

“La matriz monástica del letrado en el Occidente latino (siglos V-XIII)”

p. 33-42

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



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 MATRIZ MONÁSTICA DEL LETRADO EN EL OCCIDENTE LATINO (SIGLOS V-XIII)

El título dado a esta intervención postula que habría habido un tiempo propiamente “monástico” en la génesis del letrado en el Occidente latino durante la Edad Media. Mi propósito, de la mayor banalidad para el especialista de la Edad Media occidental, no tiene otra razón de ser que recordar las grandes líneas de una historia bien conocida que se quiere confrontar aquí con otras formas de “erudición monástica” en el tiempo y en el espacio, centrandone nuestra atención en el hecho de saber si el término “erudición” es el más adecuado y, si es así, en qué medida conviene su aplicación al monaquismo del occidente medieval. Esencialmente me enfocaré en el desarrollo del monacato benedictino desde Benito de Nursia, “san Benito” (480/490-550/560), hasta la gran reforma de la Iglesia de los siglos XI y XII y la emergencia de nuevas órdenes benedictinas (el Císter), o de orientación eremítica (los Cartujos), pasando por la época carolingia y la eclosión del monacato que lleva la Iglesia de Cluny (fundada en 910). Mi límite temporal, situado hacia el 1200, está dado por la emergencia de las órdenes mendicantes, dominicos y franciscanos, cuya actividad erudita y pastoral se inserta plenamente dentro del marco universitario. Me detendré, por lo tanto, en el umbral del mundo de los “maestros”, ante la emergencia de aquellos que Jacques Le Goff no dudó en calificar de “intelectuales”.¹

El punto de partida de la investigación se confunde, o puede confundirse, con los orígenes del monaquismo en el Occidente latino, es decir, según Weber, el momento en el que “se borran las esperas escatológicas” y en el curso del cual “el comunismo carismático bajo todas sus formas refluye y se inserta en el seno del monacato”.² Para justificar el punto de llegada, el siglo XIII, me sitúo

¹ Jacques Le Goff, *Les intellectuels au Moyen Âge*, París, Le Seuil, 1957 (Le Temps qui Court).

² Max Weber, *Sociologie des religions*, edición y traducción de J. P. Grossein, París, Gallimard, 1996 (Bibliothèque des Sciences Humaines), p. 290-291.

bajo la autoridad de Pierre Hadot,³ quien ha insistido en la pertinencia de un estudio del mundo de los “espirituales” en un tiempo largo, desde los padres de la Iglesia, como sería el caso de Orígenes —y de los primeros ascetas cristianos— hasta los monjes de la Edad Media clásica, periodo en el cual la tradición de los ejercicios espirituales antiguos fue absorbida por la filosofía cristiana —concebida como “sabiduría vivida”, “*prosoché*”, como la atención dada a sí mismo para recolocar al hombre “en su ser verdadero, es decir, en su relación con Dios”—, y las recomendaciones de los maestros de la antigüedad fueron reemplazadas por los mandamientos, las reglas de vida evangélica y las palabras de los ancianos, y vivificados por el canal monástico a lo largo de toda la alta Edad Media. Para Hadot, la verdadera ruptura en esta tradición es contemporánea a la escolástica y al mundo de las universidades, en el cual se establece una doble distinción: por una parte, entre teología y filosofía; por la otra, entre filosofía y espiritualidad, de donde resulta una disyunción entre la actividad teórica y abstracta de los maestros profesionales y la “esfera mística” de todos aquellos, monjes, eremitas o devotos, que continúan la tradición de los ejercicios espirituales.

En las rápidas consideraciones que siguen haré mías, por otra parte, dos propuestas de trabajo de la sociología de las religiones situadas en la tradición de Max Weber:⁴

- 1) La articulación carisma personal (monaquismo) / carisma de función (clero), que tiene como consecuencia la reinterpretación de “la ascesis en el seno de una realización ‘profesional’ específica al interior de la Iglesia”.
- 2) La necesidad de diferenciar claramente en materia de “carisma” la Iglesia oriental y la Iglesia occidental. El Oriente cristiano distingue, en la base, al religioso ignorante y casado (*pope*) del monje asceta y sabio al cual está reservado el acceso a la jerarquía episcopal. Con el papado, el Occidente asiste al nacimiento, hacia el final del siglo VIII, de una verdadera monarquía espiritual y ofrece el ejemplo de una integración del monacato en una organización burocrática en el seno de

³ Pierre Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, París, Albin Michel, 2002 (Bibliothèque de l'Évolution de l'Humanité), p. 305 y ss.

⁴ Weber, *op. cit.*, p. 356 y 258.

la cual los monjes forman una “tropa disciplinada por una ‘obediencia’ específica al servicio de un jefe de Iglesia monocrática”.

EL MONAQUISMO Y LAS LETRAS

Santa ignorancia e ideal del letrado

La paradoja quiere que el monje, prototipo del letrado, sea atraído en un principio por la “santa ignorancia”, cuyo ejemplo está dado, en la historia de Occidente, por una serie de figuras femeninas, como María Magdalena, la apóstol de los apóstoles, la primera que tuvo la revelación aun cuando era la más ignorante de los discípulos de Cristo; o aun la *vitula* d’Ockham, la “pequeña anciana” que es el extremo opuesto del saber enciclopédico de los maestros y que, por tanto, tiene razón frente todos. Con estas santas mujeres el monje de Occidente justifica su propósito de ser, frente todos los demás, el único en poseer la razón, y con ello evitar que la Iglesia se hunda; él encarna una forma de “personalismo” cristiano, que es un aspecto capital de la eclesiología medieval.⁵ Como decía Louis Dumont,⁶ en el mundo del holismo, el “renunciante” personifica el valor de este átomo sociológico de base que es el individuo.

La “santa ignorancia” de aquel (o de aquella) que es directamente iluminado (iluminada) por el Espíritu y que, en la lógica de los místicos, toma la “vía corta” para acceder a Dios y regresar al Uno, es contrarrestado por formas institucionalizadas de enseñanza de lo sagrado que suponen tomar la “vía lenta” del letrado. Algún elemento de la tensión entre las dos “vías” subsiste en el alejamiento que separa a lo largo de toda la Edad Media el ideal del eremita y aquel del monje cenobita que vive su solitud en comunidad, como los Cartujos, fundados por San Bruno al final del siglo XI, quienes representan una forma original de compromiso, de respeto del alejamiento en un marco que permanece comunitario. El problema

⁵ Peter von Moos, “L’individu ou les limites de l’Institution eclesiale”, en B. Bedos-Rezak y Dominique Iogna-Prat (eds.), *L’individu au Moyen Âge. Individuation et individualisation avant la modernité*, París, Aubier, 2005, p. 270-288.

⁶ Louis Dumont, *Essais sur l’individualisme. Une perspective anthropologique sur l’idéologie moderne*, París, Le Seuil, 1991 (Point).

que presentan estas dos vías es, en cierto modo, aquel de la viabilidad del ideal de solitud en el cristianismo. ¿Cómo estar a la vez solo y en comunión? o, siguiendo la fórmula de Pedro Damiano (c.1007-1072), ¿cómo el ermitaño-sacerdote puede emplear la fórmula: “*Que Dios sea con vosotros*” si está solo en su celda?

Para parafrasear el título de un clásico en materia de erudición benedictina,⁷ el “deseo de Dios” pasa, en el Occidente medieval, por “el amor a las letras”, las cuales son un propedéutico necesario para unirse a la comunión de los santos y acceder a la visión directa de Dios, un poco como si, en una religión del libro, el ideal de realización personal que encarna el monje no pudiera hacerse mas que caminando metódicamente en el universo de los signos escritos portadores de la Revelación. En estas condiciones, el monje es necesariamente erudito porque el texto sagrado es la puerta de acceso a la sabiduría divina. De aquí la importancia de la *lectio divina* en el monacato benedictino, el cual coloca la meditación solitaria de las Escrituras (Biblia, exégesis de los padres, homilías y vidas de santos) y su práctica comunitaria, en el marco de las horas, en el centro de la vida conventual.

El monje de Occidente como transmisor y filtro de las letras antiguas

La valorización del monje letrado en la Edad Media obedece en buena medida al destino mismo de las letras en el Occidente latino tras la caída del imperio romano. Sobre el fondo de la helenización (a partir del siglo II), y posteriormente mediante su inserción profunda en la latinidad (esencialmente en los siglos IV y V), el cristianismo se convierte, en tanto que religión del Estado romano (a finales del siglo IV) en un vehículo esencial de la vida de las letras antiguas y particularmente de su difusión más allá del mundo romano, la cual se da al ritmo de los avances del proselitismo cristiano. En el momento en que, con la caída del imperio romano, el Occidente latino se fragmenta y se atomiza, la Iglesia se convierte en un polo activo de vida cultural: es el caso, por supuesto, de las ciudades y de las grandes figuras de obispos letrados, como Ambrosio en Milán o Agustín en Hipona; es también el caso de las grandes

⁷ Jean Leclercq, *Initiation aux auteurs monastiques du Moyen Âge. L'amour des lettres et le désir de Dieu*, París, Le Cerf, 1957.

comunidades monásticas, por ejemplo, Vivarium, en el sur de Italia, fundada por Casiodoro (c. 485-c. 580) y que, en la reunión de manuscritos y la traducción de textos griegos y latinos, asume el rol de un verdadero conservador antiguo.⁸ En el extremo opuesto, al noroeste de Europa, en un mundo tardíamente ganado para el cristianismo y por él para las letras antiguas, los monjes insulares, especialmente los irlandeses, aseguran un rol asombroso de preservación y retransmisión de los escritos griegos, particularmente de Platón y de los neoplatónicos cristianos. El problema que plantean estos “conservatorios” antiguos, sobre todo si se trata de lugares sagrados como los monasterios, consiste en saber ¿a qué textos se refiere la herencia grecolatina, la Biblia y sus comentarios o los escritos profanos? Pensemos en la zozobra de Jerónimo, este gran letrado latino que gana la tierra de Cristo en Palestina para dedicarse sólo a Dios y a sus enseñanzas traduciendo la Biblia en latín: “¿Soy yo cristiano o ciceroniano?”

La escuela de los monjes

En estas condiciones, se comprende que cuando los soberanos carolingios emprendieron la restauración de la soberanía imperial basándose en el antiguo recuerdo de Roma, se alimentaron de los “clásicos” (César, Suetonio, una parte de Tito Livio) que buscaban (iy encontraban!) en buena parte de las bibliotecas monásticas; así, la historia de las letras carolingias es, en primer lugar y ante todo, aquella de los centros (bibliotecas y oficinas de escritura o *scriptoria*) monásticos.⁹

A las funciones “escriturarias” de las grandes comunidades de monjes —que la política religiosa de los soberanos carolingios (especialmente de Luis el Piadoso y sus sucesores) tiende a uniformar mediante la adopción generalizada del modelo benedictino— se agrega el rol de centro de enseñanza, como lo sugiere el famoso plano de la abadía de san Gall, que representa el monasterio ideal

⁸ Pierre Riché, *Éducation et culture dans l'Occident barbare VI-VIIIe siècles*, París, Le Seuil, 1962, (L'univers Historique).

⁹ M. P. Laffitte, C. Denoel y M. Besseyre, *Trésors carolingiens. Livres manuscrits de Charlemagne à Charles le Chauve*, París, Bibliothèque Nationale de France, 2007.

de la reforma carolingia y que comprende una “escuela exterior”.¹⁰ El calificativo “exterior” supone que la escuela acoge, además de los “oblato” o niños confiados a sus cuidados para convertirse en monjes, un número variable de laicos provenientes de la alta o mediana aristocracia. Junto con la corte (Aix-la-Chapelle y los diferentes palacios que frecuenta la soberanía itinerante de los reyes y emperadores carolingios), los monasterios se convierten en estructuras sólidamente integradas en la gestión pública de formación de las elites¹¹ que se inician en las primeras artes liberales reagrupadas en el seno del *trivium* (gramática, retórica, dialéctica), el *quadrivium* (aritmética, geometría, música, astronomía), quedando, salvo rarísima excepción, como propiedad exclusiva de los letrados, es decir, en mayor medida, de los monjes. De ello se desprende la impronta marcadamente monástica de las letras divinas de los siglos IX y X, especialmente de la exégesis y la teología, cuya herencia pesa particularmente en la formación de los clérigos en la época de la reforma de la Iglesia.¹²

El capítulo de los trabajos de escritura de los monjes no debe limitarse solamente a las producciones teóricas. En la eclosión documental contemporánea de la primera edad feudal (880-1050), los escritos “prácticos” de los monjes (reglas, libros de costumbres, cartularios) representan una contribución considerable, además de que conviene insistir en el hecho de que es en los monasterios donde se forjan algunos de los engranajes de la burocracia eclesiástica romana (cancillería, cámara de cuentas).

EL MONAQUISMO EN EL SENO DE LA COMUNIDAD CRISTIANA

Este último punto ilustra perfectamente la particularidad histórica del monacato occidental: su integración profunda en la vida de la Iglesia al punto que ciertas comunidades monásticas, directamente vinculadas a Roma en virtud de la “exención” y sustraídas del marco diocesano, pudieron, como Cluny, concebirse como una repre-

¹⁰ M. M. Hildebrandt, *The External School in Carolingian Society*, Leyde, Brill, 1973 (Education and Society in the Middle Ages and Renaissance).

¹¹ Regine Le Jan (ed.), *Les élites et la culture au haut Moyen Âge*, Turnhout, Brépols (Coleción *Haut Moyen Âge*) (en prensa).

¹² Gilbert Dahan, *Lexégèse chrétienne de la Bible dans l'Occident médiéval XII-XIVe siècle*, París, Le Cerf, 1999 (Patrimoines Christianisme).

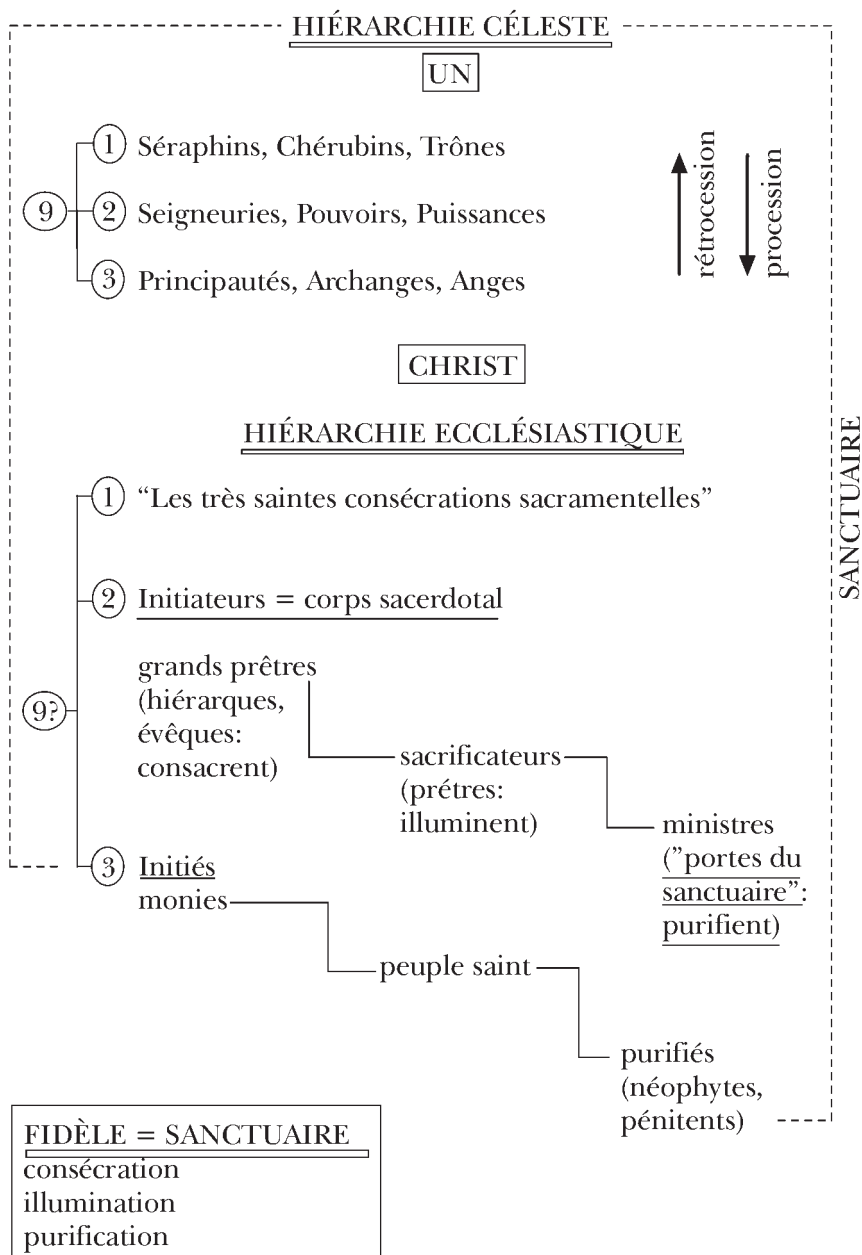
sentación de la Iglesia entera. Con una confusión semejante, es muy importante subrayar que, en una sociedad que se define exclusivamente como cristiana, Iglesia y sociedad son términos coextensivos y que, repentinamente los monjes, a quienes la tradición sitúa en los márgenes de la sociedad, ocupan el lugar de guías, en el corazón mismo de la “fábrica social”. ¿Cómo dar cuenta de este fenómeno y en qué medida es característico de los “letrados”?

La excepción monástica

De hecho, los monjes de Occidente vienen de lejos. Son, de entrada, actores aparte, en la medida en que como “laicos”, no están incluidos en los diferentes sistemas de grados o de órdenes (del portero al sacerdote) que florecen en las diferentes iglesias de Occidente antes de ser unificadas a partir de la época carolingia. Pero son laicos excepcionales porque practican la comunidad de los bienes y porque, en la ascesis y el desprecio del sexo, anticipan la condición de ángeles en el más allá.

Un ejemplo particularmente revelador del lugar inferior largamente ocupado por los monjes es proporcionado por la obra del Pseudo-Dionisio el Aeropagita, un platónico cristiano sin duda activo en Siria en los años 480-500, cuyos escritos fueron traducidos del griego al latín hacia el año 800, particularmente las *Jerarquías celestes* y las *Jerarquías eclesiásticas*, las cuales ofrecen un cuadro global de clasificación de los diferentes órdenes y funciones constitutivos de la sociedad cristiana, pensada como homológica a la estructura del universo querido por Dios. En la concepción jerárquica dionisiana, el orden de los monjes está situado en el último grado. Son por lo tanto ellos mismos quienes realizan la unión, en el seno de esta jerarquía, entre iniciadores e iniciados; son ellos, ante todo, para el conjunto de los grados jerárquicos, la viva encarnación de la “perfecta filosofía” y, en cierta medida, los iluminados por excelencia cuyo ejemplo deben seguir todos, cualquiera que sea su orden y su sitio.¹³

¹³ Isabel de Andia (ed.), *Denys l'Aeropagite et sa postérité en Orient et Occident*, París, Études Augustiniennes, 1997.



“Monaquización” de la Iglesia y de la sociedad cristiana

En el momento en el que el pensamiento dionisiano es adoptado en el Occidente latino, los monjes se encuentran ya en vías de superar el último grado de la jerarquía eclesiástica porque sistemáticamente se convierten en sacerdotes. Este fenómeno capital de “sacerdotización” del monacato occidental es atestiguado desde el siglo VI, pero está especialmente bien documentado para la época carolingia.¹⁴ La adopción del sacerdocio por los monjes generalmente se relaciona con las necesidades del servicio a los muertos, particularmente las misas funerarias y la práctica generalizada de las “misas privadas” confiadas a los monjes porque su pureza de ángeles los hace, según la creencia, particularmente eficaces cuando se trata de sumar a los muertos ni demasiado buenos ni demasiado malos a la comunidad de los santos. Es esto lo que explica que, a lo largo del siglo IX, comience a representarse la sociedad cristiana bajo la forma de tres órdenes con funciones complementarias (oración, guerra, producción de bienes materiales). Los monjes-sacerdotes ocupan naturalmente el primer orden al lado de los clérigos seculares formados por los obispos. La confusión jerárquica que resulta de la “sacerdotalización” del monacato explica, inversamente, la “monaquización” de la Iglesia y de la sociedad occidentales. Es en los monasterios, en efecto, que los reformadores de los siglos XI y XII encuentran los cuadros eclesiásticos necesarios para llevar a buen término su empresa de inclusión de la sociedad en la Iglesia. A partir del momento en el que el papado reformador impone la práctica del celibato de los sacerdotes (concilio romano de 1059), es completamente natural que se dirijan hacia el paraíso de los “puros”, identificados con la virgen que son los monjes; son así los “extremos” y los “márgenes”, como el “desierto” de los cartujos, los que proveen de “puros” el centro romano en detrimento de los pastores ortodoxos.

Pero, en el marco de esta reflexión sobre “monaquismo y erudición”, toda la cuestión consiste en saber en qué medida los “puros” que se imponen como cuadros de la Iglesia son necesariamente letrados. La respuesta a esta pregunta compleja supone examinar

¹⁴ Angelus Haussling, *Monchskonvent und Eucharistiefeyer*, Münster, 1973 (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen).

el problema de las mediaciones eclesiásticas e interrogarse sobre el lugar particular de los monjes-sacerdotes como mediadores entre los ángeles y los hombres.

Por “mediaciones” hay que entender de entrada las mediaciones sacramentales en una época en la cual estima que sólo los “puros” pueden sacrificar en el altar porque la transformación *real* de las especies (el pan y el vino) en cuerpo y sangre de Cristo no puede ser realizada mas que por manos puras. En este sentido, las comunidades monásticas de los siglos XI y XII son verdaderas fábricas sociales donde, en una perspectiva funeraria, se transmutan por el poder del altar los bienes del más acá en riquezas para el más allá.

Por “mediaciones” deben también comprenderse las diferentes formas de “mediaciones escriturarias” que son tradicionalmente propiedad exclusiva de los monjes hasta la época de las universidades, puesto que la aproximación “mediata” al texto sagrado —en el que la lengua y los diferentes “sentidos” no son accesibles a los profanos— se realiza exclusivamente a través de la óptica de comentarios autorizados;¹⁵ pero también aquello que puede calificarse de “pastoral de las letras”, es decir, la gran fase polémica que acompaña la instalación de la institución eclesial en Occidente en los siglos XI y XII y la emergencia contemporánea de una “sociedad de persecución”¹⁶ mediante el rechazo de todo elemento extraño al cuerpo sacramental de Cristo (herejes, judíos y “paganos” o musulmanes). Con anterioridad a que las propias órdenes mendicantes (dominicos y franciscanos) sean enviadas por el papado hacia los frentes pioneros —interiores y exteriores— de la cristiandad, son los “letrados” benedictinos, como el cluniacense Pedro el Venerable, quienes escriben para defender la Iglesia y quienes, al hacerlo, contribuyen a definir los contornos de la sociedad cristiana, es decir, de la humanidad.¹⁷ Las letras monásticas permiten así la elaboración de una sociología y de una antropología del cristianismo.

¹⁵ Dahan, *op. cit.*

¹⁶ Robert I. Moore, *The Formation of a Persecuting Society. Power and Deviance in Western Europe 950-1250*, Oxford, Blackwell, 1987 [*La persécution. Sa formation en Europe Xe-XIIIe siècle*, trad. C. Malamoud, París, Les Belles Lettres, 1991 (Histoire)].

¹⁷ Dominique Iogna-Prat, *Ordonner et exclure. Cluny et la société chrétienne face à l'hérésie, au judaïsme et à l'Islam (1000-1150)*, París, Aubier, 1998 (Colección Historique)



EL PAPEL DE LOS MONJES EN LA FORMACIÓN DE LA SOCIEDAD CRISTIANA (S. IX-XII)

En estas breves páginas estudiaré el papel que desempeñaron los monjes en los siglos XI y XII, centrándome en dos aspectos principales: 1) los rasgos de excepción del monje medieval y 2) el proceso de “monaquización” de la Iglesia y de la sociedad cristiana.

En los textos anteriores se ha hecho alusión a dos aspectos complementarios del problema: en primer término, la relación privilegiada de los monjes con las letras en tanto transmisores de la cultura antigua hacia la cultura medieval y que hacen del monje la figura del sabio por antonomasia, aspecto sobre el que volveré a propósito de la pastoral doctrinal antiherética que impulsaron los monjes en el periodo de reforma de la Iglesia o momento gregoriano. En segundo lugar, la ejemplar funcionalidad de los monjes, tema que ha sido abordado en el primer texto cuando se estudió el esquema de la percepción del cosmos y de la sociedad heredada del Pseudo-Dionisio —escritor teólogo representante del neoplatonismo cristiano que fue ampliamente difundido y comentado a partir del momento en el que se tradujo al latín (principios del s. IX)—. Tal esquema nos ha servido para localizar exactamente el nivel que ocupaban los monjes en la jerarquía de tipo sociocósmica del Pseudo-Dionisio, un nivel que se situaba entre la jerarquía celeste y la jerarquía terrestre —eclesiástica— y que, si bien les concedía la posición más humilde, en realidad los situaba en “lo más alto de lo más bajo”. El punto de partida es sumamente interesante puesto que, cuando se traduce la obra del Pseudo-Dionisio y se comenta en el Occidente medieval (s. IX), inicia de forma paralela en el ambiente benedictino una auténtica revolución que consiste en que los monjes no se sitúan ya en el nivel más humilde, sino que comienzan a ocupar el nivel superior de la sociedad cristiana, y es esta revolución, a la vez eclesiástica y sociológica, la que estudiaré en las siguientes páginas, iniciando con el problema de la excepción monástica y analizando a continuación el papel de la monaquización

de la Iglesia y de la sociedad cristiana; ello nos va a permitir analizar el papel de primer orden que desempeñaron los monjes durante este periodo.

El problema de la excepción monástica

Debemos iniciar esta primera parte caracterizando lo que denomino la “exención monástica”: caracteres propios de este periodo pero que poseen, por supuesto, una larga historia. Puede decirse que desde el comienzo de la historia del monacato en el Occidente latino (s. IV-s. V), el primer rasgo del monacato —quizás el más importante— es el de la comunidad de los bienes, es decir, la existencia de un cúmulo compartido de bienes que debe hacerse fructificar. Los monjes son pobres no por las circunstancias de la vida, sino por voluntad propia. La paradoja del monacato medieval consiste en que esos pobres son los más ricos, es decir, que este tipo de pobreza dedicada a Dios se convierte, a la larga, en un fenómeno de tipo señorial.

El segundo rasgo de excepción —mucho más importante por cuanto se magnifica en este periodo— es la relación con el sexo, es decir, la práctica del ascetismo y de la ascesis y que se concretiza mediante la identificación de los monjes con dos figuras femeninas. La primera de ellas, inventada por el Occidente medieval, es María Magdalena, que representa una especie de camino espiritual —es decir, el ideal de los monjes— y que indica el modo —la vía— de pasar de lo más oscuro a lo más luminoso, imitando a la penitente que se convirtió en la primera entre los apóstoles por su relación con Cristo. La segunda figura de identificación es la virgen María. Esta identificación nos permite entender cuál fue el papel de los monjes en la formación del culto de la virgen, una tradición muy antigua que en el siglo VIII enfrentó una crisis debido al surgimiento del adopcionismo, una corriente doctrinal que postulaba la idea según la cual Cristo era hijo adoptivo del padre, lo que confería al primero una naturaleza distinta y lo situaba en un nivel inferior. Este problema cristológico tenía una relación directa con la posición de la virgen como madre, lo cual a su vez estaba relacionado con la figura de ésta como *theotocos*, es decir, con el problema de la maternidad de un dios, hecho de gran importancia para el Occidente medieval.

De esta suerte, entre los siglos VIII y IX, tanto desde el punto de vista doctrinal como desde una perspectiva espiritual, se desarrolló un culto que tendría una importancia capital en el Occidente latino y que sería el de la virgen. En este sentido, los monjes desempeñaron un papel importantísimo porque se identificaron con la virgen en el nivel del ascetismo personal, pues tenían a la virgen como modelo y ellos mismos se asumían como vírgenes y consideraban que su excepción dentro de la comunidad cristiana —dentro de la sociedad cristiana— radicaba precisamente en el hecho de que, siendo seguidores de la virgen, siendo vírgenes ellos mismos, poseían una dimensión humana que se situaba ya en el nivel de los ángeles. Dicho de otro modo, gracias a esta imitación de la virgen y al tema del purismo virginal —que constituye el rasgo primordial de los monjes durante este periodo—, éstos se sitúan entre dos niveles: el nivel de los hombres y el nivel de los ángeles; ello les confiere “algo” que ya no es humano. Los monjes desarrollarían este tema a lo largo de los siglos X y XI y así, por ejemplo, al estudiar la biografía del abad Mayolo de Cluny (segunda mitad del s. X) —cuya *Vida* se redactó en varias versiones a principios del siglo XI— es posible constatar que el tema de la pureza virginal tuvo una gran importancia en estos escritos, lo cual me llevó a intitular el libro que elaboré sobre este abad como *Agni immaculati*, puesto que es una imagen que utilizaron para presentarse como verdaderos “corderos immaculados”.

El tema de la pureza virginal de los monjes nos conduce necesariamente a dos planteamientos de gran importancia que fueron constantes a lo largo de estos siglos: ¿Qué es una sociedad?, ¿quién tiene que guiar esta sociedad? Podemos decir que la Virgen María se convirtió en un modelo monástico, personal y comunitario, y ello se materializó en la imagen de la virgen con el manto abierto debajo del cual se sitúa la comunidad monástica. Nos referimos por supuesto al tema de la *mater misericordie* —inventado por el abad cluniacense Odo—, mediante el cual el conjunto comunitario que es el monasterio —y otras comunidades medievales como el Císter o, incluso, las propias ciudades— se identificaba con la virgen y se colocaba bajo su protección encarnada en el manto. Esto representa un fenómeno sociológico de gran interés, puesto que la Virgen con su cuerpo “abierto” se identifica progresivamente con comunidades o colectividades, a tal punto que se habla de “la virgen de tal

lugar” o “la virgen de tal comunidad”. Hablamos entonces de una identificación comunitaria que se confunde con la comunidad cristiana pero también con particularidades locales. Tal fenómeno nace en el periodo que estudiamos.

*El problema de la monaquización de la Iglesia
y de la sociedad cristiana*

En este punto de la reflexión es necesario comentar tres problemas históricos de gran relevancia: 1) la confusión entre la figura del monje y la del sacerdote que se impone a partir del siglo VIII y que se desarrolla gradualmente en los siglos X, XI y XII; 2) la identificación del monacato con el primer orden de la sociedad cristiana y, por último, 3) la formación durante este periodo de una institución eclesiástica con cuadros de origen monástico, es decir, obispos, cardenales e incluso papas, que provienen del purismo virginal monástico y que ocupan tal posición precisamente a causa de su purismo virginal.

La confusión entre monje y sacerdote es un elemento característico del Occidente latino que no conoce la Iglesia oriental. En la historia cristiana el monje, el asceta, no es otra cosa que un laico que escoge un camino de tipo místico para alcanzar a Dios en vida, pero su estatuto dentro del estamento eclesiástico que está en proceso de formación es el de un laico. En el esquema del Pseudo-Dionisio al que hemos hecho alusión, la posición humilde de los monjes es básicamente una posición de laicos.

El hecho de que los monjes puedan ser sacerdotes no es una cosa obvia en la sociedad cristiana y es necesario interrogarse cómo sucedió. La respuesta se encuentra en el hecho de que la pastoral funeraria del Occidente medieval se desarrolló de tal manera que fue necesaria la presencia de sacerdotes, particularmente en aquellos asuntos relativos al culto de los muertos. Éste es un tema muy complejo porque hay que distinguir dos tradiciones: por una parte, una tradición sabia, la de los Padres, representada por san Agustín, quien afirmaba que los fieles podían honrar a los muertos siguiendo la tradición cultural de tipo romano, pagano (la *pietas*), pero que no era un elemento propio del cristianismo y que no era útil; por la otra, precisamente la tradición cultural de tipo latino

que se impone sobre las ideas de los Padres, ya que los fieles impusieron la necesidad de realizar las fiestas tradicionales como un modo de mantener la solidaridad con los muertos. De esta suerte, durante la alta Edad Media, en la práctica litúrgica y espiritual la Iglesia tuvo que adaptarse y crear justificaciones doctrinales —que no existían en los textos de los Padres— para integrar esta necesidad práctica de los fieles. Así pues, en las comunidades cenobíticas se inició una tradición de ayuda a los muertos, una suerte de “especialización” en la liturgia funeraria, de tal modo que en un momento aún desconocido los fieles ya no sólo se conformaron con rezar, sino que fue necesario implantar un tipo de ayuda “paradójica”: una misa para los difuntos. Y es paradójica puesto que la misa es el rito por definición de la comunidad y lo que se desarrolló es el prototipo de la misa altomedieval: misas privadas durante las cuales el sacerdote oficiaba completamente solo. La consecuencia de este proceso fue que, en función de la demanda de misas de difuntos, se necesitaron cada vez más sacerdotes en los lugares donde era necesaria una pastoral funeraria, es decir en los monasterios. Así, a partir de los siglos VII y VIII, se inició un proceso de “sacerdotización” del monacato que conocemos muy bien a partir del siglo IX, cuando las comunidades monásticas produjeron libros especiales para los muertos, los necrologios, gracias a los cuales podemos conocer a los difuntos y sus cualidades y determinar quién era sacerdote dentro de la comunidad cenobítica. Gracias a los necrologios es posible medir este proceso de sacerdotización y se sabe, por ejemplo, que en el monasterio de Saint-Germain de Près, en París, estudiado por Otto Gerhard Oexle, más o menos un tercio de la comunidad estaba conformada por sacerdotes. Éste será un fenómeno de gran importancia en sus consecuencias eclesiológicas y sociológicas.

El segundo punto que debe analizarse es la confusión entre los monjes y los órdenes de la sociedad. Existe una división teórica de la comunidad cristiana y de la sociedad cristiana, de tal suerte que es posible ver cómo se articula la sociedad cristiana con el problema de las funciones sociales. Básicamente, la distinción que existe en el cristianismo a partir de mediados del siglo II es la distinción entre *sors* y *plebs*. En los primeros años después de Cristo no había más que una, *sors*, es decir, “herederos” de Cristo. Cuando inició la formación de una institución con encargados de lo sagrado se hizo

necesario distinguir entre el clero y los fieles, de tal suerte que, a partir de la segunda mitad del siglo II, los herederos se identificaron con el clero y la *plebs* se identificó con los fieles. Posteriormente, durante la alta Edad Media, se crearon distintos modos de diferenciación dentro de la comunidad cristiana: los *milites*; los *mediocres*; los *potentes* o —mucho más importante, según criterios morales, de relación distinta con el sexo: los “vírgenes”, los que nunca tuvieron relaciones sexuales—; los “continentes”, los que habían decidido renunciar a la vida sexual; y los *coniugati*, los casados. Ésta fue una división muy importante dentro de la comunidad y fue desarrollada en tiempo de los padres y de Gregorio Magno, quien fue una de las figuras más importantes en esta elaboración teórica acerca de la tripartición de los fieles.

En el siglo IX nació otra distinción que no era una tripartición de tipo moral, sino funcional: el esquema de los tres órdenes funcionales, el cual fue un importante tema de debate en la década de 1970 así como de un curso y de un libro de George Duby.¹ Gracias a los trabajos de Dumézil y de otros especialistas en estudios indoeuropeos sabemos que existe un esquema de clasificación social y cultural según el cual los pueblos de tradición indoeuropea distinguen tres elementos en la clasificación de las funciones sociales y, siendo la sociedad medieval occidental heredera de las tradiciones germanas y latinas —indoeuropeas—, el tema de la clasificación tripartita adquiere una gran relevancia para la Edad Media. Duby sostenía que el modelo tripartita no aparecía sino hasta el siglo XI, por lo que era necesario saber cómo se había transmitido el esquema tripartita del mundo romano a la tradición medieval si no existían testimonios escritos antes del siglo XI. La mayoría de los autores sostenía la hipótesis según la cual la transmisión no se había hecho de forma culta, de manera escrita, sino de manera oral gracias a la incorporación a la sociedad cristiana de los diversos grupos germanos, normandos y anglosajones.

Gracias al estudio de fuentes inéditas puede reconstruirse la historia y explicar la formación de este modelo de otra manera. Hoy en día sabemos que hubo una transmisión sabia, culta, que se mantuvo sin interrupción desde la historiografía latina de época republicana hasta la alta Edad Media, conservada gracias a los que po-

¹ Georges Duby, *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme*, París, Gallimard, 1978, 428 p.

demos llamar “anticuarios”, como los propios monjes sabios. Uno de estos anticuarios fue Isidoro de Sevilla, quien en el capítulo “*De Civibus*” de sus *Etimologías*² recuerda que la clasificación teórica romana de la sociedad era el de *senatores*, *equites* y *plebs*. El problema consiste en conocer cómo ocurrió la adaptación de este esquema, que es una herencia romana, es decir, pagana, a un mundo cristiano. Esta adaptación fue producto de una reflexión realizada en época carolingia acerca de lo que era la sociedad cristiana. La primera formulación que conocemos se debe a uno de los maestros de la escuela carolingia de Auxerre, el monje Haimo. Haimo, comentando varias partes de los escritos de san Pablo, encuentra la palabra “tribus” y comenta que “tribus” tiene que ver con los “tribunos”, encargados de la sociedad romana, porque la sociedad romana estaba organizada en “tribus”, y cita a Isidoro, pero Haimo señala que en su propia época ese tipo de partición ya no era vigente porque se vivía ya en un mundo cristiano y se ve obligado a buscar equivalentes del partición, de suerte que los “senatores” son para él los sacerdotes; los “equites” son los “bellatores” y —en un mundo en el que el 90% de la población se dedica al campo— la *plebs* romana equivale a los agricultores. De esta forma, Haimo de Auxerre logró la cristianización del esquema indoeuropeo.

El problema que surge ahora consiste en averiguar qué relación tenían los monjes con este esquema. La cuestión es que un discípulo de Haimo, Erico, conoce la obra de Juan Escoto Eurígena —quien traduce y comenta al Pseudo-Dionisio— e intenta adaptar el esquema que propone insertándolo en algo que podríamos llamar un “círculo místico de tipo pseudo-dionisiaco”, de tal suerte que para Erico el primer orden se convierte en el tercero de la jerarquía celeste, sugiriendo así la dinámica de una sociedad que intenta alcanzar el más allá. Pero lo importante no es esto, sino que para Erico no son los sacerdotes los más importantes, sino los monjes, puesto que tienen todas las ventajas: son los más puros, encarnan un purismo de tipo virginal y son, al mismo tiempo, sacerdotes: son, en una palabra, los auténticos guías de la sociedad. De esta suerte, es posible apreciar el nacimiento de una auténtica teoría acerca de la sociedad, puesto que tras los maestros carolingios los cluniacenses adaptarían de nuevo el esquema proponiéndose como los guías de la sociedad.

² Isidoro de Sevilla, *Etimologías*, Libro IX, cap. IV.

En efecto, los monjes cluniacenses se consideraban como el orden más importante y representaban ellos mismos lo esencial de este primer orden, es decir, la producción sacramental se encontraba en manos de quienes eran los más puros. Es por ello que los cluniacenses tienen una percepción del sacrificio y de los sacramentos que está íntimamente relacionada con el purismo que debe tener aquel que sacrifica, pues, en esta tradición, un sacerdote impuro no puede sacrificar, ya que desde el punto de vista doctrinal es imposible que lo haga. Así, según esta visión teórica de la sociedad cristiana, articulada en funciones complementarias, los mediadores son principalmente los monjes, que son al mismo tiempo sacerdotes. En consecuencia, y siguiendo esta teoría de los tres órdenes, los cluniacenses van a desarrollar una visión teórica de la sociedad que se confunde con la Iglesia, visión según la cual los diferentes grados del Pseudo-Dionisio poseen una coherencia a causa de la mediación de un grado a otro. Esa dinámica comunitaria y social es posible gracias a la mediación y a los mediadores, y los monjes se ven a sí mismos como los mediadores principales, indispensables para la sociedad cristiana: mediadores sacramentales y mediadores como transformadores de los bienes de este mundo al mundo del más allá.

Este punto nos lleva de nuevo al tema de la pastoral funeraria, de capital importancia en este periodo. La mediación principal dentro de la comunidad cristiana es la mediación que permite a los vivos que van a morir alcanzar la comunidad de los santos. Ello explica la importancia de la pastoral funeraria y la importancia de los monjes dentro de las mediaciones de tipo funerario pues, como es sabido, el día de los muertos (2 de noviembre) —tan importante en México— fue una invención realizada a finales del siglo X o principios del siglo XI por el abad de Cluny, Odilón.

Uno de los testimonios más importantes sobre esta mediación nos lo ofrece el necrologio de la abadía femenina de Marcigny, el necrologio cluniacense más antiguo que se conserva.³ Este necrologio presenta dos rasgos interesantes. En primer lugar, el libro sigue la organización del calendario romano tradicional y en cada día, después de la cifra romana VI, V, IV, III, II, viene la palabra *ob*, *obit* (murió), y a continuación se encuentran nombres “suelos” o

³ La comunidad de Marcigny-sur-Loire fue fundada en la segunda mitad del siglo XI por el abad Hugo de Cluny y fue la primera fundación femenina cluniacense.

nombres “calificados”. Así, por ejemplo, puede leerse “*III obit Lu-lielmus abbas*”, al tiempo que esporádicamente se encuentran menciones de tipo santimonial, es decir, que un nombre determinado se refiere a una devota que era miembro de la comunidad del monasterio. El segundo rasgo del necrologio es que presenta dos elementos: los nombres, clasificados o no, y en la base del mismo menciones sumamente interesantes. Así puede leerse, por ejemplo, en la primera parte superior, el nombre “Berquilis”, y bajo el nombre la frase “*amica nostra*”. En este sentido, el documento distingue a los miembros de la comunidad cluniacense —formada por una densa red de abadías—, a las devotas santimoniales de la comunidad de Marcigny que pertenecen a la comunidad y, en tercera instancia, a los “amigos”.

Otro ejemplo nos lo ofrecen los libros de costumbres (costumbrarios), los cuales tienen una gran importancia desde el punto de vista de la necesaria adaptación —por diversas razones históricas— del modelo de vida benedictino a las nuevas circunstancias, de tal suerte que este tipo de libros responde a las nuevas necesidades litúrgicas. Tenemos un ejemplar de libro de costumbres en el que se conserva la liturgia funeraria cotidiana de Cluny, la cual está estrechamente relacionada con el libro de los muertos o necrologio. Este libro de costumbres intitulado *Liber tramitis* fue redactado en tiempos de Odilón y nos ofrece un ejemplo acerca de lo que es un necrologio y de la forma en que se deben honrar a los muertos según su nivel. El subtítulo es interesante: “martirologio”. Esta confusión entre necrologio y martirologio es típicamente monástica, puesto que los difuntos que se honran en la liturgia reciben la ayuda de los que rezan por ellos para que puedan integrarse en la comunidad de los santos, de suerte tal que en el *Liber tramitis* se confunden en realidad dos libros: el libro de los santos —el libro cotidiano según el cual se honra a los santos— y el libro de los muertos “cotidianos”. Asimismo, la distinción que se hace en el título entre “*monaci*” y “*amici*” es sumamente interesante porque en el necrologio se distinguen tres niveles de difuntos: 1) los monjes, es decir, los miembros de la comunidad que vienen codificados como *monaci nostri congregationis*, es decir, miembros de la gran Iglesia cluniacense (por ejemplo: *Gerbertus nostre congregationis monacus*); 2) los “amigos”, que pueden ser civiles o eclesiásticos (por ejemplo: *depositio domini Conradi regis et Henrici ducis amici nostri*) y 3) el nivel

de los familiares, es decir, de los que, siendo humildes, sirvientes, pertenecen a la familia cluniacense: ellos no tienen nombre y se honran de manera colectiva.

Lo importante en este caso son los dos primeros niveles (*monaci nostri congregationis* y *amici*), y lo son desde dos puntos de vista. En primer término, porque es la concepción de la comunidad monástica que se define como una comunidad de monjes vinculada a “amigos” que toman parte de la vida cotidiana en tanto muertos que la comunidad honra. Desde el punto de vista teórico podemos decir que este tipo de monasterio, este tipo de congregación, se ve como una Iglesia en sí misma, que integra también a los laicos que honra, laicos que acoge cada día cuando ayuda a los pobres que no tienen nada que comer o los laicos de alto nivel social (príncipes o reyes) que vienen a pasar unos días en el monasterio y, finalmente, a los laicos muertos. En otras palabras, puede decirse que el monasterio se concibe como un conjunto que equivale a la Iglesia, a una pequeña Iglesia (aunque en el caso de Cluny se considera como la Iglesia en su totalidad), ya que coexisten en ella todos los tipos de monacato: monacato masculino, monacato femenino —Marcigny— e inclusive otros tipos de vida ascética, como el de los eremitas. En este sentido, es importante señalar que esta imagen de conjunto de identificación como pequeña Iglesia puede realizarse principalmente a causa de los “amigos” muertos.

El segundo aspecto nos lleva a interrogarnos acerca de cuál fue el modo más eficaz de control social de los monjes en ese periodo. La respuesta no es otra sino el control social de los muertos, porque unos dan la mediación y los otros dan bienes materiales, pues en este tipo de intercambio los que van a morir y desean adquirir en Cluny o en cualquier de los otros monasterios cluniacenses una memoria deben pagar por ello. Hay que imaginarse este sistema de intercambio como una verdadera pompa económica de enriquecimiento de las comunidades monásticas de esta época. El poder ceremonial de Cluny o de los monasterios de tipo cluniacense de aquel tiempo se halla principalmente en la pastoral funeral: los muertos son los que permiten a los monjes adquirir el nivel económico que poseen y, por lo tanto, situarse en el mismo nivel que el estamento nobiliario.

En conclusión puede afirmarse que la lógica irradiante es la lógica de los monjes; cuando honran a los muertos existe la *congre-*

gatio con los amigos y los familiares que se confunde con la Iglesia que integra a los amigos que pagan. La asimilación con la Iglesia se hace de tal modo que en las costumbres litúrgicas se distinguen tres tipos de memoria funeraria: la de los monjes, la de los amigos (estas dos primeras con nombre) y la memoria común; memoria común que es de la Iglesia porque la lógica es que esta congregación se confunde con toda la institución.

Odilón fue el primero que decidió que esta memoria común fuera honrada el 2 de noviembre, de tal suerte que de Cluny la tradición se trasladó a Roma dos o tres décadas después, durante el pontificado de León IX, aunque aún se desconoce el momento exacto.

Deseo concluir estas reflexiones abordando el tema del papel doctrinal y el control social que tuvieron los monjes en la Edad Media: en tanto mediadores privilegiados desempeñaron un papel casi natural dentro de la Iglesia, puesto que en materia doctrinal el problema que tuvo la Iglesia entre los siglos XI y XII fue precisamente el de la contestación de este poder de mediación clerical —que era ante todo un poder de los monjes—. Así, cuando a principios del siglo XI se definen los herejes con la celebración del famoso sínodo de Arras, es cierto que los temas de discusión y de polémica son temas tradicionales en la historia de la Iglesia, como, por ejemplo, el problema del bautismo, o que pertenecían a la tradición cristológica. Pero asistimos también al nacimiento de nuevos temas como el de los lugares de culto, que no interesaba a los padres de la Iglesia pero que adquiere una gran importancia en este momento.

Uno de los temas novedosos dentro de estas polémicas, y que no había generado discusión con anterioridad porque la doctrina era contradictoria con la práctica, es precisamente el tema de los difuntos. A principios del siglo XI —y posteriormente a mediados del siglo XII—, los herejes se preguntan por qué es necesario rezar por los muertos y por qué es necesario officiar misas por los difuntos si los propios padres de la Iglesia señalaban que eran prácticas inútiles y ajenas al cristianismo. En este sentido, no deja de resultar paradójico el hecho de que los propios herejes son más ortodoxos que los mismos polemistas gregorianos.

Esta situación genera una lógica según la cual los monjes deben contestar y responder las acusaciones heréticas. En la tradición polémica contra los heterodoxos que inicia en el siglo XI —y que se prolonga a lo largo de los siglos— hay un momento previo de

tipo monacal durante el cual se pueden distinguir dos tipos de intervención por parte de los monjes para proteger a la Iglesia: el primer tipo es el del monacato benedictino tradicional; el segundo es el del monacato renovado del Císter y que posee una gran relevancia histórica puesto que va a transformarse en una intervención directa por parte de las órdenes mendicantes, es decir, de los monjes que salen de los monasterios porque es necesario salir: la cristiandad debe defenderse de sus enemigos interiores y para ello hay que esgrimir la palabra. De esta suerte, Bernardo de Claraval desempeña un papel netamente pastoral, puesto que sale del monasterio para hablar en defensa de la Iglesia. Es este modelo renovado el que influye directamente en las órdenes controladas por Roma como lo serán la de los franciscanos y la de los dominicos; ambas órdenes de predicación.

La lógica de la polémica del monacato negro, benedictino, es de otro tipo: se trabaja en defensa de la Iglesia dentro del propio aislamiento como monjes sabios. Es la tradición benedictina de Cluny, pero será también la de los cartujos: aislamiento, vida de meditación, vida de tipo místico, pero sin dejar de servir a la comunidad. Y para servir a la Iglesia, los monjes escriben tratados que proporcionan a los obispos, que son quienes tienen que luchar contra el enemigo. Es una lógica doctrinal que surge de los monasterios tradicionales benedictinos porque la lucha la emprenden ellos y es una lucha que se establece en tres frentes: 1) el frente interior —lucha contra los heterodoxos—; 2) el frente exterior —lucha contra los musulmanes—, y 3) el frente contra los judíos, a la vez enemigos internos y externos. La constitución de lo que se llamó en el siglo XIII la “herejía general”, la Iglesia como un castillo que tiene que defenderse, que tiene que organizarse como una fortaleza frente a enemigos muy potentes, es una imagen que, aunque antigua, se reorganiza en este momento en tres sentidos —los herejes, los musulmanes y los judíos—, y el esfuerzo doctrinal de los monjes benedictinos en este periodo se centra en conformar lo que el abad de Cluny, Pedro el Venerable, llamó en el siglo XII un *armarium christianum*, en su doble significado de “biblioteca” y de “armas cristianas”.

Según este planteamiento, si se quiere dar a los demás armas para combatir a los enemigos, es necesario conocer, según la lógica de la *ratio*, a las autoridades de los enemigos. Ello genera un esfuerzo intelectual muy importante en los medios monásticos, como



lo atestiguan el conocimiento del Talmud —cuya primera traducción latina data de finales del siglo XI— entre los polemistas gregorianos y los escritos tanto de Pero Alfonso, un judío convertido al cristianismo, llamado Moisés, que escribe una fascinante *Autobiografía* en la que “Pedro” habla a “Moisés” —es decir, a sí mismo—, como de Pedro el Venerable, quien tiene a su disposición una traducción del Talmud.

Así pues, en el campo de las polémicas, el monacato benedictino tradicional es responsable del paso a una lucha doctrinal sobre la base del cuestionamiento de las autoridades de judíos y musulmanes y es corresponsable, al mismo tiempo, de la forma en que Occidente miró a “los otros” en épocas posteriores. En pocas palabras, puede afirmarse que nuestra tradición sobre la forma de mirar y percibir a “los otros” y la cadena de estereotipos que tiene Occidente sobre los musulmanes y los judíos se inició en este periodo y se alimentó de estos comentarios.



INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS