

La historia de los marginales¹

Jean-Claude Schmitt²

La historia era, ante todo, una obra para justificar el progreso de la Fe o de la Razón, del poder monárquico o del poder burgués: así, por largo tiempo, se ha escrito a partir del “centro”. Sólo parecían importar los papeles desempeñados por las élites de poder, de la fortuna o de la cultura. La historia de los pueblo se reabsorbía en la historia dinástica, y la historia *religiosa*, en la de la Iglesia y los clérigos. Fuera de los grandes autores y de las cartas eruditas, nada de literatura. A partir del centro irradiaba la verdad a la que se remitían todos los errores, las desviaciones o, simplemente, las diferencias: así, el historiador podía legítimamente colocar en el centro su ambición de escribir una historia “auténtica” y “total”. A su mirada sólo escapaba un “resto” superfluo, una “supervivencia” anacrónica, un “silencio” cuidadosamente mantenido o un simple “ruido” pasado por alto.³

1. Tomado de *La Nouvelle Histoire*, bajo la dirección de Jacques Le Goff. París, Éditions Complexe, 1988, pp. 277-305. Reproducido por Luis M. de las Traviesas Moreno y Gladys Alonso González (Editores) en *La Historia y el oficio de historiador. Colección de autores franceses y cubanos*. La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1996, pp. 59-83.
2. Historiador, archivista-paleógrafo y catedrático de historia. Director de la EHESS (Ecole des Hautes Études en Sciences Sociales) de París, del Grupo Antología Histórica del Occidente Medieval y autor de varias obras sobre las relaciones entre cultura popular y cultura de élite en la Edad Media.
3. Michel de Certeau. *L’Absent de l’histoire*. París, Mame, 1973; *L’écriture de l’histoire*. París, Gallimard, 1975.



Un nuevo rostro de la historia

Una especie de “revolución copérmicana” afecta hoy la escritura de la historia. Es sensible desde hace 15 años, aunque estaba preparada desde mucho tiempo atrás. Sin estar necesariamente abandonada, la perspectiva tradicional parece insuficiente, limitada por su propia posición: a partir del centro, resulta imposible abarcar de una mirada una sociedad entera ni escribir su historia de otra manera que reproduciendo los discursos unanimitas de quienes detentan el poder. La comprensión brota de la diferencia: para ello hace falta que se entrecrucen múltiples puntos de vista, que revelen del objeto –considerado esta vez a partir de sus márgenes o del exterior– los tantos rostros diferentes que se esconden entre sí.

Esta toma de conciencia de la relatividad de las perspectivas científicas, no es propia sólo de la historia, pues afecta también –y en primer lugar– las ciencias físicas y matemáticas posteinsteinianas, o la antropología cuidadosa de evitar la acusación de etnocentrismo: las ciencias humanas conocen, a su manera, una especie de “descolonización” interna, que tampoco carece, por supuesto, de relación con los esfuerzos emancipatorios del tercer mundo.

Tras esta historia invertida, y al mismo tiempo fragmentada –pues al seguir las huellas multiplica los puntos de observación–, se perfilan también los problemas materiales y la crisis de conciencia de la sociedad en que se escribe. Cierto, esta historia nueva se explica ampliamente por el desarrollo progresivo de la disciplina misma, cada vez más orientada tras la primera postguerra hacia una “historia *social*”, cuidadosa de analizar –a menudo con la ayuda de métodos *cuantitativos*– las diferencias de comportamiento de las masas.



La simple crítica de los documentos “*seriados*” que emplea obliga a plantear el problema de los excluidos y de los mudos de la historia tradicional: ¿cómo utilizar un registro fiscal para reconstruir la población de una ciudad, cuando sólo aparecen en él los nombres de quienes pagaban efectivamente el impuesto? ¿Cuál era la proporción de quienes no tenían nada, y cuál era su peso en la vida de la ciudad? Pero el interés de los historiadores por los márgenes se debe aún más, sin duda, a la evolución de su propia sociedad.

Ya a fines del siglo XIX y a principios del XX, los historiadores se inclinaron hacia los vagabundos y los criminales del pasado: sufrían la doble inspiración de una tradición literaria dedicada al exotismo social –que se remonta al Renacimiento, y a la cual los románticos dieron un segundo impulso– y de los estudios jurídicos y *estadísticos* acerca de la criminalidad contemporánea. Pero influía, sobre todo, el peso de las masas desarraigadas por la *revolución* industrial, recientemente urbanizadas y fácilmente desclasadas. Por otra parte, el problema establecía una continuidad entre el pueblo menudo, *popolo minuto* de las *ciudades* del Antiguo Régimen, y la clase obrera del mundo capitalista.

Se muestra una misma relación entre las dificultades de la economía occidental del período entre las dos guerras, los efectos políticos y sociales de la crisis de 1929 –basta pensar en *Las viñas de la ira* o en el teatro de Brecht– y el desarrollo, especialmente en Estados Unidos, de estudios *sociológicos* sobre la “marginalidad social”. Sin duda, aún era muy temprano para que la nueva historia social, demasiado joven todavía, pudiese integrar enseguida los aportes de estas investigaciones sociológicas: valga hacer notar, a título de referencia cronológica, que la creación de los *Annales*, revista



de historia económica y social que iba a desempeñar un papel muy grande en el desarrollo de las problemáticas nuevas, data también de 1929. Pero tras la Segunda Guerra Mundial, y más exactamente después de 1968, en los estudios históricos se impone el cambio de orientación del que se ha hablado, al mismo tiempo que un término nuevo, los “marginales”, se emplea por primera vez y simultáneamente como sustantivo en la gran prensa y en los trabajos de los historiadores. Tal coincidencia no es frecuente: merece explicarse.

¿Qué es un marginal?

El solo uso de este término evoca el potente movimiento contestatario que, en Estados Unidos primero y en Europa después, atacó los valores mejor establecidos de la civilización judeo-cristiana, del mundo capitalista y, en general, de las sociedades industriales y burocráticas: cada uno a su vez, *beatniks* y *hippies*, “comunidades” y “ecologistas”, han atacado con sus declaraciones y comportamiento a la moral sexual tradicional y a la institución de la familia; a la ética del trabajo y a la *ideología* del progreso; a la ley de la ganancia, a los despilfarros de la sociedad de consumo y a la contaminación de una industria que todo lo invade.

Esta marginalidad consciente y contestataria –cuyas formas varían desde la simple impertinencia hasta la no violencia de los pacifistas en los “acontecimientos” de Mayo del 68– no hace más que revelar y denunciar a veces tipos de marginalidad o de exclusión menos abiertamente provocadores, cotidianamente sufridos y no voluntarios, pero aún muchas más importantes por el número de personas que supone y por la amplitud de la injusticia social, inherente al funcionamiento de las sociedades



de las cuales son el vivo testimonio: abarca desde los ghettos negros de América del Norte y de África del Sur hasta las “favelas” de Brasil o las villas miseria de los “trabajadores emigrados” de Europa.

Los dos fenómenos resultan bien distintos y de una escala muy diferente, pero en última instancia el sistema que los causa es el mismo. Por otra parte, “tomas de conciencia” y “tomas de palabra” ganan categorías nuevas: el “Black Power” americano, los movimientos feministas y los comités de prisioneros, denuncian cada vez más abiertamente las diversas formas de explotación, de dominación y de exclusión que están en la base de la reproducción del orden social.

En la noción de marginalidad se incluyen niveles diferentes

Hechas en bloque, estas observaciones no tienen otro objetivo que recordar en primer lugar que el historiador, conscientemente o no, le plantea al pasado las interrogantes que le brinda su propia sociedad. Muestran también la dificultad de una definición abstracta de los fenómenos de la marginalidad. No obstante, pueden *a priori* distinguirse numerosas nociones: la de marginalidad, que implica un *status* más o menos formal *en el seno* de una sociedad y traduce una situación que, en teoría al menos, puede ser transitoria: más acá de la marginalidad, la noción de integración (o de reintegración), que indica la ausencia (o la pérdida) de un *status* marginal en el seno de la sociedad; y por el contrario, más allá, la noción de exclusión, que señala una ruptura –a veces ritualizada– respecto al orden social.

Es difícil aprehender el contenido mismo de estas nociones. Pero puede notarse, con Bronislaw Geremek, que ellas conciernen a dos planos de la realidad que no coinciden



necesariamente: el de los valores socioculturales y el de las relaciones socioeconómicas.⁴ Un individuo o un grupo puede participar de las relaciones de producción, aun rechazando de plano las normas éticas de su sociedad, o estando excluido de la jerarquía de valores de esa sociedad.

Una sociedad dada puede codificar los tránsitos de la condición de marginal a la de excluido, y darle la forma de un ritual: hay que tener cuidado de no olvidar la importancia concedida a la noción de margen en el análisis de los “ritos de tránsito”, que, según A. van Genep, comprenden sucesivamente tres etapas: separación, margen y admisión.

Habría que pensar también en el modo en que estas condiciones se asumen: ¿son sólo soportadas –y en este caso, con qué grado de conciencia– o buscadas voluntariamente?

¿No habría que distinguir la posibilidad de una marginalidad individual, al lado de la existencia de grupos marginales?

En fin, ¿debe asumirse necesariamente que toda marginalidad es vil, rechazada a lo más bajo de la escala de valores por quienes la determinan? ¿No hay forma de marginalidad “positiva”?

Resulta evidente que estas interrogantes carecen de significado, si no se las somete a la prueba de lo real, en una sociedad histórica dada. La elección de la Europa Occidental de los siglos XI al XVIII se nos impone, a la vez, por razones de especialización personal y porque, particularmente en este contexto, estudios importantes han hecho avanzar de manera considerable, en los últimos años, la historia de la marginalidad.

4. Bronislaw Geremek. *Les Marginaux Parisiens aux XIV^e et XV^e siècles*. Paris, Flammarion, 1976.



Los márgenes del mundo

No se trata aquí de discutir ampliamente acerca de la unidad histórica de la sociedad europea durante un período tan largo: bastará con notar la permanencia y la evolución de cierto número de rasgos *estructurales*: predominio de la agricultura sobre todas las demás actividades económicas; permanencia de las relaciones de producción, caracterizadas especialmente por la perennidad de las relaciones de dependencia entre los hombres; lento desarrollo, a partir del siglo XI, de las ciudades y de la economía artesanal y mercantil; importancia de todo punto considerable de la religión y del poder ideológico de la Iglesia; desarrollo del Estado, desde fines de la Edad Media. En fin, una serie de “*crisis*” sucesivas, que son tanto de reorganización de estructuras, como de nuevas relaciones de producción –capitalistas–, nacen de esta sociedad y se afirman en los siglos XVIII y XIX.

Las tierras desconocidas, alimento para la imaginación colectiva

Es esencial destacar que este mundo, durante mucho tiempo, se sabía limitado en su *espacio*. Para tomar la palabra “margen” en su sentido original, este espacio está “limitado”. Está rodeado de tierras y mares desconocidos cuyo conocimiento se difumina de manera progresiva a medida que se aleja del centro: vastas franjas inciertas, viveros de “mirabilia”, de maravillas y de prodigios, como Islandia, al oeste, donde los autores del siglo XII sitúan una de las posibles bocas del purgatorio; o incluso Irlanda, o el país de Gales, donde los romances cortesés ubican el reino de Arturo y la búsqueda del Grial.

Pues este flujo que rodea las tierras seguras como “el margen” –expresión de los copistas de la Edad Media– rodea



el texto y limita la página, nutre una imaginación colectiva, cuyo descubrimiento progresivo de la Tierra no logra agotar tan pronto su exuberancia: puebla las riberas del Océano Índico (representado cerrado y no abierto), el país de los negros etíopes, y pronto las “Indias Occidentales” –nuestras Américas– de monstruos que desafían la razón (aunque también ellos pasan por ser productos de la creación de Dios) o de Buenos Salvajes que parecían ignorar la Caída. En efecto, los europeos proyectan sus fantasmas sobre este “horizonte onírico” (Jacques Le Goff), mundo al revés donde reinan el oro, la abundancia y la libertad sexual; en este paraíso perdido, el nudismo, el incesto y el erotismo resultan cosas “naturales”.⁵

Pero este juego de espejos no es inocente: desde los márgenes del mundo, devuelve al corazón de los conflictos religiosos y sociales imágenes que, puestas al derecho, se tornan escenas de depravación en las acusaciones que enfrentan los herejes. En la penumbra de las “cavernas” y el secreto de las “sectas”, hermanos y hermanas, hijos y madres, ¿no mezclan sus sexos? Sin llegar hasta los confines imaginarios, el espacio conoce aún otros límites: como antaño la “Romania” se definía en oposición a los “bárbaros”, la cristiandad occidental está, según las épocas, rodeada de “paganos” (los escandinavos, los húngaros de la alta Edad Media), de “cismáticos” (los bizantinos) y, sobre todo, de “infiel” (los musulmanes).

Con estos últimos, nada de contactos regulares, salvo, precisamente, en los márgenes geográficos y culturales: España, Sicilia, la Tierra Santa. Pero la marginalidad se torna bien pronto exclusión: la conclusión de La Reconquista española en el oeste, la pérdida de los Estados latinos de oriente y el empuje turco al este, borran en la época moderna el flujo de las

5. J. Le Goff. *Pour un autre Moyen Age*. Paris, Gallimard, 1977.



fronteras medievales: con el “berberisco”, pirata y saqueador del litoral, ya no hay otro diálogo posible que el de las armas.

Fronteras interiores

El Occidente tiene un número infinito de márgenes, o mejor de marcas, de zonas fronterizas para emplear una expresión de la época, en el interior mismo de su espacio. Este espacio es de los más divididos: nada de “economía de mercado” capaz de unificar todo el mundo conocido, a despecho de un comercio lejano, pero sólo tendrá que ver con productos muy particulares, y ante todo las especias.

La palabra “marca” tiene acepciones incontables, que muestran otros tantos espacios yuxtapuestos e imbricados: así un reino tiene sus marcas (en la época carolingia son zonas intermedias conquistadas a los paganos y confiadas a un conde o a un “marqués”) y un simple dominio señorial las suyas, testigo esta cláusula de una donación de siglo XIV: “*Item cien arpentas de bosque, de setos, matorrales, Marcas, etc.*” Avanzando y retrocediendo a medida que lo hace la extensión variable de los cultivos, esta franja de matorrales y de bosque separa el mundo de los hombres –pueblos y aldeas– del mundo salvaje: la *gaste forêt* de los romances cortesés, el espacio no domesticado, guarida de fieras, de seres demoníacos y de bandidos; pero la foresta está atravesada por claros donde trabajan los carboneros y oran los eremitas retirados al “desierto”, esos marginales por excelencia de la cristiandad medieval: en su descripción del país de Gales de fines del siglo XII, Giraud de Bari dice explícitamente que quienes viven en los claros, a la manera de los eremitas solitarios, viven “en el margen (*i margine*) de la foresta”.



En otras partes, la foresta cede lugar a la landa y a las montañas, pero aquí todavía se anima toda una vida en el margen: la de los pastores que conducen los rebaños de los aldeanos, pero cuyo aislamiento prolongado, la sola compañía de sus bestias y el conocimiento de un saber del cual los otros están excluidos, los rodea de un halo de misterio y los empuja a comportamientos anormales:⁶ a inicios del siglo XIV, entre Cataluña, al alto Ariège y el Rosillón, los pastores divulgaron, al ritmo de las sonajas y el paso del rebaño, la herejía de los cátaros. En su vida *sexual*, los hombres se adaptan también a su soledad: hasta la época del “Padre Padrone”,⁷ en la Cerdeña contemporánea, la “bestialidad” era el pecado más grave.

Más cerca de los lugares habitados, en los márgenes de las villa y aldeas, he aquí al fin los molinos que giran en la corriente del río o con el viento de las colinas. El molinero, maestro de un saber *técnico*, propietario o con más frecuencia arrendatario de la más imponente e indispensable máquina de la sociedad, resulta también un marginal.⁸ No es casual que se le halle a veces asociado a la herejía, y Carlo Ginzburg pudo reconstruir recientemente, según los archivos de la Inquisición italiana del siglo XVI, la cosmología que uno de ellos se había forjado, tomando prestado a la vez de las representaciones de la *cultura popular* y de las briznas de la cultura erudita que le habían llegado.⁹

6. Kayser-Guyot. *Le Berger en France aux XIV^e et XV^e siècles*. París, Klincksieck.
7. *Padre Padrone* es el título de la una película italiana reciente.
8. C. Rivals. *Le Moulin à vent et le Meunier dans la société française traditionnelle*. Ivry, Serg, 1976.
9. C. Ginzburg. *Il Formaggio e i vermi. Il cosmo di un mugnaio del 500*. Turin, Einaudi, 1976.



Rechazo a los marginales

Del siglo XI al XIII, la Europa occidental conoce un conjunto de mutaciones económicas, demográficas, sociales e intelectuales de primera significación. Los reajustes más o menos violentos de la estructura social provocan nuevos fenómenos de marginalización, pero también permiten la integración de todo tipo de marginalidades cuyo papel es esencial en la constitución de esta nueva sociedad.

Las villas, reductos de marginalidad en la sociedad feudal

En un mundo donde, desde el fin de la Antigüedad y las invasiones bárbaras, el campo y las grandes extensiones forestales habían retomado sus derechos, el renacimiento de las *villas* es un aspecto esencial de estas mutaciones. Por sus actividades, su apariencia, sus habitantes, su derecho, la villa constituye, en primer lugar, un cuerpo marginal en la sociedad feudal. Claro que habría que matizar esta afirmación. Pero es significativo que los historiadores hayan debatido largamente acerca del papel que pudieron haber desempeñado los marginales en la creación de las villas: “pies polvorientos” –mercaderes sin vínculo que iban a donde los llevase el camino–, extranjeros, siervos, fugitivos que ponían su esperanza de liberación en “el aire de la villa”. Siempre ocurre que el desarrollo de la villa estimula y supone la actividad de nuevos grupos sociales, asumidos como sospechosos al principio, pero cuya presión termina por transformar la jerarquía social y la escala de valores.

Desde la alta Edad Media ya pesaban sobre diversas actividades ciertos “tabúes”, que subsisten tras el Año Mil, pero cargándose de contenidos sociales nuevos. En el amplio abanico abierto de los *oficios* urbanos, ciertas actividades



se juzgan deshonestas (*mercimonia inhonesta*), aun cuando concretamente desempeñen un lugar esencial en la economía urbana. Ello ocurre con las profesiones de carnicero, de descuartizador, de verdugo, que ponen al operario en contacto con la sangre; es significativo que en algunas villas, la casa del verdugo se edifique contra la muralla, pero en el exterior de la ciudad. Los oficios que tienen relación con la impureza conocen el mismo descrédito: los basureros –que vacían los fosos albañales–, así como los obreros textiles, bataneros y tintoreros; “uña azul”, parecen contaminados por su trabajo, y el nombre mismo de tejedor deviene sinónimo de herético.

Los oficios generados por el auge de los cambios, pero que suponen la manipulación corruptora del dinero, inspiran igualmente desconfianza y reprobación; tal resulta el caso de los mercaderes y, sobre todo, los prestamistas, calificados todos de “usureros”. Contra ellos pesa aún otra acusación: especulan sobre el *tiempo*, lo venden de alguna manera, mientras que el tiempo pertenece a Dios. La villa desarrolla otros comercios: el de la prostitución, que encarna a los ojos de la Iglesia el vicio del lujo y la venta de los encantos de su cuerpo, obra de Dios. Hay, en fin, quienes venden sus palabras y su saber: en primer lugar, los hombres de ley, los abogados, de quienes una colección de adivinanzas del siglo XV denuncia todavía el comercio fraudulento:

“Pregunta: ¿Qué gentes en este mundo venden más caro lo que todos los días se les presta?”

Respuesta: Los abogados y procuradores, que caramamente venden su palabra”.

Pero la acusación concierne, sobre todo, a los “intelectuales”, extraños a las escuelas monásticas y desprovistos de prebendas canónicas, quienes no tienen otros medios de subsistencia que



las gratificaciones de sus alumnos. Pero la *ciencia* pertenece a Dios, y no puede venderse. La marginalidad de esos maestros no sólo se inscribe en el contenido de su pensamiento –se sabe lo que le costó a Abelardo–, sino también en el espacio de su enseñanza: en París, habiendo abandonado la Île de la Cité y la escuela del capítulo de Notre-Dame, maestros y discípulos se expandían sobre los puentes,¹⁰ antes de conquistar la colina de Sainte-Geneviève.

La gran integración por el trabajo

Nacidos de la villa o desarrollados por ella, la mayoría de esas actividades no tardan, de hecho, en integrarse a su sistema de valores. Ante todo, gracias a la eclosión de una *ideología* del trabajo. Pero si esta última permite la recuperación de todo un conjunto de categorías sociales esenciales al funcionamiento de la sociedad urbana, ella misma va a justificar, a corto plazo, la marginalización –entiéndase la exclusión– de otras categorías ya juzgadas “inútiles”.

El trabajo, tal como lo entendemos hoy y desde esta época, no tenía hasta entonces nombre. Los términos que más se acercaban (*labor*, *opus*) ponían ante todo el acento sobre la pena física y moral, consecuencia del Pecado Original, o, en el mejor de los casos, sobre la ofrenda hecha a Dios con todo su esfuerzo (el *opus Dei*, la liturgia de los monjes). Pero a favor del reinicio de los intercambios comerciales, de una división creciente del trabajo –sobre todo, en la villa–, de la presión de nuevas categorías profesionales, pronto aparece que el trabajo posee un valor material. De ahí la posibilidad

10. El nombre de uno de ellos, Adam du Petit-Pont, merece la pena apun-
tarlo.



de vender su trabajo y de comprar el trabajo de otros a cambio de dinero. De ahí también la necesidad de releer las *Escrituras* para encontrar en San Pablo la legitimación del trabajo y los trabajadores: “*Aquel que no trabaje no comerá*”.

Corresponde justamente a los nuevos “intelectuales”, los maestros de las escuelas urbanas y pronto de la universidad, elaborar una ideología del trabajo que dé su lugar en la jerarquía de valores de la sociedad a quienes, por razón de su oficio, aún están privados de ello: el mercader y el mismo intelectual realizan un trabajo y merecen, por consiguiente, un salario.¹¹ La prostituta, según el dominico Thomas de Chobham, puede legítimamente esperar obtener el “justo precio” por sus encantos, al menos si no intenta engañar al cliente maquillándose para parecer más joven. Y pronto la prostituta formará parte plenamente del paisaje urbano: a mitad del siglo XVI, el estudiante de Basilea, Thomas Platter, anota en su diario de viaje que “*no se puede atravesar el puente de Avignon sin encontrar dos monjes, dos asnos y dos putas*”.

En el siglo XV, como lo ha mostrado hace poco Jacques Rossiaud,¹² todas las villas del sudeste de Francia tienen una “casa común” pública, situada bajo la vigilancia de las autoridades, numerosos burdeles y saunas, cuyos propietarios son con frecuencia nobles e, incluso, prelados –como el obispo de Lyon– y, en fin, una multitud de “muchachas” que ejercen en su casa. En realidad, las prohibiciones éticas y religiosas se limitan a poca cosa: simplemente hay que abstenerse de “ir a la sauna” durante la Semana Santa y Navidad...

11. J. Le Goff. *Les Intellectuels au Moyen Age*. París, Le Seuil, 1957.

12. J. Rossiaud. “Prostitution, jeunesse et société dans les villes du Sud-Est au XV^e siècle”. En *Annales E. S. C.*, 1976.



Este esfuerzo de legitimación resulta más difícil en el caso de los usureros. Pero la evolución económica ayuda, al disociar muchos tipos de préstamos: por una parte, el crédito unido a los intercambios comerciales, fácilmente camuflado en el tráfico de las letras de cambio, que hacen la fortuna de los hombres de negocios italianos, de quienes el Papa toma prestado sin escrúpulos; por otra, los préstamos de consumo con tarifas muy elevadas, mal tolerados y a menudo dejados a la actividad de los judíos. Al mismo tiempo, ciertos factores religiosos actúan también a favor de las profesiones “deshonestas”: el auge de la casuística, suscitada en parte por todos estos “casos” nuevos que hay que regular con urgencia, permite a los confesores ser más indulgentes; y cuando en el siglo XII se precisa la creencia en el purgatorio, se abre para los mismos usureros una vía sin duda indirecta, pero bastante segura, hacia la salud.

Quedan, sin embargo, incontables “restos” más difícilmente asimilables, como los *goliards*, quienes pertenecen al mundo palpitante de los pobres escolares errantes, laicos mezclados con clérigos, de *status* incierto. Cantan las alegrías de la taberna y del amor, a riesgo de perder su alma: *“Más ávido de voluptuosidad que de salud eterna, muerta el alma, no me preocupo más que de la carne”*.

En los siglos XI y XII, mientras que el auge de Occidente no parece aún tener límites, la integración de todas las marginalidades domina, de lejos, sobre las negativas y los rechazos, la marginalización de unos y el repliegue sobre sí de otros: es el tiempo de Las Cruzadas y la conquista de la Tierra Santa; cuando los intelectuales, como Geoffrey de Monmouth, Gervais de Tilbury o Giraud de Bari, recogen los relatos maravillosos de la cultura popular; cuando el movimiento eremita y la fundación de nuevas Órdenes religiosas absorben las tendencias heterodoxas; el momento en que la Iglesia



intenta convencer a los judíos –cuyo movimiento intelectual de la Cábala no tiene nada que envidiar a la filosofía cristiana de la época–, más que tratar de convertirlos por la fuerza. La *persuasio* domina aún sobre la *coercitio*.

Iglesia y Estado aliados

En el siglo XIII, esta expansión marca el paso en todos los campos: cruzados y peregrinos afluyen de Tierra Santa, y en el mismo momento heréticos, leprosos y judíos son definitivamente rechazados.

Se inventa el antisemitismo

Hasta entonces, los judíos no se distinguían apenas del resto de la población: hablaban la lengua de todos, pues el hebreo es sólo una lengua culta y litúrgica; no llevan ningún signo particular, se dedican a la agricultura, al artesanado, al comercio, a la medicina y pueden incluso, hasta 1229 en Francia, asumir un oficio público.¹³ Ciertamente, ya son marginalizados en su *status*, pues no son de *communione Ecclesie*; es decir, de la comunidad cristiana (y, por consiguiente, no pueden ser excomulgados). Resultan excluidos progresivamente.

Pueden verse los primeros signos de esta exclusión en las acusaciones que se hacen a los judíos de asesinatos rituales de niños cristianos: desde fines del siglo XI en Renania, en la época de la primera cruzada; en el siglo XII en Alemania, más discretamente en Francia del norte y en Inglaterra, y en el XII hasta en Languedoc.¹⁴ Esta acusación y la de haber profanado la

13. B. Blumenkranz. *Histoire des Juifs de France*. Toulouse, Privat, 1972.

14. B. Blumenkranz. “Juifs et judaïsme en Languedoc”. En *Cahiers de Faujeaux*. Toulouse, Privat, 1977.



hostia se repiten cada vez con más frecuencia, y desencadenan las masacres de los judíos.

En el mismo momento, la Iglesia –en el IV Concilio Ecuménico de Letrán en 1215– impone a los judíos una vestimenta especial, que sin duda llevaban ya en Renania: en las miniaturas del *Hortus deliciarum* de Herrade de Landsberg (1195), los judíos aparecen con barba, briznas de paja sobre la ropa y sombrero puntiagudo. En 1269, San Luis los obliga a llevar la *ruelle*¹⁵ –pequeños círculos de tela roja cosidos sobre la manga–, que Felipe *el Hermoso*, en 1285, les obliga a comprar: los judíos se convierten en materia fiscal.

Al mismo tiempo, tienden a ser reagrupados por la fuerza en un barrio específico, antepasado del guetto. Así ocurre en Perpignan desde 1243, y en el reino de Francia desde 1294. Tienen sus carnicerías, sus baños, sus sinagogas, mientras se especializan en ciertas actividades, como el préstamo a interés. Nadie vacila en recurrir a ellos para los préstamos, pero se evitan los contactos más íntimos por temor a una especie de contagio: si un judío toca una mercancía en el mercado, especialmente alimentos, está obligado a comprarla.

De hecho, el rey o el príncipe, celoso de “sus judíos” para presionarlos mejor, les quitan el dinero que ganan como precio por su protección. Si, en la Francia del siglo XIV, la exclusión toma la forma concreta de la expulsión, una de las razones es sin duda que los judíos, arruinados por todas estas punciones fiscales, no tienen ya ningún interés material a los ojos del rey. Pero los “llamados” periódicos a los judíos aseguran otras tantas entradas de dinero fresco: expulsados del reino

15. V. Robert. *Les Signes d'infamie au Moyen Age*. Memorias de la Sociedad Nacional de los Anticuarios de Francia, 1888.



en 1306 por Felipe *el Hermoso*, los judíos son tolerados de nuevo de 1315 a 1322. En esta última fecha, acusados con los leprosos de haber envenenado los pozos, son masacrados por los Pastorcillos, y los sobrevivientes expulsados.

De nuevo tolerados a partir de 1358, son echados definitivamente del reino en 1394, y se refugian en los países limítrofes; la Lorena, el Delfinado, el Condado, la Saboya, donde, a fines del siglo XV, son objeto de nuevas persecuciones. En la época moderna, la anexión de esas provincias los hace entrar en los límites del reino, pero tuvieron que esperar a la Revolución y al Imperio para devenir ciudadanos con iguales derechos. Sin embargo, bajo el pretexto de la emancipación y la igualdad, el Estado centralizador niega sus diferencias: si renuncia a la exclusión de los judíos, quiere su asimilación.

Perseguidos al mismo tiempo que los judíos en 1321, los leprosos no están exactamente en la misma situación.¹⁶ Al ser cristianos, no están excluidos de la comunión de la Iglesia. Pero lo están de la sociedad de los hombres, antes que los judíos y más radicalmente que ellos. En los siglos XII y XIII, los leprosos se multiplican, en las encrucijadas de los caminos y en los confines de los territorios, donde los leprosos están recluidos lejos del mundo. No se da ningún cuidado a esos enfermos: esas fundaciones inspiran el temor al contagio, la caridad de los donantes o la esperanza de ser recompensados por sus beneficios en el más allá.

El leproso es el “pobre de Cristo” por excelencia, y vendar sus llagas o darles un beso, como lo hace Luis IX, es digno de un santo. Sin embargo, la lepra resulta también la prueba corporal del pecado: la corrupción de la carne manifiesta

16. A. Bourgeois. *Psychologie collective et Institutions charitables. Lépreux et maladreries deu Pas-de-Calais*. Arras, 1972.



la del alma. Por ello encerrar a los leprosos es un modo de condenarlos por sus supuestas faltas, o por los pecados cometidos por todos, que sólo ellos van a expiar. El vocabulario de su exclusión es de naturaleza jurídica: un “sospechoso” de lepra se somete a una verdadera investigación, y si se declara “leproso y condenable”, es arrancado del mundo por un ritual de *separatio*, que se asemeja a la liturgia de los difuntos. Una orden judicial le comunica su expulsión, y es conducido a una *maladrerie*, donde una nueva ceremonia lo integra a la comunidad de los leprosos.

De hecho, no todos los leprosos son encerrados en las *maladreries*, e incluso quienes están en ellas pueden ir a mendigar a la villa en ciertas fiestas. Pero su traje particular (capuchón, cuello de tela blanca), su capacho y, sobre todo, el tintineo de sus campanillas, los anuncian de lejos y permiten distinguirlos. En la baja Edad Media, los leprosos parecen tanto más ricos cuanto la regresión de la lepra los vacía poco a poco. Esta riqueza excita la codicia: en 1231-1322, los leprosos son acusados de haber envenenado los pozos, y el rey de Francia hace confiscar los bienes de las *maladreries*. En los siglos XVI y XVII, la lepra se extingue de manera progresiva en Europa, pero en los márgenes de las ciudades permanece el recuerdo y el espacio dejado vacante de la reclusión...

Salida de la marginalidad, la herejía ganará

Los herejes también están “afuera”. *Compelle intrare*, había dicho San Agustín: forzados a entrar. Pero en la primera mitad del siglo XI, luego en el XII (patarinos milaneses, valdenses lyoneses, cátaros italianos y languedocinos) y hasta el siglo XV (hermanos del Libre Espiritu en Renania, husitas en Bohemia), las herejías resurgen. Hecho nuevo, son herejías “populares”:



conciernen, ante todo, a los laicos y con frecuencia, incluso, a las capas inferiores de la sociedad. En el siglo XIII, la Iglesia pone en funcionamiento el tribunal de la Inquisición que, con el apoyo de los poderes seculares, envía los herejes a la hoguera. Al menos, ésa es la suerte que espera a los relapsos y los obstinados “pertinaces”, pues de los otros la Iglesia exige una expiación más larga: sea el “muro”, la prisión de por vida, o el hábito de penitente, cuyas dos cruces amarillas, una sobre el pecho y otra sobre la espalda, identifican al antiguo hereje.

Ninguna herejía medieval pudo resistir por largo tiempo a la coalición de la Iglesia y el Estado: hubo que esperar a la Reforma protestante para asistir a una victoria de la herejía. Pero ya ésta ha cambiado de naturaleza: salida de su marginalidad, no la domina más que con el apoyo de los poderes seculares opuestas al Papa. La herejía misma se transformó en Iglesia, segregando a su vez sus propios herejes, como Michel Servet,¹⁷ condenado por Calvino. A decir verdad, el tiempo de las herejías había pasado: se abre la época de las sectas. Estos grupos de conversos (cuáqueros, mormones...) no buscan, como los herejes de la Edad Media, reformar la Iglesia, sino pretenden formar otras tantas Iglesias nuevas. Siguen siendo marginales, pues siguen un ideal religioso en un mundo que lo es cada vez menos.

La delincuencia, el crimen, la pobreza

En los siglos XIV y XV, la exclusión se hace masiva. La “crisis” del siglo XIV y desde el comienzo la tragedia de la

17. M. Servet. (1511-1553), médico y teólogo español, escandalizó a los protestantes con sus obras: *De trinitatis erroribus* (1531) y, sobre todo, *Christianitatis restitutio* (1553), en las cuales atacaba violentamente la Institución de Calvino. Éste último lo acusó ante el Gran Consejo cuando estaba de paso en Ginebra: fue condenado a la hoguera.



Peste Negra, suscitan y revelan nuevas formas de marginalidad que, hasta el fin de la época moderna, pesan de manera considerable sobre la evolución social: mendigos, vagabundos, criminales obsesionan a la gente y provocan actitudes de defensa y rechazo.

La pobreza no es cosa nueva en Occidente. Pero, más dominada y menos temida sin duda, aparece en la alta Edad Media como un don de Dios, una posibilidad de salud ofrecida tanto a los débiles, en su prueba, como a los poderosos, gracias a una caridad ritual que supone justamente que el número de pobres no aumenta: en la institución de las “matrículas” monásticas, un número fijo de mendigos tiene derecho, en ciertas festividades, a la limosna de los monjes.

El vagabundeo no constituye ya un fenómeno nuevo: desde las “Grandes Invasiones” y las migraciones de la alta Edad Media, la movilidad de los hombres es extrema, y todavía se acrecienta del siglo XI al XIII, gracias al auge de campos y villas. No obstante, los desplazamientos se enmarcan con frecuencia en instituciones que aseguran mal que bien su control; peregrinajes de corte religioso, o *valets* y “compañeros”, haciendo su “vuelta a Francia”.

Hay pobres verdades y pobres falsos

Pero las dificultades materiales de la baja Edad Media hacen de la miseria un fenómeno sin precedentes. Ocurre en primer lugar en los campos, pero bien pronto también en las *villas*, que el éxodo rural hincha de multitud de mendigos. Las instituciones caritativas tradicionales no pueden hacerles frente: se impone una distinción entre los “verdaderos pobres” (lisiados, ciegos...), los únicos que deben ser socorridos y que para ellos reciben una insignia, marca de su privilegio,



y los “mendigos válidos”, quienes podrían trabajar y roban las limosnas debidas a los “verdaderos”. La asistencia a los primeros –cada vez más a cargo de autoridades seculares– va pareja con la persecución de los segundos. Al terminar la Peste Negra, en la mayoría de los países de Europa, las ordenanzas –como la de Juan *el Bueno* en 1315 en Francia, o el *Statute of Labourers en Inglaterra*– prescriben expulsar de la villa a los mendigos válidos y los vagabundos. Estas medidas están destinadas a influir sobre el mercado de la mano de obra, especialmente en los campos, donde el alza estructural de los salarios se amplifica por la crisis *demográfica*.

Bien pronto, las autoridades intentan poner a los ociosos a trabajar por la fuerzas, obligándolos, por ejemplo, a limpiar los fosos albañales de la villa por un salario reducido.¹⁸ El mundo de la miseria se identifica sobre todo –con razón objetiva o sin ella– con el del crimen: a los ojos de una justicia cada vez más centralizada (las justicias señoriales se esfuman ante la justicia real), para la cual la tortura resulta el medio normal de obtener confesiones (sobre todo, de personas “de poco renombre”), el pobre es un ladrón en potencia. Estas medidas concretas son orquestadas por toda una literatura de ficción acerca de los pobres: Eustache Deschamps, en Francia; el autor anónimo de *Liber vagatorum* en Alemania hacia 1500; Teseo Pini y su *Speculum Cerratanorum* en Italia, hacen el inventario de todas las categorías de falsos mendigos, quienes, por diversos medios artificiales, intentan apiadar a los fieles a la salida de la iglesias. Mezclando la atracción por el exotismo al temor de los poseedores, los autores también redactan glosarios de la lengua de los vagabundos, de la jerga de los profesionales

18. J. P. Gutton. *La Société et les pauvres, Lyon, XVIIIe siècle*. Paris, Éditions Les Belles Lettres, 1970.



de la mendicidad y el crimen: desde esta época, para las clases dirigentes y sus voceros, “los bárbaros están en la villa”.

También están afuera: bandas de pícaros y de bandidos que roban a los viajeros, héroes de la novela picaresca española; aventureros envueltos en grandes capas y fieltros empenachados como los que aparecen en los grabados de Jacques Callot (1622). La guerra hace la fortuna de estos hombres de armas familiarizados con la violencia, pero cada tregua los arroja de nuevo a los caminos. La existencia de esos mercenarios temporales ilustra bien la evolución del arte militar; ya no es la época del *ost* feudal,¹⁹ ni todavía la del ejército regular.

El ideal de la pobreza voluntaria

Las ordenanzas de las autoridades y la literatura sobre los mendigos y los vagabundos, buscan imponer el valor ético del trabajo. Desde este punto de vista, es esclarecedor seguir la evolución de las actitudes respecto a las pequeñas comunidades renanas o flamencas de beguinas y begardos. En el siglo XIII, estos pequeños grupos de laicos participan del vasto movimiento social y religioso que enarbola el ideal de la pobreza voluntaria y que da también nacimiento a las Órdenes mendicantes. Pero los habitantes de los beginajes son laicos, cuyo modo de vida parareligioso no es aprobado de manera oficial por el Papa: ni verdaderamente clérigos ni verdaderamente laicos, son “marginales entre los dos”. En el siglo XIV, son acusados con frecuencia de herejía, generalmente por error.

En el siglo XV, los propios clérigos, les reprochan en esencia mendigar, cuando podrían trabajar. Hacia 1500, Thomas Murner se queja de que no resultan “*útiles ni a Dios*”

19. El *ost* es el término que designa el ejército en la época feudal: el servicio militar que se le debe a un señor feudal.



ni al mundo”, como para identificarlos mejor con los pícaros, quienes en la misma época también son llamados “inútiles al mundo” en París. En un poema satírico, el mismo autor también quiere desterrar a las beguinas “a Portugal”. Pero esto es pura ficción literaria: en plena decadencia, desde los inicios del siglo XV —ante todo, porque ese modo de vida marginal no corresponde ya a los valores éticos de la época—, el movimiento desaparece casi por completo a inicios del siglo XVI.

Pero otros marginales aparecen en este período: los cingaros. Cuando los primeros grupos de “bohemos”, o de “egipcios” —venidos de hecho del Peloponeso, o “Pequeño Egipto”, y de Rumania—, llegan a Europa Occidental a inicios del siglo XV (su presencia es notada cerca de Lyon por primera vez en 1419), la atracción del exotismo y de la caridad respecto a aquellos a quienes se consideran como peregrinos, domina sobre la desconfianza. En 1427, el Burgués de París anota con interés en su diario que sus mujeres tienen “*los cabellos negros como la cola de un caballo*” y grandes anillos en las orejas. Pero si las municipalidades les ofrecen víveres, también les prohíben franquear el recinto de las villas y toman bien pronto el hábito de pagarles para hacerles abandonar el lugar.²⁰

A partir del siglo XVI, las autoridades los identifican explícitamente con los “pícaros y vagabundos”, no teniendo “ni profesión ni domicilio”, y el intendente del Béarn declara: “*Rigurosamente hablando, no es el nacimiento lo que hace de alguien un bohemio, sino la profesión de vagabundo*”. Según la ordenanza de 1682, los hombres deben ser enviados a galeras, las mujeres afeitadas y desterradas y los niños encerrados en el Hospital.

20. F. Vaux de Foletier. “Les Tsiganes dans l’ancienne France”. En *Connaissance du monde*, 1961.



Los tiempos del “encierro”

En la época moderna, el orden se afirma, más que nunca, oponiéndose. Desde fines del siglo XV hasta el inicio del XVII, la persecución de la hechicería se generaliza. Caso límite si se quiere, pues los hechiceros no tienen otra realidad que la de la imaginación colectiva; pero todo el procedimiento de los inquisidores, luego de los magistrados, tiene el propósito de llamar la atención, aislar, y fabricar el personaje de la hechicera, con el fin de quemarla en nombre de la ortodoxia (la brujería se consideró primero como herejía) para la defensa del orden social (el mundo de la hechicera aparece como una contra-sociedad) y en virtud de una racionalidad urbana cada vez menos apta para entender la cultura campesina.

Durante el siglo XVII, en las obsesiones de la élite, la hechicería cede su lugar a la posesión. Pero lo irracional ocurre esta vez en la villa, y además no resulta masivo, sino de pequeños grupos, como el de las Ursulinas de Loudun.²¹ Entre jueces y acusados se reduce la distancia social y cultural, lo que autoriza también un cambio en la actitud de los primeros: la posesión constituye un espectáculo cerrado sobre sí mismo y un objeto de discurso. La guerra declarada en campo abierto contra las multitudes de hechiceros puede terminar.²²

El hospital-prisión no cura, aísla

En efecto, la edad clásica es la del “encierro”. La expulsión de los mendigos no basta para exorcizar el miedo del crimen,

21. Michel de Certeau. *La Possession de Loudun*. París, Julliard, 1970..

22. R. Mandrou. *Magistrats et sorciers en France au XVIIe siècle. Une analyse de psychologie historique*, París, Plon, 1968.



ni satisfacer el deseo de higiene social: ahora son encerrados.²³ En 1657 se crea en París el Hospital General, bien pronto reproducido en todo el reino. La recuperación de los bienes de los leprosos y la sistematización de ese viejo modelo de reclusión por el poder real, están detrás de esta reforma. En esos hospitales-prisiones no se trata de medicina, sino de coerción. El sin trabajo es alimentado, pero pierde su libertad. Sólo en París, en algunas semanas, son encerradas de 5,000 a 6,000 personas. La evolución es la misma en toda Europa: *Zuchthäuser* (casas de recolección) en Alemania, *workhouses* en Inglaterra, son la expresión de una misma política. Esta reclusión no sólo tiene por objetivo asegurar la paz social. También quiere, mediante el trabajo forzado, reformar moralmente a los pobres. Sobre todo, el espacio cerrado de la reclusión delimita el campo diversificado de lo irracional y de la inutilidad social: en el Hospital General se encuentran los lisiados, los mendigos, los baldados y los locos.

En la Edad Media, los locos —salvo los frenéticos peligrosos, quienes eran “atados”— estaban sin duda mejor integrados a la sociedad, aunque fuesen también “marcados” como tantos otros marginales:²⁴ como lo sugiere, por ejemplo, la *Folie Tristan* en el siglo XII, los locos eran tonsurados. Pero su locura e, incluso, su marca misma resultaban ambiguas: la “locura de Cristo” —tema fundamental que molesta a la Iglesia institucional a todo lo largo de su historia— y el tipo de santo “loco de Dios”, que recorre mal que bien la literatura religiosa

23. M. Foucault. *Surveiller et punir. Naissance de la prison*. París, Gallimard, 1975.

24. M. Foucault. *Histoire de la folie à l'âge classique*. París, Plon, 1961.



desde los siglos XII al XIII, van en el sentido de una valoración muy positiva de la locura. Aun en el Renacimiento, el personaje del “loco del rey” es el único acreditado —gracias a su *status* particular— para decir las verdades que los otros deben callar, y Erasmo escribe el *Elogio de la Locura*.

Pero en el mismo momento, la *Nave de los locos*²⁵ de Sébastien Brant traduce, a su manera, un procedimiento de exclusión: como el cuerpo maldito de los suicidas, encerrado en un tonel que el río lleva hacia el mar, la nave de los locos es confiada al hilo de agua, y la ciudad se desembaraza de ellos. En el siglo XVII, el loco es internado al fin, y ello es nuevo. En la Edad Media, los locos no suscitaban la vergüenza de sus parientes y no eran escondidos. En la época moderna, mientras que el castigo a los criminales es público (pues debe ser ejemplar y funge también como espectáculo político, en el cual el poder hace alarde de su fuerza), el loco, testigo de una inhumanidad devenida insostenible y desposeído de todo valor ejemplarizante, debe ser escondido. De un golpe ya no se reconoce como sujeto, sino se reduce al estado de objeto ofrecido al ejercicio de un poder, aunque sea el de la medicina. En este sentido, el hospital psiquiátrico deviene el heredero del Hospital General.

Los factores de integración

Del siglo XI al XVIII, ¿qué tendencia global se desprende de la complejidad de actitudes observadas y de la variedad

25. La *Nave de los locos* es un poema satírico (1494) en que el autor, el alsaciano S. Brant, se burla de las aberraciones de los cinco sentidos. Un cuadro de Jerónimo Bosco que lleva el mismo nombre está inspirado en esta obra (en el museo del Louvre).



de categorías marginales tomadas en cuenta? Dos hipótesis, necesariamente esquemáticas y simplistas, parecen imponerse: la hipótesis de una sociedad cada vez más “exclusiva”, en que tras una primera fase de integración sistemática, correspondiente al establecimiento de la sociedad nueva de los siglos XI y XIII, sigue una larga fase de exclusión cada vez más severa y, por último, una fase de “encierro” generalizado. Y la hipótesis de una acumulación progresiva de tipos marginales cada vez más numerosos y diversos, pues, *grosso modo*, al pasar el tiempo se observa una multiplicación de marginalidades nuevas, débilmente compensada por la desaparición de grupos marginales más viejos (aquí se trata sólo del caso de las beguinas y de los begardos en el siglo XV, luego de los hechiceros y los leprosos en el XVII).

Pero cuidemos de retener sólo de esta evolución a los rehusados y rechazados: no pueden dissociarse las fuerzas de integración que actúan en el mismo momento y se desarrollan paralelamente a los factores de exclusión. Es el caso, ante todo, de la *familia*, sobre la cual los historiadores de la marginalidad han contribuido en estos últimos años a sacar a la luz funciones múltiples y de enorme importancia. En las biografías de los marginales, la ruptura de los lazos familiares marca a menudo el inicio de una carrera vagabunda o criminal. El alejamiento de la familia caracteriza también la marginalidad en principio provisional: la de los *vagi scolari* y otros *povres escoliers*, la de los clérigos errantes por falta de beneficio, la de los compañeros de la Vuelta a Francia. Pero también aquí la familia retoma sus derechos: el aprendiz o el compañero se integra a la familia de su maestro, habita bajo su techo y está sometido a su autoridad.

Además de la familia, otras estructuras de integración previenen la marginalización y la desvían a veces: en el pueblo



o en los barrios de las villas, las “abadías de la juventud” limitan la violencia y los desbordamientos juveniles; por ejemplo, en los *charivaris* —manifestaciones ruidosas, colectivas y rituales de reprimenda y locura—, los jóvenes, con frecuencia los principales actores, hacen el aprendizaje de las reglas sociales a la vez que ejercen una forma de justicia contra quienes han infringido las normas de la comunidad. Hay que citar, en fin, las estructuras de integración más institucionales que se han elaborado conscientemente por las autoridades y con frecuencia sobre el modelo de la familia: formas de “seudoparentesco” que palian la falta de lazos familiares o bien refuerzan los efectos en un mismo proyecto de contexto social; así las Órdenes franciscanas o dominicas presentan garantías de ortodoxia que los beguinajes no oficiales no parecen ofrecer.

A todo lo largo del período, las múltiples confraternidades de parroquias, de barrios o de oficios, han retenido en sus redes una parte siempre importante de la población. Debe mencionarse, en fin —paralelamente al desarrollo del compañerismo del cual ya se ha hablado—, el papel de los colegios universitarios como medio de control de la población turbulenta de los “escolares”. Los marginales son justamente aquellos que escapan a todas estas estructuras de integraciones numerosas y complementarias. A-sociales, lo son por relación a la sociedad dominante. ¿Quiere decir que no tienen en su medio reglas sociales propias? O por el contrario, ¿hay que pensar que forman una “contra-sociedad”?

Un mundo paralelo

Para la sociedad dominante, los marginales se definen negativamente: son gente “sin domicilio fijo”, “que viven en todas partes”, “gentes sin vínculo”, “inútiles al mundo”.



Sin embargo, un simple examen del espacio de la marginalidad revela ya la existencia de un tejido “paralelo” de relaciones impenetrables entre sí: en la baja Edad Media, en Strasbourg, las pequeñas casas de las beguinas se agrupaban en torno a los conventos de las Órdenes mendicantes. Otro caso, mucho más claro aún, es el de los ghettos judíos. Más diseminado está en la *villa* el espacio de la mendicidad, de la prostitución y del robo: pero esta nebulosa de traspatios y de callejuelas mal afamadas —donde los eruditos, a partir del siglo XVII, imaginan la famosa “Corte de los Milagros”— impresiona, primero, por su gran estabilidad: del siglo XIV al XVIII, e incluso después, los marginales parisienses embrujan las mismas calles; en especial, en la orilla derecha. En este espacio de contornos inciertos, hay plazas fuertes: ante todo la taberna, donde se hacen los encuentros, o se toman los “contactos”, o se cuentan las hazañas y se traman nuevos “golpes”. El burdel no es distinto en absoluto. En fin, la prisión del Châtelet no está lejos: otra “escuela del crimen”, donde los antiguos introducen a los novicios, y donde se anudan nuevas relaciones, a las cuales pueden sacar provecho enseguida quienes escapen al cadalso.

¿Una cultura de marginales?

En el espacio de la marginalidad se muevan grupos marginales muy diversos, unos informales, los otros más organizados. En las comunidades de herejes, los más viejos, llamados “perfectos” entre los cátaros, se distinguen de los recién llegados, los “creyentes”. Las pequeñas asociaciones de ladrones, cuya “división del trabajo” entre asaltantes y receptores de lo robado no deja de recordar la de las asociaciones de mercaderes o “compañías”, se hacen o se deshacen según



las oportunidades. Más estables, más imponentes también, son las grandes hordas de bandoleros que pululan por el país y se enfrentan al piquete del preboste con las armas en la mano: es el caso de los Coquillards en el siglo XV entre Borgoña y París, o de la banda de Mandrin en el siglo XVIII en Saboya.

En estos lugares y grupos florece una verdadera *cultura* que tiene sus signos propios (los tatuajes, la tonsura de los falsos clérigos que pretenden beneficiarse de la justicia eclesiástica, reputada más clemente), sus reglas de honor (importancia del juramento, del secreto), sus técnicas (el arte de trucar los dados o de fabricar ganchos para forzar las puertas) y su lenguaje, que utiliza todo un vocabulario hermético para quienes no pertenecen a ese mundo: no resulta el argot de las clases populares parisienses de los siglos XIX y XX, sino más bien una jerga de profesionales del robo, de la mendicidad y del crimen. Así, *bellander* significa “pedir limosna”; *canton* o *cartucho* “prisión”, *coësre*, “el Maestro de los Pícaros”, *harper le taillis*, “huir hábilmente”, etcétera.²⁶

De hecho, las reglas de empleo de esos términos y expresiones (transmitidos por obras eruditas) y los límites sociales de su uso no se conocen bien. Vivas polémicas oponen a los eruditos; en especial, a propósito de “la jerga de Villon”: para unos, el célebre poeta se habría expresado al estilo de los Coquillards, con quienes estuvo incontestablemente en relación antes de ser conducido al cadalso; para otros; François Villon es resultado de la “*basoche*”, mundo de los juristas menores, quienes hormiguan por el Parlamento y las cortes parisienses, que tienen su “folclor” y también su lenguaje “codificado”, de donde sacan una parte de su identidad colectiva. Sin minimizar

26. P. Guiraud. *Le Jargon de Villon et le Gai Savoir de la Coquille*. París, Gallimard, 1968.



la importancia de este debate, también puede admitirse que la distancia entre el cadalso y las “fuerzas del orden” es a veces tenue.²⁷

Queda por saber si en los términos de los marginales —quienes han llegado hasta nosotros— o en los principios de organización de sus grupos, aparece una cultura (o, como dice B. Geremek, una “subcultura”) marginal *específica*, y en qué consiste su especificidad y su fuerza contestataria eventual. El anarquismo de los *goliards*²⁸ ha sido subrayado con frecuencia. Pero los *goliards* provocan también para ser escuchados, pues sueñan con prebendas y protección; algunos, como el Archipoeta de Colonia, la obtienen en efecto de reyes y obispos.

El hereje contestatario

El carácter contestatario de la herejía va aún más lejos: rehúsa la división de la Iglesia entre laicos y clérigos, reivindicando el derecho para los primeros, incluidas a veces las mujeres (entre los valdenses sobre todo) de predicar; niega el sacramento del *matrimonio*, sea porque el acto carnal resulta malo (entre los cátaros), sea porque fundamenta la distinción entre el “ordo” de los laicos y el de los clérigos; algunos, como los hermanos del Libre Espíritu del siglo XIV, reivindican al contrario la libertad sexual más completa y pretenden, incluso, legitimar el incesto. Pero si la secta hace escándalo, no logra proponer un “proyecto de sociedad”, como lo hace notar

27. P. Guiraud. *Le Testament de Villon ou le Gai Savoir de la Basoche*. París, Gullimard, 1970.

28. Los *goliards* son los clérigos indisciplinados que, en la Edad Media, viven con mujeres y escriben poesías satíricas, antipapeles y eróticas.



justamente Huguette Taviani.²⁹ Incluso en Bohemia en la baja Edad Media, donde la herejía husita³⁰ se unió al milenarismo popular para establecer la comunidad de bienes, en la espera del Anticristo y del reino del Espíritu, la protesta religiosa no fue capaz de transformarse en revolución social.

Queda por decir que ningún grupo marginal fue más lejos que algunos herejes en la crítica provocadora del orden establecido: cuando en los siglos XIV y XV los hermanos del Libre Espíritu, los *turlupins* y los *adamitas* cometen los peores pecados para probar que la inspiración del Espíritu los coloca por encima de las leyes morales dictadas por la Iglesia —al menos es lo que afirman los inquisidores—, testimonian quizás la permanencia a través de la historia occidental de un deseo de transgresión y de “salvajismo de la vida” (Serge Moscovici), de una tradición de naturalismo constantemente ahogada, pero que resurge aún hoy para denunciar el orden de la “cultura”.

El bandido amado, héroe popular

¿Qué es, en fin, la marginalidad social, y en primer lugar el “bandido social”, el “bandido de gran corazón”, cuyo prototipo, según E. Hobsbawm, sería Robin Hood, nuestro Robin de los Bosques, vengador de los débiles y oprimidos, que despoja a los ricos y no toca la cosecha de los *campesinos*? Este tipo de bandidismo caracteriza, ante todo, el fin de nuestro período,

29. H. Taviani. “Le mariage dans l’hérésie de l’An Mil”. En *Annales E.S.C.*, 1977.

30. La herejía husita, del nombre de Jan Huss, se propagó en el siglo XV en Bohemia. Reivindicando la libertad de sermón, el castigo de los pecados mortales por las autoridades civiles, firmaron acuerdos, los *compactata* (1433), con la Iglesia Católica en Basilea y Praga. Los más radicales fueron vencidos en la batalla de Lipany (1434).



que ve las estructuras de la sociedad feudal ceder cada vez más ante la penetración —en especial, en el campo— de relaciones sociales ya capitalistas.

En Italia del sur, en Sicilia, en Cerdeña, por ejemplo, el acaparamiento de tierras, la extensión de poderes del Estado arruinan el sistema agropastoral tradicional y amenazan las solidaridades locales. Entonces, salidos de la masa campesina, se levantan algunos valentones de aldea, que saben “hacerse respetar”: pronto un aura de leyenda rodea esta marginalidad en las “baladas de bandidos” que cantan los campesinos. Pero estos rebeldes son los únicos con dinero y poder entre los campesinos, lo cual los lleva necesariamente a pactar con los negociantes, los propietarios de tierras, los poseedores, cuyas propias organizaciones clandestinas intentan “recuperarlos” desde el principio. El vengador de los pobres se convierte en el hombre de acción de los mafiosos: así Salvatore Giuliano, hace sólo 30 años, debió un día tirar sobre los campesinos, antes de ser abatido por quienes lo utilizaron.

En las descripciones de las revueltas urbanas que estallan periódicamente desde el siglo XVI hasta la Revolución Francesa, los representantes de la autoridad y de las clases dominantes repiten incansablemente que la multitud sale de los bajos fondos de la villa, que el amotinado y el criminal son la misma persona.³¹ En tiempos de revuelta, la libertad de matar y saquear atrae sin duda muchos marginales, quienes ignoran quizá los motivos de la insurrección. Las revueltas parisienses de principios del siglo XV consagran, incluso, las figuras de líderes insurreccionales, fascinantes y aterradores a la vez, salidos de los márgenes de la violencia y de los “oficios

31. E. J. Hobsbawm. *Les Primitifs de la révolte dans l'Europe moderne*. Paris, Fayard, 1966.



ilícitos”: Simon Cabouche, “castrador de reses”, o el verdugo Coqueluche resultan buenos ejemplos.

Pero estas revueltas no las hacen los marginales, aun si ellos participan y se aprovechan de ellas: las disensiones políticas en el seno de las clases dirigentes (entre nobleza y patriciado, entre patriciado y burguesía...), los conflictos de trabajo entre maestros de oficio y compañeros, la oposición de los poseedores al reforzamiento de la fiscalía real, constituyen las causas inmediatas de la mayoría de las revueltas. Estas preocupaciones no son las de los pobres, los mendigos, los ladrones y las prostitutas. Durante esas revueltas, nuevas clases sociales manifiestan una toma de conciencia política de sus intereses: es especialmente el caso del pequeño artesanado, desde los *ciompi* florentinos del siglo XIV hasta los *sans-culottes* parisienses de 1798, nunca identificables con los marginales.

Y ocurre lo mismo en el siglo XIX respecto a los obreros insurgentes de la Comuna: en el momento en que toma conciencia de sí mismo, el proletariado naciente también debe distinguirse del “lumpenproletariado”, al cual quieren identificarlo sus adversarios. Hasta fecha reciente, el rechazo de los marginales no se limita a su exclusión por las clases dirigentes. En este punto —y a despecho de la desconfianza de las fuerzas de oposición política o sindicales tradicionales—, un cambio creciente resulta quizás perceptible. Puede pensarse también que no es extraño a la aparición de una “historia de los marginales”.

Valor y papel de los marginales

Los historiadores de la marginalidad empezaron por llenar las lagunas de la historia tradicional, para devolver a la memoria a los olvidados de la historia: simples vagabundos,



criminales oscuros, hechiceros de aldea o prostitutas.³² Desde el principio se plantea aquí el problema de los documentos utilizables o dominantes. Cada vez que la historia se orienta hacia nuevos “territorios” regresa la misma pregunta: ¿hay documentos específicos que permiten responder a las nuevas problemáticas? En el caso que nos ocupa, la pregunta es aún más difícil: ¿cómo oír la voz de los marginales del pasado, si por definición fue ahogada de manera sistemática por los poseedores del poder, que hablaban de los marginales, pero no los dejaban hablar?

Escuchar directamente lo que los marginales decían, sin pasar de un modo u otro por la mediación de un discurso oficial o erudito, es una empresa casi desesperada. Sin embargo, Philippe Joutard acaba de mostrar que una renovación de los métodos de investigación permiten a veces mejores resultados: recogiendo en las Cévennes las tradiciones orales relativas a la revuelta de los *camisards* a inicios del siglo XVIII, pudo dar de esos campesinos constestatarios una imagen muy diferente de las que habían acreditado tanto las Iglesias, protestantes y católica, como los eruditos.³³

El problema de las fuentes

El historiador de los marginales utiliza a menudo los archivos y los documentos diversos que emanan del “centro”, y no de los márgenes: registros de Inquisición, archivos de cortes de justicia o de prisiones, obras polémicas dirigidas contra

32. “Marginalité et criminalité à l’époque moderne”. En *Revue d’histoire moderne et contemporaine*. Paris, A. Colin, 1976.

33. P. Joutard. *La Légende des Camisards. Una sensibilidad au passé*. Paris, Gallimard, 1977.



los marginales de todo tipo, etc. La misma problemática de la marginalidad ha suscitado un interés nuevo por estos tipos de documentos y ha permitido someterlos a tratamientos inéditos: el historiador de los marginales fue uno de los primeros —tras el historiador *economista* y el historiador *demógrafo*, pero estas especializaciones tienden felizmente a perder su separación— en reconocer el interés de las “series” documentales: a partir del estudio de miles de procesos han aparecido, por ejemplo, en toda su amplitud la violencia de la vida cotidiana en el Antiguo Régimen, la aplastante mayoría de los robos respecto a otros delitos, así como la extrema dureza de los castigos que se imponían a los ladrones.

En los mismos archivos, el historiador puede oír mejor la voz de los marginales. La razón, por muy paradójica que parezca, es que esos archivos han nacido de la represión: aquí, un inquisidor consignó cuidadosamente, a veces incluso en lengua vulgar, las palabras de un hereje, sea por respeto a las formas del procedimiento, sea para hacer constar declaraciones comprometedoras. Allá, un escribano del Châtelet anotó las protestas de inocencia de un sospechoso, o por el contrario la denuncia de sus cómplices por un criminal notorio; son otras tantas huellas discretas, pero bien vivas. Tenemos cuidado, no obstante: esas palabras escapadas al silencio y que vienen de los lugares de represión (sala de tortura o tribunal), testimonian ante todo el bien organizado funcionamiento de la institución judicial, aun si permiten al historiador restituir el retrato y la lengua misma de los marginales de antaño.

Vale decir, el historiador de los marginales considera estos documentos, y muchos otros (tratados polémicos, obras literarias, iconografías...), como testimonios acerca del “centro” mismo, del lugar donde fueron producidos. Pues



un aporte esencial de la historia de la marginalidad no sólo constituye haber llenado los márgenes de la historia, sino haber permitido también una relectura de la historia del centro.

El criterio de la “utilidad” social

La hipótesis de partida es, en efecto, que una sociedad se revela por completo en el tratamiento de sus márgenes. En teoría, se ofrecen dos posibilidades: la de una integración de los marginales, o la de su exclusión.

En las páginas anteriores, hemos observado concretamente categorías marginales que sufren sea el primer desplazamiento —como los mercaderes tenidos al principio en gran sospecha—, pero cuya reputación mejora poco a poco de acuerdo con su importancia económica y social, y cuyos voceros desempeñan bien pronto un papel esencial en la definición de las normas de toda la sociedad; sea el desplazamiento inverso —el de los locos—, poco a poco aislados, rechazados, escondidos y, al fin, encerrados; sea el caso de desplazamientos más complejos —como el de los judíos—, al principio cada vez más excluidos, luego reintegrados de manera progresiva, léase asimilados en el siglo XIX, hasta que el caso Dreyfus y el desencadenamiento del antisemitismo hacen actual la peor de las exclusiones.

Entonces en toda época existe una línea divisora que decide ya la integración, ya la exclusión de los marginales, y en la cual (para escoger un término de la época que nos parece conveniente en los casos considerados) se establece el criterio de la “unidad” social.

Entendamos ese término en sus diversos sentidos: indica, en primer lugar, aquel provecho material que la colectividad espera de sus agentes sociales, y, en este sentido, el término



“utilidad” favorece la integración de los mercaderes, de los usureros, los tejedores, en el momento mismo en que permite el rechazo de los ociosos físicamente aptos a trabajar con sus manos. Este término fija también el límite más allá del cual la seguridad de los bienes, de las personas y del orden establecido parece, con razón o sin ella, amenazada.

La “utilidad” social indica, en fin, un límite de lo pensable, en que se reúnen quienes hacen fracasar las taxinomias sociales, aquellos que están privados de *status*: bien se ve con la llegada de los cingaros a Europa. En las representaciones de los contemporáneos, apenas hay lugar para estos nómadas de tez oscura. Así son presentados primero como peregrinos, y ellos mismos exhiben salvoconductos del emperador, del rey, o incluso del Papa, y pretenden ir a Roma a la tumba de San Pedro. Pero la conciencia sedentaria ya bien establecida de las poblaciones europeas, se une al temor a los vagabundos para hacer fracasar esta tentativa de integración: son rechazados al otro lado de la línea divisoria, y se unen a los pícaros en las galeras o en el Hospital General. Pero, en cualquiera de los dos casos, identificados con los peregrinos o los bandidos, no se les reconoce ni puede serlo, ningún lugar específico en las representaciones tradicionales de la sociedad.

En la sociedad, como en el libro, el margen está vacío y la figura imprevista del marginal que viene a inscribirse en él resulta a menudo fugitiva, lista para fundirse de un lado o para caer del otro, pues desafía los cuadros preestablecidos de la “razón” social.

Pero lo esencial es que este límite se desplaza en el curso de la historia. En la Edad Media, me parece que pasa con frecuencia por el corazón mismo de la sociedad, y aquí el caso particular de las beguinas y los begardos, a quienes llamé



“marginales entre los dos”, me parece característico de casi toda la marginalidad de esta época.³⁴

Una franja de incertidumbre separa los clérigos de los laicos: en ella se encuentran las beguinas y los begardos, pero también los “escolares”, quienes tienen el privilegio clerical, pero con frecuencia no buscan en las Órdenes menores más que un medio de ascensión social. El mismo límite fluye entre Dios y el diablo: aquí están los mercaderes, cuya fortuna acumulada termina a menudo en legados piadosos a la hora de la muerte; del mismo modo, los leprosos son los instrumentos vivos de la caridad y de la salud de los demás, pero sus plagas repugnantes constituyen la ilustración de sus pecados; los judíos son los testigos del Viejo Testamento y del pueblo elegido, y, sin embargo, son los verdugos de Cristo; el pobre es el único que vive de conformidad con el Evangelio, pero su sola presencia parece desafiar a la Iglesia establecida...

No resulta casual que yo multiplique las referencias de la *ideología* cristiana: en tanto afirma como su vocación última su deseo de salud para todos los hombres, el cristianismo medieval “atrapa”, de un modo u otro, a todos los marginales, y rodea por todas partes el margen interno de la sociedad en un poderoso esfuerzo de legitimación: la tarea es relativamente cómoda en el caso de los mercaderes y los intelectuales. Resulta más difícil para los judíos, pero nunca es desesperada: aun tratándose del hereje, el inquisidor espera siempre, al menos en el más allá, “atrapar” un alma; y si el suplicio parece inevitable, la Iglesia, al menos, no participa: de él se encarga el brazo secular.

34. J.-C.Schmitt. *Mort d'une hérésie; l' Eglise et les clercs face aux béguines et aux béghards du Rhin supérieur des XV^e et XV^e siècles*. Paris, Ecole des hautes études en sciences sociales, 1978.



Pienso que sólo al final de la Edad Media, y sobre todo en la época moderna, el margen es verdaderamente rechazado a la periferia. Ya no hay más lugar, en medio del cuerpo social, para esta franja de incertidumbre que conoció el Medioevo. En el corazón de la sociedad reina ahora el monarca por derecho divino. De él emana la “Razón de Estado”, que no es solamente una política sino una mística. Se apoya sobre un “aparato de Estado”, del cual la Iglesia no es más que uno de los engranajes, al lado de otras instituciones (la justicia, la policía...), cuyo funcionamiento se afina y el poder se refuerza. La sociedad medieval se construyó integrándose. Se definió oponiéndose: marcados en su carne “V” o “GAL”, el vagabundo y el criminal son desterrados y enviados a las galeras.

Un indicador de las transformaciones de la sociedad

Historia inédita de los márgenes, historia renovada del centro, esta gestión aporta, en fin, una contribución esencial a la historia total en construcción: porque devuelve sin cesar al historiador del centro a la periferia y de la periferia al corazón de su objeto, pero también —y sobre todo— porque a través de los discursos y las prácticas de la marginalidad y de la exclusión, se manifiestan las más fundamentales transformaciones de las *estructuras* económicas, sociales e ideológicas. El gran mérito de Bronislaw Geremek es haber sido el primero que relacionó la multiplicación de grupos marginales en Europa occidental al finalizar la Edad Media con una “crisis de feudalismo” que afecta a la vez la economía rural, el mercado de trabajo urbano y el ideal evangélico de la pobreza voluntaria. Y también haber visto en la respuesta de los poseedores del poder los primeros signos de la “acumulación originaria del capital”: la represión y, luego, el encierro de los mendigos válidos, se proponen



presionar sobre los salarios en un período de escasez de mano de obra, con el fin de mantener las ganancias de los maestros y de desembarazar el camino de todos los ociosos en una etapa de bajos salarios, para salvaguardar el orden social. A iguales causas, iguales efectos: cuando la Europa del Este sale en el siglo XVIII de la “segunda servidumbre” y conoce a su vez el desarrollo de relaciones de producción capitalistas, las medidas que se toman son idénticas a las conocidas desde largo tiempo atrás por la Europa del Oeste. La sociedad occidental, que en la época moderna parece ser más exclusiva que nunca, está en efecto en profunda transformación: el valor del trabajo deviene el criterio esencial de la “inutilidad” social en un mundo donde las *workhouses* son el elemento de las primeras manufacturas. La época contemporánea tendrá sus propios rechazos, pero no todos serán nuevos: el carácter más importante quizás de la historia de la marginalidad y de la exclusión radica en la “arqueología de nuestro saber”, de los valores y de los rechazos de nuestra propia sociedad.

