

“ Alma y cuerpo en el Occidente medieval : una dualidad dinámica, entre pluralidad y dualismo ”

Jérôme Baschet

▶ **To cite this version:**

Jérôme Baschet. “ Alma y cuerpo en el Occidente medieval : una dualidad dinámica, entre pluralidad y dualismo ”. Jérôme Baschet, Pedro Pitarch, Mario H. Ruz. Encuentros de almas y cuerpos, entre Europa medieval y mundo mesoamericano, Universidad Autonoma de Chiapas, p. 41-83, 1999. halshs-00519972

HAL Id: halshs-00519972
https://shs.hal.science/halshs-00519972

Submitted on 21 Sep 2010

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

ALMA Y CUERPO EN EL OCCIDENTE MEDIEVAL: UNA DUALIDAD DINÁMICA, ENTRE PLURALIDAD Y DUALISMO

ALMA Y CUERPO EN EL OCCIDENTE MEDIEVAL: UNA DUALIDAD DINÁMICA, ENTRE PLURALIDAD Y DUALISMO*

Jérôme Baschet
Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (París)
Universidad Autónoma de Chiapas (San Cristóbal de Las Casas)

"Pretender la comprensión histórica del pensamiento de una sociedad dada sin haber precisado al menos los rasgos generales de las entidades anímicas, es bordar en el vacío". Fue la lectura de dos obras admirables, *Cuerpo humano e ideología* de Alfredo López Austin (de donde proviene la cita inicial) y *Ch'ulel. Una etnografía de las almas tzeltales* de Pedro Pitarch Ramón[1], lo que me animó a presentar de manera sintética las implicaciones de la representación de la persona, y más precisamente de la dualidad alma/cuerpo, en el Occidente medieval. Sin duda, al comparar la visión cristiana y las concepciones de los antiguos nahuas o de los tzeltales actuales, encontraremos diferencias inmensas que corresponden a la oposición entre politeísmo y monoteísmo, especialmente irreductible en lo relativo a la concepción de la persona[2]. Lo fundamental de esta oposición no radica tanto en el número de entidades anímicas, sino más bien en la búsqueda de una ruptura, o al contrario de un entrelazamiento, entre lo somático y lo síquico, entre lo individual y lo colectivo, entre el orden biológico y el orden social, entre lo humano y lo divino.

---

* Agradezco mucho a Juan Pedro Viqueira la traducción de este texto.

1 Alfredo López Austin, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas* (1980), 3ª ed., México, UNAM, 1989 (cita, p. 197); Pedro Pitarch Ramón, *Ch'ulel: una etnografía de las almas tzeltales*, México, FCE, 1996.

2 Marc Augé, *Génie du paganisme*, París, Gallimard, 1982, cap. 2 y 6.

El cristianismo --del cual no se conoce una esencia intemporal, sino tan sólo sucesivas encarnaciones socio-históricas-- es, al menos en su fase medieval, un monoteísmo complejo, de tal suerte que el funcionamiento de la pareja alma/cuerpo resulta menos sencillo de lo que podría parecer a primera vista. Quiero subrayar en particular la necesidad de distinguir entre la *concepción dual* del cristianismo medieval (que reconoce dos entidades fundamentales: el alma y el cuerpo) y el *dualismo* que es característico tanto del maniqueísmo como del catarismo, dualismo al cual el cristianismo se vio confrontado y del cual buscó siempre diferenciarse (entendemos por dualismo la afirmación de una incompatibilidad entre lo carnal y lo espiritual, que conduce a la total desvalorización de lo material y que sólo le concede un valor positivo a lo espiritual que se encuentre completamente separado de lo material).

Por lo tanto hay que situar las concepciones de la persona en el Occidente medieval en un punto intermedio: entre la separación absoluta del dualismo maniqueo y la fluidez de las entidades múltiples de los politeísmos. Tendremos, pues, que explorar aquí las concepciones medievales de la dualidad cuerpo/alma, tomando en cuenta, en la medida en que lo permita el espacio limitado de un articulo, de la diversidad de las representaciones y sus respectivas evoluciones a lo largo del milenio medieval a través de las tres preguntas siguientes: 1) ¿Se concebía a la persona cristiana como una simple dualidad cuerpo/alma? y si ese no es el caso, entonces ¿qué estatuto tenemos que otorgarles a los elementos que vienen a complicar este panorama?; 2) ¿se daba una total separación, o incluso una incompatibilidad fundamental, entre el alma y el cuerpo? o por el contrario ¿se pretende encontrar formas en que ambos elementos se asociaban o se interrelacionaban?; 3) ¿Cuáles eran las significaciones sociales de las formulaciones de la relación alma/cuerpo? ¿Dichas formulaciones no constituían acaso una de la matrices ideológicas fundamentales de la sociedad medieval occidental?

El plantear estas preguntas nos llevará a dejar de lado un acercamiento más clásico de las concepciones cristianas de la persona, en las cuales Marcel Mauss veía ya "la definición más acabada de la categoría del yo", y en las cuales la historiografía reciente ha querido encontrar el nacimiento del individuo o incluso el surgimiento de la afirmación de una subjetividad y de una intimidad psicológica. Sin poner en duda la pertinencia de este enfoque y sin negar sus relaciones con los aspectos aquí analizados, quisiera emprender otro camino, menos transitado, cuyo punto de partida es el considerar al alma como un principio social. No pretendemos hacerlo a la manera de Durkheim, para el cual el alma

no era sino la identidad colectiva del grupo encarnada en el individuo[3], sino tan sólo tomando en cuenta que los enunciados referentes a la persona, a pesar de su autonomía relativa, ponen en juego homologías parciales e interacciones recíprocas con aspectos importantes de las estructuras sociales. En el caso del Occidente medieval, un análisis de este tipo tiene que centrarse principalmente en las complejas relaciones cuerpo/alma y para ello es necesario acudir a los enunciados teológicos. En efecto, para el historiador medievalista, la teología se muestra como el lugar en el que se formulan los principales fundamentos ideológicos de una sociedad dominada por la Iglesia, lo que no implica que la teología se reduzca a un conjunto de dogmas unificados e inmutables. Resulta también conveniente darles un lugar a otras formas de expresión, escritas o visuales, que permitan evaluar la extensión y los límites del poderío eclesiástico.

Representaciones medievales de la persona: entre dualidad y ternalidad

Hay que recordar que la representación dual de la persona humana -- alma y cuerpo-- no es un invento del cristianismo. Esta representación ya es la del platonicismo, que pesa muy fuertemente en la teología cristiana, y al cual se le puede calificar de dualista. En el imperio romano reina un "dualismo acogedor", mezcla de jerarquía cerrada y de solicitud acogedora entre el alma y el cuerpo: ese es el "estilo de gobierno" que prevalece entre ambos, de acuerdo a la hermosa expresión de Peter Brown, quien propone diferenciar con sutileza las distintas formas en que se supone se relaciona el alma con el cuerpo[4]. La teología medieval ofrece cientos de variantes del siguiente enunciado, que puede ser visto como el eje central de la concepción cristiana de la persona: el ser humano está formado de un cuerpo, carnal y perecedero, y de un alma, entidad espiritual, incorpórea e inmortal. Se trata de una concepción dual, aunque no necesariamente dualista. Sin embargo, varias cuestiones complican esta afirmación.

1) El cristianismo encuentra en la Biblia --en las concepciones judaicas y en san Pablo-- una representación ternaria de la persona, compuesta de espíritu, alma y cuerpo. El alma (*anima, psyche*) es el principio que anima al cuerpo y del que también están dotados los animales. En cambio el espíritu (*spiritus, pneuma*), que sólo le ha sido dado al hombre, lo pone en contacto con Dios; por lo cual "el

---

3 Emile Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa* (1912), Madrid, Akal, 1982, ch. 8.

4 Peter Brown, *Le renoncement à la chair. Virginité, célibat et continence dans le christianisme primitif* (1988), trad. française, París, Gallimard, 1995, p. 50.

hombre espiritual es más elevado que el hombre síquico" (I Cor 15, 40-50). Esta trilogía, retomada por san Agustín, está presente en la teología al menos hasta el siglo XII (por ejemplo en Hugo de San-Victor), expresándose a través de una gran variedad de términos distintos, lo que hace imposible presentar este punto de manera sintética[5]. De igual forma, san Agustín y la tradición que se inspira en él, especialmente la del siglo XII, distinguen en el alma tres instancias, que entre otras cosas dan lugar a tres tipos de percepciones: la visión corporal, que se forma en el alma a través del instrumento de los ojos corporales; la visión espiritual, que hace posible las imágenes mentales u oníricas, semejantes a las del cuerpo pero incorporales; y la visión intelectual, acto del intelecto, y que está desprovista de toda apariencia corporal[6]. A pesar de que esta distinción no puede superponerse directamente a la trilogía paulina --su objetivo es diferente, y subordina *spiritus* a *mens*, en vez de colocarlo por encima de *anima*-- , también conduce a pensar en un nivel intermedio entre la materia y la intelección, cuyo propósito es el de articular lo corporal con lo espiritual.

La escolástica del siglo XIII refuta estas representaciones ternarias (santo Tomás afirma claramente que espíritu y alma son una misma cosa[7]). Pero, incluso al interior de una dualidad estricta, la diversidad anteriormente descrita encuentra su lugar, dado que se supone que el alma está dotada de tres facultades: vegetativa (forma de vida compartida con las plantas), animal (compartida con los animales) y racional (exclusiva del hombre). Si la teoría de la coexistencia de tres substancias anímicas parece haber sido profesada por algunos, la mayoría de los pensadores optaron más bien por la idea de una única esencia anímica dotada de tres potencias. No obstante, la dualidad del alma --por una parte principio motor del cuerpo, por otra parte entidad que contiene su propia finalidad-- fue todavía subrayada por Alberto El Grande, junto con otros teólogos de su época[8]. De esta rápida presentación

---

5 San Agustín ya indica que nombra *mens* a lo que San Pablo llama *spiritus*; *De Genesi ad litteram*, XII, 24, ed. Pierre Agaësse y André Solignac, Bibl. Augustinienne, t. 49, París, Desclée, 1972, p. 417. Véase también Marie-Dominique Chenu, *Saint Thomas d'Aquin et la théologie*, París, Seuil, 1959, p. 84-86.

6 Sobre esas concepciones ternarias, véanse los artículos de Jean-Claude Schmitt, « Le corps en chrétienté », en Maurice Godelier y Michel Panoff (eds.), *La production du corps. Approches anthropologiques et historiques*, París, Archives contemporaines, 1998, p. 339-355, y « Corps et âme », en Jacques Le Goff y Jean-Claude Schmitt (dirs.), *Dictionnaire raisonné du Moyen Age*, París, Fayard (en prensa). Véase también Michel Fromaget, *Corps, âme, esprit. Introduction à l'anthropologie ternaire*, París, Albin Michel, 1991.

7 Edouard-Henri Weber, *La personne humaine au XIIIè siècle*, París, Vrin, 1991, p. 150. En su comentario sobre el *De Trinitate* de Boecio. Santo Tomás argumenta también que el alma sensitiva y el alma intelectiva pertenecen a una única esencia, *ibid*., p. 156-157.

8 Edouard-Henri Weber, *ibid*., p. 125.

podemos concluir que la noción cristiana de alma subsume al menos dos elementos (dejamos de lado aquí las exposiciones teológicas, especialmente las del siglo XII, que distinguen hasta cinco partes del alma): por un lado, el principio de fuerza vital que anima el cuerpo (el alma de san Pablo, las potencias sensitiva y animal de los escolásticos, es decir aquello que los tzeltales de Cancuc llaman el "ave del corazón"[9]); por el otro, el alma racional que acerca el hombre a Dios. Se pueden presentar por lo tanto dos posibilidades distintas: o bien la teología disocia estos dos aspectos y tiende entonces hacia una antropología ternaria; o bien los subsume en una misma entidad, de tal forma que entonces el alma resulta tener una doble cara, ya que atañe al cuerpo, al que le da vida, y al mismo tiempo comparte sus cualidades más elevadas con Dios. Al parecer fue la escolástica del siglo XIII la que, al pensar en una sola alma dotada de tres potencias, ofreció la mejor solución para esta contradicción. Así la dualidad "ave del corazón/ch'ulel" podría ser el aspecto de las concepciones tzeltales menos irreductible a las del cristianismo[10].

2. La interfaz alma/cuerpo preocupa sobre manera a los teólogos de la Edad Media. La mayor parte de ellos le atribuyen al alma potencias sensibles, que le permiten conocer el mundo sensible por si misma, sin recurrir a la mediación del cuerpo. Solamente Tomás de Aquino, en su radicalidad antropológica, niega al alma esas potencias sensibles y por ende la facultad de entrar en contacto directo con el universo material, haciendo así más necesaria su unión con el cuerpo[11]. Hay que hacer notar que en las teorías anteriores, el hecho de atribuir al alma una capacidad de experiencia sensible era considerado como un reconocimiento de su excelsitud y de su independencia, y no como una prueba de un compromiso inconveniente con el mundo corporal. Así, al variar las teorías, la función de interface entre lo espiritual y lo material puede ser asumida por el cuerpo o por el alma.

3) Si introducimos la distinción que hace Alfredo López Austin en *Cuerpo humano e ideología* entre entidades anímicas y centros anímicos, el panorama se complica aun más. Sin duda, al abordar las concepciones medievales, este problema podría ser soslayado alegando que el alma espiritual es

---

9 Véase Pedro Pitarch, *Ch'ulel, op. cit.*, y el artículo aquí publicado.

10 ¿Será también la más directamente influenciada por éste? Al parecer la respuesta debe ser negativa, ya que los religiosos en Chiapas buscaron reducir las entidades espirituales de la persona a una sola alma (comunicación oral de Pedro Pitarch). Además, esta dualidad no se menciona en la etnografía de Pinola, otro pueblo tzeltal en donde las concepciones de los habitantes, sin embargo, son muy parecidas a las de Cancuc; véase Esther Hermitte, *Control social y poder sobrenatural en un pueblo maya contemporáneo* (1970), 2 ed., Tuxtla Gutiérrez, Instituto chiapaneco de cultura, 1992.

11 A.C. Pegis, « The Separated Soul and its Nature in Saint Thomas », en *S. Thomas Aquinas. 1274-1974. Commemorative Studies*, Toronto, 1974, I, p. 131-158.

considerada *illocalis*, es decir que carece de dimensión espacial, y que por lo tanto no puede estar contenida en el cuerpo de manera tal que puede señalarse un lugar en el que se aloje. Sin embargo, a lo largo del siglo XII, se produce una revolución, discreta pero determinante, al reconocerse finalmente que el alma es *localis*, localizable[12]. Ello no significa que el alma esté contenida de manera sencilla en el cuerpo, incluso de acuerdo al aristotelismo de Tomás de Aquino el alma más que estar en el cuerpo, lo engloba: "Las cosas espirituales contienen aquello en lo cual están". A pesar de lo cual, aparece una dualidad de centros anímicos. El corazón --el cual era ya percibido por los primeros ermitaños del desierto de Egipto como el centro de la persona, como "el punto de encuentro entre el cuerpo y el alma, entro lo humano y lo divino"[13]-- es constantemente promovido, lo que le asegura "el éxito de verse convertido en el hogar del alma"[14]**.** Sin embargo, la cabeza como asiento del alma resiste a la promoción del corazón, como se puede constatar en el clérigo poeta del siglo XIV, Guillermo de Diguleville[15]**.** Es necesario precisar que el alma --a pesar de estar asociada con un centro anímico privilegiado, el corazón o la cabeza-- se encuentra esparcida por todo el cuerpo. Incluso Tomás de Aquino, a pesar de que le retira al alma sus potencias sensibles, insiste en el interfaz inverso: los espíritus animales son aquellas "sutiles emanaciones a través de las cuales las fuerzas del alma se difunden en las partes del cuerpo"[16]**.** Así es como se explican todas las interferencias entre el alma y el cuerpo. Ciertamente el alma se aloja en el cuerpo, en su totalidad y en algunos de sus centros privilegiados, cabeza y corazón, a pesar de que por su naturaleza misma escapa a los límites de esta localización.

4) Se hará un añadido más, a pesar de que pueda parecer que se encuentra en los límites del problema aquí tratado. En el mundo medieval, no se concibe a la persona humana como un entidad aislada: no me refiero a las redes sociales en las cuales se halla inserta, sino a dos entidades que se suponen --por lo menos desde el siglo XI-- ligadas de manera personal e indefectible a toda vida cristiana. En efecto, todo ser humano recibe en el momento de su nacimiento, y hasta su muerte, un

---

12 Me permito remitir a « Les représentations de l'au-delà: processus de localisation et formes communautaires », comunicación al congreso *La spatialisation du sacré dans l'Occident latin*, Auxerre, marzo 1997.

13 Peter Brown, *op. cit.*, p. 282.

14 Jacques Le Goff, « Anima », *Enciclopedia dell'arte medievale*, Roma, Instituto della Enciclopedia Italiana, 1991, vol. I, p. 798-804 (por ejemplo, el *De claustro animae* de Hugo de San-Victor considera el corazón como el hogar del alma).

15 Guillermo de Diguleville, *Pèlerinage de l'âme*, ed. J.J. Stürzinger, Londres, 1895, v. 6769-6912. Retoma la opinión del *De spiritu et anima* del siglo XII.

16 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, Ia, qu. 10, art.1, 4.

ángel guardián que lo ampara y también --aunque se le mencione menos-- un diablo personal que se dedica a tentarlo[17]. Ciertamente, estos dos espíritus son externos a la persona, pero le están tan estrechamente ligados que las acciones del individuo y su vida entera se volverían incomprensibles, si no se tomara en cuenta el efecto que estos representantes de las fuerzas divinas y maléficas ejercen sobre ellas. Angel guardián y diablo personal pueden ser considerados como "apéndices de la persona ", cuyo papel en el proceso de individualización cristiana merecería ser estimado en su justa medida. Podría parecer poco riguroso establecer aquí una comparación entre estos dos seres y algunos de los *lab* de Cancuc, estos espíritus a la vez internos y externos a la persona, a la vez amenazadores y benévolos[18]**.** Pero por lo menos sí podemos sugerir que la persona cristiana no está totalmente desprovista de prolongaciones externas, o más precisamente que las concepciones cristianas de la persona se preocupan también, a su manera, de articular lo interior con lo exterior, los componentes propios de la persona con las entidades que rigen el universo.

5) Durante mucho tiempo, el origen del alma individual fue una cuestión delicada para los autores cristianos[19]**.** San Agustín termina afirmando que se trata de un misterio irresoluble, después de haber sido incapaz de escoger entre las distintas tesis existentes: la teoría de una preexistencia de todas las almas, creadas todas ellas en el momento de la Creación del mundo, y que se van encarnando una a una en los individuos cuando éstos son concebidos; el traducianismo, de acuerdo al cual el alma sería transmitida por los padres y formada a partir de su semen; y finalmente el creacionismo que supone que cada alma es creada por Dios durante la concepción del niño y, acto seguido, infundida en el embrión. Esta última tesis es la que termina imponiéndose en la Edad Media a través de un lento y titubeante proceso. De tal forma que los escolásticos de los siglos XII y XIII optan claramente a favor del creacionismo. Es necesario, sin embargo, precisar, siguiendo en ello a Tomás de Aquino que, en sus primeros días, el embrión está primero animado de un alma vegetativa, después de una alma animal

---

17 Acerca de la afirmación del ángel de la guardia en el siglo XI, véase Philippe Faure, « L'homme accompagné. Origine et développement du thème de l'ange gardien en Occident », en *Cahiers de Saint-Michel de Cuxa*, 28, 1997, p. 199-216; para el diablo personal, remito a « Diable », en Jacques Le Goff y Jean-Claude Schmitt (dirs.), *Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval*, París, Fayard, 1999, p. 260-272.

18 Ese párrafo fue redactado antes de conocer la comunicación de Pedro Pitarch, y en particular el texto en el cual el obispo Nuñez de la Vega menciona su combate en contra de la asimilación indígena entre ángel de la guardia y nagual --lo que da al paralelismo aquí propuesto una inesperada pertinencia.

19 Para una presentación más completa de esa cuestión, remito a « La parenté partagée: engendrement charnel et infusion de l'âme », en Carla Casagrande y Silvana Vecchio (éds.), *Anima e corpo nella cultura medievale*, Florencia, ed. del Galluzzo, 1999, p. 123-137.

--que no procede de manera alguna de Dios, sino del desarrollo mismo del cuerpo engendrado por la fuerza de la simiente paterna--. Sólo cuando el embrión ha alcanzado un estado de formación suficientemente digno, Dios crea y le infunde un alma racional que remplaza el alma sensible, integrando sin embargo las potencias vegetativas y sensible que está ultima contenía[20]. Vemos aquí un triple origen de la persona: el cuerpo, nacido de la procreación; el alma animal producido por la virtud paterna; y el alma racional creada por Dios. Sin embargo en el ser terminado, este triple origen se funde en una dualidad esencial.

Una miniatura excepcional, pintada hacia 1490 en la corte del duque de Borgoña, nos muestra la creación y la infusión del alma individual[21] (Figura 1). En ella se establece una neta división del trabajo: la pareja humana, desnuda, captada en la intimida nocturna de su lecho, es claramente responsable del cuerpo humano por nacer. En cambio el alma desciende de lo alto, es obra de Dios, de aquella Paternidad suprema que caracteriza a la divinidad trina. El alma individual, substancia inmaterial e incorporal, no puede ser engendrada, sólo puede proceder de Dios, y de hecho los teólogos se esfuerzan en subrayar que no hay nada en las almas de los padres que se transmita a sus hijos. Lo más sorprendente de esta imagen es la irrupción de la Santísima Trinidad en el decorado tan modesto y prosaico de una recámara. Así, encontramos a la Suprema Divinidad entrando en acción y manifestándose en el origen de un simple y común destino individual. De hecho, en el cartucho que aparece en la miniatura, leemos el versículo 1,26 de la Génesis ("*Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*") : el artista indica así que la decisión divina de crear el primer hombre se encuentra actualizada, reiterada, repetida cotidianamente en el momento mismo de la formación de cada ser individual[22].

La elección del creacionismo --que esta miniatura ilustra espléndidamente-- es significativo en alto grado. Garantiza una coherencia en el proceso de formación de la persona, al asociar en forma estrecha la creación del alma con la reproducción carnal, pero evita establecer lazo alguno entre el alma

---

20 Véase Guy Durand, *Anthropologie sexuelle et mariage chez saint Thomas d'Aquin*, tesis de la Facultad de teología de Lyon, 1966-67, p. 94-97, y *Summa Theologiae*, Ia, qu. 118, art. 1-2.

21 París, Biblioteca del Arsenal, ms. 5206, f. 174. Para un análisis completa de esta miniatura, véase « La parenté partagée », art. citado. Otro ejemplo, ilustrado en el *Scivias* de Hildegarde de Bingen, es analizado por Jean-Claude Schmitt, « Le corps en chrétienté », art. citado, p. 340-341.

22 Se ve así que el triunfo del creacionismo es completo, dado que se elimina totalmente la objeción que sustentaba la hipótesis de una creación inicial, y que argumentaba que no podía haber una creación divina mas allá de los seis primeros días del mundo.

racional y los padres, como lo hacía el traducianismo. Por otra parte, a diferencia de la teoría de la preexistencia de las almas, el creacionismo singulariza el destino de cada alma, ahora ligado a la concepción de los seres individuales. Esta miniatura sugiere claramente el enorme peso que han adquirido ciertos aspectos de la individualización de la persona cristiana gracias a la estrecha relación que ésta guarda con Dios.

6 - Dado que el momento de la concepción supone la conjunción del alma con el cuerpo, en el que viene a alojarse, la muerte cristiana se presenta --y se representa-- como su separación (Figura 2). Un ejemplo de ello, entre otros muchos, lo encontramos en una miniatura de principios del siglo XV, en la que se muestra un alma con la apariencia de una figurilla desnuda, saliendo de la boca del muerto, en el momento en que expira: imagen invertida del alumbramiento, dado que morir cristianamente es nacer a la vida eterna. No podemos desarrollar aquí el análisis de las concepciones medievales del más allá, en su temible dualidad --Infierno y Paraíso--, parcialmente suavizada por el nacimiento del Purgatorio en el siglo XII, como lo ha puesto en evidencia Jacques Le Goff[23]**.** Sólo haremos énfasis en dos aspectos que conciernen directamente a la concepción misma del alma. Se nota primero un esfuerzo de los clérigos por localizar las almas, para conferirles un lugar determinado, delimitado y conocido, como lo es el Purgatorio. Así al mismo tiempo que éstos desarrollan una lógica de encuadramiento espacial, que es uno de los principios fundamentales de la sociedad feudal, procuran separar de la manera más tajante a los vivos de los muertos --o más precisamente de la parte viva de los muertos, que son sus almas--, oponiéndose de esta manera a las concepciones folklóricas relativas a los muertos errantes, o a la invasión de los fantasmas, creencias que, como bien lo ha mostrado Jean-Claude Schmitt, resisten con cierto éxito al encierro de los muertos[24]**.**

En segundo lugar, tenemos que subrayar que las concepciones relativas al alma deben relacionarse con la importancia que el cristianismo medieval le confiere al más allá, al que se le concibe como el sitio fundamental en el que, por encima de la confusión terrestre, se realiza la justicia

---

23 Jacques Le Goff, *La naissance du Purgatoire,* París, Gallimard, 1981. Para las representaciones del infierno, remito a J. Baschet, *Les justices de l'au-delà. Les représentations de l'enfer en France et en Italie (XIIè-XVè siècles)*, BEFAR, 279, Roma, Ecole francaise de Rome, 1993.

24 Jean-Claude Schmitt, *Les revenants. Les vivants et les morts dans la société médiévale*, París, Gallimard, 1994. Acerca de la lógica espacial de la sociedad feudal, véase Alain Guerreau, « Quelques caractères spécifiques de l'espace féodal européen », en Neithard Bulst, Robert Descimon, Alain Guerreau (eds.), *L'Etat ou le Roi. Les fondations de la modernité monarchique en France (XIVè-XVIIIè siècles)*, París, EHESS, 1996, p. 85-101.

divina. El más allá ofrece el horizonte de una sociedad por fin ordenada, que, según se cree, da sentido a las peripecias y a las injusticias de este mundo. Este horizonte también es el espejo en el que cada ser debe leer su verdad última, que descubrirá bajo la forma de castigos eternos o de beatitudes celestiales. A partir del momento en que todos los destinos humanos deben medirse y pensarse en relación con esta retribución *post mortem*, el cristianismo ya no puede conformarse con una inmortalidad impersonal (que es la que caracteriza entre otros al mundo de los muertos de la antigua Grecia[25]), ni resignarse a que la muerte disgregue --aun en forma parcial-- las entidades que componen a la persona (como es el caso de las concepciones tzeltales[26]). Por el contrario, las representaciones cristianas deben asegurar una fuerte continuidad de la persona después de la muerte, de tal forma que sea realmente el ser de este mundo, el mismo que se ha hecho acreedor al rigor divino o a la felicidad eterna, el que reciba su retribución en el más allá. Veremos más adelante lo que le espera al cuerpo, pero indiquemos por ahora que con esto impone por lo menos la unidad del alma, y sobre todo su identidad lo más cercana posible a la del hombre al que le infundía vida. Mostraremos cómo el cristianismo medieval asume esta identificación entre alma y persona por razones que no se limitan al hecho de alimentarse de una tradición neoplatónica, según la cual el hombre es su alma. No obstante, hay que hacer notar algunas resistencias existentes ante la individualización del alma. Así, como bien lo explica el monje Guibert de Nogent en el siglo XII, el alma en el otro mundo no puede ser designada por su nombre. Se le puede seguir reconociendo --no desaparece por lo tanto en el anonimato de los muertos--, pero ha perdido una característica fundamental de su identidad singular por el hecho de pasar a pertenecer a la comunidad ampliada de todos los muertos, en el seno de la cual todos deben alcanzar un conocimiento mutuo generalizado[27]**.** Entonces, las concepciones medievales oscilan entre dos polos: el alma separada no es ni un fantasma impersonal, ni una persona en el sentido cabal del término.

Para sintetizar esta primera parte, digamos que hemos visto que las concepciones medievales no se reducen a una dualidad simple (lo que las acerca más a las concepciones no cristianas de lo que se podría pensar a primera vista). Encontramos en ellas una tensión entre una representación dual y una

---

25 Jean-Pierre Vernant, « Aspects de la personne dans la religion grecque » (1960), en *Mythe et pensée chez les Grecs*, París, 1980, II, p. 89.

26 Pedro Pitarch insiste, en el caso de los tzeltales, en la relación entre la descomposición de la persona en el momento de la muerte y la ausencia de preocupación por el más allá. Sin embargo, Mario H. Ruz observa, entre los mayas yucatecos, una continuidad más fuerte entre el ser vivo y su existencia post mortem, lo que es también una característica de las concepciones nahuas analizadas por Alfredo López Austin, *Tamoanchan y Tlalocan*, México, FCE, 1994.

27 Guibert de Nogent, *De vita sua*, I, 18, ed. Edmond-René Labande, París, Belles-lettres, 1981, p. 150.

representación ternaria de la persona. Lo que está en juego en esta tensión es principalmente el estatuto que se le concede al principio de fuerza vital (espiritual, pero que también tiene que animar al cuerpo) y a las mediaciones entre lo material y lo espiritual (imágenes mentales de las cosas corporales en san Agustín, o también potencias sensibles del alma). Estas instancias pueden volverse autónomas, sugiriendo así una división tripartita de la persona, o por el contrario ser incluidas en la noción de alma, lo que a menudo le confiere a ésta sorprendentes afinidades con el mundo material. La evolución de las concepciones medievales deja al descubierto sobre todo un deslizamiento de la ternalidad hacía formulaciones más binarias. Por lo tanto hay que subrayar al mismo tiempo la complejidad de la persona cristiana y reconocer que el proceso histórico tendió a subsumir esa complejidad en una estructura dual. En resumen, si la afirmación de la dualidad alma/cuerpo no basta para dar cuenta de la persona cristiana, sí define su estructura fundamental, como lo muestran las representaciones de la procreación y de la muerte.

Enlazar el cuerpo y el alma

No basta con definir a la persona como una dualidad compuesta de cuerpo y alma, no sólo por lo que hemos dicho anteriormente, sino también porque esta afirmación no proporciona ninguna información sobre el "estilo de gobernar" que se establece entre ambos componentes, a pesar de que esta relación es más importante que los términos que la componen. Es sabido que las tradiciones platónicas, retomadas por muchos clérigos como Boecio o Gregorio El Grande, identifican al hombre con su alma y consideran al cuerpo como un vestido transitorio e innecesario, como un instrumento al servicio del alma y externo a ello, o también como una prisión que obstaculiza el libre desarrollo del espíritu. Sin embargo, la dinámica de las concepciones medievales se presenta más bien como una superación del dualismo neoplatónico. Esta dinámica, iniciada por san Agustín, quien llega a rechazar la definición del cuerpo como prisión del alma[28], da lugar a magnificas formulaciones en el siglo XII. Así, la erudita abadesa Hildegarde de Bingen describe el momento en que el alma infunde vida al cuerpo en los siguientes términos:

---

28 *Retractationes*, I, 3, Bibl. Augustinienne, p. 278; cf. Edouard-Henri Weber, p. 27-28

> "el alma, que es el viento viviente, penetra en el embrión [...] lo fortifica y se expande por todas sus partes, al igual que un gusano teje su seda. Se instala y se encierra como en una casa [...], con su soplo colma todo este ensamblaje, de la misma manera en que la lumbre ilumina toda la casa [...]; el alma, gracias a la circulación de la sangre, proporciona a la carne una humedad permanente, al igual que los alimentos que se cocinan en el caldero; el alma fortifica los huesos y los fija en las carnes, para que éstas no se desplomen, de la misma manera en que un hombre construye su casa con madera para que no sea destruida"[29].

Además de la calidad de las metáforas utilizadas para designar el alma, podemos observar que ésta no desciende en un siniestro calabozo, sino en una casa en la que se alegra de estar viviendo, más aún cuando es ella quien la ha construido, conforme a sus propias exigencias y a su propia virtud. Por lo tanto, subraya Hildegarde, el apego del alma al cuerpo es un hecho positivo, querido por Dios y detestado por Satanás[30].

Los maestros en teología de los siglos XII y XIII --que lejos de subrayar la extrañeza existente "entre el espíritu vivificador y el lodo terrestre"[31], indican que el cuerpo fue creado en conmensurabilidad con el alma y que ésta está dotada de una *unibilitas*, es decir de una aptitud a unirse con el cuerpo-- también expresan el carácter positivo que tiene este mutuo apego. Según Pedro Lombardo, obispo de París en el siglo XII que no tiene fama de ser especialmente progresista, el estatuto de la persona humana muestra que "Dios tiene el poder de conjuntar las naturalezas dispares del alma y del cuerpo para realizar un ensamblaje unificado mediante una profunda amistad"[32]. Lo que define al hombre no es, pues, ni el alma ni el cuerpo, sino la existencia de un compuesto unificado formado de ambas substancias. Por otra parte, el tema de la amistad entre el cuerpo y el alma cobra cada vez mayor amplitud: por ejemplo, en los debates entre el cuerpo y el alma, se subraya siempre la

---

29 Hildegarde de Bingen, *Les causes et les remèdes*, trad. Pierre Monat, París, Millon, 1997, p. 81-82.

30 *Ibid*., p. 15.

31 Según la expresión particularmente dualista del *De spiritu et anima*, ch. 14, PL, 40, c. 790, citado en Weber, p. 53.

32 Pedro Lombardo, *Liber Sententiarum*, II, 1, 6, 4, citado en Weber, p. 60.

tristeza que sienten al separarse[33]**;** asimismo en las especulaciones teológicas, Buenaventura analiza, en el siglo XIII, el deseo recíproco que tienen el alma y el cuerpo por casarse[34]**.**

El aristotelismo permite a Tomás de Aquino llevar esta dinámica a su punto culminante. De acuerdo al hilemorfismo del Filósofo, el hombre ya no es pensado como la unión de dos substancias: el alma ya no es una entidad autónoma asociada al cuerpo, sino la forma substancial del cuerpo, la que le permite existir de manera individualizada. La interdependencia del alma-forma y del cuerpo-materia es total, como lo subraya el análisis de M. D. Chenu: "En contra de todo dualismo, el hombre está constituido de un sólo ser, en el que la materia y el espíritu son los principios consubstanciales de una totalidad definida, sin solución de continuidad, por su mutua inherencia: ya no existen dos cosas distintas, no es un alma que tiene un cuerpo o que mueve un cuerpo, sino un alma-encarnada y un cuerpo-animado, de tal suerte que el alma está determinada como "forma" del cuerpo, a tal extremo que sin cuerpo le sería imposible cobrar conciencia de ella misma"[35]. Y santo Tomás no se conforma con afirmar, como muchos de sus predecesores, que la unión del alma con el cuerpo le es a ésta natural y benéfica, sino que llega incluso a desvalorizar radicalmente el estado del alma separada del cuerpo, ya que éste último es necesario no sólo a la integridad de la persona humana, sino también a la perfección de la propia alma, incapaz sin su ayuda de llevar a cabo de manera cabal sus facultades cognoscitivas[36]**.** Santo Tomás, quien considera que el estado del alma separada del cuerpo es *contra naturam*, afirma por primera vez que sólo su unión le confiere al alma la perfección y su total similitud con Dios.

Es, pues, conveniente subrayar aquí un doble aspecto del enfoque tomista. Dicho enfoque formula de la manera más extrema la dualidad del cuerpo y del alma, distinguiendo de forma radical sus naturalezas respectivas y eliminando toda mezcla o todo punto de contacto entre ellas, como podrían serlo las facultades sensibles del alma. Pero el énfasis puesto en esta dualidad no tiene otro propósito que el de superar el dualismo, reconociéndole al cuerpo un estatuto supereminente y otorgándole a la unidad cuerpo-alma un carácter claramente positivo. De hecho, la interdependencia del alma y del cuerpo se acrecienta y su entrelazamiento se vuelve más fundamental, en la medida en que

---

33 Caroline W. Bynum, *The Resurrection of the Body in Western Christianity, 200-1336*, Nueva York, Columbia U.P., 1995, p. 331.

34 Edouard-Henri Weber, p. 102

35 Marie-Dominique Chenu, *Saint Thomas d'Aquin, op. cit.*, p. 122.

36 "Para la plenitud de su actividad intelectual, el alma necesita ejercitar operaciones sensitivas por el medio del cuerpo", citado en Weber, p. 152.

se distinguen con más fuerza sus naturalezas respectivas. La importancia que le concedemos aquí al tomismo nos obliga a hacer una reflexión en cuanto al método utilizado: la perspectiva del historiador no puede ser la misma que la del especialista de la teología, el que (sobre todo si es dominico) tiende a aislar a Tomás de Aquino en la singularidad del poderío de su pensamiento[37]. Sin poner en duda ni esta fuerza intelectual, ni su radicalidad, el historiador se inclina por ver en su obra la punta extrema de una dinámica social e intelectual que atraviesa el corazón del periodo medieval. No se trata de ver en su obra la doctrina oficial de su tiempo --más aún cuando la condena de 1277, que le estaba en parte dirigida, muestra claramente que este pensamiento rebasa los límites de apertura de la institución clerical--, pero se puede sin duda aceptar que su valor no radica tan sólo en ella misma, sino también en su capacidad de poner al descubierto de manera brillante dicha dinámica.

Así, el alma separada de su cuerpo lo desea y ansía su reencuentro, que la escatología cristiana le promete como preludio del Juicio Final. Efectivamente, es necesario evocar aquí la resurrección de los cuerpos, esta creencia fundamental, a la cual C. Bynum le ha prestado la atención que se merece[38], ya que se trata, sin duda, de uno de los aspectos más originales del cristianismo (y hay que admitir que también uno de los más difíciles de abordar[39]), al cual además la sociedad medieval le confirió una importancia muy especial. La doctrina de la resurrección general de los cuerpos para unirse con las almas en el momento del Juicio Final --que se encuentra fundamentada en el Evangelio, mencionada en el Credo y defendida por todos los teólogos medievales-- no es impugnada por nadie (salvo por los heréticos radicales, como los cataros). No obstante, debemos mencionar el conflicto que existe entre una concepción espiritual y una concepción material de los cuerpos resucitados. Valiéndose de san Pablo que hace referencia a la resurrección de un "cuerpo espiritual" y que afirma que "la carne y la sangre no pueden heredar el reino de Dios" (I Cor 15), algunos autores de los primeros siglos del cristianismo, como Orígenes o Gregorio de Niséa, conciben para los resucitados un cuerpo etéreo como el de los ángeles, sin edad y sin sexo. Pero toda la tradición medieval, siguiendo los pasos de san Agustín, admite por el contrario la plena materialidad de los cuerpos resucitados: la carne que resucita

---

37 Hacemos referencia al libro de Edouard-Henri Weber, ampliamente utilizado aquí por sus cualidades de análisis, pero quien parece apartarse de la perspectiva histórica, en cuanto sugiere una línea de demarcación entre santo Tomás, único pensador medieval capaz de superar el dualismo, y todos los demás teólogos.

38 Caroline W. Bynum, *The Resurrection, op. cit.*

39 Así, los tzeltales de Cancuc, raras veces propensos a burlarse de las cosas religiosas, no encuentran en la idea cristiana de la resurrección de los cuerpos más que una ocasión de risa; Pedro Pitarch, *Ch'ulel, op. cit.*, p. 210.

es la de los cuerpos terrestres individuales, que han vuelto a cobrar forma con todos sus miembros, incluidos los órganos sexuales y digestivos de los cuales los espiritualistas querían deshacerse (Figura 3). De aquí se deriva una obsesión casi maniática por la integridad de los cuerpos resucitados, a los cuales no puede faltarles ni un grano de polvo, y los cuales en caso de haber sido mutilados o devorados por los animales tienen que ser enteramente reconstituidos. Esta exigencia lleva a un teólogo tan serio como san Agustín a demostrar que la materia de las uñas y de los cabellos cortados a lo largo de la vida debe ser reunida con el cuerpo resucitado (pero de manera transformada, de lo contrario daría lugar a una fealdad monstruosa)[40]. Esta concepción puede parecernos graciosa, pero no les llamaría demasiado la atención a los tzotziles de Chenalhó ya que tienen la costumbre de conservar en un bolso todas las uñas y los cabellos que les han sido cortados desde su nacimiento (Hacen esto no en provecho de un improbable cuerpo resucitado, sino para evitar que el alma tenga que errar en busca de todas esas partes de su cuerpo, así que en esta practica --¿derivada de la creencia cristiana?-- es el alma la que tiene que preocuparse de las excrecencias del cuerpo que ha abandonado)[41].

En la concepción material de la resurrección, la definición del cuerpo de los elegidos como "cuerpo espiritual" (I Cor 15) tiene que ser considerada como un oximorón, al cual es necesario reconocerle plenamente su carácter contradictorio: el cuerpo resucitado, lejos de convertirse en espíritu, conserva la plena materialidad de su carne; pero, al mismo tiempo, se le considera espiritual porque adquiere cualidades suplementarias, que normalmente son exclusivas del alma[42]. El cuerpo glorioso, al igual que el alma, es inmortal e impasible, por lo que se encuentra libre de los efectos del tiempo y de la corrupción. Los tratados que los teólogos dedican a las beatitudes del cuerpo de los elegidos subrayan su belleza perfecta, conservada eternamente en la plenitud de la vida y dotada de proporciones armoniosas, a lo cual el siglo XIII añade la *claritas* que hace que el cuerpo se vuelva luminoso como el Sol o incluso transparente como el cristal[43]. Este cuerpo también está dotado de libertad y de agilidad:

40 Agustín, *De Civitate Dei*, 22, 19, ed. B. Dombart et A. Kalb, Bibl. Augustinienne, 37, París, Desclée, 1960.

41 Véase Calixta Guiteras Holmes, *Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil*, México, FCE, 1965, p. 125; y también André Aubry, *Les tzotzils par eux-mêmes*, París, L'Harmattan, 1988, p. 59. Es evidente que la relación aquí sugerida es muy incierta - aún más porque Alfredo López Austin (*Tamoanchan y Tlalocan, op. cit.*, p. 211) observa en las creencias nahuas una valorización especial de las uñas y de los cabellos, concebidos como símbolos del crecimiento del cuerpo humano. Así que la costumbre tzotzil podría muy bien relacionarse con la lógica de las concepciones mesoamericanas.

42 « *caro spiritalis, sed tamen caro, non spiritus* » dice Agustín, para definir el cuerpo espiritual de los elegidos (*De Civitate Dei*, 22, 21, ed. citada). Para Tomás de Aquino, « es herético pretender que, en la resurrección, el cuerpo se volverá espíritu, según la palabra de san Pablo, entendida literalmente », *Summa Theologiae*, III, Supp., qu. 83.

43 A finales del siglo XI, Anselmo de Canterbury establece el modelo de las siete beatitudes del alma y de las siete

puede hacer lo que quiera y desplazarse como lo desea, sin el menor esfuerzo y tan rápido como los ángeles. Para los clérigos medievales, el reino celestial no está regido por un orden inmóvil e inmutable como se le imagina demasiado a menudo: en él, el movimiento es considerado como una cualidad que se lleva bien con la perfección de los cuerpos. También, el cuerpo glorioso experimenta una voluptuosidad (***voluptas***), resultado del uso de los cinco sentidos y que se manifiesta en cada uno de sus miembros. Huelga precisar las limitaciones que los clérigos establecen a la sensualidad paradisiaca, pero el reconocimiento de una actividad celestial de los sentidos pone en evidencia el papel imprescindible que desempeñan en la perfección de la persona humana.

El cristianismo medieval lleva sorprendentemente lejos la redención de los cuerpos, considerada como necesaria para la total beatitud del paraíso (ese "lugar de deleite con los santos" como decían los dominicos encargados de evangelizar a los tzeltales[44]). El cuerpo, en su materialidad, en su carnalidad, con la integralidad de sus miembros y con sus virtudes de belleza, fuerza, movimiento y sensualidad, tiene lugar un legítimo en la sociedad perfecta de Dios. Esta rehabilitación del cuerpo supone, sin embargo, dos exclusiones: el cuerpo glorioso es sin duda un cuerpo completo (y por lo tanto sexuado), pero no sexual ni alimenticio, de tal forma que se hacen a un lado dos funciones que remiten al hombre a su condición mortal y por lo tanto a su necesaria reproducción, y que los clérigos consideran incompatibles con el control que el principio espiritual debe ejercer sobre el cuerpo glorioso. La cocina y el sexo no tienen lugar más que en el Infierno.

Antes de continuar este análisis del cuerpo glorioso, es necesario mencionar otra relación, ya que como bien lo dice P. Brown la relación alma/cuerpo "es una sinécdoque para designar a la frágil humanidad frente a su creador"[45]. Entre los múltiples testimonios medievales de la equivalencia entre la relación cuerpo/alma y la relación hombre/Dios, citaremos una vez más a Hildegarde de Bingen: al final de los tiempos, "Dios y el hombre no forman más que uno, al igual que el cuerpo y el alma, porque Dios

---

beatitudes del cuerpo, que tiene un gran éxito (para el cuerpo: *pulchritudo, velocitas, fortitudo, libertas, impassibilitas, voluptas, aeternitas vitae*); véase *De beatitudine coelestis patriae*, ch. I-XIV, PL, 159, c. 596-598, y *Proslogion*, ch. 25-26, ed. Michel Corbin, París, Cerf, 1986, p. 118-122. Los escolásticos del siglo XIII prefieren condensar el análisis en cuatro beatitudes (*claritas, agilitas, subtilitas, impassibilitas*); véase por ejemplo en Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, III, Supp., qu. 82-85.

44 Mario H. Ruz, *Copanaguastla en un espejo. Un pueblo tzeltal en el virreinato*, San Cristóbal de las Casas, UNACH, 1985, p. 215-217.

45 Peter Brown, *Le renoncement op. cit.*, p. 76.

creó al hombre a su imagen y semejanza"[46]. En forma parecida a la unidad gloriosa de los cuerpos espirituales, los elegidos admitidos en la sociedad celestial son congregados en Dios, en una relación de semejanza por fin restaurada después de la ruptura que produjo el pecado original. La recompensa celestial, la visión beatífica de Dios, es decir la perfecta comprensión de la esencia divina, supone la unión total con Dios, la cual, así lo reconocen los teólogos, tiende a una casi divinización del hombre[47]. Llama la atención que estas concepciones de la beatitud celestial sean de las que más escandalizaban a los paganos del imperio romano: la asunción de lo humano hasta el mundo divino, junto a la glorificación de los cuerpos elegidos compartiendo el "super cuerpo" reservado a los dueños del Olimpo[48], les parecían --al igual que la encarnación de Dios-- como escandalosas mezclas de lo humano y lo divino. Las relaciones entre el cuerpo y el alma, por un lado, y entre lo humano y lo divino, por el otro, constituyen sin duda alguna dos facetas estrechamente correlacionadas de la antropología cristiana.

La articulación corporal/espiritual como modelo social

El cuerpo glorioso propone a la cristiandad medieval el horizonte de una articulación entre el cuerpo y el alma, que está muy lejos de reivindicar su separación como un ideal. Es necesario, sin embargo, precisar que se trata de una relación fundamentalmente jerárquica --y al hacer esta afirmación me aparto de los análisis de C. Bynum[49]-- ya que el cuerpo glorioso se caracteriza por su total obediencia a las voluntades del alma. Y si se suele decir que es espiritual es porque está enteramente sometido al alma. Buenaventura, al hacer referencia al mutuo deseo que el alma y el cuerpo tienen de estar juntos, nos previene contra cualquier idea de una unión igualitaria, al señalar la existencia de un "orden de gobierno" de acuerdo al cual el cuerpo obedece totalmente al alma[50]. Sólo puede haber redención del cuerpo a costa de su total servidumbre, de acuerdo a la dialéctica cristiana de la

---

46 *Des causes et des remèdes, op. cit.*, p. 85.

47 Christian Trottmann, *La Vision béatifique, des disputes scolastiques à sa définition par Benoît XII*, BEFAR, 289, Roma, Ecole francaise de Rome, 1995.

48 Agradezco mucho a Francoise Frontisi la idea de este acercamiento entre la concepción cristiana del cuerpo glorioso y la noción de "super cuerpo", aplicada a los dioses griegos por Jean-Pierre Vernant.

49 Remito a mi reseña en *Annales, H.S.S.*, 1996, 1, p. 135-139.

50 San Buenaventura, *Breviloquium, pars* VII, ch. VII, ed. L. Prunière, París, 1967, p. 315-319.

glorificación y de la humillación. Así, paradójicamente, el cuerpo glorioso es un modelo de soberanía del alma, de su dominación sobre el cuerpo – y la insistencia en el aspecto carnal de la resurrección solamente puede tener sentido en este contexto. En resumidas cuentas, el cuerpo glorioso incita a pensar una relación entre lo corporal y lo espiritual que no sea ni una mezcla ni un estado intermedio (nada de sincretismo, pues) ni una total separación (que nos regresaría al dualismo). El "cuerpo espiritual" se define, por el contrario, como la unión de dos principios en el seno de una misma entidad, aunque es necesario precisar que se trata de una unión *jerárquica* (el alma domina al cuerpo) y *dinámica* (gracias a esta sujeción, el cuerpo se eleva, se vuelve conforme al alma y adquiere cualidades maravillosas) (Esquema 1).

Este modelo es una poderosa herramienta de representación social en un mundo en el que el clero --al que se le define justamente por su carácter espiritual-- asume una posición dominante. En la sociedad medieval, la relación entre lo espiritual y lo corporal está construida a imagen de la relación entre los clérigos y los laicos[51]. Según un sistema de representación al que la reforma gregoriana de los siglos XI y XII le dio su máxima rigidez, los clérigos se definen por su rechazo del parentesco carnal y por renunciar abiertamente a cualquier forma de sexualidad. Al dejar a los laicos la tarea de reproducir corporalmente a la sociedad, los clérigos se integran en una institución basada en una estructura de parentesco espiritual y se dedican a la reproducción espiritual de la cristiandad, mediante la administración de los sacramentos. La división de las tareas es clara, de tal suerte que el gobernar del espíritu sobre el cuerpo aparece como el modelo de la autoridad de la que gozan los clérigos sobre los laicos que, se supone, permite la redención de todos. La sociedad en su conjunto sólo puede salvarse si se deja guiar por su parte espiritual, por un clero espiritualizado gracias al hecho de haber renunciado a los lazos de la carne.

Ahora bien, para que el cuerpo glorioso pueda funcionar como un modelo social se necesita no sólo que haya jerarquía sino también unidad. La Iglesia, institución dominante del mundo feudal, puede asumir mejor esta unidad gracias a que ella misma es un "cuerpo espiritual" (*corpus Christi, corpus mysticum*). La iglesia medieval, institución encarnada en sus inmensas propiedades rústicas, comprometida totalmente con la organización de la sociedad de los hombres, y provista de una materialidad ornamentaria cuya riqueza salta a la vista de todos los fieles, basa sin embargo su

51 Véase Anita Guerreau-Jalabert, « *Spiritus* et *caritas*. Le baptême dans la société médiévale », en Francoise Héritier-Augé y Elisabeth Copet-Rougier (eds.), *La parenté spirituelle*, París, Archives contemporaines, 1996, p. 133-203.

legitimidad solamente en el principio espiritual que le sirve de regla de gobierno y a nombre del cual gobierna las almas y los cuerpos. A decir verdad, la Iglesia no es una entidad homogénea: en su interior está jerarquizada, padece de múltiples diferencias de intereses y está animada por debates intelectuales a menudo violentos. Pero a pesar de esta pluralidad, existe institucionalmente, ideológicamente y litúrgicamente como unidad, de tal forma que se le puede definir como un cuerpo espiritual, que pone orden en la materia del mundo para encaminarla hacia fines espirituales y celestiales. La Iglesia, que es pensada a imagen y semejanza del cuerpo de la Virgen María, es la madre virginal, que, por virtud del Espíritu , reproduce el cuerpo social, reivindicando al mismo tiempo su perfecta pureza.

Aunque no deja de oponerlos, la Iglesia medieval se propone sobre todo articular lo corporal y lo espiritual, a semejanza del cuerpo glorioso, pero también conforme a la lógica de la Encarnación, mediante la cual el Hijo divino se hace hombre, lógica que constituye otro de los modelos fundamentales de la Iglesia. La pregunta central que suscita la posición de la Iglesia en la sociedad es la siguiente: ¿cómo fabricar espiritualidad a partir de la materialidad? ¿cómo *espiritualizar lo corporal*? Los sacramentos, empezando por el bautismo, no tienen otro propósito que ese. La evolución del matrimonio, el cual al término de un proceso secular de revalorización se transforma en un sacramento justamente en el siglo XII, pone en evidencia que no se trata de abandonar a los laicos a los placeres de la carne y al pecado. El matrimonio, sacramentalizado y poco a poco penetrado por el espíritu clerical, define el marco legítimo de la actividad sexual y reproductora, e integra a ésta en el seno de una alianza de tipo espiritual, a la que se concibe como similar a la unión de Cristo con la Iglesia[52]. El sacramento del matrimonio pretende espiritualizar los lazos de la carne.

Sería inútil multiplicar aquí los ejemplos: cuando se piensa en el estatuto del clero, en el matrimonio, o incluso en las imágenes --que adquirieron legitimidad porque permiten elevarse desde el objeto material hasta el prototipo celestial--, el esquema es siempre el mismo, está siempre basado en una doble relación de *distinción jerárquica* y de *articulación dinámica* entre lo material y lo espiritual (Esquema 2). La unidad de estas estructuras se hace patente en el hecho de que las herejías que atacan la dominación de la Iglesia católica, en particular las de los siglos XI y XII, las ponen en duda. El dualismo cátaro, que se propone separar totalmente lo espiritual de lo material, constituye la expresión más radical de este cuestionamiento. Critica al clero comprometido con el mundo y empantanado en su riqueza material; condena, entre otras muchas prácticas, el matrimonio y el culto a las imágenes; y con

52 Véase Jacques Gaudemet, *Le mariage en Occident. Les moeurs et le droit*, París, Cerf, 1987.

la misma intención rechaza la resurrección de los cuerpos. Afirmar que el espíritu sólo se puede salvar separado del cuerpo y que toda alianza con la materia significa necesariamente corrupción equivale a minar los fundamentos de la institución clerical y de la sociedad medieval en su conjunto. Por el contrario, la Iglesia, al reforzar su propia lógica mediante su lucha victoriosa contra las herejías, se presenta cada vez con mayor claridad como una inmensa máquina que se propone espiritualizar lo corporal, conducir el mundo terrestre hacía su destino espiritual.

Así, el cuerpo espiritual, realización de una relación perfecta entre el cuerpo y el alma, tal y como es visto en las concepciones materiales de la resurrección, constituye una matriz, ideológica y social, fundamental en el Occidente medieval, dado que coloca al modelo que legitima por excelencia a la institución clerical en el horizonte del ideal escatológico.

La dominación de la Iglesia, sin embargo, no se ejerce sin conflictos (acabamos de mencionar la radical impugnación de los heréticos), ni sin negociaciones que hacen posible la existencia, en torno al eje central de las concepciones de la Iglesia, de representaciones distintas, pero en parte aceptables. No tengo aquí el espacio necesario para mencionar las concepciones folclóricas que hacen del alma un doble dotado de una realidad muy material[53]. En ese universo, todo lo que tenga que ver con el alma debe encarnarse en gestos o en hechos materiales que puedan ser constatados: así, por ejemplo, es necesario quitar una teja del techo de la casa de un moribundo para que su alma puede emprender su vuelo más fácilmente[54]. De igual forma, la aparición de un fantasma deja siempre una huella física en el cuerpo del vidente. La necesidad de justificar los rituales y las creencias contribuye a otorgarle a los seres espirituales una cierta corporeidad: así, los habitantes de Montaillou, que comparten la idea de que las almas vagan entre los vivos, aconsejaban a las personas que no caminaran con los brazos abiertos par evitar tirar a algún espíritu errante[55]. De hecho, la corporeidad del alma no es una creencia totalmente extraña para el pensamiento de la Iglesia: fue profesada por Tertuliano en el siglo II y por algunos clérigos de los siglos V-VII, aunque luego fue rechazada en sus aspectos fundamentales.

Sin embargo, es posible encontrar una tendencia a mezclar las instancias espirituales y corporales, incluso en las representaciones admitidas por los clérigos. La imagen antropomorfa del

---

53 Véase Jean-Claude Schmitt, *Les revenants, op. cit.*

54 Véase Michel Vovelle, *La mort et l'Occident de 1300 à nos jours*, París, Gallimard, 1983, p. 40-56 (también se mencionan otros ejemplos).

55 Emmanuel Le Roy Ladurie, *Montaillou, village occitan de 1294 à 1324*, 2 ed. París, Gallimard, 1982, p. 596, y también p. 589-595 sobre la corporalidad de las almas (« tienen carne, huesos y todos los miembros », dice G. Fort).

alma nos da la oportunidad de interrogarnos sobre este punto. Es cierto que en sentido estricto la imagen no nos dice nada sobre la sustancia del alma, e incluso podemos admitir que sólo nos muestra, de acuerdo a la definición agustiniana del alma, una realidad espiritual dotada de una similitud corporal. En este sentido, Guibert de Nogent tiene razón al mofarse de aquellos que creen que el alma tiene un cuerpo, dado que se le representa bajo la forma de un niño desnudo[56]. Sin embargo, el arte de los siglos XIV y XV complica este panorama, al representar un auténtico retrato del alma, un doble perfectamente individualizado del cuerpo en el que habita. En el caso de Judas (Figura 4), el retrato no es nada halagador: el alma es indudablemente judía y su carácter sexuado (¡el sexo de las almas!) subraya la carnal bajeza del traidor.

En cambio cuando el retratado es un santo tan glorioso como Tomás de Aquino, la corporeidad del alma tiene necesariamente que tomar una significación muy distinta (Figura 5). Después de haber ensalzado el pensamiento de santo Tomás, no me disgusta mostrar a este gran intelectual bajo un ángulo totalmente distinto… En el fresco de Loreto Aprutino, hacia 1420, la última escena del ciclo dedicado al santo muestra, después de su entierro, el alma de Tomás, separada de su cuerpo pero dotada de una corporeidad sorprendentemente rolliza, y que en vez de elevarse como un cuerpo aéreo, es el objeto de una sorprendente manipulación física: San Pedro y san Pablo tienen que ayudarle, aupándolo y empujándolo por las nalgas, para arrancarlo a la gravedad e izarlo hasta Cristo que lo abraza[57]. Este ejemplo extremo basta para indicar que este tipo de representación puede prestarse a dos tipos de análisis, complementarios o contradictorios según el caso. Se puede ver, primero, un fenómeno de corporalización de lo espiritual, lo que constituye, junto con la dinámica de espiritualización de lo corporal antes analizada, las dos caras de un mismo sistema. Estas dinámicas, que parecen apuntar en direcciones opuestas, pero que en realidad tienen un fundamento común que es la Encarnación de Cristo, se proponen superar el dualismo y encontrar la forma de articular el alma con el cuerpo. Así, la apariencia corporal del alma puede anunciar, a través de un juego de quiasma, el cuerpo espiritual con el que los elegidos se vestirán en el momento de la resurrección. También hace eco al cuerpo-reliquia del santo, cuya incorruptibilidad refleja la perfección de su espíritu y que era el instrumento mediante el

---

56 Guibert de Nogent, *De pignoribus sanctorum*, IV, 4, PL, 156, c. 675-678, citado por Jean-Claude Schmitt, *Les revenants*, p. 225.

57 Para un análisis completo de ese mural, véase nuestro trabajo común Jerôme Baschet y Jean-Claude Bonne, « La chair de l'esprit (à propos d'une image insolite de Thomas d'Aquin) », en Jacques Revel y Jean-Claude Schmitt (éds.), *L'ogre historien. Autour de Jacques Le Goff*, Paris, Gallimard, 1998, p. 193-221.

cual los devotos entraban en contacto con las potencias celestiales. La imagen encarnada del alma permite, así, construir una red de intercambios y reflejos. Forma totalmente parte de la lógica eclesiástica, que recurre siempre al juego de las correspondencias entre lo espiritual y lo corporal, y que incluso resulta ser perfectamente capaz de expresar lo espiritual a través de lo material, siempre y cuando esta "condescendencia" esté totalmente justificada por una dinámica ascendente[58].

Por otra parte, no es una simple casualidad el hecho de que una imagen tan extraña del maestro en teología de la universidad de París aparezca en una modesta iglesia enclavada en las montañas del centro de Italia. En efecto, se trata de una región dominada por los condes de Aquino, descendientes de los parientes de santo Tomás, quienes se adueñan de su culto como si se tratara de un asunto de familia. En dicho fresco, Tomás de Aquino no es tanto el doctor de la Iglesia universal, sino un ser próximo, familiar, arraigado en su tierra natal. No podemos, por lo tanto, excluir la posibilidad de que el peso de los intereses de la parentela carnal y de una recuperación territorializada del santo haya contribuido a "hacer más pesada" su alma. Lo esencial sigue siendo, sin lugar a duda, su poderío espiritual y su acceso al Cielo, que es lo que asegura la eficacia de las reliquias que dejó en este mundo, de tal forma que la Iglesia no tenía por qué resentirse con estas formulaciones, sobre todo porque es ella la que controla en última instancia el culto que se le rinde. En resumidas cuentas, podemos considerar que la tendencia a encarnar lo espiritual y a dotar de cuerpo a las almas puede ser analizado al mismo tiempo como un elemento de la lógica del sistema eclesiástico y como el resultado de un esfuerzo de conciliación con los intereses y las representaciones de los laicos.

Para sintetizar esta última parte, volveremos sobre el alcance de la redención del cuerpo glorioso y de la asunción divina del hombre. Esta promoción de la criatura hasta su creador y del cuerpo de barro hasta la virtud del alma combina un doble aspecto contradictorio: eleva lo más bajo hasta lo más alto y parece trascender las dualidades jerárquicas, pero con la expresa condición de que lo más bajo manifieste obediencia y sumisión. La perspectiva de esta asunción puede parecer de lo más sorprendente si tomamos en cuenta que la relación Dios/hombre se expresa en la Edad Media como una relación entre *Dominus* et *homo*, es decir en los términos mismos de la relación de dominación entre el señor feudal y sus dependientes. Es conveniente por lo tanto no olvidar que la confluencia de los extremos debe realizarse en la utopía del otro mundo, lo que asegura el respeto de las jerarquías

58 La noción de *condescensio* - o sea, la atención que los seres espirituales prestan al mundo carnal - es analizada, en un contexto muy diferente, por Peter Brown, *L'essor du christianisme occidental*, París, Seuil, 1997, p. 173.

sociales, siempre y cuando los milenarismos no vengan a precipitar el fin de los tiempos. Pero fuera de esta impugnación, la relación de inversión, que la doctrina establece entre el aquí abajo y el más allá, permite envolver las jerarquías sociales en el manto celestial de la comunidad paradisiaca[59], y de enmarcar la dominación y el control de los cuerpos terrestres en la espera de un cuerpo celeste glorificado. De igual forma, la asunción radical de los justos en el más allá va acompañada de la exclusión de una parte considerable de la humanidad (los no bautizados y los malos cristianos), que es arrojada a los tormentos eternos del Infierno. Esa es la doble y complementaria dinámica de la cristiandad y de la institución eclesiástica que la gobierna: exageradamente amante e integradora, es decir también conquistadora y evangelizadora; y al mismo tiempo excluyente e intolerante (de aquella intolerancia que es considerada por Marc Augé como uno de los principales resortes de la constante victoria del cristianismo sobre los paganismos[60])

* * *

El mostrar que las representaciones medievales de la persona son menos sencillas y menos dualistas de lo que se suele creer no tiene como propósito atenuar las diferencias que las separan de las concepciones no cristianas, a pesar de que existen entre ellas unos puntos de coincidencia. Si, como lo analiza Pedro Pitarch, "en la representación tzeltal de la persona se distingue, desde luego, una relación recíproca con el mundo y un destino compartido con otros seres"[61], esta doble interrelación con la naturaleza y el grupo se eclipsa en el cristianismo en provecho de un vínculo privilegiado entre el alma y Dios. Y recíprocamente, el concepto cristiano de la persona, unificada e individualizada mediante su relación con Dios, es uno de los aspectos que se impone más difícilmente en las mentalidades indias[62].

Esta relación entre la persona y el dios cristiano es considerada como una de las vías a través de las cuales el proceso de la individualización cristiana se desarrolla, desde las *Confesiones* de san Agustín, que se descubre como sujeto en el sombrío espejo que Dios le tiende a su alma, hasta la generalización de la preocupación por sí mismo, impuesta a partir del siglo XIII por la Iglesia mediante la obligación de la confesión anual. Se puede incluso sugerir que dicha vía no está exenta de

---

59 Sobre la comunidad fraternal del paraíso y sus representaciones textiles, remito a *Le sein du Père. Abraham et la paternité dans l'Occident médiéval*, Paris, Gallimard, 2000.

60 Marc Augé, *Génie du paganisme, op. cit.*, p. 78-79.

61 Pedro Pitarch, *Ch'ulel, op. cit.*, p. 107.

62 Serge Gruzinski, *La colonización de lo imaginario* (1988), México, FCE, 1991, p. ; J.P. Viqueira, « ¿Que había detrás del petate de la ermita de Cancuc? », en *Indios rebeldes e idólatras*, México, CIESAS, 1997.

ambigüedades, ya que al acentuar la identidad de todas las almas, unidas por su común semejanza con Dios, también puede fortalecer la afirmación de la comunidad eclesial; por otra parte, el vínculo entre el alma y Dios está fuertemente mediatizada por los clérigos, que se proclaman los "médicos del alma" y que se presentan como los especialistas obligados de esta relación. Sea como sea, no es ese el camino que hemos querido recorrer aquí. Hemos preferido tomar como eje la pertinencia social de las concepciones de la persona (en el entendido que este único punto de vista no puede dar cuenta de todos los aspectos y variantes de éstas). Nos acercamos así de la perspectiva adoptada por Pedro Pitarch al establecer una homología entre la persona y el pueblo tzeltal de Cancuc --el corazón y la plaza son castellanos, mientras que el cuerpo y las casas son indígenas (y podemos observar que su modelo de la persona tzeltal, a pesar de las diferencias, funciona según una lógica muy parecida a la que proponemos aquí para entender la persona cristiana: fundamentalmente dual, en ese sentido de que una interioridad castellana y una exterioridad indígena se juntan sin ninguna mezcla ni mestizaje, ese modelo escapa a cualquier dualismo gracias a la figura del *pliegue*, quien permite pensar la articulación de dos componentes opuestos y separados[63]). De la misma manera, podemos encontrar una equivalencia entre la persona cristiana y la representación fundamental de la Iglesia, no sólo porque la dualidad cuerpo/alma nos remite a la separación clérigos/laicos, sino también porque la dinámica que conduce a la realización del cuerpo glorioso de los elegidos es la que anima toda la organización eclesial de la sociedad.

Desde ese punto de vista, sólo nos falta mencionar la lógica de un proceso histórico que se abre camino a través de múltiples rodeos y contradicciones. De manera esquemática podemos situar, después de los primeros siglos del cristianismo en los que el dualismo el más burdo es alentado por un deseo de ruptura con la sociedad romana, una Alta Edad Media, ascética y monástica, que valoriza en particular el hecho de huir del mundo, que admite énfasis bastante dualistas, como sucede con Gregorio El Grande, aunque la misma dinámica lleva también a pensar al hombre mediante diversas mezclas de espíritu y materia. En cambio, la reforma gregoriana se esfuerza en establecer, en todos los planos, una distinción tajante entre lo espiritual y lo material, que al mismo tiempo que los separa, los articula jerárquicamente, lo que lleva a fortalecer la superación del dualismo, iniciada tiempos antes, pero que se afianza en los siglos XII y XIII y llega a su cenit con Tomás de Aquino. Más adelante, la unidad tomista se debilita, las junturas se dislocan poco a poco, y el dualismo va a encontrar por fin con

63 P. Pitarch, *Ch'ulel, op. cit.*, p. 185-187, y sobre la figura del pliegue, p. 251-256.

Descartes una forma radical, que ha tenido gran peso en la conciencia occidental. Así, es sin duda el periodo central del Medioevo, época de la Iglesia triunfante, el que ha sido el momento menos dualista de la historia del cristianismo, el que experimentó la unidad psicosomática de la persona que las concepciones modernas nos restituyen de otra manera, y ello porque ese modelo era en aquel entonces el más pertinente para pensar el cuerpo social y eclesial, en sus jerarquías y, al mismo tiempo, en su utopía comunitaria[64].

FIGURAS

Figura 1: Los padres, la Trinidad y la infusión del alma, durante la concepción del niño (París, Biblioteca del Arsenal, ms. 5206, fol. 174, ca. 1490)

Figura 2: El alma saliendo del cuerpo en el momento de la muerte (miniatura de Remiet, París, Biblioteca Nacional de Francia, ca. 1300)

Figura 3: La resurrección de los cuerpos en el momento del Juicio final (catedral de Bourges, esculturas de la portada central, ca. 1240)

Figura 4: El alma mala de Judas, saliendo por su vientre abierto (fresco de G. Canavesio, Notre-Dame-des-Fontaines, La Brigue --Sureste de Francia--, finales del siglo XV)

Figura 5: El alma santa de Tomás de Aquino levantada por san Pedro y san Pablo (fresco de Santa María in Piano, Loreto Apruntino, Abruzzo, ca. 1420)

---

64 Sin embargo, la actualidad sugiere sorprendentes continuidades. Así, durante la redacción del presente trabajo, pude leer un artículo escrito en defensa de don Samuel Ruíz, unos días después de la autodisolución de la Comisión Nacional de Intermediación, de la cual era presidente (Miguel Concha, *La Jornada*, 13.06.98). El artículo empieza con una definición cristiana de "la persona humana, considerada como un todo, y no como un alma que habita un cuerpo", la cual, luego, permite justificar el papel político del obispo de San Cristóbal de Las Casas, fiel en eso a la tradición de los grandes prelados de los siglos IV y V, totalmente comprometidos con los problemas del mundo. Así, ese modelo de la persona justifica una determinada concepción de la Iglesia, inaugurada por Agustín, realizada durante la Edad Media y que parece mantenerse todavía hoy en día viva.

Esquema 1: a) el cuerpo glorioso, modelo ideal de la persona

b) la concepción dualista de la persona

Esquema 2: Homologías entre el cuerpo glorioso, la Encarnación de Cristo y la estructura de la Iglesia

BIBLIOGRAFÍA

Aubry, André
1988 *Les tzotzils par eux-mêmes*, París, L'Harmattan.

Augé, Marc
1982 *Génie du paganisme*, París, Gallimard.

Baschet, Jérôme
1993 *Les justices de l'au-delà. Les représentations de l'enfer en France et en Italie (XIIè-XVè siècles)*, BEFAR, 279, Roma, Ecole francaise de Rome.

Baschet, Jerôme
« Diable », en Jacques Le Goff y Jean-Claude. Schmitt (eds.), *Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval*, París, Fayard, 1999, p. 260-272.

Baschet, Jérôme
« La parenté partagée : engendrement charnel et infusion de l'âme », en Carla Casagrande y Silvana Vecchio (eds.), *Anima e corpo nella cultura medievale,* Florencia, ed. del Galluzzo, 1999, p. 123-137.

Baschet, Jérôme y Bonne, Jean-Claude
« La chair de l'esprit. A propos d'une image insolite de Thomas d'Aquin », en Jacques Revel y Jean-Claude Schmitt (eds.), *L'ogre historien. Autour de Jacques Le Goff*, París, Gallimard, 1998, p. 193-221.

Brown, Peter
1995 *Le renoncement à la chair. Virginité, célibat et continence dans le christianisme primitif* (1988), trad. française, París, Gallimard.

Brown, Peter
1997 *L'essor du christianisme occidental*, París, Seuil.

Bynum, Caroline W.
1982 « Did the Twelfth Century Discover the Individual? », en *Jesus as mother. Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*, Berkeley, California U.P., pp. 82-109.

Bynum, Caroline W.
1995 *The Resurrection of the Body in Western Christianity, 200-1336*, New York, Columbia U.P.

Chenu, Marie-Dominique
1959 *Saint Thomas d'Aquin et la théologie*, París, Seuil.

Durand, Guy
1966-67 *Anthropologie sexuelle et mariage chez saint Thomas d'Aquin*, tesis de la Facultad de teología

de Lyon.

Durkheim, Emile
1982 *Las formas elementales de la vida religiosa* (1912), Madrid, Akal.

Faure, Philippe
1997 « L'homme accompagné. Origine et développement du thème de l'ange gardien en Occident », en *Cahiers de Saint-Michel de Cuxa*, 28, pp. 199-216.

Fromaget, Michel
1991 *Corps, âme, esprit. Introduction à l'anthropologie ternaire*, París, Albin Michel.

Gaudemet, Jacques
1987 *Le mariage en Occident. Les moeurs et le droit*, París, Cerf.

Gruzinski, Serge
1991 *La colonización de lo imaginario* (1988), México, FCE.

Guerreau, Alain
1996 « Quelques caractères spécifiques de l'espace féodal européen », en Neithard Bulst, Robert Descimon, Alain Guerreau (eds.), *L'Etat ou le Roi. Les fondations de la modernité monarchique en France (XIVè-XVIIIè siècles)*, París, EHESS, pp. 85-101.

Guerreau-Jalabert, Anita
1996 « *Spiritus* et *caritas*. Le baptême dans la société médiévale », en Francoise Héritier-Augé y Elisabeth Copet-Rougier (eds.), *La parenté spirituelle*, París, Archives contemporaines, pp. 133-203.

Guiteras Holmes, Calixta
1965 *Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil*, México, FCE.

Gurevich, Aaron
1997 *Los orígenes del individualismo europeo*, Barcelona, Crítica.

Hermitte, Esther
1992 *Control social y poder sobrenatural en un pueblo maya contemporáneo* (1970), 2 ed., Tuxtla Gutiérrez, Instituto chiapaneco de cultura.

Le Goff, Jacques
1981 *La naissance du Purgatoire*, París, Gallimard.

Le Goff, Jacques
1991 « Anima », *Enciclopedia dell'arte medievale*, Roma, Instituto della Enciclopedia Italiana, vol. I, pp. 798-804.

Le Roy Ladurie, Emmanuel
1982 *Montaillou, village occitan de 1294 à 1324*, 2 ed. París, Gallimard.

López Austin, Alfredo
1989 *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas* (1980), 3 ed., México, UNAM.

López Austin, Alfredo
1994 *Tamoanchan y Tlalocan*, México, FCE.

Mauss, Marcel
1979 « Sobre una categoría del espíritu humano: la noción de persona y la noción de yo » (1938), en *Sociología y antropología*, Madrid, Tecnos, pp. 306-333.

Pegis, A.C.
1974 « The Separated Soul and its Nature in Saint Thomas », en *S. Thomas Aquinas. 1274-1974. Commemorative Studies*, Toronto, vol. I, pp. 131-158.

Pitarch Ramón, Pedro
1996 *Ch'ulel: una etnografía de las almas tzeltales*, México, FCE.

Ruz, Mario H.
1985 *Copanaguastla en un espejo. Un pueblo tzeltal en el virreinato*, San Cristóbal de las Casas, UNACH.

Schmitt, Jean-Claude
1989 « La découverte de l'individu, une fiction historiographique? », en Pierre Mengal y Francoise Parot (eds.), *La fabrique, la figure et la feinte. Fictions et statut de la fiction en psychologie*, París, pp. 213-236.

Schmitt, Jean-Claude
1994 *Les revenants. Les vivants et les morts dans la société médiévale*, París, Gallimard.

Schmitt, Jean-Claude
1998 « Le corps en chrétienté », en Maurice Godelier y Michel Panoff (eds.), *La production du corps. Approches anthropologiques et historiques*, París, Archives contemporaines, pp. 339-355.

Schmitt, Jean-Claude
En prensa « Corps et âme », en Jacques Le Goff y Jean-Claude Schmitt (dirs.), *Dictionnaire raisonné du Moyen Age*, París, Fayard.

Trottmann, Christian
1995 *La Vision béatifique, des disputes scolastiques à sa définition par Benoît XII*, BEFAR, 289, Roma, Ecole francaise de Rome.

Vernant, Jean-Pierre
1980 « Aspects de la personne dans la religion grecque » (1960), en *Mythe et pensée chez les Grecs*, París, Maspero, vol. II, pp. 79-94.

Viqueira, Juan Pedro
1997 « ¿Que había detrás del petate de la ermita de Cancuc? », en *Indios rebeldes e idólatras*, México, CIESAS.

Vovelle, Michel
1983 *La mort et l'Occident de 1300 à nos jours*, París, Gallimard.

Weber, Edouard-Henri
1991 *La personne humaine au XIIIè siècle*, París, Vrin.