

“La Iglesia: un edificio excepcional en el paisaje social”

p. 13-32

Dominique Iogna-Prat

*Iglesia y sociedad en la Edad Media*

México

Universidad Nacional Autónoma de México  
Instituto de Investigaciones Históricas

2010

78 p.

Diagrama

(Serie Historia General 26)

ISBN 978-607-02-1216-1

Formato: PDF

Publicado en línea: 10 de diciembre de 2019

Disponible en:

[http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/518/iglesia\\_sociedad.html](http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/518/iglesia_sociedad.html)



INSTITUTO  
DE INVESTIGACIONES  
HISTÓRICAS

D. R. © 2018, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas. Se autoriza la reproducción sin fines lucrativos, siempre y cuando no se mutile o altere; se debe citar la fuente completa y su dirección electrónica. De otra forma, se requiere permiso previo por escrito de la institución. Dirección: Circuito Mtro. Mario de la Cueva s/n, Ciudad Universitaria, Coyoacán, 04510. Ciudad de México



## LA IGLESIA: UN EDIFICIO EXCEPCIONAL EN EL PAISAJE SOCIAL

El cluniacense Raúl Glaber debe su celebridad como historiador a su interés casi obsesivo por todos los acontecimientos sobresalientes que tuvieron lugar en torno al *millenium* del nacimiento y de la pasión de Cristo. Menciona los múltiples desórdenes de un universo envejecido: cometas, hambrunas, lluvias de sangre, apostasía de cristianos que se convierten al judaísmo, oleadas de herejes. En sentido contrario, Glaber releva los signos anunciadores de una nueva alianza entre Dios y sus fieles, señal de una verdadera renovación del mundo. Es notable que esos signos diversos de renacimiento manifiesten todos una fuerte relación con la tierra: descubrimiento de reliquias, concilios de paz e instauración de zonas sin violencia, construcción de un “blanco manto de iglesias”, peregrinajes a los Lugares Santos; expansión de la cristiandad hacia el este con la conversión del rey de los húngaros, Esteban, que abre una vía terrestre hacia Jerusalén. Símbolo de un mundo que se despoja “de los harapos de su vejez”, la construcción (o la reconstrucción) de iglesias sobre casi toda la Tierra en las cercanías del tercer año posterior al año mil, es el soporte de un vasto programa de reforma monástica. Luego de estas menciones generales, Glaber prosigue, en efecto, con los ejemplos de construcciones y constructores de origen monástico, especialmente de Cluny, y, para marcar claramente el movimiento de santificación del mundo gracias a la reforma monástica, a continuación describe los descubrimientos, por todos lados, de reliquias santas, como si el “blanco manto de iglesias” de la edad de los monjes ofreciera a los antiguos mártires del cristianismo el relicario apropiado para “revelarse a las miradas de los fieles”.

Los historiadores de la heresiología medieval notaron desde hace tiempo que “el blanco manto de iglesias” celebrado por Glaber no se manifestó sin problemas y que unas voces discordantes se hicieron escuchar para cuestionar la necesidad misma de los lugares de culto. El *Libro de los milagros de santa Foy de Conques* relata así las

declaraciones de un campesino del Bazadais que denunciaba la “estupidez” de dedicar oraciones a algo que, a sus ojos, no es más que una “cabaña del bosque”. Más al norte, un gran obispo activo en las márgenes del reino capeto y del imperio salio, Gerardo de Cambrai, durante un sínodo reunido en Arras en 1025, hace retornar al buen camino a herejes que, entre otras desviaciones, sostienen que “el templo de Dios no tiene mayor dignidad [...] que un dormitorio”. A semejanza de clérigos de Orleans, condenados a la hoguera en 1022, esos herejes anónimos niegan el hecho de que “el continente pueda definir el contenido”. Por esta toma de posición radical, se inscriben en la tradición directa de los padres latinos, más que reservados en materia de celebraciones monumentales, y obligan a sus adversarios a un esfuerzo doctrinal sin precedentes. Antes de la intensa reflexión que se produjo durante el siglo XII y en el cuadro de la gran síntesis sacramental asociada a los nombres de Hugo de San Víctor, Pedro Lombardo y Tomás de Aquino, los polemistas ortodoxos de la primera mitad del siglo XI, especialmente el redactor de las actas del sínodo de Arras, se dedican a recordar la antigüedad de la tradición monumental sobre la que se apoya la iglesia, equivalente tipológica del tabernáculo de Moisés y del templo de Jerusalén; sobre todo, se empeñan en definir lo que distingue al edificio destinado al culto de las otras construcciones hechas por la mano del hombre. Es en ese contexto que emerge la primera formulación doctrinal de lo que podríamos llamar un “plus” eclesial: la iglesia es definida como un “lugar especial” donde Dios está “más presente” y donde “su gracia se derrama más abundantemente”.

#### EL LUGAR DE CULTO EN EL OCCIDENTE MEDIEVAL: ENTRE SANTIDAD Y SACRALIDAD

¿Cómo se llegó hasta a eso? ¿Cómo es que el término *ecclesia*, que originalmente designa a la asamblea de los fieles, llegó en el mundo latino, a designar igualmente el lugar de culto? ¿Por qué se adoptó precisamente ese término ambiguo, cuando había disponibles otras numerosas denominaciones (*aula, basilica, domus Dei, dominicum, fabrica, locus, templum*)? ¿Por qué y cuándo la iglesia-monumento se convirtió en un elemento indispensable para la visibilidad social de la institución eclesiástica? El movimiento global de afir-

mación del edificio eclesiástico en el paisaje social representa, de hecho, una prodigiosa inversión de los valores, que afecta a largo plazo al cristianismo. El objetivo de este capítulo es, en primer lugar, presentar los grandes rasgos de la lenta maduración eclesiológica que, haciendo uso de las doctrinas sacramentales, permitió justificar la confusión, propia del Occidente medieval, entre continente (la iglesia-monumento) y contenido (la Iglesia-comunidad). En la segunda parte, intentaremos medir los efectos sociales de esta materialización de lo divino en edificios de piedra.

### *La santidad de las personas*

En materia de localización de lo divino, el legado bíblico posee una perfecta ambivalencia. Por un lado, Yahvé no duda en proclamar que el lugar de las manifestaciones teofánicas puede ser “santo” (Éxodo 3, 4-5; Josué 5, 15) o incluso “terrible” (Gen. 28, 10-20), porque es la “puerta del Cielo”; por el otro, en relación a Salomón (III Reyes 8, 27), no deja de declararse que una casa hecha por la mano del hombre no podría contener a Dios, y esto, como consecuencia, lleva a Agustín a sostener que Dios existe “sin lugar” o que es “carente de lugar” (*illocalis*). Finalmente, no olvidemos el mensaje de Cristo que proclama hasta el cansancio que su reino y el de su padre no son de “este mundo”.

Por otra parte, la Iglesia antigua recibe del mundo romano tar-do-antiguo categorías jurídicas de primordial importancia para pensar la relación con el mundo —especialmente los calificativos “santo”, “sagrado” y “religioso”—. Pero fuera cual fuere la influencia a largo plazo de estas nociones para el derecho civil y para el derecho canónico, conviene insistir en el hecho de que el cristianismo de los primeros siglos se caracteriza por una voluntad manifiesta de ruptura con toda forma de sacralidad antigua, se trate tanto de los templos como de las múltiples formas de panteísmo pagano. Los discípulos de Cristo son poseedores de una religión “desterritorializada” que implica la mínima relación posible con el mundo terrestre. Si, desde los primeros siglos del cristianismo, algunos espacios son valorizados, es en forma no intencional y a través de intermediarios. Que la forma no haya sido intencional, tiene que ver con la personalidad reconocida a las iglesias por parte de la

autoridad pública. Numerosas leyes promulgadas a partir del reinado de Constantino el Grande e integradas en 438 al Código Teodosiano se dedican a fijar el destino de aquellos, esclavos o fugitivos, que se refugian en las iglesias. Para justificar la atribución a los lugares de reunión cristianos de lo que antes había sido el estatuto de excepción de los templos, la legislación otorga a las iglesias la calidad de “templos del Dios altísimo”, declara a los altares “sacro santos” y castiga toda infracción al asilo como “sacrilegio”. Es así como en el terreno del *derecho civil* es donde se realiza el primer reconocimiento de la sacralidad de los lugares cristianos. Respecto de los intermediarios, se trata de personas excepcionales, de esos “muertos muy especiales” que son los santos, cuyos restos se veneran aquí en la tierra porque representan un *medium* hacia el más allá. Por una evolución léxica notable, en el latín de los cristianos el término *locus* (o *locullus*) termina por designar a las reliquias de un santo o incluso a la caja que las contiene, el lugar construido en honor del santo es considerado entonces un gran relicario de piedra. Al final de una evolución lenta, concluida en el siglo VIII, se impone la regla según la cual no podía existir lugar de culto sin reliquias. Es así que se llega a constituir un espacio propiamente cristiano, constituido de polos organizados en redes. La distribución de las reliquias se hace a partir de lugares de origen (Tierra Santa, Roma) y de lugares de relevo (Aquisgrán y numerosos santuarios como Tours, Auxerre) para llegar a toda una miríada de lugares a escala local. Este fenómeno capital en la constitución de una primera territorialidad cristiana señala el acta de nacimiento de un nuevo género literario, la traslación de reliquias, cuyo primer ejemplo es la traslación de los santos Pedro y Marcelino por Eginardo justo a principios del siglo IX. Este nuevo espacio cristiano se organiza en dos niveles complementarios, apropiados para convertir a la iglesia en el punto de articulación entre lo local y lo universal. A nivel microscópico, se distingue la patria menor del santo que, con la llegada de sus reliquias señala su área de influencia, desde los límites de las tierras donde las reliquias fueron recibidas (*aduentus*), hasta el centro en donde el mismo reposa (*occursus*). El nivel macroscópico está constituido por la cristiandad, organizada en múltiples patrias de santos o de apóstoles, siguiendo la lógica de la *divisio apostolorum*, iniciada en principio por los Hechos apócrifos de los apóstoles y a la que Isidoro de Sevilla otorgó su forma canónica en

el *De ortu et obitu patrum*; hasta ese momento el término que designaba la comunidad de los discípulos de Cristo, “Cristiandad”, toma un sentido geográfico, cuyo primer testimonio aparece muy a finales del siglo VIII bajo la pluma de Angilberto.

### *La sacralidad del lugar*

Los restos del santo no simplemente santifican el lugar de culto, lo sacralizan. En las vidas o milagros del santo, no es raro ver evolucionar el término *corpus* hacia el campo semántico del calificativo *sacer*. Si el cuerpo del santo y el espacio que ocupa son “sagrados”, es porque las reliquias participan del ritual de consagración del edificio eclesiástico y de su entorno. La historia de la formación de ese ritual es larga y bastante compleja. En los primeros siglos del cristianismo no existe ninguna consagración específica del lugar de reunión de los fieles agrupados para conmemorar el sacrificio de Cristo. Es la primera celebración de la eucaristía la que “consagra” el edificio, así como la instalación en el altar de restos santos, como el caso de los de Gervasio y Protasio en Milán, que Ambrosio identifica con las almas de los mártires evocados en el Apocalipsis (6, 14-15). En el siglo VI, en Roma, un ritual nuevo aparece bajo la doble forma de un exorcismo, destinado a purificar el edificio de toda presencia diabólica, y de la instalación de reliquias de santos. Por su parte, la liturgia galofranca conoce en un primer momento dos rituales separados: por un lado, la consagración del altar y de la iglesia; por el otro, la instalación solemne de reliquias. Con el tiempo, se opera la unión entre los dos rituales galicanos, como lo atestigua el primer ejemplo conocido, el *Ordo* de Saint-Amand (entre 594 y 650). Sobre la base de esta armonización más o menos alcanzada, la ceremonia de dedicación se enriquece a continuación con la bendición de los objetos litúrgicos (vasos, ornamentos, vestimentas) y con la iluminación del edificio. En los siglos VIII-IX se opera una transformación mayor. En el contexto de la unificación litúrgica deseada por los soberanos carolingios, los ritos romano y galicano se acercan y se combinan, la amalgama se manifiesta en el *ordo* romano 43. En el futuro sólo hay que enriquecerlo con el *ordo ad benedicendam ecclesiam* de los años 840, integrado a mediados del siglo X en el

pontifical romano-germánico (*ordo* 40), que llega a Roma durante el siglo XI, donde se le agregan algunos elementos en el siglo XIII. Al término de esta lenta maduración, el ritual de dedicación, limitado originalmente al sacrificio eucarístico, se transforma en uno de los momentos más fastuosos de la liturgia latina.

Los años 840, tiempo de síntesis y puesta en marcha de un ritual unificado de consagración para el lugar de culto, primero a escala del imperio carolingio, luego de la cristiandad latina, ven igualmente emerger un comentario a ese ritual, el *Quid significant duodecim candelae*. Ese comentario permite establecer una relación entre liturgia y eclesiología y, al hacerlo, comprender las apuestas sociológicas del ritual. Es en ese contexto discursivo que el término *ecclesia* se impone como *terminus technicus* para designar al edificio eclesiástico. La elección de ese término por la cristiandad latina (el cristianismo oriental continuará distinguiendo con términos diferentes el lugar de reunión de los cristianos, *naos*, y la comunidad de los fieles, *Ecclesia*) acarrea pesadas consecuencias, muy bien sugeridas por el autor anónimo del *Quid significant duodecim candelae*. La *Ecclesia* (la Iglesia comunidad) y la *ecclesia* (la iglesia-monumento) comparten una relación de tipo metonímica según la cual el continente designa el contenido y viceversa. Esta confusión, que es objeto en los siglos siguientes de exégesis múltiples y refinadas, dice bastante acerca de la visibilidad de una institución, la Iglesia, que, a través del edificio que la designa, se impone en el paisaje social. Es en esta dinámica donde el modelo iconográfico de la *Ecclesia*, hasta entonces referido a una alegoría femenina, llega a identificarse, en el curso del siglo XI, con un edificio apropiado para estructurar al pueblo cristiano en dos grupos bien distintos (clérigos y laicos).

### *La sacramentalización del lugar de culto en la edad de la Reforma de la Iglesia*

Después del siglo IX, la época de la reforma de la Iglesia en los siglos XI y XII representa el segundo momento importante en la definición de una doctrina del lugar de culto. El clero gregoriano tiene como proyecto de conjunto la construcción de una sociedad cristiana. Para ser *de* la Iglesia, conviene estar *en* la iglesia; es necesario pasar por el edificio de piedra para acceder al templo espiritual.

Pero estar *dentro* supone también la posibilidad de estar *por fuera*. Existen los cristianos, piedras vivas de la comunidad sacramental que es la Iglesia, y existen los otros. Un testimonio claro de la separación establecida entre los miembros del cuerpo de Cristo y de quienes no lo son aparece a partir de los años 1050 en los comentarios del canon de la misa, especialmente de la fórmula “*Ut nobis corpus et sanguis fiat dilectissimi tui domini nostri Iesu Christi*”. Refiriéndose a la sentencia agustiniana según la cual “no existe lugar para el verdadero sacrificio por fuera de la Iglesia católica”, los exégetas proveen una definición restrictiva del “nosotros” (*nobis*) entendida en la exclusión de los otros —todos los otros, es decir los herejes, los judíos y los paganos (casi siempre se trata de los musulmanes)—. En respuesta, los movimientos heterodoxos —desde los años 1020 hasta los cátaros, que aparecen en la segunda mitad del siglo XII— se oponen a toda mediación eclesial; se niegan entonces a confundir continente (iglesia) con contenido (Iglesia) y sostienen que es imposible encerrar a Dios en un edificio hecho de piedras y de muros.

Las primeras sumas escolásticas se elaboran sobre el terreno fértil de esos debates. En ellas, la Escritura es tratada como una gran catedral y los monumentos bíblicos —el Arca de Noé, el Tabernáculo de Moisés, el Templo de Ezequiel, el Templo de Salomón y de David, cada uno como prototipo de la Iglesia— concebidos, según la hermenéutica de los tres sentidos, no solamente como edificios representables (sentido histórico) sino también como marcos necesarios para pensar la sociedad cristiana (sentido alegórico) e incluso la vida espiritual de cada uno de los fieles (sentido tropológico). No se trata entonces simplemente de describir el conjunto de la sociedad como una catedral, sino también, y sobre todo, de dotar de una arquitectura al conjunto de la Creación como lo hace Hugo de Saint-Victor en su *De sacramentis*, una obra capital en la reflexión doctrinal llevada a cabo entre los años 1050-1150 en torno a la cuestión del lugar de culto. Ésta se organiza alrededor de tres ejes de reflexión principales:

1) El primero se remonta al debate provocado por Berenguer de Tours en la segunda mitad del siglo XI acerca de la Eucaristía. Desde los inicios de la controversia en la materia, que se originan en la confrontación entre Pascasio Radberto y Ratramno de Corbie en el siglo IX, se pueden distinguir esquemáticamente dos posiciones: de un lado, los que sostenían el “realismo” eucarístico, según el cual

las especies consagradas (pan y vino) se transforman *realmente* en cuerpo y en sangre de Cristo; por el otro, los “simbolistas” (entre los que se contaba Berenguer) sostenían que el cambio postulado no es más que una *imagen*, la Eucaristía no tenía más objeto que recordar el sacrificio de Cristo como fundamento de la Iglesia, sin que sea necesaria su reiteración *real*. La victoria de los realistas (al menos oficialmente) influye indirectamente en la cuestión del lugar de culto. La transformación (se dice también “transmutación” e incluso, a partir de 1140, “transubstanciación”) *real* de las especies tiene como consecuencia dignificar no sólo el *momento* (la misa) sino también el *lugar* del sacrificio (la iglesia) considerados como un “plus” perteneciente al dominio de lo divino.

2) Paralelamente a estas discusiones, se reflexiona acerca de la noción de *causa* sacramental. Pedro Lombardo sostiene que los sacramentos realizan aquello de los que son figura: “causan la gracia al significarla”. Hugo de Saint-Victor presenta la noción de causalidad “dispositiva” (Tomás de Aquino hablará de causalidad “instrumental”), según la cual el sacramento instaaura las condiciones que predisponen a la recepción de la gracia, un poco como a la manera de un vaso o de cualquier continente necesario a la realización del contenido; aplicada a la iglesia-monumento, se mide toda la importancia de la noción de sacramento-vaso.

3) La reflexión en materia de causa sacramental es contemporánea de un importante esfuerzo de clasificación de los sacramentos. Se distinguen entonces siete sacramentos mayores (*sacramenta*: bautismo, confirmación, eucaristía, penitencia, extremaunción, orden, matrimonio) y una serie de sacramentos menores (*sacramentalia*), entre ellos el agua bendita y la imposición de cenizas. La definición de los siete sacramentos no se realizó sin problemas. Por ejemplo, durante largo tiempo se dudó si acaso la dedicación o consagración de la iglesia debía encontrarse entre los siete sacramentos mayores. Al final de muchas dudas, se excluyó la dedicación de la lista de los siete sacramentos o, mejor dicho, la integró, pero sólo a medias, con el precio de un interesante desdoblamiento del primero de ellos, el bautismo —bautismo del edificio emblemático de la comunidad y bautismo de los fieles—. En un sermón de dedicación que haría escuela, Ivo de Chartres explica que la consagración de la iglesia representa la primera etapa de un proceso: conviene que el edificio sea bautizado para que los fieles puedan serlo también y que los otros sacramentos

se cumplan en el seno de ese espacio funcional que es la Iglesia. En otras palabras, el bautismo de la iglesia *dispone* a la realización de los otros sacramentos; sin él, no hay espacio sacramental y por lo tanto no hay comunidad cristiana.

### LA ESPACIALIZACIÓN DE LO SAGRADO

Bautizada como una persona, la iglesia es también santificada como tal. Al final de un largo proceso de maduración doctrinal, la primera escolástica consagra, podemos decir, la *personalización* de la iglesia-edificio. Este punto de llegada, que nos retrotrae paradójicamente a nuestro punto de partida—la santificación de las personas y no de los lugares—, dice mucho sobre la inversión de los valores que tuvo lugar en el seno del cristianismo entre la edad de los padres y los años 1150. Originalmente considerada una necesidad material desdénable frente a las moradas inefables de la ciudad celeste, la iglesia-edificio se impuso a tal punto en el paisaje que se convirtió en el lugar inevitable de congregación y de control de los hombres.

La lenta formación de una doctrina sacramental del lugar de culto que hemos intentado esbozar a grandes rasgos, no es un simple capítulo de la historia de la Iglesia. En la medida que los términos Iglesia y sociedad son coextensivos y que no existe, en la Edad Media occidental, un criterio laico de pertenencia, es también un capítulo de la historia de la sociedad e incluso un capítulo esencial en la definición a largo plazo de la noción de territorio. De allí la necesidad de pasar del dominio de las doctrinas eclesiales al de las prácticas sociales. Un simple ejemplo nos persuadirá de esta necesidad. Hemos señalado más arriba que con el fin de definir el “nosotros” del canon de la misa, los exégetas recurrieron, desde los años 1050, al proverbio agustiniano de acuerdo al cual “no existe lugar para el verdadero sacrificio fuera de la Iglesia católica”. Esta noción de “lugar para el verdadero sacrificio” parece pasar rápidamente del terreno de las doctrinas al de la práctica y de los escritos a valor jurídico. Así, entre 1030 y 1070, algunos autores provenzales de actas de fundación o de dotación de iglesias sostienen que la “casa” (*aula*) llamada iglesia, puesto que contiene la Iglesia, fue instituida por el Señor, los apóstoles y los padres para ser el “lugar del verdadero sacrificio”. Esos textos, escasos de seguro, señalan con

notable insistencia el nexo que une el acto sacramental y el lugar de su realización: si es digno ofrecer un sacrificio a Dios, entonces conviene hacerlo en un lugar apropiado.

### *La iglesia como conjunto*

Este lugar es considerado como “propio” de lo divino al final de una lenta evolución, cuya historia comienzan a escribir los exégetas de la liturgia, como Walafrido Estrabón, a partir de los años 840. Dos fases de esta historia nos interesan aquí: el surgimiento antiguo de edificios cristianos (en plural), más tarde el agrupamiento en un solo lugar de funciones anteriormente divididas en distintos edificios.

Los primeros cristianos no tienen ninguna razón para dotarse de edificios específicos para reunirse, rezar y compartir la comida común que está en el origen del rito eucarístico. De la misma forma que a los apóstoles, les alcanza durante mucho tiempo con casas, donde se juntan en pequeños grupos y cuya estructura retocan para esta necesidad. En Doura Europos (Siria), la primera *domus ecclesiae* atestiguada por la arqueología, de mediados del siglo III, es una simple casa en la que dos habitaciones fueron especialmente afectadas a las necesidades de la comunidad: una para las reuniones de la asamblea, la otra para el rito del bautismo. En Roma, el Titulus Byzantis es, durante el siglo II, una modesta celda en un comercio, luego una *domus ecclesiae* destinada a reunir un conjunto de casas vecinas de la misma manzana para formar, en el siglo V, la basílica puesta bajo el patronazgo de san Juan y de san Pablo. Para responder a los problemas de la cantidad de fieles, de las primeras necesidades del culto, así como a la necesidad de distinguir, en el seno de la asamblea, los servidores de los fieles, y los hombres de las mujeres, la *domus ecclesiae* conoce una evolución morfológica que la convierte en un edificio específico (*aula ecclesiae*), dotada de una sala amplia para la asamblea y que adopta habitualmente, a partir del siglo IV, la forma más común de la arquitectura civil: la basílica.

A decir verdad, el *aula ecclesiae* contemporánea de la Paz de la Iglesia (313) en principio no es más que uno de los edificios propios de la comunidad cristiana. La primera arquitectura del cristianismo está, en efecto, compuesta de tres lugares funcionalmente separa-

dos, que pueden ciertamente ser articulados, como en el caso de los grupos episcopales paleocristianos, pero que no están insertados en un conjunto arquitectónico único: el lugar del culto en el sentido propio del término, definido por la presencia del altar; la capilla de los mártires, fundada sobre las reliquias; el baptisterio, centrado en la pila o en piscina. La evolución esencial de la estructura de los edificios eclesiásticos durante la alta Edad Media consiste justamente en reunir, articular y jerarquizar esos diferentes polos funcionales, convirtiendo a un *mismo lugar*, la iglesia, en la conjunción de las esferas bautismal, martirial (o santoral) y eucarística. La política llevada a cabo por Gregorio el Grande en San Pedro de Roma a fines del siglo VI da una buena idea de los cambios morfológicos realizados antes o después según las regiones. El papa elige valorizar el altar resaltándolo de distintas maneras; sobre todo, lo ubica justo por encima de la cripta que acoge las reliquias como forma de establecer una relación vertical y jerárquica entre Cristo y sus santos. Otra etapa, también esencial, consiste, entre los siglos IX y XI, en instalar pilas bautismales en el interior del edificio que abriga ya el altar y la confesión de los santos.

Una dinámica parecida de agrupación se encuentra en el corazón del ritual de consagración de la iglesia, que, a partir de los años 840, se impone al conjunto de la cristiandad latina. La ceremonia se enfoca en un polo central constituido por el altar, que asocia de manera íntima pero jerarquizada a Cristo y a sus santos. Ese polo sacramental obedece a una lógica englobante e irradiante. Por una parte, el ritual conformado en los *libelli* litúrgicos luego en los pontificales se extiende, bajo la forma de bendiciones o de consagraciones, a múltiples objetos (muros, campanas, manteles de los altares, etcétera) constitutivos de un todo, el lugar de culto. Por otra parte, el conjunto consagrado irradia y gana su entorno inmediato dedicado a los muertos cristianos; desde los años 960, en efecto, los pontificales presentan un *ordo* de consagración de los cementerios complementario de la dedicación de la iglesia misma. Es el punto de partida de una dinámica espacial según la cual el altar y la iglesia constituyen un polo en extensión del cual depende todo un conjunto de áreas concéntricas —cementerios, vallados de paz (*sagreves*), parroquias, señoríos eclesiásticos— que contribuyen largamente a fijar el hábitat, a agrupar a los hombres y controlarlos.

*Fijación del hábitat, agrupamiento y control de los hombres*

La especialización de lo sagrado en el Occidente medieval participa así de una historia global de la sociedad, una historia cuyos paradigmas fueron profundamente renovados desde hace unos cincuenta años gracias a los aportes de la arqueología del hábitat, los cuales obligan al medievalista, *nolens volens*, a retomar el conjunto de sus reflexiones sobre la “sociedad feudal” y el rol de la Iglesia en el seno de esta sociedad, en definitiva, a releer a Marc Bloch y Georges Duby a la luz de Richard Morris.

Lo esencial de la renovación de los paradigmas consistió en *historizar* la pregunta acerca de los modelos de vida, poniendo nuevamente en duda el presupuesto de la inmovilidad del hábitat antiguo y la antigüedad de las estructuras eclesiales. La tesis defendida en el pasado por Abois de Jubainville y Fustel de Coulanges acerca de una filiación directa, en las antiguas zonas de colonización romana, de la *villa* o aldea ya ha sido unánimemente abandonada. En revancha, numerosos historiadores de la Antigüedad tardía sostienen aún, por un lado, que la organización de la Iglesia en los lugares de sepultura reservados a los cristianos se produjo a mediados del siglo III y, por el otro, que la “parroquia” (sea cual sea la denominación dada al agrupamiento de fieles alrededor del lugar de culto) es, a partir del siglo IV, un fenómeno estructuralmente ligado a la edificación de iglesias.

Entre los medievalistas, la tesis de la antigüedad de las estructuras eclesiales se enfrenta, a partir de los años 1970-1980, con las enseñanzas de la arqueología rural, que presenta los desplazamientos del hábitat como un fenómeno recurrente durante el curso de la alta Edad Media. Según las regiones de Europa, las poblaciones se habrán asentado más o menos entre los siglos VIII y XII —asentamiento que los arqueólogos y los historiadores, que no trabajan en la misma escala, no explican de la misma manera—. Como lo ha demostrado perfectamente Elizabeth Zadora-Rio, la aldea del historiador no es la misma que la del arqueólogo. En la escala macroscópica de los sistemas de explicación global, los historiadores se dedicaron, en general, a articular ese fenómeno de asentamiento duradero del hábitat con una mutación social de gran envergadura: la puesta en marcha (más o menos precoz según distintos análisis,

entre los años 850 y alrededor del año mil) de la sociedad feudal. Según el modelo del “*incastellamento*” propuesto por Pierre Toubert, la transformación del hábitat y la reorganización de los territorios que afecta el Lacio y la Sabina en los siglos X-XI sería el resultado de la voluntad señorial de agrupar a los hombres en lugares elevados y fortificados para controlarlos mejor. Esta tesis, que hace del castillo el centro de una organización social nueva, fue a continuación ampliada por Robert Dossier bajo la forma de un “enceldamiento” generalizado, consistente en fijar a las poblaciones alrededor del castillo, de la iglesia, del cementerio y de la parroquia —polos y “células” para la agrupación, control y dominación de los hombres—. Lejos de satisfacer a los arqueólogos, para quienes es muy difícil encontrar en el terreno tantos fenómenos conexos (concentración de hábitat, fortificación, delimitación de áreas de agrupamiento), el modelo del parcelamiento (“enceldamiento”) tiene valor a lo sumo para “la infancia” de Europa occidental. Luego de un primer milenio de itinerancia y de desplazamientos sobre territorios limitados, el mundo nórdico ofrece, en efecto, otro paradigma de fijación del hábitat, en los siglos XI-XII, bajo la forma de agrupamientos de casas-establos que no deben nada ni a los castillos ni a las iglesias.

### *El “inecclesiamento”*

En dos estudios recientes, Michel Lauwers sistematizó la contribución del polo eclesial a la historia del “enceldamiento” al hablar de “*inecclesiamento*”. Calcado de “*incastellamento*”, el término “*inecclesiamento*” tiene por objeto caracterizar el proceso por el cual la Iglesia en tanto que institución es creadora de espacio social.

Para apreciar toda la fuerza de su innovación, conviene insistir sobre el hecho de que ese proceso —cuya génesis se puede situar groseramente en los años 850-900— está en total contradicción con el desinterés original del cristianismo anterior a la Iglesia por someterse a parámetros de organización terrestre. Las primeras comunidades cristianas heredan las estructuras territoriales romanas —especialmente la ciudad y la diócesis— sin atribuir a esta herencia un sentido diferente que el de las necesidades materiales de una estada aquí en la tierra, deseando además que sea lo más corta posible. Para calificar la naturaleza de los cambios que se

operaron entre el mundo antiguo y el mundo medieval, ciertos historiadores no dudaron en hablar del paso de lazos *espaciales* a lazos *sociales* (es decir *personales*), con el abandono progresivo de los modelos de organización territorial propias de la Antigüedad romana, “fundados en una concepción del espacio limitado, regulado y estable, del que da cuenta, por ejemplo, la práctica de las centuriaciones” (M. Lauwers). Desde muy temprano, la Iglesia contribuyó, a su manera, a ese proceso de desestructuración territorial. En el marco de un enfrentamiento entre obispos que se disputan el control de un oratorio aún por consagrar, el papa Gelasio I sostiene que “no conviene que una diócesis esté definida por límites o en función de lugares determinados”. Dentro de esta lógica, no es el territorio lo que constituye la diócesis sino la presencia de un pueblo de fieles y los lazos *personales* instaurados entre la comunidad y la autoridad episcopal de referencia.

Sin que sea posible aquí, a falta de estudios de referencia, dar cuenta en detalle de las condiciones precisas en las que se operó el cambio, es necesario constatar que, desde la transformación de los años 800, el papado instaaura una concepción completamente diferente de la relación respecto de la tierra, con la elaboración de los marcos territoriales protoestatales de la “República de san Pedro”, que es una estructura *pública* dotada de una frontera. La primera territorialidad medieval es así tanto un aporte de los pontífices romanos, soberanos espirituales y temporales, como de los reyes y emperadores carolingios, otónidas y salios, cuyo espacio soberano confunde alegremente estructuras políticas y estructuras eclesiales. De ello da testimonio, entre otras, la historia de la creación de diócesis en el reino oriental de los francos y en Europa central entre 800 y 1050, tema de numerosas bulas pontificales así como de diplomas reales. Desde ese punto de vista, es llamativo que sea un papa de origen lotaringio alimentado con prácticas del poder imperial, León IX, quien lanza la moda, característica del papado reformador, de los grandes viajes del pontífice romano para consagrar lugares (altares e iglesias) y espacios ritualmente delimitados por deambulación o “circuitos” (cementeros y propiedades eclesiásticas). Al hacer esto, otorga de alguna manera una realidad territorial a la *libertas romana* contemporánea de su pontificado, los lugares y los espacios consagrados son como “clones” de Roma. En ese sentido, León IX es, como numerosos

de sus sucesores inmediatos, por ejemplo Urbano II, un papa de la tierra, puesto que es sobre la tierra donde la Iglesia señala en adelante su presencia.

### *Las áreas dependientes del altar y de la iglesia*

El nuevo modelo de organización territorial al que la Iglesia imprime su sello, entre otras estructuras de dominación sobre la tierra y los hombres, es de tipo irradiante o radioconcéntrica; obedece a la lógica de polos en extensión —el altar y la iglesia— de los que dependen áreas consideradas como específicamente eclesiales.

La primera de esas áreas es el cementerio. La relación entre los vivos y los muertos conoce entre la Antigüedad y la Edad Media una completa revolución que afecta profundamente la topografía. Luego de siglos de separación entre los vivos y los muertos con la instalación de las necrópolis fuera de las ciudades, durante la Edad Media se opera una lenta integración de los difuntos al interior del mundo de los vivos. La arqueología del hábitat sacó a la luz un largo proceso que, siguiendo una cronología que varía según las regiones, posee al menos tres fases: desde las necrópolis en pleno campo hasta la agrupación de las tumbas en áreas consagradas alrededor de las iglesias, pasando por un momento de inhumación dentro de la zona habitada. Originalmente, el término “*coemeterium*” no se refiere más que a la tumba. Hay que esperar al siglo VI para ver aparecer en el mundo monástico la práctica de la inhumación comunitaria de cristianos separados de no-cristianos. Pero es mucho más tarde cuando esa área de inhumación es reservada por consagración a los cristianos —entendiéndose que la inhumación *ad sanctos* practicada desde el siglo IV no tiene nada que ver con la inhumación en un área ritualmente consagrada—. Como se ha dicho más arriba, los primeros rituales de consagración de cementerios aparecen en el siglo X en los manuscritos pontificales; sin embargo, casi ningún ejemplo está documentado en la práctica antes de los años 1050 y los canonistas no dan, antes del siglo XII, una definición clara del cementerio cristiano concebido como una tierra fecundada por las cenizas de los fieles. Por supuesto, no podemos olvidarnos de poner esta definición restringida del espacio de los muertos cristianos en relación con el rechazo contemporáneo de los herejes,

los judíos y los musulmanes, tres figuras emblemáticas de la “sociedad de persecución” señalada por Robert I. Moore.

En el frente pionero de la lucha contra el Islam, en Cataluña y en Septimania, la instalación (o reinstalación) de comunidades campesinas en los siglos IX, X y XI, es señalada en las muy numerosas actas conocidas como “de consagración de iglesia”. El interés de las actas de esa práctica es dar una idea precisa de la forma con la que el espacio de la comunidad se organiza alrededor de la iglesia recientemente consagrada. Así, el 15 de noviembre de 985, Oliba, conde de Cerdeña, y su esposa Ermengarda, invitan al obispo Sala de Urgel a consagrar la iglesia Sant Critófor de Vallfogona. El acta redactada para la circunstancia precisa que fueron en ese momento fijados los límites de la parroquia (*termini parroquiae*) y que el cementerio y un área de paz (*sacraria*) fueron establecidos “en el circuito” de la iglesia (*in circuitu ecclesie*). Las áreas concéntricas dependientes de la iglesia están situadas en el interior de un límite, el “circuito”, que evoca a la vez la antigua práctica jurídica romana de delimitación de los bienes raíces por deambulación y la consagración de cementerios por circunvalación ritual de los clérigos portadores de reliquias. La primera área concéntrica alrededor de la iglesia está reservada a los muertos. Enseguida viene la *sacraria*, círculo de treinta pasos donde se agrupan los vivos en búsqueda de asilo y de protección sagrada. Parecido agrupamiento termina a veces formando el núcleo de una aldea (*sagrera, cellera*), que ciertos arqueólogos del hábitat llegan a calificar como “aldea eclesial”.

La última área concéntrica está constituida por la parroquia. ¿Qué debemos comprender con ese término en el último tercio del siglo X? La “parroquia” (*parochia*) durante largo tiempo designó una realidad topográfica completamente distinta de lo que nosotros comprendemos hoy en día. Contrariamente a lo que los historiadores pensaron durante mucho tiempo, no hay continuidad entre el *fundus* romano y la parroquia medieval. Las delimitaciones parroquiales representan modos de recorte del espacio sin antecedentes; se trata de una creación medieval, aún embrionaria en los siglos IX-X, que no llega a la madurez sino hasta los siglos XI-XII. En tiempos más tempranos, por otra parte, el término *parochia* designa una unidad macroscópica, la diócesis, o bien un lugar microscópico, la basílica o la iglesia. La palabra no adquiere una clara acepción territorial sino hasta el siglo XII, al final de una compleja historia

de atracción de fieles hacia la iglesia, comprendida como el lugar necesario para la definición sacramental de los cristianos en comunidad, lugar del bautismo y de la muerte, lugar de participación más o menos regular para el sacrificio eucarístico, lugar de reconciliación y de reintegración para los penitentes. Dos factores principales están en la génesis de la parroquia medieval. El primero se relaciona con el pago del diezmo, que es obligatorio a partir de la época carolingia y debe ser entregado en el lugar de culto. En ese sentido, la parroquia es ante todo un territorio fiscal concebido como el instrumento a través del cual los fieles contribuyen a las necesidades de la “fábrica”, es decir al mantenimiento de los curas y esencialmente del edificio mismo, como lo sostiene Hincmar de Reims en el que es sin dudas el primer tratado sistemático consagrado a la propiedad eclesiástica, la *Collectio de ecclesiis et capellis*. El segundo recurso histórico de la parroquia es el cementerio. Desde la época carolingia, se recomienda a los fieles hacerse inhumar allí donde pagan el diezmo. Con el tiempo (un largo tiempo, si se tiene en cuenta la distorsión habitualmente grande entre las decisiones teóricas del clero y su aplicación en la práctica), el parroquiano “natural” es aquel que paga el diezmo y se hace inhumar en la misma parroquia. De allí la confusión frecuente entre cementerio y parroquia.

### *La tierra de los santos y el espacio de los monjes*

Al final de esta presentación sumaria de las áreas dependientes de la iglesia, conviene hablar acerca de la política territorial llevada a cabo, siguiendo el ejemplo de la República de san Pedro, por los grandes señores eclesiásticos que decían pertenecer a Roma: los monjes cluniacenses. No se trata ciertamente más que de un ejemplo, aunque emblemático, de un fenómeno general que merecería otros estudios de caso: la territorialización de la *libertas ecclesiae*.

Las cerca de cinco mil actas anteriores a 1120 acumuladas en el archivo, luego en los cartularios, de Cluny dan testimonio de la intensidad de la política de acumulación de bienes inmuebles que señalan los dos primeros siglos de historia del monasterio fundado en 910. Es sobre esta base inmueble constitutiva de una “tierra santa” en cuanto propiedad de los santos romanos, Pedro y Pablo,

donde, desde la segunda mitad del siglo XI, los cluniacenses organizan “los lugares y círculos de su dominación” señorial. Esta política territorial, estudiada en detalle por Didier Méhu, viene, en un primer momento, a incluir bienes de naturaleza muy diferente (tierras, iglesias, castillos, molinos) en una estructura eclesial común con la puesta en funcionamiento de una red de obediencias o “decanías”, que son lugares plurifuncionales, a la vez centros de explotación agrícola, lugares de transacción y negociación, ermitas, iglesias de peregrinaje, etcétera. En un segundo momento, esa red de “lugares”, que está centrada en la iglesia abacial y el altar mayor donde reposan los restos de Pedro y Pablo, se organiza en un círculo de dominación en el interior del cual “la santidad cluniacense impone una inviolabilidad total”. Se trata, en primer lugar, de fijar sobre el terreno el mecanismo de inmunidad del que goza el monasterio. Es éste el tema de dos actas solemnes llevadas a la práctica por el poder romano: el legado Pedro de Albano, en 1080, y el papa Urbano II (antiguo gran prior de Cluny), en 1095, definen ritualmente los límites del “bando sagrado” cluniacense, es decir, el área propia de la justicia de san Pedro, materializada bajo la forma de signos tangibles (mojones y cruces) unidos entre sí por caminos. A este primer círculo se agregan otros dos. Una bula de Pascal II (1107) establece una zona sin peaje y sin castillo que permite a los peregrinos, a los huéspedes y a los mercaderes llegar a Cluny y volver libremente. Finalmente, el privilegio de exención promulgado por Calixto II en 1120 hace de Cluny una “minidiócesis” a la cabeza de muchas parroquias.

\*

Algunas semanas luego de haber instituido el “bando sagrado” de Cluny, Urbano II lanza, en Clermont-Ferrand, su famoso llamado a la cruzada para liberar Tierra Santa. Es un simbólico movimiento de retorno a los orígenes, es como si “el blanco manto de iglesias” evocado por Raúl Glaber llegara a cubrir los lugares mismos de la estadía terrestre de Cristo. Conquistada por los cruzados en 1099, esta tierra fundadora de la gesta cristiana es, de hecho, literalmente reconsagrada, como da testimonio la liturgia de la liberación de Jerusalén, en buena parte retomada de los formularios para la dedicación de iglesias. Recordada durante mucho tiempo en



la Iglesia latina por el recuerdo de la destrucción del Templo, la Jerusalén terrestre recuperada por los Cruzados es asimilada a una nueva iglesia; es purificada de sus manchas de la misma manera que un lugar de culto dejado durante mucho tiempo en abandono y es retomada para la sacralidad cristiana. El centro original de la cristiandad es así asimilada a una iglesia y la topografía crística es como reinstituída por el ritual. La iglesia, concebida desde siempre como figura de la Jerusalén celeste, permite de alguna manera devolver la vida a la Jerusalén histórica en espera de la próxima Parusía.



INSTITUTO  
DE INVESTIGACIONES  
HISTÓRICAS