

J. E. RUIZ DOMÉNEC

EL ASEDIO DE BARCELONA, SEGÚN ERMOLDO EL NEGRO

(Notas sobre el carácter de la guerra en la alta Edad Media)

En la alta Edad Media, el asedio de una ciudad es la culminación de la guerra. Pero el asedio no es la guerra. Inmóviles sobre los terribles relieves de las murallas, los ejércitos de esta época se sienten oscilar entre la precisión técnica y los círculos mágicos. Graban sus objetivos en un lugar intermedio entre *los hierros y las voces*. El asedio es ruido. Fragar del estruendo de las armas, pero también de los gritos. Incendios que indican los resplandores de la victoria y de la derrota. La guerra se sublima en el asedio de las ciudades como lo imposible. Y en ellas emergen halos de destrucción, que, no obstante, *purifican* el universo y santifican los restos calcinados. Esta es la línea oblicua de una realidad que se concibe además como totalidad de actos creadores, como anticipación vigorosa del destino que impele de vez en cuando a los hombres alto-medievales a orientar la capacidad de sus hierros sobre las viejas murallas romanas de cualquier ciudad. Entre lo negro de los incendios y los fragmentos calcinados de las armas renace una vez más el mito profundo de la salvación y de la purificación. La guerra, y el asedio con ella, reconoce la vibración más profunda de esta sociedad, su máxima tensión: *la proximidad de la magia al hacer técnico*.

Por todo ello es inútil insistir. La persona que ante un texto alto-medieval que trate de la guerra se pregunte cuál es su auténtico significado puede asegurarse que ya no es hijo de la era mítica; en cualquier otro caso los mitos le dirían lo que han de decirle, sin más

explicación¹. Piénsese en los hermanos menores de los mitos, los cuentos de hadas. El niño que pregunta qué significan los cuentos de hadas es que ha sobrepasado ya la edad de los cuentos de hadas²; entonces, si aún desea entenderlos, ha de sobrepasar también esa edad en que está orgulloso de no creer en cuentos de hadas. Así es, en efecto. Nuestra situación con respecto a la historia, y especialmente a los períodos arcaicos de ella, es muy similar³. Las sentencias, los mitos y las expresiones arcaicas recogidas en las fuentes escritas más o menos diamantinamente y las configuraciones teóricas de nuestro pensamiento hablan de lo mismo, pero no dicen lo mismo. Y esta diferencia, rigurosamente cualitativa, es la que nos permite hablar de condiciones históricas que se agitan en otras dimensiones culturales. De ahí que la vibración más profunda, aquella que hace transparente a toda la sociedad altomedieval, en su propio arcaísmo, la guerra y el asedio, queda literalmente oculta por la analogía y por el ansia fluctuante de las indeterminadas significaciones. Es el modo de la persistencia historiográfica en que la voluntad histórica se resiste y asegura su propia presencia ante el presente y el devenir, enmascarando el pasado. En lo más extremo de esta actitud se habla de inconsistencia de aquellas lejanas épocas: he ahí la gran lejanía.

Nuestra distancia es pura negación de la propiedad del mundo arcaico: opacidad frente a su realidad social y existencial. Ceguera ante las inauditas llamadas sobre la majestad de sus conmociones culturales. Inmensa dispersión, casi indescriptible, ante sus hallazgos mundanales. Y, sobre todo, la voluntad de dejar para siempre la vivencia fundamental del período arcaico en el *silencio*.

Esta situación historiográfica, expuesta con tanta sencillez, está hoy totalmente extendida, y no ha sido pensada su razón estricta. Pero dentro de ella, y por encima de ella, se ha difundido un discurso histórico sin límites sobre la realidad misma de la alta Edad Media y sus verdaderos fundamentos. Un discurso que ha sembrado confusión especialmente en el análisis de la guerra y el asedio. Ha carbonizado incluso los restos que la arqueología nos ha extraído del suelo con paciencia y entusias-

1. El mito dice verdad. Mircea Eliade, en *Mythes, rêves et mystères*, París, Gallimard, 1961, ha escrito: "Un mito es una historia verdadera que ocurrió en el comienzo del Tiempo y que sirve de modelo de comportamiento a los humanos."

2. M. Loeffler-Delachaux, *Le symbolisme des contes de fées*, París, L'Arche, 1949. En sustancia, es una comprensión "diferencial" de los procesos culturales, como demuestra C. F. von Weizsäcker, *The relevance of science*, Londres, Collins, 1966.

3. Sobre el concepto de "arcaísmo" y la dimensión que puede asumir entre otras cosas, véanse J. Cazeneuve, *La mentalité archaïque*, París, Colin, 1967, y M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, París, Payot, 1949.

mo⁴. Es una confusión que desde hace decenas de años domina en toda representación y exposición del momento crucial de la sociedad altomedieval: la guerra y el asedio de ciudades. La confusión no estriba en una mera negligencia de la historiografía, ni en una insuficiencia de la investigación histórica. Viene de lo hondo de la situación en que hasta el momento se ha tenido la percepción del universo arcaico del mundo altomedieval. De ahí que tampoco pueda disiparse la confusión a base de averiguar el significado más exacto de los prejuicios que la han motivado, sino de renovar con firmeza alguno de los componentes fundamentales en que se asentaba la sociedad altomedieval.

El primero de todos es aceptar, de una vez y para siempre, que la sociedad europea de la alta Edad Media era una sociedad arcaica⁵; y que su sedimento, calcinados el gesto y la palabra por el *silencio*, se resiste a nuestros análisis de definición, aunque su presencia está siempre latente en los actos más importantes, sin duda alguna en la guerra y en el asedio. El segundo aspecto es aceptar asimismo que tal actitud no es meramente desinteresada, sino que dentro de la confusión todavía subsistente existen tendencias ideológicas y sistemas de valores que, al proponer un modelo sobre el pasado, apuntalan y organizan el presente en función de su propio devenir⁶. En una palabra: preparan, mediante una "esperanza latente", el futuro entendido como control absoluto del pasado y del presente⁷.

Si insisto en estos hechos es porque no están fundadas las razones que la historiografía del pasado impuso para presentar su concepción de la alta Edad Media como un "mundo oscuro y bárbaro"⁸; dadas las

4. Véase sólo como ejemplo, y referido a un período cercano al aquí estudiado, el ejemplar libro de Édouard Salin, *La civilisation mérovingienne*, Paris, Picard, 1952; reimpr., Paris, 1973.

5. Véanse Karl Bosl, *Die Grundlagen der modernen Gesellschaft im Mittelalter*, I, Stuttgart, Hiersemann, 1972, págs. 47-60 (= Die archaische Ganzheit und der archaische Mensch); id., *Gesellschaftswandel, Religion und Kunst im hohen Mittelalter*, Munich, Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 1976. Ideas que ha desarrollado su discípulo Wilhelm Störmer, *Früher Adel. Studien zur politischen Führungsschichte im frankisch-deutschen Reich vom 8. bis 11. Jahrhundert*, Stuttgart, Hiersemann, 1973. Y G. Schmidt, *Religion, Mythos, Liturgie und Herrschaft im frühen Mittelalter. Zum Verständnis des Archaische in der Geschichte*, en ZBLG, XXXIV, 1971, págs. 15-84; K. Hauck, *Lebensnormen und Kultmythen in germanischen Stammes- und Herrschergenealogien*, en "Saeculum", VI, 1955, págs. 211 y sigs.

6. La historia como historia de los sistemas de valores la analiza Georges Duby, *L'histoire des systèmes de valeurs*, en "History and theory", XI, 1972, págs. 15-25.

7. Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt, Suhrkamp, 1976.

8. Véase la postura y la "actitud" que, por ejemplo, adopta Henri Focillon, *L'an mil*, Paris, Colin, 1952, que al emitir un "valedicto" sobre la sociedad altomedieval escribe: "No debemos desconocer la enorme aportación de los bárbaros: aportaban la

circunstancias, tampoco puede decirse que los resultados fueran satisfactorios con la precisión que hoy día debe imponerse en el análisis de los textos⁹. De igual manera, mi insistencia trata de adecuar el cuadro histórico del mundo altomedieval con la estructura de la información documental. Investigando lo arcaico como arcaico, con el ánimo de perfeccionar el saber sobre ello, y quizá también en aras a un diálogo más claro con las fuentes del período. Anticipando conclusiones, que a muchos todavía les pudieran parecer atrevidas, y sugiriendo la línea que impondré a mi discurso histórico. Para hacer tales cosas debo arrancar de la textura del documento altomedieval sus supuestos ideológicos y terminar por leer entre sus contornos la voz que conduce a la explicación de la modalidad exacta de lo arcaico. Y no quisiera que esta actitud pudiera inscribirse como estática en el tiempo: más preferiría que se advirtiera tensionalmente entre la exactitud del saber histórico y el *azar*.

En efecto: por una parte es necesario, antes de interpretar la dimensión del texto que aquí va a analizarse, y no *a posteriori* con ayuda del texto, trasladarse a aquella época y a aquel suceso de que el texto habla¹⁰. Designar con cuidado cuál es exactamente la realidad que pretende imponer; aunque sea una realidad en sentido estricto y, en ocasiones, ideológica. Advertir su caudal cultural antes de su aseveración específica. Y aquello de que hablará el texto de Ermoldo el Negro es de un asedio y de su soporte esencial, de la guerra. Por tanto, tendré que

decadencia, la suya propia, su *Götterdämmerung*, y la decadencia de la Romanía occidental...”, y lo apunala más adelante al decir: “... el nivel que el germanismo impuso a la Europa occidental es un nivel sumamente bajo”. Los supuestos ideológicos que inspiran tales “ideas” son analizados por A. Chandler, *A dream of order. The medieval ideal in 19th. century English literature*, Lincoln, 1970; Cl. Foucart, *Le mythe du Moyen Âge dans la littérature française à la fin du 19^e siècle*, Diss. Phil., Kiel, 1969; Peter von Moos, *Mittelalterforschung und Ideologiekritik*, Munich, W. Fink, 1974. En todo caso, las claves de la perduración del pasado sobre el presente las analiza František Graus, *Lebendige Vergangenheit. Überlieferung im Mittelalter und in den Vorstellungen vom Mittelalter*, Colonia-Viena, Böhlau, 1975.

9. En una palabra: romper con lo que Hans Robert Jauss, *Literaturgeschichte als Provokation*, Frankfurt, Suhrkamp, 1970, denomina “metafísica filológica”, que —según el propio Jauss— neutraliza la práctica de la vida de la historia, buscando el centro de gravedad del saber en el origen o en la continuidad supratemporal de la tradición, pero no en la actualidad y en la singularidad de un fenómeno literario. El reconocimiento de lo permanente en el cambio continuo exime de la molestia de tener que entender la historia. La continuidad de la herencia antigua elevada a idea suprema aparece en la monumental obra de Ernst Robert Curtius, que dio de comer a una legión de investigadores epígonos de tópicos, en la tensión no provocada por la historia e inmanente en la tradición literaria, entre creación e imitación, entre la poesía y la mera literatura.

10. En la línea seguida en cierta forma por Martin Heidegger, *Holzwege*, Frankfurt, Klostermann, 1963.

buscar previamente fuera del texto de Ermoldo la ocasión y los elementos que nos trasladen hacia aquel universo, para sentir las voces que son hoces, los ruidos adheridos a los hierros y a los extravíos inmensos de las vibraciones arcaicas. Y esto puede hacerse porque el contenido enteramente posible del texto de Ermoldo se inscribe de lleno en una dimensión donde rige la intensidad mítica de verdad. El mismo se aproxima a la realidad que se vive entonces con la exactitud que permite una auténtica intención de dispersar y transgredir esa verdad: he ahí su valor ideológico.

Me inclino, no obstante, a percibir en el texto de Ermoldo la auténtica realidad de la guerra en el período arcaico de la cultura europea. Auténtica realidad que —lo diré sin remordimientos— permanece fuera de muchas de las interpretaciones que se han hecho sobre ella¹¹. Apoyándose en una idea extremadamente simplificadora de la realidad social y existencial del período arcaico, se ha interpretado la guerra, que es el acto conjuntivo total de esta sociedad, como un añadido cultural más a la función de las instituciones políticas o de los primeros impulsos —casi podría decirse instintos¹²— de los pueblos “bárbaros”.

Ese modo de interpretar la guerra en la sociedad arcaica puede ser adecuado, pero no es la manera de presentar la validez cultural e histórica que tiene la guerra para la sociedad arcaica o para sus grupos humanos.

Lo primero, pues, que conviene decidir es en qué dimensión se inscriben la guerra y el asedio de las ciudades en la cultura europea durante los siglos VIII al X; en qué dimensión cultural y existencial se entienden. Y señalar, asimismo, cómo ese proceso se desenvuelve en el

11. Se han llevado a cabo numerosas tentativas por descubrir directamente el sentido de la guerra en la alta Edad Media; desgraciadamente, los resultados no han sido satisfactorios. El libro de Jean-Pierre Bodmer, *Der Krieger der Merowingerzeit und seine Welt. Eine Studie über Kriegerertum als Form der menschlichen Existenz im Frühmittelalter*, Zurich, Fretz & Wasmuth, 1957, no alcanza un tratamiento riguroso del problema que analiza. Una buena presentación de los textos narrativos, pero una falta importante de coherencia sistemática, se encuentra en la útil obra de Kurt-Georg Cram, *Iudicium belli. Zum Rechtscharakter des Krieges im deutschen Mittelalter*, Münster, 1955; reimpr. Para la organización militar y del ejército, véanse B. Bachrach, *Merovingian military organization*, 481-751, Minneapolis, University of Minnesota, 1972; J. Fr. Verbruggen, *L'armée et la stratégie de Charlemagne*, en *Karl der Grosse*, I, Düsseldorf, 1965, págs. 420-436, y K.-F. Werner, *Heeresorganisation und Kriegführung im deutschen Königreich des 10. und 11. Jahrhunderts*, en *SSCIAME*, XV, Spoleto, 1968, págs. 791-843.

12. Según como se traduzca históricamente el concepto *Triebstruktur*. Véanse las sugerencias de H. Marcuse, *Triebstruktur und Gesellschaft. Ein philosophischer Beitrag zu Sigmund Freud*, 1965.

seno material de la propia sociedad. En pocas palabras: trazar sus *horizontes-otros* en que la acción tiene lugar: la acción militar.

La guerra es un rito. En lo invisible de su mundo interior las ocasiones rituales se presentan como actos plenos de sentido, a condición de que atribuyamos a dicho concepto un grave contenido de verdad. Contenido que, sin duda alguna, tiene, al interiorizarse y ponerse en contacto con la secuencia misma de la sociedad. Por ello mismo la guerra se convirtió en un acto de culto, inscribiéndose en el ámbito religioso y moral: un soplo de sacralidad mítica que busca la santidad ideológica en lo abierto de su experiencia. Con ello la guerra lleva a los hombres arcaicos a la cercanía de lo divino y a sus ejecutores a una estrecha relación con los dioses. Al arriesgarse, los guerreros escapan de las tinieblas de la noche, de la muerte y del desamparo, y conectan sacralmente con las fuerzas más profundas de toda la sociedad: magia y religión conjuntadas en el acto central. En este sentido, la guerra en la época arcaica es condensación de *otro-universo* y de su experiencia diamantina. Las voces, los ruidos y los hierros deshacen las tinieblas y el *silencio*.

Con todo, el primer acento que la guerra impone está en relación con el mundo material. Equilibra las desigualdades sociales y evita las ruinas materiales. De esta suerte, la guerra confiere al mundo material una renovadora experiencia y la hace aparecer como su elemento unificador y purificador. Es decir, traslada de las experiencias imaginarias, míticas, mágicas y religiosas a las necesidades más rigurosamente materiales: asegurar la economía y evitar las tensiones sociales. Por ello se ha dicho, y creo que con mucha razón, que la civilización nacida de las *grandes migraciones de pueblos* era una civilización de la guerra y de la agresión; que el estatuto de libertad se definía ante todo por la aptitud para tomar parte en las expediciones militares, y que la principal misión temporal de la realeza era la dirección del ejército, es decir, del pueblo en armas¹³. La guerra, como saqueo de contrarios y pillaje, es la contrapartida necesaria al don¹⁴. Los regalos en la época arcaica son

13. Cf. Georges Duby, *Guerriers et paysans, VII^e-XII^e siècles. Premier essor de l'économie européenne*, París, Gallimard, 1973; id., *Le temps des cathédrales. L'art et la société, 980-1420*, París, Gallimard, 1976.

14. G. Duby, *Guerriers et paysans*, cit., págs. 60 y sigs. Cf. Hans Kloft, *Liberalitas Principis. Herkunft und Bedeutung. Studien zur Prinzipats ideologie*, Colonia-Viena, Böhlau, 1970, págs. 183 y sigs. Caracterizando la *liberalitas* como un elemento más del *ethos* aristocrático, la ha estudiado Hatto Kalfelz, *Das Standesethos des Adels im 10. und 11. Jahrhundert*, Diss. Phil., Würzburg, 1960. En todo caso, deben verse los importantes trabajos sobre la "riqueza" en la alta Edad Media de Aron J. Gourevitch, *La richesse et la donation chez les Scandinaves au haut Moyen Age* (en ruso), en

un elemento más del rito de la guerra, y de ahí que alcancen un contenido rigurosamente ritual. Comunican las virtudes guerreras, aseguran el universo y cohesionan la sociedad.

La situación de la guerra viene, pues, conformada existencialmente por estas dimensiones de la vida material y social. La pasión que impulsa a dominar en la época arcaica es un rito de regeneración total, y activa sentimientos que evitan la indigencia económica¹⁵, el dolor y la misma muerte. Mediante este acto sustrae el dominio de las fuerzas inmateriales que, en un universo salvaje aún, podían haber desarticulado la sociedad en indecisiones y barbarie. La huella que la guerra deja en el mundo material es lo más genuino de la existencia de la *comunidad de los hombres*¹⁶, y, aunque siga eludiéndose hacia lo enigmático, sus hierros nos ponen ante la evidencia de que ella supuso una renovación total de la vida material, de la tecnología y de la economía. En este espíritu, que se asume como actitud generalizada, "la guerra ha sido considerada como una cosa buena: era la ocupación normal de todos los hombres físicamente en estado de hacerla; cada año en los días buenos la guerra renacía y los dioses la bendecían. La guerra cumplía una función económica fundamental; por la guerra se protegían los beneficios del grupo, pero por la guerra se intentaba también acrecentar estos beneficios, como por la recolección, o como por la caza, llevándolos a buscar afuera, por la fuerza, todo lo que podían llevarse: las joyas, los víveres, los animales, los jóvenes, las doncellas. Y la paz, hasta fines del primer milenio de la era cristiana, aparecía en realidad como una interrupción fortuita, impuesta por las circunstancias, por el agotamiento de las fuerzas, por las intemperies, por el hecho de que no había nada más que tomar en aquellos lugares"¹⁷.

"Srednié Veka", XXXI, 1968, págs. 180-198; id., *Wealth and gift-bestowal among the ancient Scandinavians*, en "Scandinavica", VII, 1968, págs. 126-138; id., *Representations et attitudes à l'égard de la propriété pendant le haut Moyen Âge*, en "Annales. E.S.C.", 1972, págs. 523-547.

15. Hasta el punto de que desaparecen de su universo material. Véanse las agudas reflexiones de M. Sahlins, *Âge de pierre, âge d'abondance. L'économie des sociétés primitives*, París, Gallimard, 1976. G. Duby, *Saint Bernard. L'art cistercien*, París, Flammarion, 1976, ha escrito (pág. 30): "La société du haut Moyen Âge ignorait en fait l'indigence."

16. Sobre este tema véase Karl Schmid, *Über das Verhältnis von Person und Gemeinschaft im früheren Mittelalter*, en "Frühmittelalterliche Studien", I, 1967, páginas 225-249. Tema sobre el que, no obstante, se han manifestado modernamente algunas dudas, creo yo infundadas. Véase K.-F. Werner, *Liens de parenté et noms de personne. Un problème historique et méthodologique*, en *Famille et parenté dans l'occident médiéval*, París, École française de Rome, 1977, págs. 14-34, especialmente pág. 31. apartado 6.

17. G. Duby, op. cit. pág. 62.

El misterio de la regeneración material en el acto guerrero sigue, no obstante, encubierto. No se desprende de la acción sagrada y religiosa general. Se agita en la tensión que impone la huella de lo sagrado sobre la guerra. De ahí que el asedio rompa el equilibrio cósmico en beneficio de uno de los contendientes. El asedio culmina la acción guerrera y la revela como íntimamente relacionada con lo existente. Es una hierofanía del conjunto de la acción, de la acción guerrera.

En este caso la naturaleza del acto guerrero debe concebirse como condensación de la totalidad arcaica. Es lo *incipiente*, lo posible, que en cada momento se concreta, y de esta suerte todo guerrero se desprende de sí mismo. Desprenderse es lanzarse a la aventura militar, además, en un acto espontáneo. La guerra lanza al hombre arcaico hacia la aventura, que culmina en la suerte del asedio. Este desprenderse de su esfera propia, de la casa patrimonial, en busca de esta relación agresiva con la naturaleza y los demás seres, puede llevarse a cabo en la seguridad del carácter sagrado y mágico que la guerra va a tener. La guerra se convierte, en consecuencia, en la manifestación penetrante de estas pasiones, y por ella se difunden los signos y las expresiones más profundos. Arriesga a los hombres arcaicos, en cuanto partícipes de este acto sacro, de contenido ritual, a una revelación profunda de su situación cultural. Y en ello se inscribe el hecho de que la guerra no se vea acompañada de un desasosiego existencial, sino de un sedimento material y social que posibilita todo el universo. La guerra, en último término, circunda la mundanidad específica de los hombres arcaicos como una *runa blanca*.

Justamente por ello, y porque la sacralidad acoge el riesgo del guerrero, los no protegidos por este acto sacro son sacrificados en beneficio de la regeneración de la acción ritual guerrera. Al hacerlo así, el final de una guerra, el resultado de un asedio, no se inscribe fundamentalmente en la capacidad mayor o menor de la técnica o de la táctica militar, sino en el poder de persuasión que tiene el elemento mágico en la guerra. Meramente entregados a esta acción, los hombres arcaicos creen encontrar en la protección sagrada y ritual el mejoramiento del utillaje militar: de ahí que las armas se bendigan y adquieran sus hierros contenidos mágicos. Las armas poseen naturaleza, y, en consecuencia, nombre: de ahí que los instrumentos que se utilizan en la acción militar se entregan inicialmente a su santificación por la magia, pero también por la religión.

En efecto, a lo largo del siglo VIII, y en la esfera del poder carolingio, la ideología de la Iglesia va dando entrada a nuevos conceptos sobre el

hecho de la guerra y su función militar, social y cultural. Inclina los contenidos arcaicos en un sentido muy preciso, el religioso, con el fin de acentuar las vinculaciones que tienen los actos guerreros con las fuerzas espirituales. El ideal ético-cristiano imaginó nuevas formas para configurar la guerra y el asedio, y las convirtió muy pronto en leyes. Ésta es la única razón por la que desde las fuentes, que surgen de la esfera política carolingia, se vayan planteando nuevas dimensiones y nuevos movimientos al sentido de la guerra¹⁸. Aceptó los viejos y renovó aquellos que no podían conjugarse con las exigencias de una ideología ahora mucho más depurada que en el período anterior. Desde su fundamento ideológico, cobijó la acción militar, e incluso la voluntad social que la impulsaba. De ahí que, aun a costa de imponer una seria dificultad a su pensamiento, prefiriera ignorar la espontaneidad arcaica de la guerra, y sólo intentó en este período ordenar los elementos sagrados y mágicos hacia la religiosidad de contenido cristiano. Esto explica, sin duda alguna, la pervivencia del mundo arcaico-aristocrático. Lo sostuvo en su propia dimensión, aunque con ello arriesgara alguno de los contenidos propios de la misma ideología. Sólo en la medida en que supo ordenar los elementos característicos de la guerra alcanzó su primer objetivo: convertir la función militar de agresión y conquista en un elemento más de la propaganda política de la corte carolingia, y preparó, mediante su interpretación, el relanzamiento de la imagen del rey-emperador como el único héroe, vinculado a la divinidad por su ungimiento religioso-eclesiástico¹⁹. Ésta es la verdad del acto de la Navidad del año 800²⁰.

18. Por ejemplo, las *capitulares* nacen en la esfera política y poseen una clara influencia eclesiástica, que, como consideraba R. Schneider, *Zur rechtlichen Bedeutung der Kapitularientexte*, en DA, XXIII, 1967, págs. 273-294: "... konsequenter Versuch einer schriftlichen Verwaltungspraxis..."; al mismo tiempo deberán entenderse como "politischen Pädagogik, die zur Nachfolge eigenen Vorbildes und zur Bewahrung eigener Leistungen aufrufen und verpflichten mochte...", es decir, "Muster verantwortungsvoller Regierungstätigkeit". Cf. F. Prinz, *Klerus und Krieg im früheren Mittelalter. Untersuchungen zur Rolle der Kirche beim Aufbau der Königsherrschaft*, Stuttgart, Hiersemann, 1971, págs. 15 y sigs., que cita y comenta el trabajo aquí analizado y plantea con rigor esta cuestión.

19. En las capitulares esta idea surge constantemente: véase F. Prinz, op. cit., págs. 17 y sigs. Cf. Paola Maria Arcari, *Idee e sentimenti politici dell'alto Medioevo*, Milán, Giuffrè, 1968, págs. 950 y sigs.

20. Sobre el importante suceso de la coronación de Carlomagno, véanse, entre la abundantísima bibliografía, Arno Borst, *Kaisertum und Namentheorie im Jahre 800*, en "Festsch. Schramm", Wiesbaden, 1964, págs. 36-51; R. Folz, *Le couronnement impérial de Charlemagne*, Paris, 1964; F. L. Ganshof, *The imperial coronation of Charlemagne. Theories and facts*, Glasgow, 1949. Sobre los antecedentes y problemáticas del

De esta suerte, a la vez que la Iglesia llegó a dominar ampliamente las capas arcaicas, va configurando idealmente el ejército carolingio. Condensa en él las incitaciones de la renovación de la técnica y la táctica militar, las pasiones sacras y religiosas de la guerra, la misión última del asedio como sublimación de ésta, y, finalmente, el fundamental papel ejercido por el rey como conductor de ejércitos y caudillo victorioso. Con esta trayectoria la Iglesia margina el papel de la aristocracia como portadora de la guerra: la exilia al papel pasivo de ordenar el territorio, y se obstina en considerar como únicos guerreros a aquellas personas vinculadas al rey, a su servicio, libres, y que alcanzan su configuración existencial y social en la acción militar: los *pauperes*. En sentido originario, estos guerreros son "liberi et franci homines que in exercitum ire debent"²¹ = *pauperes*, protegidos y dependientes. El rasgo que los define es su no capacidad para el señorío, y ello afecta a su vinculación interna con el rey y los mantiene en la trayectoria que llevan a cabo como portadores de la expansión militar carolingia fuera de sus fronteras²².

La Iglesia aún en un solo grupo social a aquellos hombres que son libres-dependientes del rey-emperador con los capacitados para ser portadores de la técnica, fundamentalmente la guerrera. La técnica, con su implantación en el mundo carolingio, transformó no sólo el sentido de la guerra, sino su misma función: aceleró los intercambios en el armamento y los perfeccionó; supuso la recepción de novedades importantes en la esfera militar, como el estribo o el caballo en calidad de instrumento guerrero, y esbozó, aunque someramente, los primeros indicios del mundo feudal²³. La producción técnica fue la organización más severamente legislada en el mundo carolingio, y los adelantos que en esta esfera fueron adquiriéndose se presentaron, por parte de las leyes que la Iglesia impuso en todo el Imperio, como auténticos secretos del poder político. La razón es sencilla: al asegurar la libertad entre los *pauperes* como auténticos libres del rey, hizo posible la aceptación en

Imperio carolingio, recórrase a H. Fichtenau, *Das karolingische Imperium. Soziale und geistige Problematik eines Grossreiches*, Zurich, 1949.

21. Cf. Karl Bosl, *Potens und Pauper. Begriffsgeschichtliche Studien zur gesellschaftlichen Differenzierung im frühen Mittelalter und zum "Pauperismus" des Hochmittelalters*, en *Frühformen der Gesellschaft im mittelalterlichen Europa*, Munich-Vienna, Oldenbourg, 1964, págs. 106-135.

22. J. E. Ruiz Doménech, *Un "pauper" rico en la Cataluña carolingia a fines del siglo VIII*, en *BRABLB*, XXXVI, 1975-1976, págs. 5-14.

23. Cf. Lynn White, jr., *Medieval technology and social change*, Oxford University Press, 1962, especialmente págs. 28 y sigs.

ellos del destino aristocrático, evitando así las tensiones sociales entre ambos grupos, al margen de la totalidad arcaica²⁴.

Con todo, el cambio más sensible fue la necesidad que la Iglesia tuvo de ordenar, sobre la base de su propia ideología, la dimensión específicamente mítica y ritual, mágica y simbólica de la acción guerrera. Administrarla en su línea de comportamiento para poder culminar la acción militar-política del mundo carolingio: el asedio de las ciudades.

Pero hay más. Para juzgar si y hasta qué punto la Iglesia logró adentrar su ideología en la configuración del mundo arcaico, especialmente de la guerra, intentaré colocar algunos hitos en la línea que lleva a la Iglesia a realizarlo. Estos hitos serán expuestos a lo largo del análisis de algunos de los versos fundamentales de la poesía de Ermoldo el Negro. Esta obra sólo puede entenderse desde el dominio en que fue realizada: el eclesiástico carolingio en el período arcaico. Decir esto significa afirmar que el sincretismo de los valores mágicos de origen pagano y religiosos de origen cristiano se dan sin solución de continuidad. No existe una estructuración de aquello que es de un mundo y aquello que es de otro. "No existe" significa que la Iglesia no logró aún en el mundo carolingio desprender de la sociedad todo el sustrato arcaico que ésta poseía. No lo logró por la extremada vibración cultural que aún conservaban los ritos mágicos y simbólicos. Los hierros de la guerra quedaron sepultados y expuestos sólo poéticamente. Y así la Iglesia, al inspirar tales textos, no evitó —no supo o no quiso— que se confundiera al rey-emperador carolingio con Wotan-Odín, dios del furor, del coraje y de la guerra, pero también dios de la magia y de las fuerzas ocultas. Es la verdad existente en estas obras, debido a que la misma estructura ideológica que hace posible la articulación social carolingia descomponiendo el arcaísmo es la que permite hablar de pervivencia de los ritos de iniciación paganos en la concepción de la guerra de los siglos IX y X. Y este hecho, como sugiere František Graus, es la prueba más clara del sincretismo religioso cristiano-pagano que existió en esta época²⁵.

Para llevar a cabo este propósito bastaría con fijarse, mediante un

24. S. Epperlein, *Herrschaft und Volk im karolingischen Imperium*, en "Forschungen zur mittelalterlichen Geschichte", XIV, Berlin, 1969.

25. František Graus, *Volk, Herrscher und Heiliger im Reich der Merowinger. Studien zur Hagiographie der Merowingerzeit*, Praga, Nakladatelství Československé akademie, 1965, págs. 149 y sigs.

análisis sistemático con óptica antropológica, en cualquiera de las fuentes de la época arcaica y en las huellas de arcaísmo que existen en ellas. Estas huellas no son producto del azar, sino de la consistencia de una cultura por encima de la ideología eclesiástica que intenta ignorarla, pero también de su persistencia y de su capacidad de transparencia. Cualquiera de estos poemas, por ejemplo la *Historia Francorum* de Gregorio de Tours o la *Historia Langobardorum* de Paolo Diacono, revela infinidad de pervivencias y de concepciones y prácticas paganas o de elementos directamente mágicos, concentrados en lo sacro de la guerra y especialmente en las armas ²⁶.

El misterio de los comportamientos de algunas fuerzas inmateriales está presente en la *Historia Langobardorum* cuando Paolo Diacono escribe, siguiendo la más auténtica tradición mágico-sacral, el voto de Alboino contra Pavía: "... voluerat quod universum populum, quia se tradere noluisset, gladio extingueret..." ²⁷.

Según esta concepción, la relación que media entre el hecho guerrero y las fuerzas inmateriales es recíproca. Y alcanza su acto más profundo en la culminación de la guerra: el asedio de una ciudad. El carácter arcaico que poseen las descripciones guerreras que los eclesiásticos de la época carolingia impusieron en los asedios de ciudades puede entenderse como una "actitud improvisada y culturalmente asumida". Y en estas obras se abre el campo de la experiencia más profunda de la sociedad. Esto puede verse muy especialmente, y con una riqueza inusitada, en la obra del abad Abbon *Lutecia Parisiorum a Normannis obsessa* ²⁸, pero alcanza plenitud de sentido por la doble función de articular el fundamento arcaico, mágico-simbólico de la guerra, y el contenido ideológico del mundo carolingio en el poema de Ermoldo el Negro *In honorem Hludowici Christianissimi Caesaris Augusti Ermoldi Nigelli exulis eligiaci carminis* ²⁹.

La estructura de este poema es sencilla. Las experiencias sociales y arcaicas son claras. Originan la exposición quizá más cuidada de la intención ideológica de la Iglesia imperial carolingia y mencionan, en

26. *Ibid.*, págs. 140-196.

27. Cf. II, 35. Sobre este punto concreto, véase Gina Fasoli, *Pace e guerra nell'alto Medioevo*, en *SSCIAME*, XV, Spoleto, 1968.

28. Ed. de N. R. Taranne, París, 1834.

29. Ed. de E. Faral, *Ermoldo le Noir: Poème sur Louis le Pieux et épîtres au roi Pépin*, en *Les classiques de l'histoire de France au Moyen Âge*. París, 1964, páginas 28 y sigs. En el texto impongo la cita por versos que creo más generalizada.

un momento determinado, en el asedio de Barcelona, las distinciones más precisas del sentido de la guerra y de su vibración cultural.

Examinemos todo este mundo.

El poema de Ermoldo impone directamente el fundamento de la sociedad y de la función guerrera, es decir, la característica arcaica de un asedio. Mas si el acto de la guerra en el período arcaico-carolingio es la relación agresiva y al mismo tiempo arriesgada con respecto al mundo exterior, entonces el poema nos expresa indirectamente algo sobre el carácter de un mundo que vive inmerso en un cosmos que considera hostil y que no percibe ningún tipo de realización pacífica con él.

La naturaleza de algunas de estas configuraciones, la mayor parte de ellas ideológicas, ha convertido al *Regnum Francorum* en un centro político rodeado de pueblos bárbaros, paganos, que continuamente violaban los confines y devastaban sus tierras y sus hábitats. Surgen así tensiones de carácter real, que configuran unas agresiones, dentro del contenido arcaico de la sociedad, y figuras ideológicas, dentro de la textura de penetración del pensamiento eclesiástico. Es propio, además, del poema de Ermoldo el Negro presentar la guerra de agresión como una *guerra justa*, por lo que para iniciarla no eran necesarias formalidades diplomáticas, como cuando quería declararse una guerra a un pueblo cristiano. Ermoldo lo dice:

Praestat ut ad regem missum mittatur eundem
qui bene nostra sibi perferat orsa prius.
Est quoque rex idem sacro baptismate tinctus:
idcirco hunc primo nos monitare decet.

(Vv. 1320-1323.)

En este caso la guerra debe concebirse, en la acepción amplia y esencial del período arcaico, como regeneración del mundo material y como cohesionadora de la realidad social. Significa la consistencia de lo existente. La guerra está presente como el resultado inmediato, espontáneo, de la acción conjunta de la sociedad. Es un acto de voluntad arcaica sobre otros pueblos que se consideran *enemigos*. Pero esta enemistad hostil ya no es de contenido arcaico, sino eclesiástico. En cuanto vehículo de agresión hacia los pueblos paganos y bárbaros, la guerra constituye la base que alimenta las exigencias de la Iglesia de poder carolingio. Lo

cual indica que la acción guerrera llega más allá en el fundamento arcaico que espontáneamente la inspira: exige una relación destructiva más sistemática. La regeneración material pasa por ser un acto litúrgico sobrenatural.

La relación del hombre arcaico, en el período carolingio, con respecto a la naturaleza que le rodea en la acción militar es un afán de anhelo y atracción hacia el todo de lo existente (= la totalidad arcaica). A medida que se eleva la conciencia eclesiástica sobre ese asunto, también se transforma el carácter de la guerra. Pero mientras tanto existe una situación en que la guerra sigue perteneciendo en su sentido ritual a la concepción arcaica, aunque haya perdido ya el sentido *abierto* y de inclusión mítica.

El poema de Ermoldo el Negro asume de una forma peculiar, pero inmediata con la ideología de poder de la Iglesia carolingia, las funciones que la guerra tenía en el período de las *grandes migraciones de pueblos*: aspira a transformar el grado natural y espontáneo de los conductores de ejército (= *Heerkönige*) y lo liga a la figura del rey-emperador³⁰. Las categorías rituales y sacras las determina el rey³¹.

30. Walter Schlensinger, *Herrschaft und Gefolgschaft in der germanisch-deutschen Verfassungsgeschichte*, en "Historische Zeitschrift", CLXXVI, 1953.

31. Cf. O. Höfler, *Der sakralcharakter der germanischen Königtums*, en Th. Mayer, Hgb. *Das Königtum. Seine historischen und rechtlichen Grundlagen* = "Vortr. u. Forsch.", III, 1956, págs. 5-63; K. Bosl, *Die Grundlagen*, cit., págs. 99 y sigs. La postura de F. Graus, op. cit., págs. 317 y sigs., parece contraria, en cierta medida, a la manifestada en el texto; pero, a decir verdad, resulta complementaria. Así, cuando escribe: "Ich will nicht bestreiten, das auf dieser Frühstufe der Herrscher in eine gewisse «sakrale Sphäre» erhoben werden musste, um als König fungieren zu können. Aber das heisst noch nicht dass das Königtum von allem Anfang an hier beheimatet war und dies die primäre Grundlagen seiner Macht war. Aber diese Probleme lassen sich weder axiomatisch noch spekulativ lösen. Sofern der Historiker auf dem Boden der Tatsache bleiben will, muss er sich an die Quellen halten und auf weitläufige, aber unkontrollierbare Kartenhäuser von Hypothesen verzichten", caracteriza lo que a mi juicio es la necesidad de una síntesis entre la exigencia material y social de los grupos humanos de la época arcaica y sus imágenes mentales. Por ello en este trabajo se postula la necesidad de que la realeza requiera una acción dialéctica sobre la sociedad y las actitudes mentales que reafirme su origen en la esfera ideológica. El peligro consistiría, para los reyes carolingios, en ser considerados como objetos de una "falsa conciencia", emanada de un sistema de valores de orden eclesiástico. Por ello adquieren tanta importancia las propiedades "sacras" de los reyes. De ahí que confirmo plenamente la tesis del eminente F. Graus cuando escribe: "Erst unter besonderen sozialen Bedingungen kann ein Königtum entstehen und charismatische Lehre steht nicht am Anfang, sondern ist selbst durch ein Entwicklung des Königtums bedingt" (op. cit., pág. 326). En mi opinión, la exigencia social más profunda e importante en la sociedad altomedieval es la guerra, debido a que ella regenera la actividad material y cohesionada la tensión social, como ha demostrado además ejemplarmente G. Duby en *Guerriers et paysans*, cit., págs. 60 y sigs. En todo caso, este trabajo trata de demostrar justamente que la realeza es una situación social en profunda tensionalidad interna, y no una institución jurídica (véase

De ahí que de toda la acción arriesgada que supone la guerra, lo que pertenece más inmediatamente al rey es el *impulso*, físico pero también moral. Ermoldo lo escribe:

Rex agit illud opus, accelerando duces.

(V. 502.)

Actividad guerrera significa aquí, en el sentido arcaico, pero también eclesiástico, que no irrumpe desde la estructura de lo arcaico, sino de la propiedad misma de la realeza. Significa, al mismo tiempo, que en la realeza van a descansar toda la acción militar y, primordialmente, los contenidos mágicos del asedio. No es un sentido negativo de interrupción del fundamento arcaico, sino una transformación del soporte social: del héroe-caudillo al rey-emperador.

El papel sacerdotal del rey en la solución de contiendas nos da un indicio de lo que está confirmado por una cantidad de pruebas complementarias: su posición sacra en la sociedad arcaica del período carolingio. Tanto sus funciones como su *status* son primariamente de orden ritual. El rey, dispuesto con *cierta inclinación mítica*, efectúa los sacrificios más importantes. Y ello es el testimonio de que las grandes cosas ordinarias de la naturaleza ya no pertenecen al conjunto de la sociedad, sino que son patrimonio de la realeza, y, con ella, de la Iglesia. Por ejemplo, los segmentos territoriales de la nación y de su asociación con los linajes están legalizados por el mito de la importancia del rey en las conquistas. Ermoldo lo dice:

Servitio regis urbs labefacta venit.

(V. 526.)

En consecuencia, en el período carolingio la guerra se convierte, de un lado, en la única respuesta a los conflictos sociales que se desencadenan por la ruptura del arcaísmo³² y a la presión constante de pueblos invasores sobre sus fronteras. Para esta acción, que será la constante cultural y social más radical del Imperio carolingio, el rey ha de actuar mediante el carácter mágico que los ritos paganos le permi-

infra, nota 39). Opinión esta última que deja muy clara el mismo F. Graus, op. cit., págs. 333 y sigs.

32. Su estudio en S. Epperlein, *Herrschaft und Volk*, cit.; J. Dhondt, *Das frühe Mittelalter*, Frankfurt, Fischer Bucherei K. G., 1967; ed. española, Madrid, 1971, págs. 38 y sigs.

tian; de forma especial, mediante su fuerza mágica (= *magische Kraft*). Y, de otro lado, la guerra supera el conflicto social existente entre la aristocracia regional (= *Regionaladel*) y la corte: restablece la unidad de la casa real y vuelve a convertir al aristócrata en un *Hausadel*³³.

En ambos casos la guerra incluye los elementos decisivos para operar la unión de la casa real y la función de la aristocracia como simple *Dienstadel*; porque, en primer término, asume la regeneración material y el equilibrio social, y, en segundo lugar, permite continuar imponiendo las prerrogativas regias frente a la aristocracia. La mayor de todas ellas es su propia fuerza mágica. Como descendiente de Odín, el rey carolingio era el dueño del *wut*, *furor religiosus* ("Wotan, id est furor", escribe Adam de Bremen). Ahora bien, el *wut*, como algunos otros términos del vocabulario religioso indoeuropeo (*furor*, *ferg*, *menos*), expresa la "cólera" o el "calor extremo" provocado por una ingestión excesiva de potencia sagrada. El guerrero se "calienta" durante el combate de iniciación, produce un calor que no deja de recordar el "calor mágico"³⁴. La completa acción del rey en la guerra será convertir sus actos en potencia extrema, en irradiación de esa *magische Kraft* que le caracteriza, y, de este modo, determinar su carácter primordial entre los hombres. La presencia de esta fuerza mágica en el rey de forma exclusiva le confiere una dimensión mítica, representada en los símbolos que lo definen³⁵: el más importante, *el vigor místico y mítico*. La lanza contra el muro de Barcelona asediada por Luis el Piadoso aterroriza a los moros como un rito mágico. Escribe Ermoldo el Negro:

Tum rex ipse pius crispans hostile lacerto
inque urbem adversam conpulit ire celer.
Hasta volans mediae ventis se contulit urbi,
marmore subjecto figitur acta nimis.

(Vv. 515-518.)

33. Aquí puede verse cómo la misión de la ideología tiene una función rigurosamente social: la de superar una tensión social, que es la latencia profunda de una sociedad en ruptura. Véase, por ejemplo, H. J. Bartmuss, *Ursachen und Triebkräfte im Entstehungsprozess des "frühfeudalen deutschen Staates"*, en "Zeitschrift für Geschichtswissenschaft", VII, 1962, págs. 1591-1625. Para el problema de la evolución de la aristocracia, véase Karl Bosl, *Adel, en Frühformen*, cit., págs. 220-227.

34. Mircea Eliade, *Forgerons et alchimistes*, París, 1956; *id.*, *Mythes, rêves et mystères*, cit., págs. 176 y sigs., donde habla del "calor mágico".

35. P. E. Schramm, *Der König von Frankreich. Das Wesen der Monarchie vom 9. zum 16. Jahrhundert. Ein Kapitel aus der Geschichte des abendlandischen Staates*, Darmstadt, 1960; *id.*, *Lo Stato post-carolingio e suoi simboli del potere*, en SSCIAME, II, Spoleto, 1954, págs. 149-200.

Esta *cólera* que se manifiesta como un calor extremo constituye una experiencia mágico-religiosa; no tiene nada de *profana* y nada de *natural*: es, rigurosamente, el síndrome de la toma de posesión de una sacralidad. Como poder sagrado, puede ser transformada, diferenciada, matizada, por un trabajo ulterior de integración y de "sublimación". El vocablo indio *kratu*, que había comenzado por definir la "energía propia del guerrero ardiente", luego "la fuerza victoriosa, la fuerza y el ardor heroicos, la bravura, el gusto por el combate", ha terminado por designar "la fuerza del hombre piadoso que lo vuelve capaz de seguir las prescripciones del rito y alcanzar la dicha" ³⁶.

Resulta, sin embargo, evidente que la *cólera* y el *calor* provocados por un acrecentamiento violento y excesivo de poder son temidos por la mayoría de los mortales: un poder tal interesa, particularmente en estado "bruto", a los magos y a los guerreros; aquellos que buscan en la religión la confianza y el equilibrio se cuidan del *calor* y del *fuego* mágicos: he aquí el interés de la Iglesia carolingia por imponer este hecho en la figura del rey-emperador y sacerdote.

El aspecto absoluto de la acción guerrera, lo que en ella es básico de regeneración material y de cohesión social, *implica* el total sacrificio del mediador por el que la guerra alcanza su carácter sacro; en este sentido, la Iglesia ordenará su presencia en la guerra. La incidencia concreta de la Iglesia en este acto ritual como es el guerrero nos descubre sus aspiraciones. En la época arcaica, toda acción guerrera tiene algo de sagrado y entraña cierto conflicto entre la situación específica de la ideología y la textura del conjunto social. Sin embargo, la acción guerrera se fundamenta en una decisión sagrada: en la fuerza mágica de los poderosos; ahora, e ideológicamente, del rey-emperador.

Debido a los valores místicos asociados con la monarquía y centrados en su persona, el rey está obligado a mantenerse en un estado de pureza ritual y de perfección física, para lo cual debe realizar ciertas acciones y observar determinadas prescripciones. Según Ermoldo el Negro, si el rey llegara a estar enfermo, físicamente debilitado, todo el pueblo sufriría. Por esto exclama gozoso, ante la fuerza y la energía del rey, que sus enemigos quedaron atónitos:

Hoc signo Mauri turbati corda pavore
mirantur ferrum, plus iacendis opus.

(Vv. 519-520.)

36. M. Eliade, op. cit., págs. 179-180.

La monarquía carolingia asume de esta forma en la ideología de la Iglesia los criterios sagrados de una identificación con los elementos divinos. El rey, último representante de la *Uradel*³⁷, es el que tiene capacidad por su propia destinación existencial. El rey ha alcanzado el carácter mayestático que *in illo tempore* poseían sólo los hijos de los dioses. De ahí que en los siglos ix y x se tienda a igualar al rey carolingio con la divinidad. Como escribe Georges Duby, "la realeza procedía del pasado germánico, suscitada por los pueblos que Roma, de buen o de mal grado, acogió en su propio territorio sin que disminuyera en nada el poder de sus jefes, cuya principal función era dirimir la guerra: guiaban a hombres armados en sus avances, y al llegar la primavera los jóvenes guerreros se reunían alrededor de ellos dispuestos a la aventura militar. Pero los reyes bárbaros poseían otro privilegio más misterioso, más necesario aún al bien común: el poder mágico de mediar entre el pueblo y los dioses. El bienestar de todos dependía de su intercesión. Esta facultad la recibían de la misma divinidad, por filiación: en sus venas fluía la sangre divina; por eso fue siempre uso de los francos el que, muerto el rey, se eligiera a otro de igual linaje. Por lo mismo, presidían los ritos y en su nombre se ofrecían los mayores sacrificios"³⁸.

Constituye un riesgo, impuesto a la sociedad por la ideología eclesiástica, hacer recaer toda la energía vital en la figura fundamental del rey, conductor del ejército, debido a que toda la sociedad se ve amenazada por las posibilidades de su aniquilación por parte de la fuerza mágica de otro rey más poderoso, es decir, con mayor furor y coraje. Este hecho se manifiesta plenamente en la acción que Ermoldo cuenta en el asedio de Barcelona por los carolingios. Ante el estado de zozobra existencial en que se encuentran sus enemigos, ante el vigor y la fuerza mágica del rey carolingio y ante la aniquilación del suyo propio, afirma:

Quid facerent? Iam rex aberat, iam pugna tepebat
 maurorum primos abstulerat gladius
 tandem iam victi nimium belloque fameque
 consilio unanimi reddere castra volunt.

(Vv. 521-524.)

La acción ritual-guerrera vence finalmente el conflicto social que en el siglo ix enfrenta el carácter sagrado del rey-emperador con los

37. Karl Schmid, *Kloster Hirsau und seine Stifter*, en "Forschungen zur Oberrheinischen Landesgeschichte", IX, 1959, págs. 93 y sigs.

38. G. Duby, *Le temps des cathédrales*, cit., págs. 21-22.

intentos nobiliarios de separación de la legalidad del propio rey. Muestra que la decisión justa de los vencidos de entregarse y "abrir las puertas" al rey, valeroso y lleno de furia y coraje, debe sacrificar el orgullo de la aristocracia, porque de otra forma no lo hubiesen logrado. En pocas palabras: *la guerra ha hecho posible la preeminencia del rey sobre la estructura social arcaica; y, a partir de ella, la ideología impone coherencia a la corte y a la administración.*

El positivismo y el institucionalismo afirman exactamente lo contrario³⁹. Consideran los llamados principios judiciales y administrativos de la realeza como la verdadera razón de la importancia del rey, y éste, en el mundo carolingio, es tan sólo el vértice de la actividad política. Ahora bien, a mi juicio, tales afirmaciones oscurecen la realidad del rey carolingio, como conductor de hombres a la guerra, y el carácter todavía arcaico de sus funciones. El rey se advierte como el sacerdote de un rito extremadamente profundo: la regeneración material y la cohesión social por la guerra. De nuevo aquí "la guerra es la vida misma"⁴⁰, y el rey, el sacerdote de esta vida⁴¹.

En el rey se centran los fastos más importantes de la sociedad arcaica: el triunfo en la guerra contra los extranjeros es la fertilidad y la salud. Ermoldo lo canta así:

Protinus optata sternuntur, haud mora, in urbe
franci victores, hostibus imperitant.

(Vv. 527-528.)

Esta situación social y cultural que acogen tales versos constituye el carácter fundamental de la teoría de la Iglesia sobre la época arcaica. El carácter sacro de la monarquía está asegurado por el hecho mismo, pero también esta acción del rey incide sobre el conjunto social, convir-

39. Véase, sólo a modo de ejemplo, la postura de K.-F. Werner, *Bedeutende Adelsfamilien im Reich Karls des Grossen*, en *Karl der Grosse*, I, Düsseldorf, 1965, páginas 83-142.

40. Según la feliz expresión de G. Duby, *Le dimanche de Bouvines*, París, Gallimard, 1973.

41. El papel sacerdotal del rey es, a partir de este momento, una constante en la Edad Media. Cf. Marc Bloch, *Les rois thaumaturges*, París, Colin, 1960 (2.^a ed.); P. E. Schramm, *Herrschaftszeichen und Staatssymbolik*, Stuttgart, 1954; E. Kantorowicz, *The king's two bodies. A study in medieval political thought*, Princeton, 1957. No obstante, habría que estudiar, siguiendo la tesis de F. Graus, op. cit., si realmente este carácter "sacerdotal" que adquiere la realeza a partir de ahora no es la incidencia de la Iglesia en el conjunto de los sistemas de valores de la clase dominante. Y, si es así, cuáles fueron los vehículos ideológicos de penetración.

tiendo todo el proceso cultural y humano en un hecho sagrado. Ermoldo lo dice:

Sabbatum erat sacrum, cum res est ista peracta.

(V. 529.)

Con esta expresión, Ermoldo el Negro superpone lo que era un hecho consustancial a la acción ritual-guerrera, su significación sagrada, y las exigencias de la ideología de la Iglesia, que sugiere que la sacralidad del hecho está inmersa en su ritmo temporal: la santidad de un día eclesiástico es la que posibilita la regeneración total de la conquista de Barcelona. En este punto, que es verdadera situación límite en la interpretación, encontramos el núcleo de la validez de este tipo de fuentes y su conveniencia al estudiarlas: la realidad social, que seguía siendo aún en el siglo IX arcaica, y las exigencias ideológicas de la Iglesia, que esboza ya en la corte carolingia un modelo de sociedad que desarrollará siglos más tarde⁴². Esta verdadera "ideología política"⁴³ asume la globalidad de los acontecimientos de la época arcaica, ninguno más importante que la guerra como ritual y como acto sagrado. La sacralidad la determina justamente la vinculación a la esfera de la Iglesia, y con ello ésta se erige como la santificadora del conjunto social, asumiendo en su seno lo que había constituido el fundamento del rito guerrero: la regeneración material y la cohesión social.

42. El estudio de la evolución de la ideología de la Iglesia en relación a su concepción del *poder* ha sido recientemente analizado con suma escrupulosidad y excepcional tratamiento de las fuentes por Georges Duby, *Les Trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme*, París, Gallimard, 1978.

43. Karl Bosl, *Die karolingische "Staatsideologie" als Funktion von Geistlichkeit und Kirche*, en "Festschr. f. Th. Kramer" = Würzburger Diöz. Gsbl. 37/38, 1975, págs. 283-293.