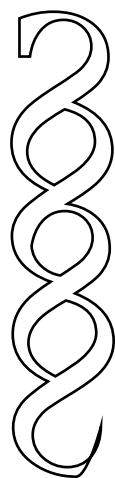


COLECCIÓN **crisis**
nacimiento §

Dirigida por Julián Gallego



Edición: Primera. Febrero 2016

ISBN: 978-84-16467-20-4

IBIC: AGR,AMN,HRCC2

© 2016, Miño y Dávila srl / Miño y Dávila editores sl

Título original: L'invention sociale de l'Église au Moyen Âge
Equipo de traducción: Ángela Schikler y Silvia Tenconi
Cuidado de la edición: Julián Gallego y Paola Miceli

Armado y composición: Eduardo Rosende
Diseño: Gerardo Miño

Prohibida su reproducción total o parcial, incluyendo fotocopia, sin la autorización expresa de los editores.

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Dirijase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, www.cedro.org) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

MIÑO y DÁVILA
♦ EDITORES ♦

Página web: www.minoydavila.com

Mail producción: produccion@minoydavila.com
Mail administración: info@minoydavila.com

Dirección: Miño y Dávila s.r.l.
Tacuarí 540. Tel. (+54 11) 4331-1565
(C1071AAL), Buenos Aires.

LA INVENCIÓN SOCIAL DE LA IGLESIA EN LA EDAD MEDIA

Dominique Iogna-Prat

Índice general

Abreviaturas	6
Introducción Iglesia y sociedad en la Edad Media occidental	7
Capítulo I El espacio sacramental de la Iglesia	13
Capítulo II Iglesia y jerarquía.....	49
Capítulo III El orden de la Iglesia. Acerca de <i>Contra haereticos</i> de Hugo de Amiens, arzobispo de Rouen (c. 1085-1164)..	89
Capítulo IV Iglesia y cristiandad. ¿Identidad religiosa, identidad universal?.....	105
Capítulo V La Iglesia y la tierra santa cristiana	121
Capítulo VI La “sustancia” de la Iglesia (siglos XII-XV).....	161
Capítulo VII La Iglesia a riesgo del espacio público (1200-1600). Un bosquejo programático	183
Derivación Repensando lo público en la sociedad medieval (<i>Grupo DyTEM</i>)	225

Abreviaturas

CCCM:	<i>Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis</i>
CCSL:	<i>Corpus Christianorum Series Latina</i>
MGH:	<i>Monumenta Germaniae Historica</i>
PG:	<i>Patrologia Graeca</i>
PL:	<i>Patrologia Latina</i>
RHC, Hist. occ.:	<i>Recueil des Historiens des croisades, Historiens occidentaux</i>

INTRODUCCIÓN:

Iglesia y sociedad en la Edad Media occidental

En *El Evangelio y la Iglesia* (1902), Alfred Loisy (1857-1940) escribió palabras tremendas, pero a menudo mal comprendidas: “Jesús anunciaba el reino, y es la Iglesia la que ha venido”¹. Es necesario, ciertamente, desconfiar de una dicotomía tajante y sin duda muy ideal entre el tiempo de los orígenes anhelado por la escatología, hasta el punto de descuidar cualquier forma de organización y estructuración de la comunidad, y el largo tiempo de la historia de una institución eclesial mediatizada por los clérigos y encerrada por el aparato romano. A pesar de todo ¿cómo hacer sin una organización comunitaria cuando una utopía termina por inscribirse durablemente en la Historia, aunque a priori nada destinaba al grupo de los primeros discípulos de Cristo –la “secta” cristiana– no sólo a tomar la forma de una “Iglesia” sino también y sobre todo a convertirse en la “institución total” que es la Iglesia latina en la Edad Media en Occidente²? Es a la historia de esta “institución total” que está consagrado este libro, titulado *La invención social de la Iglesia*, para sugerir a la vez cómo se ha llegado, entre los años 800 y 1200, a confundir los dos términos “Iglesia” y “sociedad”, y cómo, a su turno, en el discurso sobre la Iglesia –la “eclesiología”– se encuentran los lejanos fundamentos de la ciencia de lo social llamada “sociología” desde la segunda mitad del siglo XIX.

1 Para una puesta en perspectiva de este aforismo en el marco de la crisis modernista y todo el proceso de Loisy: A. Loisy, *La crise de la foi dans le temps présent*, ed. F. Laplanche, Turnhout, 2010, esp. la introducción del editor a esta obra que permaneció inédita, p. 23-33.

2 A. Guerreau-Jalabert, “*L’ecclésia médiévale, une institution total*”, en J.-Cl. Schmitt, O.G. Oexle, dirs., *Les tendances actuelles de l’histoire du Moyen Âge en France et en Allemagne*, Paris, 2002, p. 219-226.

1. La “Iglesia”, concepto “saturado”

El recorrido propuesto en este libro tiene por objetivo reconstruir la historia de una construcción polisémica, la génesis de un campo lexical en crecimiento continuo desde la “secta” de sus orígenes hasta la globalidad alcanzada en la época clásica de la Modernidad –cuando en Kant, por ejemplo, la “verdadera Iglesia” ha tomado la forma de lo universal– al pasar de la transformación de la “cristiandad”, en el sentido de comunidad de los discípulos de Cristo, a la “Cristiandad”, estructura geopolítica con vocación universal³. Se comprenden desde entonces las dificultades para definir un concepto trabajado por la historia de las formas de la institución en Occidente hasta el punto de estar “saturado” de sentido⁴.

En los orígenes griegos el término *Ecclesia* es una simple “convocatoria” de los hombres en un contexto cívico. El cristianismo retoma el término, sin buscar una “esencia” particular para esta definición, incluso si las consideraciones de San Pablo sobre el cuerpo comunitario de Cristo, muy tempranamente, incitaron a los Padres a inclinarse hacia el “misterio” de esa “convocatoria” en la economía general de la Salvación. El examen de la masa de menciones del lema “*ecclesia*” y de sus flexiones sobre las bases de datos textuales, patrísticos y medievales, rápidamente convence de la polisemia del término tratado de manera descriptiva bajo la forma de imágenes o de tropos. Ya sea que se trate de designaciones inequívocas porque son funcionales (pueblo de Dios, sacerdocio, Templo) o metafóricas (Jerusalén, Esposa, Madre), lo que se deja ver no es nunca, según la feliz expresión de Yves Congar, más que una “ semejanza dinámica”⁵. Los Padres griegos y latinos ofrecen una visión rica e, incluso, abundante de la *Ecclesia*, especialmente alre-

3 F. Kant, *La Religión dentro de los límites de la mera Razón* (1793).

4 Tomo el calificativo “saturado” de Jean-Philippe Genet: intervención en la jornada “De l’usage du concept en histoire médiévale”, Lamop, Universidad de Paris 1-Panthéon-Sorbonne (4 nov. 2011).

5 Y. Congar, *L’Église de saint Augustin à l’époque moderne*, Paris, 1970; Id., “Quatre noms de l’Église”, en Id., *Écrits réformateurs*, ed. J.-P. Jossua, Paris, 1995, p. 87-106 [publicaciones originales de 1961 y 1963], textos en los que se inspiran ampliamente los desarrollos que siguen.

dedor de la noción de “pueblo de Dios” y de “cuerpo de Cristo” sobre la base de la enseñanza paulina, que invita a dar a la comunidad un fundamento cristológico y una finalidad soteriológica. Pero sólo en la Edad Media se pudieron tener las primeras construcciones sistemáticas, con la organización de las “imágenes” de Iglesia como un verdadero “sistema” y el surgimiento del término “sociedad” (*societas*), inicialmente incluido en las nociones de *congregatio fidelium* y de *corpus mysticum* antes de que la Iglesia no fuera tratada como una *societas en sí misma*, es decir, como un sujeto de derecho, una verdadera persona jurídica, consistiendo toda la cuestión en determinar si el papa o el concilio (representante de la Iglesia universal) es el poseedor de la *potestas* de esta “persona moral”, la *persona repraesentata, imaginaria o ficta* de las teorías “realistas” de la sociedad elaboradas por los juristas y los teólogos a partir de los años 1150. Uno de los principales propósitos de este libro es mostrar cómo la “persona ficticia” de la Iglesia, que se presenta con un discurso *propio* en el marco de los tratados *De vera Ecclesia* (Capítulo III), progresivamente gana en “sustancia” (Capítulo VI), hasta el punto de ser pensada como una totalidad sociológica e incluso como una totalidad antropológica ya que la sociedad cristiana de la Edad Media central, desmarcándose de los otros, de todos los otros (heréticos, judíos, musulmanes, paganos) se coloca como fuente única de la “identidad” (Capítulo IV), y se muestra como el Todo de la humanidad (Capítulo V).

II. La Iglesia: formas y estructuras

Basado en cuestiones eclesiológicas, es decir, sobre las concreciones ideológicas que permiten dar “sustancia” a la institución eclesial (Capítulo VI), *La invención social de la Iglesia* también tiene como objetivo tratar la historia de la Iglesia medieval desde el punto de vista de la “morfología social”. El concepto se entiende aquí en las definiciones dadas por Émile Durkheim (el sustrato de la vida social: suelo, naturaleza, configuración de las cosas) y por Maurice Halbwachs, que añade una distinción esencial entre la “morfología física”, el estudio de las sociedades en su relación con el suelo, y la “morfología social” en

sí, que es “el estudio de la estructura o de las formas de las sociedades tratadas como masas vivientes y materiales”⁶.

En este sentido, la Iglesia-sociedad medieval es una estructura global de tipo jerárquico (Capítulo II). El término “jerarquía” –del griego *hieros* (sagrado) y *archos* (fundamento, principio, mando)– surge en el occidente medieval en los años 800, con la traducción latina de la obra de un pensador neoplatónico cristiano, activo en Siria, sin duda, en los años 480-500, conocido como Pseudo-Dionisio el Areopagita. En sus *Jerarquías celestes* y en sus *Jerarquías eclesiásticas*, este “Hegel de los tiempos antiguos” (retomando la expresión de Michel de Certeau) propone una teoría global del orden del mundo, que ofrece una visión de conjunto de lo cósmico, de lo social y de lo psicológico, y un tratamiento unificado de las escalas de la Creación aspirada hacia lo alto por la Unidad primordial, desde el individuo hasta el cosmos pasando por la comunidad de los hombres y de los ángeles. Sobre el plano sociológico, la lógica ternaria de la construcción dionisiaca –la “ley de la divinidad”, que supone pasar desde lo más bajo a lo más alto, pasando por el nivel medio– es el motor del profundo movimiento de institucionalización de la Iglesia en la alta Edad Media occidental que se puede caracterizar de dos maneras principales. Esta ley permite explicar, en primer lugar, el pasaje de una concepción *diárquica* (la famosa oposición gelasiana entre *potestas* y *auctoritas*, entre lo temporal y lo espiritual) en un orden *jerárquico* en cuyo seno el *regnum* o la *respublica* se integran a la *Ecclesia*. La dinámica dionisiaca impone el orden de las mediaciones y de los mediadores necesarios para el funcionamiento de la procesión de lo divino, de arriba hacia abajo y de abajo hacia arriba de la pirámide jerárquica. Ya se trate de mediaciones sacramentales, icónicas o monumentales, las *Jerarquías* del Pseudo-Dionisio dan a la Iglesia una visibilidad funcional y a los clérigos mediadores una presencia estructural. Esta visibilidad eclesiástica que es, en primer lugar, una visibilidad monumental a través del lugar de culto –la iglesia continente confundida con la Iglesia contenido, porque el lugar de la

6 M. Jaisson, “Mémoire collective et espace social”, en M. Halbwachs, *La topographie légendaire des évangiles en Terre sainte. Étude de mémoire collective*, ed. M. Jaisson, con contribuciones de D. Hervieu-Léger, J.-P. Cléro, S. Gensburger, É. Brian, Paris, 2008, p. 90-91.

presencia de Dios es el marco necesario para el engendramiento espiritual de los fieles en el espacio sacramental (Capítulo I)– explica que se pueda hablar de “organización socio-eclesiológica” (José Ángel García de Cortázar) para describir el rol morfológico de la Iglesia, institución creadora de estructuras de encuadre (cementerio, parroquia, diócesis, Cristianismo), que son otras tantas formas territoriales de inclusión, teniendo el proselitismo cristiano como finalidad santificar el conjunto de la Tierra (Capítulo V).

III. La Iglesia y el espacio público

Desde el punto de vista de la morfología social, el último capítulo del libro (Capítulo VII) aborda el problema complejo de la confrontación del orden de la Iglesia con el espacio público, en la segunda mitad de la Edad Media (1200 a 1600).

La constitución, en el Occidente medieval, de un “espacio público” entendido “como esfera de la representación” (Jürgen Habermas) supone interesarse por la evolución de las instancias y de los marcos de organización siguiendo una lógica de “transferencias” concerniente a la “secularización”. De ahí, el interés de confrontar la Iglesia con otras formas y con otros continentes generadores de comunidad, entendidos como otras tantas abstracciones institucionales a cargo de la “cosa pública” y, como tales, constitutivas de una esfera “pública”. En virtud de estos “continentes”, la ciudad –la Ciudad– bajo el efecto conjunto del pensamiento cristiano y del retorno del interés por la antigua *polis* griega, se impone como la forma “natural” de la socialización. El redescubrimiento del Aristóteles “político” (*Política, Ética a Nicómaco*) y la institucionalización en el mundo del saber de la “política” como “ciencia de la arquitectura” (*episteme architektonike*) explican el traslado a la ciudad del poder metonímico de la relación continente/contenido hasta entonces vinculado a la iglesia/Iglesia. Desde entonces, la ciudad se convierte en receptáculo de la sociedad civil y en el único referente posible de lo “universal” (*universitas*). Desde entonces, la cuestión no es tanto evaluar el rol de la Iglesia como elemento contenido, integrado en esta morfología social “moderna” sino su rol histórico en la constitución de lo “público” como “esfera de representación”, como teatro jerárquico

donde se organizan las ceremonias del poder, abriendo ampliamente la Iglesia el camino al Estado. De la misma manera que la ciudad, como receptáculo de la sociedad civil, sustituye a la Iglesia por fenómenos de transferencia de sacralidad, la majestad eclesiástica impone una semiología durable de las marcas del poder en el espacio público.

iv. Nota sobre la génesis de este libro

Elaborado por invitación de Julián Gallego, *La invención social de la Iglesia en la Edad Media* reúne lo esencial de mis trabajos entre los años 2009-2012. Las contribuciones presentadas en este libro (las más antiguas han sido revisadas y actualizadas) representan una secuencia de investigación intermedia entre la obra publicada en 2006, *La Maison Dieu. Une histoire monumentale de l'Église au Moyen Âge (800-1200)*, y el ensayo que, algún día, me gustaría ofrecer sobre el nacimiento de lo político y el surgimiento de la arquitectura civil en el Occidente premoderno (1200-1500)⁷. Este paso intermedio no hubiera sido posible sin la amable atención de Julián Gallego y su paciencia infinita, ni sin el estímulo constante de los intercambios que he tenido en los últimos años, con el mejor público del mundo: los estudiantes y los colegas argentinos. Es con ellos que esta obra ha sido elaborada como lo demuestra el anexo, compuesto por el Grupo DyTEM sobre la noción de “público” en la Edad Media. Agradezco calurosamente a Julián y a todos sus “co-pensadores”.

París, enero de 2012

7 Este ensayo se va a publicar en 2016 con el título: *Cité de Dieu, cité des hommes. L'Église et l'architecture de la société, 1200-1500*, Paris, Presses Universitaires de France.

CAPÍTULO I

El espacio sacramental de la Iglesia*

— ¡Julián!

Y esa voz sonora tenía la entonación de una campana de iglesia.

(G. Flaubert, *La leyenda de San Julián el Hospitalario*)

La cuestión del espacio sacramental ha ocupado mucho a los historiadores de la Edad Media durante una buena veintena de años¹. En el siguiente estudio, me gustaría, dentro de la dinámica de mis trabajos anteriores sobre la historia monumental de la Iglesia entre los años 800 y 1200, volver al problema (¿simple imagen o realidad tangible?) de la iglesia de piedra como fábrica sacramental de la Iglesia-comunidad, sobre la confusión iglesia/Iglesia, continente/contenido, emblemática del lento proceso de “petrificación”, de “monumentalización” de la institución eclesiástica en el Occidente latino entre los comienzos del siglo IX y finales del siglo XIII². Después de breves pero necesarias reseñas, en materia de teología sacramental, me centraré en los problemas topológicos planteados por dos sacramentos: la penitencia y el matrimonio.

1. Lugar de culto y teología sacramental

Dos representaciones de la iglesia/Iglesia van a permitirnos entrar en el meollo del tema. Una y otra representan la *Ecclesia* bajo la forma de

* Versión preliminar publicada bajo el título de “L’église comme espace sacramental”, en J. Elfassi, C. Lanéry, A.-M. Turcan-Verkerk, eds., *Amicorum societas. Mélanges offerts à François Dolbeau pour son 65e anniversaire*, Firenze, 2013, p. 379-401.

1 Para una estimulante introducción al tema: A. Rauwel “Les espaces de la liturgie au Moyen Âge latine”, en *Le Moyen Âge vu d’ailleurs. Bulletin du Centre d’Études Médiévales d’Auxerre*, Hors-série, n° 2 (2008): <http://cem.revues.org/4392>.

2 D. Iogna-Prat, *La Maison Dieu. Une histoire monumentale de l’Église au Moyen Âge (v.800-v.1200)*, Paris, 2006.

los siete sacramentos integrados en el marco monumental de la iglesia. Se trata, en el primer caso, del *Tríptico de los Siete Sacramentos*, que se conserva en el Museo de Amberes, que fue ejecutado entre los años 1440/1444 por Roger Van der Weyden, a petición de Jean Chevrot, obispo de Tournai, para la capilla de Tournai en la colegiata de San Hipólito de Poligny (Jura).



Fig. 1 – Roger van der Weyden, *Tríptico de los siete sacramentos*, Amberes, Museo de Bellas Artes; c. 1440/1444.

El cuadro monumental, bajo la forma de tres portales góticos muni-dos mochetas con las armas del obispo de Tournai y de Jean Chevrot, se inspira en la catedral de Santa Gúdula en Bruselas³. Desde la parte baja izquierda hasta la parte baja derecha, el espectador penetra en la fábrica sacramental de la Iglesia, desde el bautismo hasta el sacramento de los enfermos (extremaunción), pasando por la confirmación, la penitencia,

3 E. Panofsky, *Early Netherlandish Painting. Its Origin and Character*, Cambridge (Mass.), 1953, p. 282-285; A. Châtelet, *Rogier van der Weyden. Problèmes de la vie et de l'œuvre*, Strasbourg, 1999, p. 133-135.

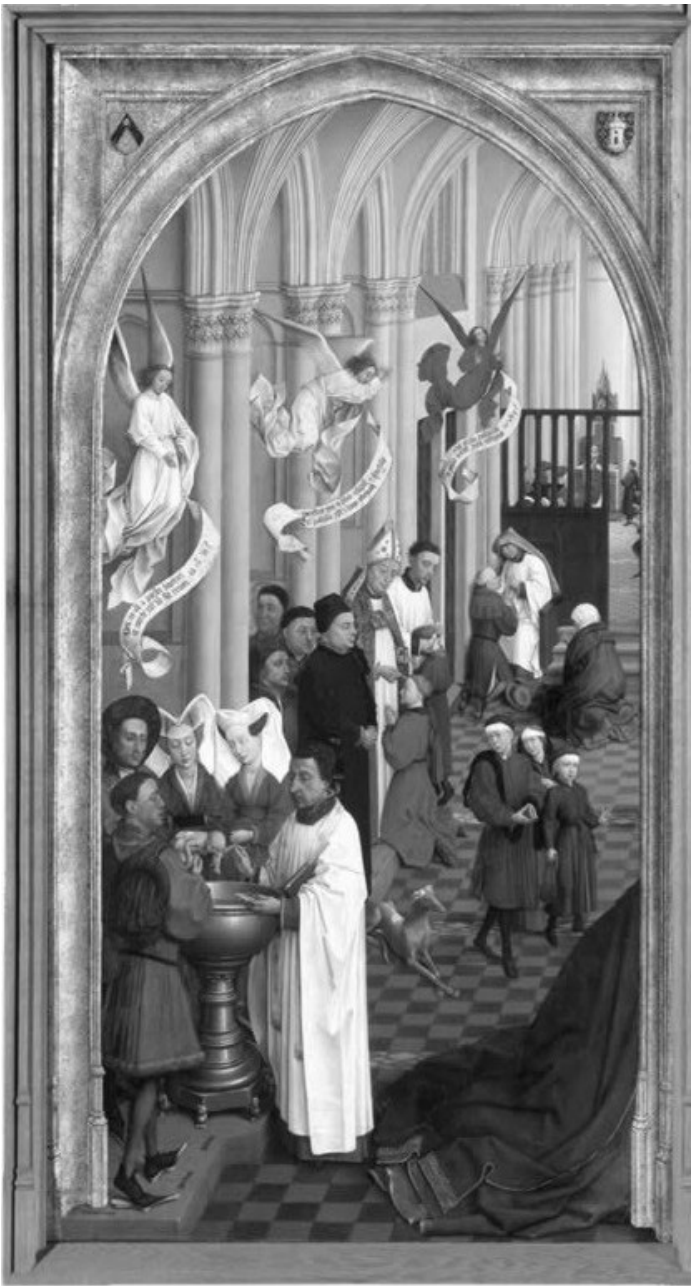


Fig. 1.a – Roger van der Weyden, *Triptico de los siete sacramentos*, detalle de panel izquierdo.



Fig. 1.b – Roger van der Weyden, *Triptico de los siete sacramentos*, detalle de panel central.



Fig. 1.c – Roger van der Weyden, *Triptico de los siete sacramentos*, detalle de panel derecho.

el sacramento del orden y el matrimonio. La Eucaristía está ubicada en la posición central, beneficiándose de la profundidad de la nave con una articulación plena de elocuencia entre la crucifixión, en primer plano, y el sacrificio del altar atrás, sacrificio tomado en el momento de la elevación, de la ostensión de las especies que es importante “ver” para “creer” en el misterio de la transustanciación⁴. Un discípulo de Van der Weyden, Vrancke Van der Stockt (c. 1420-1495) es el autor de otra puesta en escena monumental de los sacramentos.

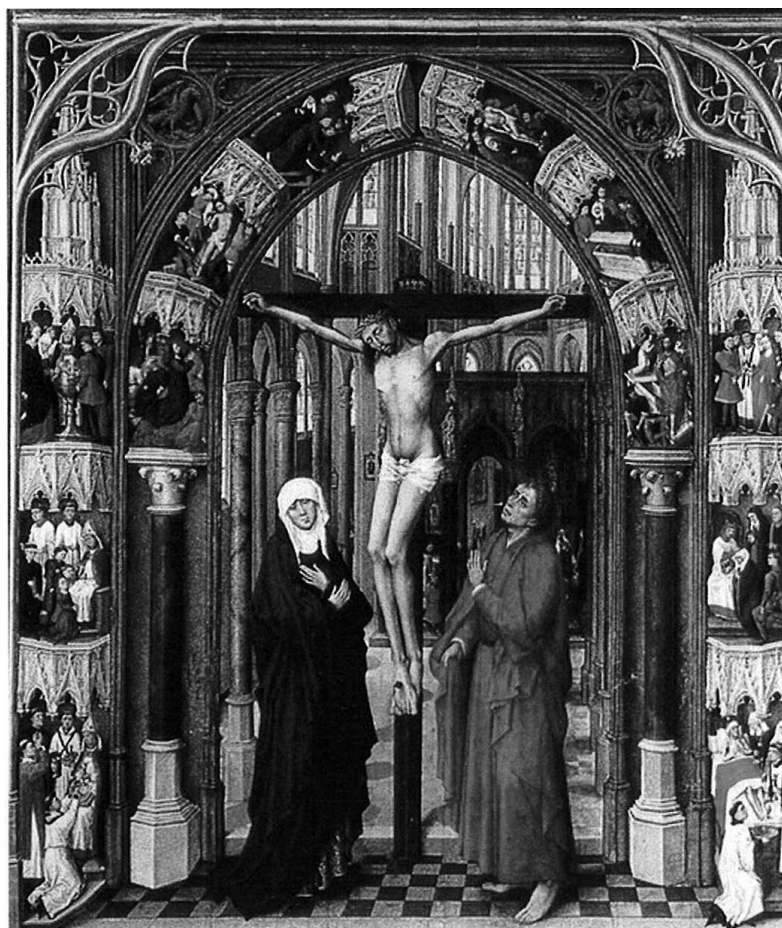


Fig. 2 – Vranke Van der Stockt, *Triptico de la Redención*, Madrid, Museo del Prado; c. 1450.

4 R. Recht, *Le croire et le voir. L'art des cathédrales (XIIe-XVe siècle)*, Paris, 1999.

Se ve aquí el panel central del *Tríptico de la Redención* que se conserva en el Museo del Prado (Madrid). El portal central de una iglesia sirve de marco a una crucifixión que se abre sobre la nave del edificio. El arco del portal alberga las escenas de la Pasión acompasadas por todo un juego de doseles. A ambos lados del pórtico, un nuevo conjunto de doseles superpuestos cierra el cuadro de la representación y le da profundidad. Seis escenas litúrgicas están inscriptas en esta suerte de columnas; a la izquierda, de arriba hacia abajo: el bautismo, la confirmación, la penitencia; a la derecha, siempre de arriba hacia abajo: el matrimonio, el orden, la extremaunción. La Eucaristía está, como en la primera representación, ubicada en posición central, en una puesta en escena del misterio articulando, igualmente, la crucifixión y el sacrificio del altar.

El interés de estas dos representaciones tardías, y hablando francamente, realmente excepcionales, es facilitar el acceso sintético a lo que ha sido el dominio principal de la teología sacramental occidental durante muchos siglos, por lo menos, a partir de la época carolingia: la necesidad del continente (la iglesia-monumento) para la realización, el cumplimiento del contenido (la Iglesia-comunidad). Me conformo con un breve relato de los grandes trazos de esta historia antes de llegar al meollo de mis propósitos sobre la puesta en escena de dos sacramentos: la penitencia y el matrimonio⁵.

Comencemos con la “sacramentalización” del lugar de culto en sí. La historia de la consagración (aún llamada “dedicación”) del edificio eclesástico y de su entorno es larga y bastante compleja. En los primeros siglos del cristianismo, no existe ninguna consagración específica del lugar de asamblea de los fieles reunidos 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 los de Gervasio y Protasio en Milán, que Ambrosio identifica con las almas de los mártires mencionados en el Apocalipsis (6, 14-15). En el siglo VI, en Roma, un primer ritual articula depósito de las reliquias

5 En lo que sigue, condenso el material presentado en D. Iogna-Prat, “L’église, ‘maison de la consécration’ et bâtiment d’exception dans le paysage social”, en D. Méhu, dir., *Mises en scène et mémoires de la consécration de l’église dans l’Occident médiéval*, Turnhout, 2007, p. 347-363 (p. 350-354).

de los santos en el altar con el exorcismo para purificar el edificio de toda presencia diabólica. Por su parte, la liturgia galo-franca conocía, en principio, dos rituales separados –por un lado, la consagración del altar y de la iglesia, por el otro, el depósito de las reliquias–, cuya unión, alrededor de los años 600, está en el origen del ritual de consagración que, desde entonces, no deja de enriquecerse con nuevos elementos, en especial con la bendición de objetos litúrgicos (vajilla, ornamentos, vestimentas) y la iluminación del edificio. En los siglos VIII-IX tiene lugar un cambio mayor. En el contexto de la unificación litúrgica deseada por los soberanos carolingios, los ritos romanos y galicanos se acercan y se combinan para desembocar en un ritual único, el *ordo ad benedicendam Ecclesiam* de los años 840 que se integra a mediados del siglo X al Pontifical romano-germánico (*ordo* 40), que pasa a Roma en el siglo XI, y luego experimenta algunos agregados en el siglo XIII. Al término de esta lenta maduración, el ritual de la dedicación, originalmente limitado al sacrificio eucarístico, se convirtió en uno de los momentos más fastuosos de la liturgia latina.

Desde los años 840, el ritual de consagración del lugar de culto es, con el *Quid significant duodecim candelae*, objeto de un primer comentario que permite establecer un vínculo entre liturgia y eclesiología. Fue entonces que “*ecclesia*” se impone como *terminus technicus* para designar el edificio eclesiástico. La elección de este término está cargada de consecuencias correctamente sugeridas por el autor anónimo del comentario, que explica que la *Ecclesia* (Iglesia-comunidad) y la *ecclesia* (iglesia-monumento) mantienen una relación de tipo metonímico según la cual el continente significa lo contenido y viceversa. Esta confusión es muy significativa en cuanto a la visibilidad de una institución, la Iglesia, que se impone desde entonces en el paisaje social de forma monumental. Es en esta dinámica que el tipo iconográfico de la *Ecclesia*, hasta entonces referida a una alegoría femenina, viene a identificarse, a lo largo del siglo XI, con un edificio propio para estructurar al pueblo cristiano en dos grupos bien distintos (clérigos y laicos).



Fig. 3 – *Mater Ecclesia*: ms Vaticano, Barberini lat. 592, *Exultet*; Montecassino, 1087 (?).

Después del siglo IX, la época de la reforma de la Iglesia en los siglos XI y XII, representa el segundo tiempo importante en la definición de una doctrina del lugar de culto. Los clérigos gregorianos tienen como proyecto de conjunto construir una sociedad cristiana. Para ser *de* la Iglesia, es necesario estar *en* la iglesia: es atravesando la puerta del edificio de piedra que se puede acceder al templo espiritual. Pero estar *en* supone, también, que se puede estar *fuera*. Están los cristianos, piedras vivas de la comunidad sacramental que es la Iglesia, y están los otros. Una prueba evidente de la brecha existente entre los miembros del cuerpo de Cristo y los que no lo son la dan, a partir de los años 1050, los comentarios del canon de la misa, especialmente de la fórmula “*Ut nobis corpus sanguis fiat dilectissimi tui Domini nostri Jesu Christi*”. Refiriéndose al adagio agustiniano según el cual “no hay ningún lugar de verdadero sacrificio fuera de la Iglesia católica”, los exégetas proporcionan una definición restrictiva de “nosotros” (*nobis*), incluida la exclusión de los demás, los herejes, los judíos y los paganos (en su

mayoría 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 cualquier mediación eclesial, se niegan a confundir continente (iglesia) y contenido (Iglesia) y sostienen que Dios es imposible de localizar en un edificio hecho de piedras y paredes.

Es sobre la base de estos debates que se elaboran las primeras Sumas escolásticas, las que no se ocupan, simplemente, de describir el conjunto de la sociedad como una catedral, sino también y sobre todo de colocar el conjunto de la Creación en un marco organizado. La reflexión doctrinal, llevada a cabo en los años 1050-1150 sobre la cuestión del lugar de culto, se organiza en torno a tres ejes de reflexión principales. El primero remite al debate provocado por Berengario de Tours, en la segunda mitad del siglo XI, sobre la Eucaristía. Desde los comienzos de la controversia sobre este tema, que se remonta a la confrontación entre Pascasio Radberto y Ratramno de Corbie en el siglo IX, esquemáticamente, se pueden distinguir dos posiciones: por un lado, los defensores del “realismo” eucarístico, según el cual las especies consagradas (el pan y el vino) *realmente* se transforman en el cuerpo y la sangre de Cristo, por otro lado, los “simbolistas” (entre los cuales están Ratramno y Berengario) argumentan que el cambio postulado es sólo un *símbolo*, no teniendo la Eucaristía, como objetivo sino conmemorar el sacrificio de Cristo en el fundamento de la Iglesia, sin que una reiteración *real* sea necesaria. La victoria de los realistas, indirectamente, influye sobre la cuestión del lugar de culto. La transformación *real* de las especies tiene como consecuencia no sólo magnificar el *tiempo* (la misa), sino también el *lugar* del sacrificio (la iglesia), considerados como un “plus” que depende, exclusivamente, de lo divino. El realismo eucarístico también impone el marco de una puesta en escena en la que el misterio tiene lugar y en la que se muestra.

Paralelamente a estas discusiones, se reflexiona sobre la noción de *causa* sacramental. Pedro Lombardo afirma en sus *Sentencias*, que los sacramentos realizan aquello de lo que son la figura: “causan la gracia significándola”. En su *De sacramentis*, Hugo de San Víctor adelanta la noción de causalidad “dispositiva” (luego, Tomás de Aquino habla de la causalidad “instrumental”) según la cual el sacramento establece las condiciones que *disponen* aceptar la gracia, a la manera de un vaso o

cualquier otro continente necesario para la realización del contenido; siguiendo esta lógica la iglesia-monumento es considerada como un gran vaso que “*dispone*” la efectuación de los sacramentos.

Por último, la reflexión en lo referente a la causa sacramental está acompañada por una clasificación de los sacramentos. Se distinguen siete sacramentos mayores (*sacramenta*): bautismo, confirmación, Eucaristía, penitencia, extremaunción, orden, matrimonio. Pero la definición de ese “septenario” sacramental no estuvo exenta de dificultades. Por ejemplo, se ha planteado desde hace tiempo si la dedicación o consagración de la iglesia debía estar comprendida entre los sacramentos mayores. Después de muchas vacilaciones, se excluyó la dedicación de la lista, o, más bien, se la integró indirectamente al precio de un desdoblamiento significativo del primero de ellos: el bautismo, concebido a la vez como el bautismo del edificio emblemático de la comunidad y el bautismo de los fieles. En un sermón de dedicación llamado a hacer escuela, Yves de Chartres explica, de esta manera, que la consagración de la iglesia representa la primera etapa de un proceso; es conveniente que el edificio sea bautizado para que los fieles puedan serlo, a su vez, y que los otros sacramentos se realicen dentro del espacio funcional que es la Iglesia⁶. En otras palabras, el bautismo de la iglesia *dispone* la efectuación de los otros sacramentos. Sin él, no hay espacio sacramental y, en consecuencia, no hay comunidad cristiana. Al término de esta evolución litúrgica y teológica, a finales de los años 1300 más o menos, no se concibe eficacia ritual fuera del lugar de efectuación que es la iglesia al punto –así como no dudan en hacerlo Roger Van der Weyden en el *Tríptico de los siete sacramentos* y Vrancke Van der Stockt en el *Tríptico de la Redención*– de colocar en la iglesia un sacramento que nunca había tenido lugar allí: la unción de los enfermos (extremaunción) que se lleva a cabo en los hogares de los fieles.

Después de esta rápida vista de conjunto (los siete sacramentos constitutivos de la Iglesia-comunidad simbólicamente inscriptos en la iglesia-edificio), habría que considerar la relación que cada uno de los siete sacramentos tiene con el lugar de culto. Señalé antes, el rol central

6 Yves de Chartres, *Sermo IV de sacramentis decicationis*, PL 162, col. 527-534.

de la eucaristía, en la cual la “realidad” establece, verdaderamente, el lugar, a partir de los años 1050. En cuanto al bautismo y a su desdoblamiento (bautismo del edificio y bautismo de la gente), he insistido en su rol “dispositivo”, en los fundamentos, de alguna manera, del ciclo sacramental. Quisiera referirme ahora a otros dos sacramentos sin importancia real o, al menos, de una importancia menor, en la definición doctrinal del lugar de culto, pero que no contribuyen poco a su puesta en escena en el espacio público: la penitencia y el matrimonio.

II. Topografía de la penitencia

II.1. *Los lugares de la penitencia pública: catedral y monasterio*

En el siglo V, la penitencia pública es un acto solemne realizado en el corazón de la ciudad: en la iglesia catedral⁷. Este acto, generalmente llevado a cabo al comienzo de la Cuaresma, marca la entrada en un *ordo* cuyos miembros se diferencian de los otros fieles por un estado de vida específica que los excluye del matrimonio y de todo cargo público o militar. Usan vestimentas que los diferencian, tienen lugar en un sector reservado de la iglesia y están excluidos de la asamblea en el momento de la comunión, la prohibición se hace a los penitentes de participar en el sacramento del altar, evitándoles, según la fórmula de Agustín, comer y beber “su propia condenación”⁸. En el libro II de sus *Diálogos*, Gregorio Magno pone en escena a dos monjas, aún en vida, invitadas por Benito de Nursia a corregir su vocabulario bajo pena de ser privadas de la comunión⁹. De hecho, una vez muertas y enterradas en la iglesia, ellas son, divinamente, obligadas a salir de sus tumbas y a abandonar el lugar de la asamblea en la proclamación del diácono: “Si alguien no comulga, que se retire”.

En el momento en que Gregorio se propone contar los hechos de Benito, ya está claro para los fieles que no hay nada como entrar al

7 Para un desarrollo más amplio: D. Iogna-Prat, “Topography of Penance in the Latin West (c. 800-c. 1200)”, en A. Firey, dir., *A New History of Penance*, Leyden, 2008, p. 149-172.

8 Agustín, *Sermo* 352, *PL* 39, col. 1550-1558 (col. 1552).

9 Gregorio Magno, *Dialogues* II, 23, ed. y trad. A. de Vogué, P. Antin, Paris, 1979, p. 204-211 (p. 208-209).

monasterio¹⁰ para expiar sus pecados. Es así como la penitencia pública se desliza, poco a poco, de “la publicidad de la ciudad a la soledad del monasterio” y que la distinción entre “penitente”, “convertido” y “religioso” se vuelve cada vez más confusa¹¹. En la topografía de la penitencia, hay un primer momento crucial importante que es el pasaje de la segregación en el seno de la asamblea (al estar el lugar de culto fragmentado en comulgantes y no comulgantes) hasta el rechazo hacia los márgenes del renunciamiento al siglo establecido por los monjes, penitentes de profesión. En los monasterios reales carolingios, de esta manera, se llega por una penitencia “pública” a lavarse de un crimen “público”, es decir, de cualquier escándalo y cualquier cuestionamiento grave al orden constitutivo de la sociedad cristiana. La aparición en los siglos X y XI de monasterios patrimoniales bajo la protección de Roma permite, entonces, el advenimiento de los asilos penitenciales, donde el pecador viene a expiar sus faltas en un movimiento que se asemeja más a la conversión personal que a la penitencia pública. Los modelos de estos asilos son muy conocidos. Se trata de grandes monasterios de vocación universal que, como los de Cluny y San Víctor de Marsella, se afirman como clones de la Iglesia romana, adonde es bueno, como lo sostienen las bulas y las cartas papales, llegar a refugiarse bajo la protección de San Pedro, abogado eficaz en el cielo¹².

10 P. Brown, *The Rise of Western Christendom. Triumph and Diversity. AD 200-1000*, Oxford, 1996, p. 157.

11 M. de Jong, “What was public about public penance? *Paenitentia publica* and justice in the Carolingian world”, en *La giustizia nell'alto Medioevo (secoli IX-XI)*, Spoleto, 1997, II, p. 863-902 (p. 871).

12 A título de ejemplo, he aquí los términos con los cuales el papa Juan XIX, en la segunda bula de exención expedida al monasterio, en 1024, define a Cluny como una “casa de reconciliación” (*domus pietatis*), *Papsturkunden 896-1046*, ed. H. Zimmermann, 3 vol., Wien, 1984-1989, II, 558, p. 1053-1054: “*Obtineat in eo locum iustus, nec repellatur poenitere uolens iniquus. Prebeatu innocentibus caritas mutue fraternitatis nec negatur offensis spes salutis et indulgentia pietatis. Et si aliquis cuiuscunque obligatus anathemate eundem locum expetierit siue pro corporis sepultura seu alterius sue utilitatis et salutis pro gratia, minime a uenia et oblata misericordia excludatur, sed oleo medicamenti salutaris fouendus benigniter colligatur. Quia et iustum sic est, ut in domo pietatis et iusto prebeatu dilectio sanctae fraternitatis et ad ueniam confugiendi peccatori non negetur medicamentum indulgentie et salutis*”.

II.2. *La iglesia: purificación y penitencia*

La monaquización de la penitencia pública en el curso de la alta Edad Media no debe disfrazar el fenómeno más general de surgimiento de la iglesia como marco de exclusión y de reconciliación de los pecadores.

II.2.1. *PURIFICACIÓN DE LAS PERSONAS, PURIFICACIÓN DEL ESPACIO*

Amalario de Metz (c.775-c. 850) –uno de los primeros exégetas de la liturgia que se interroga sobre la función específica del edificio como continente (iglesia) necesario para la realización del contenido que son los fieles (Iglesia)– se basa en un pasaje de su *Liber officialis*, sobre la enseñanza del apóstol Pablo (I Cor 11, 28-32), para argumentar que la iglesia es el lugar del conocimiento de Dios a través del examen de las faltas de cada uno y que esa purificación preliminar es necesaria para acceder a la “Cena del Señor”¹³.

Cabe destacar que para Amalario y sus contemporáneos, la purificación en cuestión no concierne sólo a los fieles. Es también, y en principio, el tema del edificio en sí, como lo demuestran, a la vez, el ritual de consagración de la iglesia y los gestos litúrgicos de apertura de la obra de construcción del edificio. A la manera de las primeras *ordines* de consagración romanas y galicanas que surgen lentamente entre los siglos VI y VIII, el *ordo ad benedicendam ecclesiam* da, desde un principio, importancia a los exorcismos preliminares de la sal y del agua aptos para hacer temer el lugar y los objetos benditos, y para hacer huir a todos los espíritus malignos¹⁴. Un punto culminante del ritual es cuando el obispo consagrante aparece tres veces en la puerta delantera del edificio y golpea tres veces con su báculo, exigiendo que le abran¹⁵.

13 *Liber officialis*, III, 2, ed. I.M. Hanssens, *Amalarii episcopi opera liturgica completa*, II, Città del Vaticano, 1948, p. 262.

14 *Le pontifical romano-germanique du dixième siècle*, eds. R. Elze, C. Vogel, 3 vol., Città del Vaticano, 1963 y 1972, I, p. 129-131.

15 *Ibid.*, p.131-133.

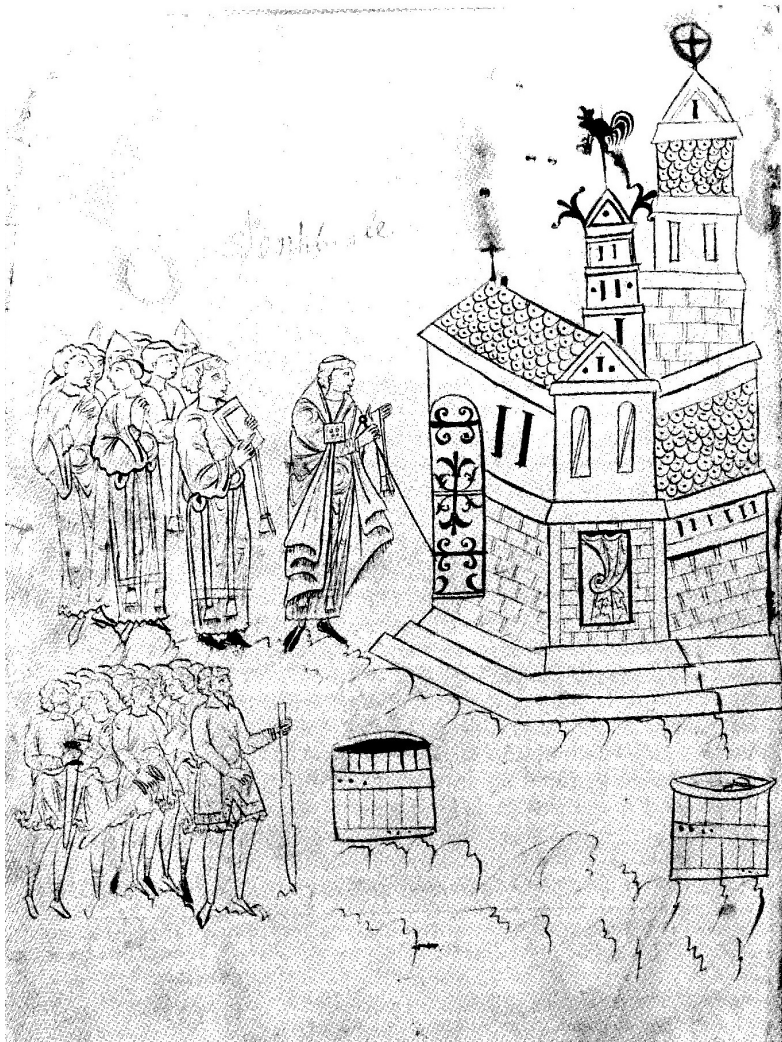


Fig. 4 – Consagración de iglesia: ms Rouen, BM 368 (A 27), fol. 2 v.

Antes de admitir su derrota y abrir, el diácono, que está dentro y representa al diablo, trata de saber quién se manifiesta de esa forma y escucha que le responden: “es el Rey de gloria, el Señor fuerte y poderoso en el combate, el Señor de las virtudes”. El ritual puede entonces

comenzar en el interior mismo de la Iglesia, que pasó de las tinieblas a la luz. El *Quid significant duodecim candelae*, el primer comentario alegórico del ritual de consagración que he evocado anteriormente, pone de relieve la dimensión penitencial del episodio¹⁶. El báculo (*uirga, cambuta*) con el que el consagrante llama a la puerta significa la *potestas Sacerdotalis* de atar y desatar. Las palabras pronunciadas al entrar (“*Pax huic domui*”) tienen por objeto pacificar por la sangre de Cristo no sólo a los fieles, sino también a los herejes, a los cismáticos y, en el lejano ideal de la misión de la Iglesia, a los judíos y a los paganos. Es sólo después de esta “reconciliación” que es posible expresar la alegría en un *Alleluia*. El texto subraya el doble movimiento de conversión que se está llevando a cabo. La apertura de la puerta significa, a la vez, la confesión de los fieles invitados a pasar por “la puerta de la salvación” y la purificación del espacio destinado a hacer de “una cueva de ladrones, una casa de oración”. Según el *Canon aedificanda ecclesia*, conocido por el Pontifical romano-germánico (de los años 960), las formas penitenciales empleadas, para purificar el espacio destinado a acoger el lugar de culto en el momento del inicio de la construcción, son igualmente evidentes¹⁷. El obispo o su representante fija la cruz como signo de toma de posesión por parte de la Iglesia; coloca otra cruz en el lugar del futuro altar; por último, pronuncia un larga acción de gracias pidiendo por la purificación del fundador ubicado en el glorioso linaje de David y Salomón, para hacer huir los poderes demoníacos y lograr la resurrección de la Iglesia en la “sencillez y el candor de la inocencia”.

Los sermones de dedicación no dejan, generalmente, de señalar la coloración penitencial del rito efectuado. Me limito a un ejemplo elegido arbitrariamente de una masa de textos, cada vez más imponente desde el primer tercio del siglo XI. Autor de tres sermones de dedicación, uno de los grandes predicadores del siglo XII, el arzobispo de Burdeos, Geoffroy Babion (1136-1178) pone toda la insistencia de un viejo ermitaño para recordar la necesidad de una conversión interior de los fieles en el momento de la consagración del lugar de la

16 *Ibid.*, p. 93-95.

17 *Ibid.*, p. 122-123.

asamblea cristiana¹⁸. El primero de estos sermones –cuyo acercamiento escriturario es ofrecido por un clásico de la edificación eclesial, Salmo 86 (87)–, en *Fundamenta in montibus eius*, se refiere directamente a la liturgia de la apertura de las puertas del edificio a petición del consagrante. Geoffroy asimila las puertas de Jerusalén a la fe y al bautismo, que se abren a la penitencia, la confesión y la satisfacción¹⁹. Los fieles son comparados a piedras que los predicadores usan para pulir, invitándolos al renunciamiento antes de poder ajustarlas en el edificio del Señor. El segundo sermón se basa en un pasaje de la epístola de Pablo a los Efesios (5, 25 *Christus dilexit Ecclesiam*), y tiene una coloración nupcial que gustaba mucho en el siglo XII²⁰. Geoffroy, que compara las torres del edificio con la penitencia y la confesión, hace de la purificación de los fieles un requisito previo a los esponsales de Cristo con su Iglesia. Es en esta condición que el lugar de la asamblea puede convertirse en un espacio de realización sacramental en el que “el cuerpo y la sangre de Cristo nos santifican”, “allí donde los niños son bautizados, allí donde los pecadores se reconcilian”. El tercer sermón, pronunciado en ocasión de la fiesta del aniversario de la consagración de la iglesia de San Nicolás de Angers por el Papa Urbano II (1096), evoca otro clásico de los monumentos escriturarios, el Templo de Jerusalén construido por Salomón (III Reg. 8, 12-36)²¹. El predicador juega con las correspondencias entre las respectivas dedicaciones del Templo y de la Iglesia para distinguir a las personas. En el primer caso (*dedicatio eius*), se celebra la memoria de Salomón y el arrepentimiento del soberano y del pueblo de Israel; en el segundo (*dedicatio nostra*), la consagración de la iglesia/Iglesia es el caso de cada fiel invitado a purgar sus pecados. Este comentario bastante banal se corona, al final del sermón, con consideraciones más originales. La consagración de

18 J.-P. Bonnes, “Un des plus grands prédicateurs du XIIe siècle, Geoffroy du Louroux dit Geoffroy Babion”, *Revue bénédictine*, 56 (1945-1946), p. 174-215. Los *initia* de los sermones de Geoffroy que figuran en el apéndice I permiten volver a atribuir al autor las piezas previamente publicadas entre las obras de Hildeberto de Lavardin, como es el caso de los tres sermones que nos interesan aquí (= nn. 47-50, p. 203).

19 *PL* 171, col. 733 A-736 B.

20 *Ibid.*, col. 736 C-739 B.

21 *Ibid.*, col. 748 A-752 A.

una iglesia es un momento particularmente propicio para demostrar que los ritos realizados en esas circunstancias muestran el lugar propio de lo divino respecto del espacio común. Pero, subraya Geoffroy, entre las muchas iglesias, algunas se distinguen de las otras por la importancia de los santos que honran al edificio con su presencia, como es el caso de Nicolás en Angers. Además, el Papa Urbano II concedió para la ocasión un privilegio especial (*quaedam praerogatiua*) según el cual todo fiel presente en el aniversario de la dedicación tiene asegurada una remisión perpetua de su pena.

El tópico penitencial de este tipo de sermón –totalmente clásico desde la creación durante los siglos IX a XI de una liturgia de consagración cada vez más solemne– encuentra una salida inesperada en el último tercio del siglo XII. En su obra clásica, *El nacimiento del purgatorio*, Jacques Le Goff ha demostrado cómo el Occidente latino, gradualmente, ha pasado de un tiempo a un lugar propio para el cumplimiento de las penas en el más allá: el Purgatorio²². Es en el marco de un sermón de dedicación de la iglesia que Pedro Coméstor (c.1100-c.1179) ofrece el primer uso conocido del Purgatorio como un sustantivo²³. Con referencia a la edificación de Jerusalén cantada en el Salmo 122 (121), Pedro habla de una construcción en tres etapas: la extracción de las piedras, el pulido y la igualación, la colocación. Cada una de estas fases está en correspondencia con un estado espiritual, incluso con un lugar, aun si se trata, de hecho, de describir las etapas de un movimiento (*unde, quo, qua transeunt*). La extracción de las piedras significa la separación violenta marcada por la muerte; el pulido y la igualación son equivalentes a una purificación realizada en un lugar limpio, el Purgatorio (*in purgatorio poliuntur*); finalmente, la colocación marca la entrada en un estado duradero, eterno, el Paraíso.

El último sermón de Geoffroy Babion, citado anteriormente, se refiere explícitamente a la “indulgencia” vinculada a la consagración o al aniversario de la consagración de la iglesia.

22 J. Le Goff, *La naissance du Purgatoire*, Paris, 1981; J. Baschet, “I mondi del Medioevo: i luoghi dell’aldilà”, en E. Castelnuovo, G. Sergi, dirs., *Arti e storia nel Medioevo*, I (Tempi, spazi, istituzioni), Torino, 2002, p. 317-347.

23 El sermón, reatribuido por B. Hauréau a Pedro Coméstor (Petrus Comestor), es uno de los trabajos editados entre las obras de Hildeberto de Lavardin, *PL* 171, col. 739 C-744 D. J. Le Goff, *La naissance du Purgatoire*, p. 210-211.