica. Orígenes de la ficción en la cultura europea*. Editorial Montesinos. Barcelona.

13 Sir THOMAS MALORY 1470, Impresa por William Caxton en 1485 (1985): *La muerte de Arturo*. Volumen I. Ediciones Siruela. Madrid.

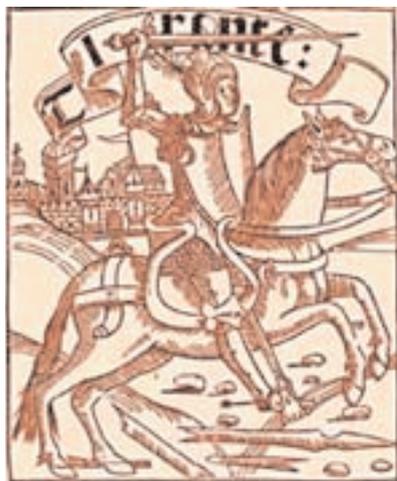
Y yo, según mi copia, lo he impreso, a fin que los nobles caballeros puedan ver y conocer los nobles hechos de caballería, las gentiles y virtuosas hazañas que algunos caballeros practicaron en aquel tiempo, por los que alcanzaron honra; y cómo los vicios fueron castigados y puestos a menudo en vergüenza y reproche, rogando humildemente a todos los nobles señores y señoras, y a todos los demás estados, sea cual sea su grado o condición, que vieren y leyeren en este dicho libro y obra, que tengan en su memoria los hechos buenos y honestos, y los sigan, donde hallarán muchas historias gozosas y agradables, y nobles y renombrados hechos de humanidad, gentileza y caballerías. Pues aquí puede verse la noble caballería, cortesía, humanidad, bondad, osadía, amor, amistad, cobardía, crimen, odio, virtud y pecado. Seguid el bien y abandonad el mal, que él os llevará a la buena fama y el renombre>> (Malory, 1985:6).

Ya los cronistas habían logrado identificar el mundo artúrico con lo paradigmático de la courtoise. Chrétien de Troyes (1987:9)¹⁴ intensifica esta relación al describir el ambiente de la corte:

<<En el castillo había gran alegría de caballeros y doncellas, de las que algunas eran muy hermosas. Unos paseaban por las calles con gaviñanes mudados y halcones, y otros llevaban halcones machos y azores mudados y castaños; otros, por su parte, juegan a los dados o al azar, unos a las tablas y otros al ajedrez. Los muchachos limpian y cepillan los caballos delante de los establos. Las damas se adornan en sus habitaciones>>.

Una imagen ideal, espejo del espacio donde el propio escritor pudo haber escrito su roman.

También lo encontramos en la obra de Joanot Martorell (1996:80)¹⁵ cuando describe el ambiente de la corte del rey de Inglaterra que tanto fascinaría a Tirant Lo Blanc:



Portada de la edición de Tirant Lo Blanc de 1511, Valladolid.

Disponible en Internet en:

http://pamaseo.uv.es/Tirant/Portadas_c.html

Con acceso en mayo de 2005

¹⁴ DE TROYES, Chrétien 1170 (1987): *Erec y Enide*. Edición a cargo de CIRLOT, Victoria; ROSELL, Antonio y ALVAR, Carlos. Ediciones Siruela. Madrid.

¹⁵ MARTORELL, Joanot 1490 (1996, 1998): *Tirant lo blanc I i II*. Edicions 62. Barcelona.

<<Capítol XLII. Com lo Rei isqué de la ciutat ab gran professó, ab tots los estats e ab tot lo clero.

- *Aprés dels menestrals venien moltes maneres d'entramesos. Aprés venia tot lo clero, ço és, arquebisbes, bisbes, pabordres, canonges e preveres ab moltes reliquies. Aprés venia un pal·li molt gran e ric, e dins lo pal·li venia lo Rei ab tots aquells qui volien rebre l'ordre de cavalleria, E tots anaven vestits de setí blanc, qui significa virginitat, o de brocat d'argent; e tots aquests no tenien mullers sinó que eren esposats, emperò, encara que no tinguessen l'esposada en lo regne, bé hi podien anar.*

Aprés del Rei venien tots los grans senyors, tots vestits de brocat o de xaperia, o de setí o vellut carmesí o domàs; e totes les dones casades anaven Aixa vestides com los marits. Aprés venien tots los hòmens viudos, o les dones vidues aprés, tots vestits de vellut negre, e tots los guarniments de les bèsties d'aquella mateixa color. Aprés venien totes les donzelles ab tots aquells qui no eren estat casats, e tots anaven vestits de blanc o de verd, sedes, brocats o de xaperia. E en cascadun estat dels dessus dits portaven grosses cadenes d'or e fermalls d'or, ab moltes perles, diamants e pedres de gran estima, e casco feia son poder d'anar lo més abillat (...)>>

Seguimos con las obras de Chrétien de Troyes¹⁶ para perfilar una ética del comportamiento caballeresco y en ellas encontramos el carácter de ejemplaridad de sus protagonistas alcanzado después de una evolución progresiva.

En todos sus romans se exige la transformación de los personajes y se apunta la idea del "proceso iniciático". Tanto Erec, el protagonista de *Erec y Enide* como Yvain, el protagonista de *El Caballero del León* superan distintas etapas que en el segundo roman se significan mediante la adquisición de un nuevo nombre por parte del héroe. En palabras de Ciriot (1995:59), <<desde Chrétien, la pérdida o el hallazgo de un nombre constituyó en la literatura artúrica una forma simbólica para aludir a la transformación del héroe, un modo de marcar una etapa decisiva en la evolución del personaje. La substitución del nombre de Yvain por el de el Caballero del León en el verso 4290 del roman, señala un cambio y alude a la adquisición de nuevos valores éticos y morales>>.

Para todos aquellos que deseaban ser armados caballeros, se establecería una especie de iniciación preliminar. Naturalmente, además de ser de sangre noble, tienen que haber pasado por un largo tirocinio al flanco de un señor o caballero, primero en calidad de paje y después de escudero (Abbagnano y Visalberghi, 1964:153): <<De ese modo, habrá aprendido no sólo el uso de las armas, sino también las formas "cortesas" (es decir, practicadas en las "cortes" de los señores), organizadas en una especie de "código caballeresco" aún no escrito, habrá aprendido a estimar el arte de los autores y juglares que empiezan a alegrar la vida de los castillos, conocerá el mundo de la tradición épica medieval (ciclo carolingio, bretón, etc.), sabrá tomar de ahí temas apropiados de conversación, y en una palabra, a semejanza del héroe homérico, habrá aprendido al mismo tiempo el arte del hacer y el decir>>.

¹⁶ DE TROYES, Chrétien 1170 (2002): *Lancelot, el Caballero de la carreta (Lancelot ou le Chevalier à la charrette)*. Prólogo y traducción de Luis Alberto de Cuenca y Carlos García Gual. Alianza. Madrid.

DE TROYES, Chrétien 1179 (1987): *Yvain, el Caballero del León (Yvain ou de Chevalier au lion)*. Edición a cargo de LEMARCHAND, Marie. Ediciones Siruela. Madrid.

DE TROYES, Chrétien 1182 (1985): *Perceval o el cuento del Grial (Perceval ou le conte du Graal)*. Edición a cargo de Martín de Riquer. El Festín del Esopo. Edicions dels Quaderns Crema. Barcelona.

Con *El cuento del Grial*, Chrétien configura un nuevo tipo de personaje con Perceval y logra con la obra reproducir mejor que ninguna otra la idea del roman como iniciación, pues es en la que con mayor intensidad se aprecia la profunda transformación del héroe.

Perceval, muchacho apenas llegado a la adolescencia, fuerte, hábil, cazador e ingenioso, se ha criado en la Yerma Floresta Solitaria, aislado del resto del mundo y sin otra relación humana que la de su madre y los labradores que cultivan sus tierras, situadas en Gales, y las criadas a su servicio. Pertenece a un ilustre linaje de caballeros, ahora en decadencia, y tanto su padre como sus dos hermanos mayores, a quienes no conoció, fueron víctimas de la guerra y de los combates. Debido a ello la madre lo ha criado en completa ignorancia de cuanto sucede en el mundo, principalmente de la caballería y todo lo que a ella afecta. Pero la fuerza de la sangre se impone a los designios maternos, y en cuanto el muchacho, al principio de la novela, se encuentra con unos caballeros, decide irrevocablemente serlo él también y encaminarse a la corte del rey Arturo para que lo arme caballero. La madre, entristecida pero incapaz de luchar contra sus propósitos, le da consejos cristianos y de elemental comportamiento y, al verlo partir, cae al suelo; Perceval no se preocupa por ello, no indaga si se ha desvanecido o si ha muerto, y se aleja de su morada.

El joven ingenuo está destinado a ser el mejor de los caballeros. Por ello, después del encuentro con la caballería se asiste a una evolución progresiva cuyo objetivo consiste en alcanzar la identidad caballeresca. De la casa de la madre a la Corte del Rey Arturo y de la Corte hacia las primeras aventuras: aprendizaje del manejo caballeresco de las armas en casa del Governant de Goort quien además le investirá caballero, ejercicio de la función caballeresca al ayudar a la doncella desprotegida de Belrepiere, la aventura del Castillo del Grial, sin duda, el suceso fundamental de la obra, etc.



Don Quijote:
Ocaso del ideal caballeresco y comienzo
de la duda cartesiana.
Ilustración de Gustavo Doré (1833-1888)

5.2.2. Armando caballeros

El rito de paso que marcará la entrada del joven a la caballería sería la ceremonia de investidura: armar caballero. Rito de la nobleza, del señorío, del feudalismo, la investidura marcaría el acceso a cierto número de derechos y a la habilitación para obrar como adulto.

Si bien la investidura era en sus orígenes una ceremonia profana, a finales del siglo XII aparecieron los primeros testimonios de una cristianización del ritual. La Iglesia intervendría para elaborar los rituales y establecer los textos que jalonarían la ceremonia y su significado para transformar la caballería en una institución dedicada a la protección de los inermes, las mujeres, los viejos y los niños... (Marchello-Nizia, 1996).

Veamos como Joanot Martorell (1996:71-73) explica el significado de las "armas" cuando el joven Tirant Lo Blanc se encuentra con el ermitaño que le da consejos de moral y de caballería, tal y como podrían encontrarse en el tratado doctrinal de Ramon Llull, *Llibre de l'Ordre de Cavalleria*¹⁷.

<<Capítol XXXV. Com l'ermità dix a Tirant la significació de les armes.

- Lo bon grat que tinc de vós, Tirant, m'obliga en dir-vos ab molta voluntat tot lo que he sabut en l'art de caballería. Primerament la llança, que és llarga ab lo ferro agut, significa que el cavaller deu fer tornar atràs tots aquells qui mal ni dan volen fer a l'Església, així com l'Església és llarga, deu fer tant lo cavaller, que ell sia dubtat e temut per tots aquells qui ja més no l'hauran vist; així com la llança és dubtada e temuda per encontre, així deu ser ell temut. E ab los mals deu ésser molt mal; e ab los bons, ésser lleal e vertader; ab los forts e de mala vida, ésser cruel. La significança de l'espasa és que talla a dues parts, e pot-ne hom fer mal en tres maneres; car hom pot matar e narrar a dues parts, après ab la punta. E per açò l'espasa és la més noble arma que lo cavaller pot portar e de major dignitat, e per aquesta raó, lo cavaller deu servir en tres guises. La primera defensant l'Església, matant e malmetent totes les gents qui mal volen fer en aquella. E així com la punta de l'espasa forada tot lo que aconsegueix, així lo bon cavaller deu foradar e aconseguir a tots aquells qui mal fer a la cristiandad ni a l'Església, no havent-los pietat ni mercé alguna, ans ab l'espasa los deu ferir a totes parts. La corretja de l'espasa significa com lo cavaller la's ciny per mitjà del cos, així deu ésser cenit de castedat. Lo pom de l'espasa significa lo món, per ço lo cavaller és obligat a defendre la república. La cruera significa la vera Creu, en la qual lo nostre Redemptor volgué prendre mort e paciò per rembre natura humana. Així ho deu fer cascadun bon cavaller: deu prendre mort per restauració e conservació de tot lo dessús dit, e si per açò moria, se n'iria la sua ànima pret en paradís. Lo cavall significa lo poble, lo qual lo cavaller deu mantenir en pau e en verdadera justícia, car així com lo cavaller fa son poder de conservar lo cavall quan vol entrar en batalla, que negú no li faça mal, així deu guardar lo poble que negú no li faça sobres. Car lo cavaller deu tenir lo cor dur e fort contra aquells qui són falsos e de poca pietat, e d'altra part deu haver lo cor moll en haver pietat dels hòmens de bona vida qui són pacífics e lleals, car si lo cavaller ha pietat

17 LLULL, Ramon 1279-1283 (1992): *Llibre de l'orde de cavalleria*. Edicions 62. Barcelona.

ni mercè al qui mereix mort, trobant-se administrador de justícia, damna la sua ànima. Los esperons daurats que lo cavaller calça tenen molts significats, car l'or, qui és tan estimat, se met als peus, perquè lo cavaller no deu estimar que per aquell haja de fer traïció e maldad, ne tals actes que defrauden l'honor de cavalleria. Los esperons són aguts perquè puguen fer córrer lo cavall, e signifiquen que lo cavaller deu punxar lo poble per fer-lo virtuós, car un cavaller virtuós basta a fer-ne molts virtuosos; e d'altra part deu punxar-lo mal poble en fer-lo temerós. (...)»

En la obra de Chrétien de Troyes, la investidura aparece siempre como una ceremonia de ingreso, de acceso a un estatuto específico, llamado orden por vez primera. Así, en *El Cuento del Grial*, el joven Perceval pasó a ser caballero de manera un tanto desordenada; todo lo que sabía era que el rey Arturo creaba caballeros procurándoles un equipo; en efecto, uno de esos seres magníficos con quienes se encontró y a quienes admiró en el frondoso bosque de las tierras de su madre, y que se revela como caballero, respondió de esa manera a sus preguntas:

<< - ¿Quién os ha equipado de ese modo? (...) / - No hace más de cinco días / que todo este arnés me dio / el rey Arturo, cuando me armó caballero>> (El Cuento del Grial, vv. 283-288).

Para el no iniciado, la caballería era, ante todo, un asunto de vestimenta, de apariencia; y cuando el rey Arturo aceptó darle las armas del Caballero Bermejo al que Perceval mató después que aquel ofendiera al rey, el joven se creyó que ya con eso quedaba armado caballero... Tuvo que esperar a haber recibido las enseñanzas del Governant de Goort (versos 1305-1698) para poder ser digno de una verdadera investidura, esencialmente mediante la entrega de la espuela y la espada:

<<Y el noble Governant de Goort se agachó / para calzarle la espuela derecha; / luego tomó la espada, / se la ciñó y le abrazó, / y le dijo que con la espada / le había conferido la orden más alta / que Dios había creado, / que es la orden de caballería / que debe estar libre de villanía>> (El Cuento del Grial, vv. 1620-1636).

En diferentes obras puede percibirse la huella de las sucesivas etapas de desarrollo de la institución de la caballería y los ritos de iniciación con las ceremonias de investidura. En efecto, y siguiendo a Marchello-Nizia (1996:183), *<<esa entrega de armas fue en sus comienzos un acto de función profesional, destinado sin duda a los jóvenes de las más alta nobleza: se trataba de integrarlos en la categoría de los nobles y los jefes guerreros, futuros sucesores de los señores que ostentaban el poder. Esa ceremonia tenía lugar para los jóvenes entre los trece años (excepcionalmente), los dieciséis (que era lo corriente) y los veintiuno o veintidós años, al término de la formación que habían recibido junto a un señor allegado o pariente>>.*

5.2.3. Aparición de la mujer: las cortes de amor y las aventuras caballerescas

Ya lo hemos dicho en la introducción del capítulo, el joven armado caballero se convierte, sobre todo, en el tipo humano del buscador de una identidad y de una autosuficiencia que se expresa en diferentes formas de aventuras.

Donde la aventura como búsqueda está mejor definida sigue siendo en los *romans* de Chrétien de Troyes. Escogemos, por ejemplo, el relato introductorio de Calogrenant que, en *Yvain o el Caballero del León*, da en cierto modo la pauta de todo lo que seguiría:

<<Soy, dijo Yvain, un caballero / que busca lo que encontrar no puede: / ha buscado mucho tiempo sin encontrar nada. / Y, ¿qué querrías encontrar? / La aventura, para poner a prueba / mi valentía y mi coraje>> (Yvain o el Caballero del León, vv. 358-363).

La aventura caballerescas está constelada de hadas y dragones, de monstruos, de castillos y jardines encantados, de enanos y de gigantes. Pero se trata, más que de fantasías, de metáforas.

La aventura se corría en serio. Georges Duby (1988)¹⁸ ha demostrado cómo entre los siglos XI y XIII el elemento activo de la pequeña aristocracia europea –sobre todo de la francesa, pero, siguiendo el modelo francés, también de la anglo-normanda, de la española, de la alemana y de la italiana- estaba constituido por los *iuvenes*: es decir, por los caballeros armados hacía poco, y que vagaban agrupados en comitivas más o menos numerosas fuera de su ambiente habitual, siguiendo tal vez sueños, pero sobre todo muy concretos aunque no alcanzados ideales de seguridad y de prestigio social.

La aventura caballerescas era esencialmente la búsqueda de nuevas fuentes de riqueza y de posibilidades de alistamiento: el servicio militar mercenario, las distintas campañas militares en España o, sobre todo, entre los siglos XIII y XV, en el nordeste europeo contra eslavos y bálticos paganos; y naturalmente la cruzada propia y verdadera, la que permitió la elaboración de una piedad religiosa característicamente caballerescas que se expresaría en las muchas canciones para la partida a la cruzada escritas por poetas que fueron también señores y caballeros...¹⁹ <<Identificación del servicio al Altísimo con el servicio a un fuerte, a un generoso, espléndido señor feudal; servicio a la Virgen María entendido como servicio a la Dama celestial; búsqueda de la patria divina a través de la peregrinación a Jerusalén; disposición al martirio, pero también fidelidad a los compañeros de armas y leal admiración hacia los mismos guerreros enemigos dignos de alabanza y de honor (...), son los ingredientes fundamentales de ese sentimiento cruzado-caballeresco típico de la caballería mundana y sobre el que la específica espiritualidad de las órdenes religioso-militares, que han nacido no obstante de la experiencia cruzada, no influye en modo alguno. La aspiración caballerescas a las aventuras en tierra lejana, se traducían en una atracción irresistible hacia los misterios y las maravillas de un Oriente que iba bastante más allá de Jerusalén y Tierra Santa>> (Cardini, 1990:103)²⁰.

El renacimiento cultural del siglo XII, junto con muchos textos griegos, árabes y judíos que ya comenzaban a circular por Europa aunque fuera en malas o poco fieles traducciones (y de España llegaban hasta los primeros intentos de ver-

18 DUBY, Georges (1988): *Guillermo el Mariscal*. Alianza Editorial. Madrid.

19 El director de cine Ridley Scott acaba de estrenar una producción cinematográfica en la que se recrea una de las cruzadas a Oriente Próximo. A pesar de tratarse de un gran espectáculo realizado desde la industria del entretenimiento, hay escenas de notable belleza que logran transmitir muchos de los elementos que estamos describiendo.
SCOTT, Ridley (2005): *El reino de los cielos*. EE.UU.

20 CARDINI, Franco 1987 (1990): "El guerrero y el caballero" en LE GOFF, Jacques y otros: *El hombre medieval*. Alianza Editorial. Madrid, (pp. 83-120).

sión del Corán) despertaban el interés y la fantasía hacia un Oriente que era –como se ha dicho– un “horizonte onírico”, pero cuyas connotaciones fabulosas comenzaban ya a tener visos de realidad. El Asia profunda con la que se entra en contacto después de las cruzadas es la de las especias que llegan de la India a través de las caravanas de la Ruta de la Seda, así como a través del océano Índico, cerrado para los occidentales... Inmensas riquezas y misterio de un reino que los viajeros de los siglos XIII y XIV, con Marco Polo a la cabeza, codiciarían durante mucho tiempo.

Cantares y novelas caballerescas experimentan profundamente la fascinación de esta Asia y difunden también a nivel popular las leyendas del paraíso terrenal. La atracción por las tierras lejanas y por sus costumbres, que tendrá un peso tan decisivo en la cultura europea entre los siglos XVIII y XX y que dará paso a ese exotismo que está por lo demás en función de las conquistas coloniales, encuentra sus raíces precisamente en la literatura caballerisca medieval, la cual toma sus contenidos de la literatura geográfica antigua y de la espiritualidad de la cruzada.

Sin embargo, nos recuerda Pandini (1988), la aventura se vivía también en lo cotidiano, sin necesidad de guerras ni de cruzadas. Estaba ya en la caza, especialmente en la de las grandes y nobles bestias de los bosques europeos –el ciervo, el jabalí, el oso, con su tejido simbólico adoptado por la misma heráldica y con el mito folklórico, recogidos ambos por las alegorías de los bestiarios y de los relatos hagiográficos–, que a menudo es reflejada en las novelas, donde asume el carácter de la experiencia iniciática. Y sobre todo se podía traducir en una característica actividad agonística por una parte, y útil para el adiestramiento militar por otra, pero sobre todo significativa para la teatralización de las funciones sociales y para la autorrepresentación de las aristocracias: el torneo.

Desde el punto de vista puramente tipológico, el torneo nació como forma de preparación para la guerra, aunque hasta finales del siglo XI y principios del XII se trataba de una moda desconocida.

A partir de entonces, inunda la literatura caballerisca con las nubes de polvo levantadas por los cascos de los caballos, con los gritos de los participantes, con el clamor del público, con las llamadas de los heraldos, con el fragor de las armas que chocan y de las lanzas que vuelan hechas pedazos hacia el cielo...

Los caballeros y los trovadores, los heraldos y los juglares que andaban en torno suyo no dejaban de cantar las alabanzas del torneo como escuela de valor y de lealtad; lo proponían también, tal y como apunta Pandini (1988), como espejo de valores cristianos, presentándolo como preparación para la cruzada y como ocasión durante la cual se podía convenir la expedición a Ultramar.

Las crónicas nos hablan a menudo de inextinguibles odios originados por algún torneo; y también de torneos durante los cuales se tenía una buena coartada para vengarse del adversario.

La rivalidad en el amor debía de ser uno de los motivos más habituales al respecto. La prenda de amor ostentada en el torneo es, junto con las armas heráldicas pintadas en el escudo, sobreveste y guadralpa del caballo, el característico distintivo del caballero que toma parte en estos juegos militares. Y es que en las novelas de caballerías y los romances cortesanos aparece un tópico determinante: una estética del amor.

Es aquí donde aparece la cuestión de la mujer. El joven caballero se consagraba al servicio de su señor cargando su reputación de hazañas militares y com-

bates de cristiandad, pero también al servicio de una dama del que extraía su coraje caballeresco. El amor se convertía en el eje de la existencia del joven caballero: alabar a la dama y servirla es el constante ejercicio al que se debe el enamorado, con más o menos esperanza de obtener recompensa en su servicio amoroso. Veamos como los personajes de Sir Thomas Malory (1985:25), Tristán e Isolda, declaran su amor antes que el noble caballero parta a cumplir con su deber:

<<- *Oh, gentil caballero -dijo la bella Isolda-, mucha aflicción tengo de tu partida, pues jamás he visto a un hombre al que tuviese yo tan buena voluntad- y con esto se echó a llorar vivamente.*

- *Señora -dijo Tristán-, sabed que mi nombre es sir Tristán de Lionís, engendrado del rey Meliodes, y nacido de su reina. Yo os prometo fielmente que seré todos los días de mi vida vuestro caballero.*

- *Muchas gracias -dijo la bella Isolda- y yo os prometo a cambio no casarme en estos siete años sino por vuestro acuerdo; y con aquel que Vos queráis me casaré, y me tendrá si Vos consentís.*

Y entonces sir Tristán le dio un anillo, y ella a él otro; y con esto se partió de ella, y la dejó haciendo gran duelo y lamentación>>.

O como Tirant Lo Blanc declara servir a la princesa Carmesina antes de marchar a cumplir el encargo del emperador:

<<- *Quan poré jo servir a la majestad vostra, senyora de tanta estima, que sens mèrits precedents, tanta gràcia de l'altesa vostra haja aconseguida? Sols lo record és massa per a mi, e ab devot cor faç humils gràcies e submissions a l'excel·lència vostra, que ab tanta virtut de caritat hajau volgut mostrar dolreu's e haver compassió de mi e de mos treballs. E perquè no em tingau per ingrát del bé que em feu, jo accepte l'oferta com de senyora qui sobre totes les coses del món val, e us ne bese peus e mans, e m'obligue de seguir tot lo que per l'altesa vostra me serà manat. Car cosa és digna de gran llaor e glòria, com lo do és donat sens demanar ni sens alguns mèrits, e és acte de gran liberalitat, e en açò se mostra la vostra excelsa condició ésser més angèlica que humana>> (Martorell, 1996:239).*

Ese arte de amar, de una estética de la pasión y de una disciplina del deseo erótico encarnadas en esos personajes novelescos acabaría elaborando una ética propia. El amor iba emparejado con la *courtoisie*, la proeza, la generosidad y el honor, como lo demuestra en fórmula perfecta el comienzo de un célebre *roman* en verso de Chrétien de Troyes (1987):

<<*Porque los que entonces solían amar se complacían en proclamarse corteses y valerosos, y generosos, y honorables>> (Yvain o El Caballero del León, vv. 21-23).*

La princesa Carmesina, al referirse al Tirant Lo Blanc después que éste le haya declarado su amor, se sorprende que un caballero extranjero como él ostente los mismos valores que los caballeros de los libros que ha leído o los gentilhombres de su nación:

<<*Ne en quanta llibres he llest d'històries no he trobada tan graciosa requesta. ¿Quanta és la glòria del saber que tenen los estrangers! Jo em pensava que lo saber, la virtut, l'honor e gentilea, que tota fos en la nostra gent grega; ara conec que n'ha molt més en les altres nacions>> (Martorell, 1996:246)*

Otro rasgo del amor "*courtois*" -como define Marchello-Nizia (1996)- aparece en *El Caballero de la Carreta* de Chrétien de Troyes, la sumisión absoluta a la voluntad de la dama amada:

<<Aquel que ama es muy obediente, / y ejecuta presto y de buena gana, / si es que ama con plena dedicación, / lo que ha de complacer a su amiga>> (*El Caballero de la Carreta*, vv. 3798-3801).

Efectivamente, Lancelote obedeció a Ginebra cuando ella le ordenó renunciar a vencer a su adversario Meleagante. Y esa actitud, ese servise, suponía una reciprocidad: la dama amada contraía con el caballero una deuda de ayuda y benevolencia. Esa obligación implícita era lo que justificaba el severo juicio expresado en ese relato por Baudemagu, rey “noble y *courtois*”, cuando se dio cuenta de que Ginebra no estaba dispuesta a otorgar la mejor de las acogidas a Lancelote:

<< ¡No me digáis eso, dama mía”, le dijo el rey, / que era hombre generoso y cortés. / “¿De dónde os sale semejante humor? / Eso es obrar mal, en verdad, / hacia aquel que os ha servido tanto, / hasta el punto de exponer su vida, / más de una vez, a mortales peligros por vos>> (Ídem, vv.3947-3453).

Resulta evidente ahí un paralelismo exacto entre la relación amorosa y la relación feudal canónica. En el *Tristan*, Sir Thomas Malory (1987) lo dice de modo explícito: el caballero enamorado era el vasallo a la par que el amante de la dama; con esa condición era como se tenía acceso a la *courtoisie*, pero eso implicaba unos deberes recíprocos:

<<Kaherdin está solo con Iseo: / “Dama mía”, dice, “escuchad / lo que diré, y retenedlo bien. / Tristán os asegura como amante / su amistad y su servicio, y os saluda / puesto que sois su dama (¿”su soberana”?), su amante, / en cuyas manos están su muerte y su vida / Es vuestro vasallo y vuestro amigo (...) / Os manda decir que no sobrevivirá sin vuestra ayuda, / y por eso me manda para deciros / que os conjura, por la fidelidad / y la lealtad que le debéis, Iseo / que hagáis que nada en el mundo / os impida acudir a su lado>> (Malory, 1985 vv. 1453-1462).

Pero hay otro elemento mediante el cual se ve que la *courtoisie* está vinculada al ideal caballeresco. Una de las características fundamentales del amor *courtois* es su relación con el ardor caballeresco, con el valor guerrero. Batirse como era debido, era la prueba de que se amaba, y la condición para ser amado. De hecho, la valentía masculina era lo que suscitaba el amor de las mujeres, y fomentaba la voluntad de amar. Y es en este contexto vinculado a un determinado comportamiento del amor, que la aventura serviría para poner a prueba el valor y el coraje del caballero, así como el torneo, la forma concreta más común y al mismo tiempo la representación más eficaz, tal y como ya hemos apuntado.

Una anécdota que recordaremos brevemente, basta para mostrar a qué niveles de tensión erótica se podía llegar. La encontramos en *Lancelot o El Caballero de la Carreta*, de Chrétien de Troyes, donde Ginebra impone a Lancelot que se finja vil en el combate. La dama impone al caballero llevar en el torneo, en vez de las pesadas armas defensivas, la camisa de ella; complacida, le corresponde en cortesía presentándose en la fiesta que sigue al torneo vestida con la misma camisa manchada por la sangre de su paladín. No hay, ciertamente, que remitirse a Freud para percibir el transparente significado erótico-sexual de todo el episodio.

Todas estas historias de caballerías, de intrépidas aventuras protagonizadas por jóvenes con las que mostraban la valentía en el combate a unas damas que estaban muy por encima de las posibilidades de los enamorados que, a su vez, eran adoradas como algo sublime, interesaron a toda la sociedad de la época.

Para los jóvenes –afirma Marchello-Nizia, (1996:203)-, <<la identificación con los protagonistas de los cantares de gesta o de las novelas courtoises era con toda evidencia algo muy gratificante>>. Hay que suponer el carácter compensatorio que ofrecía esa literatura a una clase de jóvenes frustrada en cuanto a verdadero poder.

Una circunstancia real –nos recuerda Cirlot (1995:17)- se ocultaba tras la ficción novelesca: <<la clase caballeresca difundió unas normas concretas de regularización de las alianzas matrimoniales durante la segunda mitad del siglo XII. Con el fin fundamental de no dividir el patrimonio lo cual reforzaba el poder de los señores, se estableció la costumbre de casar únicamente a los primogénitos. Se originó así un grupo, los “jóvenes” (jeunes o iuevenes), concepto que no hacía referencia a una edad biológica sino mucho más a un estado de celibato>>.

La figura del “caballero errante”, más allá del retrato ironizado que Cervantes hace con don Quijote, correspondía a un grupo social concreto, conflictivo en las capas elevadas de la segunda mitad del siglo XII, aquel que con toda probabilidad componía la mayor parte del público receptor del género: los jóvenes, condenados al celibato por las nuevas estrategias matrimoniales, carentes también de tierras destinadas a los primogénitos, ociosos por la ausencia de guerras, errantes para ocupar sus vidas en los torneos.

La estética ligada a esa literatura, la violencia alegre de las hazañas guerreras y el gozo de amar y seducir, todo eso indicaba a las claras a qué público se dirigía. Sólo esa función mediatizadora tan característica de las novelas que inauguraban así un nuevo género literario permitían que los jóvenes caballeros alcanzaran el objeto codiciado (esposa y tierra) al identificarse con personajes como Erec o Ivain, aunque fuera, tan sólo, en la fantasía y la ilusión.

5.3. Reflexiones finales

El caso de San Agustín es paradigmático a la hora de plantear la crisis del sujeto ante el abandono del mundo juvenil. Su actitud reaccionaria se manifestaría con la denuncia de los instintos juveniles al creerlos culpables de ligar el alma a las cosas materiales. Si en ellas encontró San Agustín la felicidad durante su juventud, pronto advertiría que ésta es limitada ante la irreversibilidad de nuestra propia constitución.

El sufrimiento nos amenaza por varios lados. Freud (1994) apuntaría en *El malestar de la cultura* que éste lo hace desde el propio cuerpo cuando lo condena a la decadencia y la aniquilación; desde el mundo exterior, cuando es capaz de encarnizarse en nosotros con fuerzas destructoras omnipotentes e implacables; y a causa de las relaciones cuando debemos compartir la existencia con otros seres humanos. No es extraño, pues, que bajo la presión de tales posibilidades de sufrimiento, el hombre se vuelque en una lucha desesperada por evitarlo y acabe relegando en un segundo plano la posibilidad de lograr la felicidad por medio del placer. <<La satisfacción ilimitada de todas las necesidades se nos impone como norma de conducta más tentadora, pero significa preferir el placer a la prudencia, y a poco de practicarla se hacen sentir sus consecuencias. Los otros métodos, que persiguen ante todo la evitación del sufrimiento, se diferencian según la fuente de displacer a que conceden máxima atención. Existen entre ellos procedimientos

extremos y moderados; algunos unilaterales, y otros que atacan simultáneamente varios puntos. El aislamiento voluntario, el alejamiento de los demás, es el método de protección más inmediato contra el sufrimiento susceptible de originarse en las relaciones humanas. Es claro que la felicidad alcanzable por tal camino no puede ser sino la de la quietud. Contra el temible mundo exterior sólo puede uno defenderse mediante una forma cualquiera del alejamiento si se pretende solucionar este problema únicamente para sí>> (Freud, 1994:21).

Al entrar en la madurez, a San Agustín le pareció intolerable la realidad del mundo físico y decidió darle la espalda al creer que ya nada tenía que hacer con él. Es entonces que se encierra en su delirio místico y construye un mundo en el cual quedan eliminados los rasgos más intolerables para substituirlos por otros adecuados a las nuevas condiciones físicas y psicológicas y a los propios deseos.

La lucha entre generaciones que son portadoras de un sistema de creencias y valores antitéticos no es tan sólo una cuestión de enfrentamiento entre grupos generacionales, sino un auténtico dilema personal que acaba sufriendo el propio individuo. La historia nos lo ha demostrado en innumerables ocasiones. Muchos de los que fueron revolucionarios en su juventud se han convertido después en adultos extremadamente conservadores.

Si seguimos las mismas *Confesiones* de San Agustín, el caso de su conversión no se debería tan sólo al hecho de haber sido iluminado después de una época de entrega al misticismo religioso, sino también por ver perder “la fuerza del alma y la carne” propia de la juventud, que es motor e impulso de nuestros instintos y pasiones. <<¿Y qué era lo que me deleitaba sino amar y ser amado?>>, nos dice San Agustín mientras se hace adulto para acabar imponiéndose a sí mismo un estado vital regido por valores absolutamente contrarios.

El conflicto emocional con el que se recibe la entrada a la madurez nos adelanta, pues, lo que socialmente acaba derivando en un enfrentamiento generacional. Así lo demuestran tantos casos de adultos que, resignados en sus roles de padres, descargan discursos sobre sus hijos habiendo olvidado lo que ellos mismos hicieron a lo largo de su adolescencia y juventud. Discursos que llegan a hacerse más intransigentes y moralistas cuando el individuo no sabe soportar con dignidad la decadencia del cuerpo y el sexo, cuando el joven le retorna la viva imagen de la belleza y la sensualidad.

Esa perfección física tendría ilustres modelos en los que representarse durante la Edad Media en la figura ideal de los jóvenes caballeros. Y es que la literatura caballeresca se esforzaría en presentar un tipo juvenil capaz de asumir un valor ejemplar. La importancia de los jóvenes caballeros como modelos ideales en su prestancia física y comportamiento ético desarrollaría una función social determinante. Ya hemos explicado como el sistema de leyes hereditario y de propiedad dejaba “fuera” de la sociedad y del verdadero poder a gran cantidad de jóvenes en busca de un lugar que los hiciera existir. Las órdenes de caballería ofrecerían esa posibilidad de encontrar una identidad desde la que poder desarrollar una condición real de existencia. En este sentido, es comparable a la vocación actual de quienes se adhieren a cualquier cultura juvenil con la finalidad de ser *distinguidos* en la sociedad. Las órdenes de caballería constituían un tipo de sociedad que hacía una exhibición pública donde los elementos estilísticos jugaban un papel determinante. Recordemos, por ejemplo, como para Perceval la caballería era, sobre todo, una

cuestión de vestimenta. Las subculturas juveniles actuales constituyen también verdaderas formas de etnicidad legitimadas, especialmente, por parámetros estéticos y escenográficos como la moda, el dialecto, las alteraciones corporales, el peinado, la gestualidad, las formas de entretenimiento, los gustos, etc. Si el joven aspirante buscaba en la caballería una identidad definida en unos formas de comportamiento determinadas, un modelo de conducta que identificaba una clase de nobleza, el joven contemporáneo trata de adscribirse a cualquier forma colectiva que ofrezca posibilidad de pertenencia y significados de identidad con el fin de salvar su condición de náufrago que busca protección en la intemperie estructural a que la vida urbana lo condena.

La función simbólica que desarrollaban los protagonistas de las historias y leyendas caballerescas la están ejerciendo hoy jóvenes como los deportistas. Ahora bien, si los primeros despertaban la admiración del público por su conducta ejemplar, lo que fascina de las glorias mediáticas actuales no es su modelo moral sino el ejemplo de una forma de enriquecimiento asombrosamente rápido. Unos y otros, sin embargo, deben mostrar su valía en alguna forma de expresión simbólica del conflicto, aquello que en realidad les proporciona la principal condición de su existencia. Sea en un torneo o en un partido de fútbol, el acontecimiento “deportivo” sustituirá el enfrentamiento verdadero para convertirse en un medio de esparcimiento. O lo que es lo mismo, un medio de control de la conciencia del público, una diversión desde la que proyectar la agresividad social de las masas.

Si los torneos contribuirían a mitificar el caballero más valeroso y, en consecuencia, a la orden de caballería o señor al que se estaba a su servicio; de igual forma el deporte se ha convertido en un escaparate de los músculos de un ente simbólico, sea el club, la marca, el patrocinador o toda una nación, para convertirse así en un elemento de exaltación colectiva. Y si como hemos dicho a lo largo del capítulo los torneos conseguirían convertirse en un elemento de control, fiscalizador de las energías morales de los jóvenes, que un joven icono deportivo actual venza en una competición acaba por compensar en la actualidad los fracasos personales y colectivos de la sociedad en su conjunto.

Bibliografía

ABBAGNANO, N y VISALBERGHI, A. (1964): **Historia de la Pedagogía**. Fondo de Cultura Económica. México.

BATALLA, Joseph (1991): “Introducció a la lectura d’Agustí” a AGUSTÍ D’HIPONA: **Dels Acadèmics**. Volum I. Fundació Bernat Metge. Barcelona.

BONASSIE, P (1981): **Catalunya mil anys enrera**. 2 Vols. Edicions 62. Barcelona.

CARDINI, Franco 1987 (1990): “El guerrero y el caballero” en LE GOFF, Jacques y otros: **El hombre medieval**. Alianza Editorial. Madrid, (pp. 83-120).

CIRLOT, Victoria 1987 (1995): **La novela artúrica. Orígenes de la ficción en la cultura europea**. Editorial Montesinos. Barcelona.

CORTÁZAR, J. A. y otros (1985): **La organización social del espacio en la España medieval. Castilla en los siglos VIII al XV**. Edita Ariel. Barcelona.

DUBY, Georges (1988): **Guillermo el Mariscal**. Alianza Editorial. Madrid

GALINO, M.A. (1968): **Historia de la educación I**. Editorial Gredos. Madrid.

GHILARDI, Agostino (1970): **San Agustín**. Editorial Prensa Española, S.A. Madrid.

MARCHELO-NIZIA, Christiane (1996): “Caballería y courtresiose” en LEVI, Giovanni y SCHMITT, Jean-Claude: **Historia de los jóvenes I. De la Antigüedad a la Edad Moderna**. Editorial Taurus. Madrid. (pp. 167-214).

PATOUREAU, Michel (1996): “Los emblemas de la juventud. Atributos y formas de representación de los jóvenes en la imagen medieval” en LEVI, Giovanni y SCHMITT, Jean-Claude: **Historia de los jóvenes I. De la Antigüedad a la Edad Moderna**. Editorial Taurus. Madrid. (pp. 279-302).

Obras literarias

DE TROYES, Chrétien 1170 (1987): **Erec y Enide**. Edición a cargo de CIRLOT, Victoria; ROSELL, Antonio y ALVAR, Carlos. Ediciones Siruela. Madrid.

DE TROYES, Chrétien 1170 (2002): **Lancelot, el Caballero de la carreta (Lancelot ou le Chevalier à la charrette)**. Prólogo y traducción de Luis Alberto de Cuenca y Carlos García Gual. Alianza. Madrid.

DE TROYES, Chrétien 1179 (1987): **Yvain, el Caballero del León (Yvain ou de Chevalier au lion)**. Edición a cargo de LEMARCHAND, Marie. Ediciones Siruela. Madrid.

DE TROYES, Chrétien 1182 (1985): **Perceval o el cuento del Grial (Perceval ou le conte du Graal)**. Edición a cargo de Martín de Riquer. El Festín del Esopo. Edicions dels Quaderns Crema. Barcelona.

GAARDER, Jostein (1997): **Vita Brevis**. Editorial Empúries. Barcelona.

LLULL, Ramon 1279-1283 (1992): **Llibre de l'orde de cavalleria**. Edicions 62. Barcelona.

MALORY, Sir Thomas 1470, Impresa por William Caxton en 1485 (1985): **La muerte de Arturo**. Volumen I. Ediciones Siruela. Madrid.

MARTORELL, Joanot 1490 (1996, 1998): **Tirant lo blanc I i II**. Edicions 62. Barcelona.

SAN AGUSTÍN 400 (1965): **Confesiones**. Colección Austral. Espasa-Calpe, S.A. Madrid.

Filmografía

SCOTT, Ridley (2005): **El reino de los cielos**. EE.UU.



Pieter Paul Rubens:
Autorretrato con Isabel Brandt (detalle),
1609-1610, Arte Pinakotek, Munich