

Factores eclesiales en la organización socioeclesiológica del espacio físico en la Edad Media

*José Ángel García de Cortázar y Ruiz de Aguirre**

La universidad, y, en general, la academia, es una institución de tradiciones. Entre ellas ha arraigado con fuerza la del homenaje a un profesor que suele revestirse con el ropaje del ofrecimiento de una colectánea de estudios realizados por sus discípulos y colegas. Pese a sus defectos y su corolario de insatisfacción intelectual, el género del homenaje científico se ha impuesto en la tradición universitaria. El que hoy nos ocupa, dedicado al profesor Eloy Benito Ruano, posee para mí el sabor de la nostalgia cuando recuerdo que él fue el secretario del tribunal que, en mayo de 1965, me dio el espaldarazo del título de doctor. Desde entonces, sus vínculos con Asturias, los míos con Galicia y Cantabria y mi personal amistad con el profesor Juan Ignacio Ruiz de la Peña, su discípulo por excelencia, nos proporcionaron frecuente ocasión de encuentro y empatía. Con este mismo sentimiento participo en un homenaje para el que, en lugar de un retazo de una investigación en curso, he elegido un conjunto de reflexiones sistemáticas sobre un tema por el que apenas he comenzado a deslizarme con cautela, el de «la organización socioeclesiológica del espacio».

1. La organización socioeclesiológica del espacio

La expresión combina dos conceptos: la organización social del espacio y la intervención de la Iglesia en la misma. Por lo que se refiere al primero, la organización social del espacio la vengo entendiendo¹ como el proceso y el resultado de la traducción

* Universidad de Cantabria. E-mail: jagcortazar@gmail.es.

¹ Véase la colectánea de algunos de mis trabajos publicados sobre el tema reunida en GARCÍA de CORTÁZAR, J.Á.: *Sociedad y organización del espacio en la España medieval*, Universidad de Granada/Universitat de València, Granada, 2004. En especial, «Espacio, sociedad y organización medievales en nuestra tradición historiográfica» (pp. 15-57), «Organización social del espacio: propuestas de reflexión y

de la estructura de poder de una sociedad en el ámbito en que se halla instalada y que, con su acción, contribuye a acotar. Resulta obvio que sigo partiendo de la idea de que, como ha recordado recientemente Joseph Morsel, «el espacio no es una realidad natural sino una construcción social ya que toda sociedad *produce* su propio espacio, esto es, su manera de concebir, estructurar y otorgar significación a las relaciones entre los elementos que componen su entorno»². Pienso, por ello, que un resultado en términos de organización del espacio debe traducir de alguna manera la estructura de poder de una sociedad dada y que, si ello es así, el estudio de la organización del espacio puede dar pistas sobre la estructura de la sociedad aunque generalmente no sea fácil inducir de los rasgos del primero las características de la segunda³.

La expresión en singular («el espacio») sintetiza las diversas variedades incluidas en los tres tipos de espacio que conocemos: el físico, el imaginario y el simbólico. A propósito de cada uno de ellos, es unánime la opinión de que toda sociedad reconoce, por aceptación de una herencia cultural, inspiración de un caudillo carismático o imposición legalizada —por recordar las tres formas de dominación legítima analizadas por Max Weber—, que un individuo o un grupo determinado poseen competencias para definir normas de exclusión, inclusión neutra o recompensa. En otras palabras, que cada sociedad crea, acepta y asume pautas de acceso a (o de expulsión de) los distintos espacios, sean imaginarios (cielo, purgatorio, infierno), simbólicos (arriba/abajo, derecha/izquierda, sacro/profano) o físicos (bosque, molino, templo). En lo que toca a estos últimos, a los espacios físicos, la traducción de la estructura de poder de la sociedad se manifiesta, a su vez, en los tres niveles de la realidad social: el administrativo, en forma de encuadramientos de la población; el material, en forma de testimonios tangibles, fundamentalmente, poblamiento, paisaje agrario, vías de comunicación y edificios; y el metafórico, en forma de percepción y valoración de distintos escenarios, a veces, sintetizados en un topónimo, un corónimo o una advocación.

La experiencia historiográfica acumulada desde hace cincuenta años permite proponer que, concretamente, en los estudios de las diversas manifestaciones de organización social del espacio físico, dos han sido sus orientaciones o sus objetivos, que, con frecuencia, aparecen combinados. El primero ha sido comprender la organización o la *construcción* del espacio; es decir, el modo en que cada fenómeno social (instalación

análisis de sus unidades en la España medieval» (pp. 59-136) y «Organización del espacio, organización del poder entre el Cantábrico y el Duero en los siglos VIII a XIII» (pp. 137-179).

2 MORSEL, J.: «Construire l'espace sans la notion d'espace. Le cas du Saltzforst (Franconie) au XIV^e siècle», en *Construction de l'espace au Moyen Âge: pratiques et représentations*, XXXVII Congrès de la SHMES (Mulhouse, 2-4 juin 2006), Publications de la Sorbonne, Paris, 2007, pp. 297-298.

3 Véase también las reflexiones generales de GUERREAU, A., «El significado de los lugares en el Occidente medieval: estructura y dinámica de un «espacio» específico», en *Arte e Historia en la Edad Media. I. Tiempos, espacios, instituciones*, E. Castelnuovo y G. Sergi, eds., Madrid, Akal, 2009, pp. 181-213. Al mismo autor debemos varias importantes contribuciones sobre el concepto y el sentido del espacio en la Edad Media, cuyas referencias incluye en el trabajo indicado.

humana, práctica comercial, regulación de conflictos, adscripción política, ejercicio de autoridad, vivencia religiosa, etc.) se inscribe en lugares concretos, los ordena y articula. El segundo ha sido comprender la «*espacialidad* de las relaciones sociales» en el sentido de entender la forma en que cada elemento del contexto físico queda investido por los fenómenos sociales, que lo convierten en escenario; por tanto, en calibrar cómo se valora, cómo se representa y cómo se debe actuar en él⁴.

En líneas muy generales, puede decirse que las consecuencias de estos estudios han sido dos. La primera, la demostración de la importancia creciente de la «*espacialización*» en la evolución de las relaciones sociales en el curso de la Edad Media⁵. En muy diversos ámbitos es visible, según subraya Jean Claude Schmitt, cómo se va afirmando claramente la idea de que «las relaciones entre hombres se conciben indisolublemente como relaciones entre lugares y viceversa»⁶. De ahí, entre otros, el propio título, dubitativo, de uno de los trabajos de reflexión metodológica de Joseph Morsel, quien se preguntaba si en la Edad Media o, en general, en la historia, ha primado «¿Apropiación comunitaria del territorio o apropiación territorial de la comunidad?». La segunda consecuencia evidente de los estudios sobre organización social del espacio medieval ha sido, sin duda, la elaboración de propuestas que han pretendido captar e interpretar esa espacialización en distintos ámbitos y sugerido algunos vocablos-conceptos para definirla de una forma comprensiva. Así fueron surgiendo el *incastellamento* de Toubert, el *encelulamiento* de Fossier o, por fin, la *comunitarización* de Morsel.

La segunda parte de la expresión que conforma el título del apartado («socioeclesiológica») trata de rendir tributo a la intervención histórica de la Iglesia en la organización del espacio y la entiendo como una aplicación concreta del enunciado general protagonizada por un sujeto de singular relevancia en el conjunto de la sociedad medieval. En consecuencia, nos preocupará analizar el proceso y el resultado del mismo visible en el espacio del esfuerzo desarrollado por la Iglesia católica por implantarse, dirigir y controlar la sociedad de la Europa occidental o Cristiandad latina. Como correspondía a sus aspiraciones de totalidad, la organización eclesiológica afectó a los tres tipos de espacio (imaginario, simbólico, físico) y, dentro del último, a los tres niveles de la realidad social (administrativo, material y metafórico)⁷. El proceso, cuyos primeros signos externos se datan en el siglo III, se aceleró en los siglos VI y VII para desarrollarse (o

4 MEHU, D., «*Locus, transitus, peregrinatio*. Remarques sur la spatialité des rapports sociaux dans l'Occident médiéval (XI^e-XIII^e siècle)», en *Construction de l'espace*, cit., pp. 275-293.

5 BOISSELLIER, S., ed., *De l'espace aux territoires. La territorialité des processus sociaux et culturels au Moyen Âge*. Actes de la table ronde (8-9 juin 2006, Poitiers), Brepols, Turnhout, 2010.

6 SCHMITT, J.-CL.: «De l'espace aux lieux: les images medievales», en *Construction de l'espace*, cit., p. 344.

7 GARCÍA de CORTÁZAR, J. Á., «La organización socioeclesiológica del espacio en el norte de la Península Ibérica en los siglos VIII a XIII», en *La pervivencia del concepto. Nuevas reflexiones sobre la ordenación social del espacio en la Edad Media*, J. Á. Sesma Muñoz y C. Laliena Corbera, coords., Universidad, Zaragoza, 2008, pp. 13-56.

revelarse) especialmente en los siglos IX a XIII a través de dos fases de hegemonía diferente. En la primera, en los siglos IX a XI, pareció triunfar una eclesiología monástica; en la segunda, a partir de la reforma gregoriana, acabó imponiéndose en los siglos XII y XIII una eclesiología episcopal con sus preocupaciones por el oficio pastoral, la doctrina sacramental y, especialmente, a los efectos de la presente reflexión, el encuadramiento de los fieles y la dirección de sus prácticas sacramentales y culturales y sus manifestaciones de piedad y devoción⁸.

En sus dos versiones, monástica y episcopal, el proceso de organización socioeclesiológica del espacio exige distinguir entre el papel jugado por los clérigos y el desempeñado por la Iglesia como institución. Por lo que se refiere al primero, en sus conclusiones a la obra colectiva sobre *Construction de l'espace*, Jean-Pierre Devroey y Michel Lauwers se expresaron con lógica contundencia: «los documentos medievales susceptibles de proporcionar al historiador informaciones sobre la concepción y las modalidades de construcción del espacio se relacionan durante largo tiempo y alta proporción con el proceso de implantación espacial de la Iglesia»⁹. Por lo que se refiere al papel institucional de la Iglesia en la organización social del espacio, está probado que se desplegó en los tres tipos de espacios. En los imaginarios, fue, precisamente, la Iglesia la que monopolizó la caracterización y la localización del cielo, el infierno, el limbo y el purgatorio. En los simbólicos, las propuestas de delimitación de derecha/izquierda, arriba/abajo y, sobre todo, de espacios sacros/espacios profanos, efectuadas por la Iglesia se fortalecieron en el período carolingio y quedaron refrendadas en la edad gregoriana. Por fin, en lo que atañe a los espacios físicos, la Iglesia se encargó igualmente de incidir en los tres niveles de la realidad social. En el nivel administrativo, en que procede recordar a Weber, para quien el territorio es esencialmente el espacio de proyección de una institución, la Iglesia secular generó unos cuantos marcos de encuadramiento que fueron de la parroquia a la provincia, mientras que la Iglesia regular multiplicaba las constelaciones de puntos de arraigo en el territorio con sus iglesias propias, sus decanías y sus granjas, muchas de ellas con funciones y reconocimiento de iglesia parroquial. En el nivel material, con manifestaciones que fueron desde la ermita a la catedral o la abadía, la Iglesia promovió al monasterio y, sobre todo, al templo parroquial (con su cementerio) a la condición de polos nucleadores de la ordenación eclesiológica del espacio. Por último, en el nivel metafórico, la Iglesia actuó a través de los aspectos devocionales, que, entre otros, se plasmaron en la hagianimia y la hagiotoponimia, en la construcción de numerosos *loci sancti* y en la creación de itinerarios de peregrinación.

El resultado final y global de ese conjunto de acciones también ha encontrado en la historiografía sus vocablos-conceptos interpretadores y lo ha hecho de la mano

8 IOGNA-PRAT, D.: «Ecclesiologie et système ecclésial clunisiens», en la colectánea del autor sobre *Études clunisiennes*, Picard, París, 2002, pp. 11-12.

9 DEVROEY, J.-P. y LAUWERS, M.: «L'espace des historiens médiévistes: quelques remarques en guise de conclusion», en *Construction de l'espace*, cit., p. 443.

del *inecclesiamento* de Lauwers y la *metonimia encapsuladora* (Iglesia comunidad/ iglesia templo) de Iogna-Prat, procesos que, más o menos, se presentan compartiendo, con ligero retraso, la cronología de los conceptualizados antes por Toubert y Fossier. Como sucedió a la sociedad en el caso de la organización social del espacio en general, también en el de la organización socioeclesiológica del espacio, su agente principal, la Iglesia, actuó sobre un material en parte existente. En consecuencia, aunque la expresión pueda inducir a pensar en una acción de la Iglesia «de arriba abajo», la realidad muestra que las cosas no fueron siempre así y que la propia historia de la comunidad cristiana estuvo llena de iniciativas espontáneas que sólo más tarde fueron embridadas; para muestra, un botón: la Iglesia-institución no fue la primera creadora de iglesias. Por ello, tal vez, resultaría más propio hablar de factores eclesiológicos de ahormamiento del espacio, que (1) se hicieron visibles y operativos conforme la Iglesia-institución fue distanciándose de la Iglesia-comunidad y (2) actuaron sobre una realidad heredera de una historia tanto en los espacios imaginarios como en los simbólicos y en los físicos.

De todo ese panorama, mi atención se centrará ahora en la presentación y el análisis de los espacios físicos afectados por la organización propuesta por la Iglesia en dos de sus tres dimensiones, la administrativa y la material¹⁰. Las dos operaciones (presentación y análisis) pueden realizarse desde dos perspectivas: la de los resultados y la de los factores. Sobre ambas planean sendas amenazas reduccionistas. En el primer caso, la de la pura taxonomía tanto en el ámbito administrativo (circunscripciones sin historia) como en el físico (templos sin cronología) o en el metafórico (devociones sin contexto social). En el segundo caso, la amenaza la constituye el enunciado teórico sin pretensiones de sistematicidad y exhaustividad y sin ejemplificaciones concretas de aplicación en tiempo y espacio. En el caso de la organización socioeclesiológica, estas amenazas son especialmente difíciles de despejar porque el estudio de aquella exige deslindar y atribuir responsabilidades concretas a cada grupo social en el despliegue de un proceso en que intervino no sólo la Iglesia sino toda la sociedad. En otras palabras, no todas las acciones ni mucho menos que, entre los siglos III y XV, implicaron a elementos administrativos, materiales o metafóricos que en la última fecha tenían que ver con la estructura y la doctrina de la Iglesia pueden atribuirse a la voluntad y decisiones de la jerarquía eclesiástica. Por ello, en un ámbito de estudio que, en el caso de la España medieval, está todavía muy lejos de haber alcanzado una mínima masa crítica, me ha parecido menos comprometido reflexionar ordenadamente sobre los posibles factores promotores antes de hacerlo sobre los resultados atribuibles a la responsabilidad individual de la Iglesia en la organización social del espacio.

10 CALLEJA PUERTA, M., «Eclesiología episcopal y organización del espacio en las ciudades y villas del noroeste peninsular (1100-1250)», en *Monasterios, espacio y sociedad en la España cristiana medieval*, J.I. de la Iglesia Duarte, coord., XX Semana de Estudios Medievales (Nájera, 3-7 agosto 2009), Instituto de Estudios Riojanos, Logroño, 2010, pp. 429-490, ofrece una buena aplicación del papel de la Iglesia como organizadora del espacio.

2. Los factores eclesiales en la organización social del espacio

Entre los factores presentes en la organización socioeclesiológica del espacio físico es preciso distinguir tres conjuntos: los doctrinales, los eclesiales y los devocionales. En todos los casos, salvadas las ocasiones, o incluso las etapas iniciales, de espontaneidad, la puesta en marcha de las distintas variedades de aquéllos, cuya cronología habría que precisar en cada caso, acabó convirtiéndose en monopolio de la Iglesia-institución, que, a través de decisiones, a la postre, políticas, trató de ahorrar la voluntad de la comunidad o, simplemente, se limitó a imponer a aquélla unos precisos criterios mediante la aplicación de los correspondientes baremos de exclusión/inclusión socialmente asumidos. De los tres conjuntos de factores, fueron, sin duda, los eclesiales los que tuvieron el papel más activo en la organización del espacio. A ellos voy a ceñirme aquí pero, antes de entrar a analizarlos, haré una breve alusión a los otros dos, esto es, a los doctrinales y los devocionales.

Los factores doctrinales o dogmáticos, que, en la Edad Media, sirvieron para marcar los límites espaciales genéricos de los territorios ocupados por las diversas comunidades de creyentes, son los que tienen que ver con las bases teológicas de la religión, esto es, con los fundamentos que distinguieron la cristiana de la judía y la musulmana, pero tienen que ver, sobre todo, tanto con la asunción consciente por parte de una sociedad de sus diferencias respecto a los miembros de las otras religiones como con la voluntad activa de segregación física de sus individuos dictada por la autoridad. En la España cristiana medieval, los dos parámetros experimentaron variaciones aunque el sentido general de la evolución del sentimiento de alteridad entre cristianos, musulmanes y judíos se caracterizó por un progresivo distanciamiento entre las tres comunidades o, al menos, por una progresiva individualización social y espacial de cada una de ellas. La aplicación de las medidas de identificación de los judíos previstas por el concilio IV de Letrán de 1215, aunque es conocida la renuencia de monarcas como Fernando III y Alfonso X a exigirla, acabó conformando el signo exterior de individuación social de los hebreos. Por su parte, la individuación espacial trajo como consecuencia la constitución de «aljamas», bien de mudéjares (morerías) con sus mezquitas bien, principalmente, de judíos (juderías) con sus sinagogas en numerosos núcleos urbanos o protourbanos de los reinos hispanos. La frecuente cercanía física de la judería respecto a la sede del poder político cristiano fue, por su parte, el símbolo externo de la protección/extorsión que aquél ejerció a menudo sobre los hebreos. El espacio del «otro» religioso, perfectamente localizado en el plano urbano, tenía su prolongación en el cementerio propio de modo que, como veremos que acontecía con los cristianos, también los creyentes de las otras religiones monoteístas vivían con sentido de comunidad las relaciones entre vivos y muertos.

Los factores devocionales en la organización medieval del espacio tienen que ver con las expresiones de piedad inventadas, mantenidas y acrecentadas por el pueblo fiel

más allá de las obligaciones de culto y recepción de sacramentos. Su punto de partida radica en la creencia de que la santidad, inicialmente vinculada a una persona, se transmite después tanto a los objetos que han tocado a esa persona como al lugar en que reposan sus restos o fragmentos de los mismos, transformando, gracias bien a una *inventio* bien a una *translatio*, un lugar concreto en un *locus sanctus*. En él la *praesentia* del santo y el contacto físico del devoto con sus restos asegura al segundo la proyección de la *virtus* del santo que el devoto anhela se manifieste en forma de milagro o, al menos, de favor material o espiritual¹¹. Gracias a esa transferencia de la santidad, persona santa y lugar santo se convierten desde ese momento en fuente y polo de popularidad devocional¹² con indudable influencia en la ordenación del espacio en su versión metafórica pero también en la física. La dimensión de aquella popularidad (1) se acrecienta mediante (1,a) la producción de una *propaganda hagiográfica* que hace publicidad de los milagros realizados por el santo y puede cristalizar en la elaboración de un específico *oficio litúrgico*, o mediante (1,b) la *acumulación de otras reliquias* en el propio *locus sanctus*, que prestigian éste, y, desde luego, a través de (1,c) la *monumentalización* del *locus sanctus* inicial y (1,d) la *individualización profesional y/o iconográfica* del santo. Pero la popularidad de una determinada santidad también puede alcanzarse por ser (2) objeto de imposición por parte de una voluntad de dominio social que utiliza (2,a) la *justificación religiosa*, sostenida por (2,b) una *reelaboración continua de memoria* interesada y, en última instancia, (2,c) un *apoyo político* para extender la hegemonía de un determinado culto o devoción y, por debajo de ello, para buscar legitimación a la ampliación de un dominio. Esta ampliación suele anunciarse a través de manifestaciones muy variadas que pueden comprender (3) la difusión del nombre del santo en forma de (3,a) *antroponimia*, (3,b) *hagionimia* o (3,c) *hagiotoponimia*, y, sobre todo, (3,d) a través del establecimiento de *vínculos de relación* entre un polo sacro y un polo político u otros polos santos y, según casos, (3,e) a través de la afluencia de *peregrinos* locales, regionales o extrarregionales, que llega incluso a fomentar (3,f) *transformaciones edilicias* y urbanas en el entorno de aquel *locus* o de la ruta hacia el mismo y, en último término, (3,g) la *cristalización de un camino* específico identificado como tal, en cuyas localidades de tránsito se producirá una inevitable (3,h) *jerarquización de los diferentes estratos* devocionales existentes en ellas o en sus comarcas, propiciando, según los casos, la aparición de sinergias o, por el contrario, de oposiciones entre distintos cultos y devociones.

Los factores eclesiales operativos en la organización del espacio son, por su parte, los que tienen que ver (1) con los principios de organización de la Iglesia en cuanto

11 BOESCH GAJANO, S., *La santità*, Laterza, Roma-Bari, 1999, ofrece una breve y excelente síntesis con una selecta relación bibliográfica.

12 GARCÍA DE CORTÁZAR, J.Á., «El *sanctus viator*: los viajes de los santos (venidas del más allá, difusión de advocaciones, traslado de reliquias)», en *Viajar en la Edad Media*, J.I. de la Iglesia Duarte, coord., XIX Semana de Estudios Medievales (Nájera, 4-8 agosto 2008), Instituto de Estudios Riojanos, Logroño, 2009, pp. 51-64.

(1, a) institución jerarquizada y jerarquizadora de un sacerdocio y un monacato, progresiva y terminantemente escindidos de la comunidad de laicos a ellos subordinada, y en cuanto (1, b) institución con proyección administrativa en un espacio a través de células socioterritoriales de agrupación de fieles igualmente jerarquizadas o de una constelación de iglesias y monasterios dependientes de las grandes abadías, de donde deriva la conocida división territorial de la diócesis en arcedianatos, arciprestazos y parroquias y la conformación de los monasterios como tales o, según las órdenes, como prioratos, decanías, granjas o ermitas. Pero también tiene que ver (2) con una sacralización de determinados espacios que se configuran como (2,a) escenarios del culto católico o como (2,b) áreas progresivamente (con)sagradas por sus ministros y, en consecuencia, sometidas a su jurisdicción espiritual pero también jurídica. A este ámbito pertenecen los espacios de altar, templo, dextro y cementerio que, sin duda, constituyen los elementos materiales que más han contribuido históricamente a la visibilización de la Iglesia¹³.

Si los factores doctrinales marcaban la separación social (con traducción física) entre los cristianos y los fieles de otras religiones, ya dentro de la comunidad cristiana, la Iglesia podía dictar sentencias de exclusión de la misma a través de tres instrumentos principales: la declaración de herejía, la excomunión y el entredicho. En los tres casos, la decisión eclesiástica tenía consecuencias a título individual o grupal y, en este sentido, podía afectar a las relaciones espaciales de los sujetos implicados en aquélla, al prohibirles el acceso al templo o el enterramiento en «sagrado», pero carecía de efecto en la organización del espacio físico. Ésta, en cambio, se vio mediatizada por el resto de los factores eclesiales que, en este sentido, fueron absolutamente condicionantes de aquella organización, muy por encima de los doctrinales y los devocionales. De aquellos factores eclesiales condicionantes, dos descollaron por encima de los demás y los he presentado antes implícitamente. Fueron: de un lado, la adecuación entre la estructura de las circunscripciones de encuadramiento de los fieles y la estructura jerarquizada del sacerdocio católico, proceso a través del cual se plasmó la intervención de la Iglesia en el ámbito administrativo de la realidad social; y, de otro lado, la sacralización de determinados espacios, en ampliación progresiva tanto en su número como en sus dimensiones o en los elementos sociales y físicos implicados, proceso a través del cual la Iglesia se hizo presente en el ámbito material de la realidad social.

2.1. La dimensión administrativa de la proyección espacial de la Iglesia

La adecuación entre estructuras de encuadramiento de los fieles y estructuras jerarquizadas del sacerdocio constituyó el fundamento de la proyección socioterritorial

¹³ Éste ha sido el territorio predilecto de las reflexiones y estudios realizados al respecto por A. GUERREAU, a quien ya cité en la nota 3.

de la Iglesia a través de la creación de circunscripciones que compartieron dos cualidades: poseer dimensiones progresivamente más reducidas y ser más potentes como generadoras de cohesión social. En este sentido, una de las unidades socioterritoriales de la Iglesia, la parroquia, constituyó en la Europa cristiana, al menos desde el siglo XII, el escenario y el reflejo por antonomasia de la cohesión social de una comunidad. En relación con esa proyección socioterritorial de la Iglesia y su consecuencia más notable, la creación de diócesis y parroquias, la historiografía ha oscilado entre dos opiniones. La posición tradicional se inclinaba por pensar que aquella proyección venía a superponerse a unidades socioterritoriales preexistentes dotadas de identidad social y cultural o, tal vez, administrativa en cuanto que la Iglesia habría imitado la administración territorial del Imperio romano. La historiografía más reciente, en cambio, aun respetando algunos resultados obtenidos en aplicación de la hipótesis anterior, se inclina por propuestas diferentes. Concretamente, estima que fue una historia, en ocasiones turbulenta, en que se mezclaron intereses de la política civil y la eclesiástica con los progresos experimentados por la imposición de la obligación del pago del diezmo, la que acabó perfilando las fronteras de las diversas circunscripciones eclesiásticas, en concreto, las de la diócesis y la parroquia.

En este punto, la territorialización, que se reconoce más temprana que antes a las diversas comunidades medievales europeas, no se traduciría en circunscripciones eclesiásticas bien delimitadas, según algunos autores, hasta época carolingia y, según opinión mayoritaria, hasta finales del siglo XI, en que se debilitaron dos conjuntos de hechos que habían ralentizado el proceso. De un lado, las perturbaciones interiores y las agresiones exteriores, que comprometieron la continuidad de muchas sedes; y, de otro, la imbricación continua de las esferas eclesiástica y laica en todos los dominios, que tuvo también su proyección en el plano espacial. Sería sólo desde el siglo XII cuando el papa pudo ejercer el derecho exclusivo de remodelación de las circunscripciones diocesanas. Sólo entonces, esto es, una vez consagrados o en camino de hacerlo los dos marcos territoriales de la diócesis y la parroquia, pudo introducirse como división de la primera y agrupación de unidades de la segunda las células encuadradoras intermedias del arcedianato y el arcepreboste. En resumen, la difusión de los principios de la reforma gregoriana entre 1075 y 1150 habría constituido un potente motor de expansión e implantación del modelo territorial propuesto por la Iglesia.

Dentro de éste, el dato más relevante para la historia de la organización socioeclesiológica del espacio fue la sólida configuración de la «parroquia clásica», heredera de sus dos precedentes, la «parroquia primitiva» y la «parroquia antigua», en la nomenclatura de Fernando López Alsina¹⁴. Esta «parroquia clásica» combinaba

14 LÓPEZ ALSINA, F., «El encuadramiento eclesiástico como espacio de poder: de la parroquia al obispado», en *Los espacios de poder en la España medieval*, J.I. de la Iglesia Duarte, coord., XII Semana de Estudios Medievales (Nájera, 30 julio-3 agosto 2001), Instituto de Estudios Riojanos, Logroño, 2002, pp. 425-457.

a una nueva escala espacial, más reducida que las anteriores, producto de una reorganización del poblamiento, los cinco elementos de la conocida definición de Jean Gaudemet: lugar de culto, presbítero responsable, patrimonio suficiente, grupo humano receptor de sacramentos y abonador del diezmo y territorio delimitado. La existencia autónoma de cada uno de los cuatro primeros elementos podemos documentarla desde los primeros tiempos de la historia de la Iglesia. Su presencia yuxtapuesta se detecta en época carolingia. Y, por fin, su existencia como combinación obligada, a la vez exclusiva y excluyente, como célula de encuadramiento social y territorial, se fue gestando y fortaleciendo al compás de la difusión de los principios de la reforma gregoriana y culminó a comienzos del siglo XIII en el concilio IV de Letrán de 1215.

Desde el momento que aquella reunión conciliar concluyó la elaboración de la doctrina de los sacramentos y, en su famoso canon 21, *Utriusque sexus*, fijó que cada fiel debería confesar sus pecados a lo menos una vez al año a su *proprius sacerdos*, a su propio párroco, se cerró el conjunto de los esfuerzos para constituir la circunscripción elemental de la Iglesia católica, la parroquia, que tenía su núcleo en el templo parroquial. Desde entonces, éste se convirtió en el escenario público, por lo tanto, socialmente controlado, del cumplimiento personal de las obligaciones impuestas por la Iglesia. En cuanto a la delimitación precisa, física, del ámbito parroquial, la que permitía conocer la identidad de las familias de fieles vinculadas a un determinado templo, fue consecuencia de la imposición de la obligación del abono del diezmo a la iglesia parroquial. Ella fue el medio que, a la larga, permitió trazar el límite perimetral del territorio de cada parroquia. Ello sólo pudo suceder cuando se cumplieron dos requisitos. De un lado, una vinculación de carácter territorial y no sólo personal de cada fiel con una iglesia; y, de otro lado, la aceptación de la obligatoriedad del pago del diezmo, que ya debió producirse en beneficio de reyes y señores en el siglo VIII, como Beato de Liébana recordaba a los buenos cristianos de su comarca. Lo que sucedió desde mediados del siglo XI, ya antes de la eclosión de la reforma gregoriana, no fue, por tanto, la implantación del pago del diezmo por parte de la Iglesia sino los esfuerzos de ésta por sustraer las iglesias y los diezmos de manos de los laicos¹⁵, universalizando además la obligación de su abono y protegiéndola con la pena de excomuni¹⁶.

15 LÓPEZ ALSINA, F., «El encuadramiento eclesiástico», cit., pp. 453-455.

16 A modo de ejemplo, véanse las disposiciones de varios sínodos del obispado de Burgos del siglo XV y, a título de aplicación práctica, las sentencias de la Sede apostólica referentes a la obligación de los vecinos de una serie de pueblos de la Rioja baja de abonar los diezmos de queso, lana, miel y cera: SÁINZ RIPA, E. y ORTEGA LÓPEZ, A., *Documentación calagurritana del Archivo catedral (siglo XV)*, Instituto de Estudios Riojanos, Logroño, 2003, n° 74 (13 de julio de 1465), 75 (13 de julio de 1465), 80 (29 de junio de 1468) y 129 (10 de junio de 1480).

2.2. La dimensión material de la proyección espacial de la Iglesia

El silencio de los textos medievales, decía Alain Guerreau, ha dificultado tradicionalmente captar los rasgos y la percepción social de espacios-objetos que tenían por función estructurar el espacio social en el campo de las manifestaciones físicas y metafóricas de la organización eclesiológica del espacio; en concreto, los templos, las reliquias o los cementerios. Sin embargo, en los últimos años, los estudios respectivos de Dominique Iogna-Prat (templo)¹⁷, Edina Bozóky (reliquias)¹⁸ y Michel Lauwers (cementerio)¹⁹ han venido a colmar en parte el vacío señalado. A la vez, la Arqueología medieval ha ayudado tanto a hacer visibles muchas iglesias, que aquí consideramos desde la perspectiva de su condición de núcleos en que la santidad se condensa, como a romper la inercia de percibir cada templo medieval y su entorno como un conjunto que sin solución de continuidad combinaba inexcusable y simultáneamente cinco funciones: culto, concentración de excedentes, polarización del hábitat, necrópolis y foco de referencia espacial. Hoy sabemos que tanto el desempeño de esas cinco funciones como la combinación de los cinco elementos de la definición de parroquia propuesta por Gaudemet fueron resultado, de cronología muy desigual, de variados esfuerzos sociales que sólo desde un cierto momento fueron capitaneados indiscutiblemente por la Iglesia. Antes de ello, bien las comunidades aldeanas o bien, desde comienzos del siglo X, las oligarquías comarcales o los jefes locales fueron los agentes de la construcción de iglesias²⁰, esto es, los mismos que, desde finales de aquel siglo, aparecerán en los documentos donándolas a monasterios de irradiación regional en un gesto que era síntoma y factor de su voluntad de vinculación tanto con las elites eclesiásticas del momento como con los poderes supraaldeanos que ejercían su autoridad sobre el territorio²¹.

17 IOGNA-PRAT, D., *La Maison-Dieu. Une histoire monumentale de l'Église au Moyen Âge (v. 800-v. 1200)*, Seuil, París, 2006.

18 BOZOKY, E., *La politique des reliques de Constantin à saint Louis. Protection collective et légitimation du pouvoir*, Beauchesne, París, 2006.

19 LAUWERS, M., *Naissance du cimetière. Lieux sacrés et terre des morts dans l'Occident médiéval*, Flammarion (Aubier), París, 2005.

20 SÁNCHEZ ZUFIAURRE, L., *Técnicas constructivas medievales. Nuevos documentos arqueológicos para el estudio de la Alta Edad Media en Álava*, Gobierno Vasco, Vitoria, 2007, tras un análisis exhaustivo de los restos existentes, ha propuesto la existencia de dos conjuntos de construcciones de templos, técnicamente diferentes por su complejidad, que vendrían a traducir la jerarquía social que se fue abriendo paso en las aldeas y valles de aquel territorio entre los siglos IX y XI.

21 QUIRÓS CASTILLO, J. A., «La arqueología de las aldeas en el noroeste peninsular. Comunidades campesinas y poderes territoriales en los siglos V-X», en *Monasterios, espacio y sociedad en la España cristiana medieval*, coord. J.I. de la Iglesia Duarte, XX Semana de Estudios Medievales (Nájera, 3-7 agosto 2009), Instituto de Estudios Riojanos, Logroño, 2010, pp. 250-251.

En cada caso, fue en ese momento (en que la iglesia del arqueólogo comenzó a caminar de la mano de la iglesia del historiador de base documentalista)²² cuando se hizo visible que el núcleo santo se componía del *polo sacro* constituido por el *templo* (donde un altar guardaba reliquias) y, muy tempranamente, con el mismo valor, un espacio alrededor (*dextrum*) que acabaría acogiendo el *cementerio*, en el que se estableció la costumbre de enterrar a los fieles. La sacralidad de tal polo derivaba del hecho de que, por alguna razón, la comunidad de habitantes reconocía que aquél constituía un *locus sanctus*. Esta espacialización de lo sagrado propició un discurso sobre la Iglesia y sobre la sociedad cristiana de época románica. En ese discurso, según el análisis de Dominique Iogna-Prat, la Iglesia como comunidad de fieles encapsulaba a la iglesia-templo que, a su vez, encerraba en sí un lugar que contenía reliquias. Éstas, a través de su monumentalización en el altar, se conformaban como el núcleo del polo de sacralidad después de haber sido las responsables de su creación. El discurso acabó cristalizando hacia los años 1120-1130 cuando los clérigos establecieron la conocida relación de causalidad entre la iglesia-edificio y la Iglesia-comunidad, en que la primera se convertía en la «condición necesaria» para la materialización de la segunda, en primer y muy principal lugar, a través de la realización sacramental [transubstanciación] pero también, en segundo lugar y con un desarrollo creciente, a través de las cosas sagradas. Dentro de éstas se incluyeron lo que no dependía de los sacramentos pero pertenecía a la esfera sagrada por «adhesión» a «lo que es santo y confiere la santificación», por ejemplo, el ajuar y la ornamentación de las iglesias pero también las posesiones de la Iglesia: tierras, bienes muebles y sobre todo el diezmo, atribuido a la «administración de lo sagrado»²³.

2.2.1. *El templo parroquial y su dextro*

El templo, del que, salvo excepciones, desconocemos las funciones exactas que desempeñó en un momento y espacio concretos antes del siglo X, se fue convirtiendo a partir de entonces en el escenario exclusivo de los ritos de paso de la comunidad cristiana (bautismo, confirmación, primera comunión, matrimonio, funeral), de la administración habitual de los sacramentos frecuentables (confesión y comunión) y de la celebración de la misa dominical. La exclusividad del escenario venía a solidificar los vínculos de cohesión de la comunidad local. En general, las dimensiones del área de irradiación social de un templo condicionaron las de su expresión material, lo que se ejemplificó en el caso de las catedrales. Fuera rural o urbano, como punto de concentración de lo sacro, el templo servía de lugar de memoria para el grupo humano que se

22 Por utilizar la misma figura que empleó ZADORA-RIO, E., «Le village des historiens et le village des archéologues», en *Campagnes médiévales: l'homme et son espace. Études offertes à Robert Fossier*, Publications de La Sorbonne, París, 1995, pp. 145-153.

23 IOGNA-PRAT, D., *La Maison-Dieu*, cit., pp. 477 y 483-485.

identificaba, religiosa pero también socialmente, con las reliquias y el recuerdo de los santos que se conservaban en aquél. La localización y el emplazamiento precisos de cada templo estuvieron generalmente relacionados con tres factores: el modelo de poblamiento (disperso o concentrado, lo que, a su vez, limitaba o estimulaba el papel del templo en la formación de las redes aldeanas), la disposición física del terreno (llanura, cima, promontorio, ladera, valle) y la titularidad inicial del edificio (comunidad vecinal; señor laico; señor eclesiástico). En todos los casos, un templo, aun manteniendo su función de nuclear lo sacro, pudo estar históricamente sujeto a cambios (en el espacio o en el plano) derivados de modificaciones bien en su función social (por ejemplo, mejora de la atención a feligreses que se han desplazado de la montaña al valle) bien en su función ritual (de ermita a iglesia parroquial o viceversa). En el primer caso, la modificación pudo acarrear una variación de emplazamiento; en el segundo, fue suficiente una conversión del edificio (por ampliación física o alteración ritual) sin cambio de emplazamiento.

El dextro es el espacio que rodea al templo. Según disposiciones legales que constan ya a comienzos del siglo V, una iglesia debía disponer de un *dextrum*, área que se configuraba a partir de las paredes del edificio según un número de pasos dados por una persona en las cuatro direcciones. Aquel número fue variable: 50 pasos (en una ley del año 419), 12 pasos, 30 pasos (en una disposición del concilio de Toledo de 681), 72 pasos, 84 pasos (esto es, la suma del número de los apóstoles más el de los discípulos «enviados de dos en dos» por Cristo [Lc 10, 1]) ó 31 pasos (según canon del concilio de Coyanza de 1055). El resultado geométrico de la operación era un rectángulo de una superficie entre media y tres hectáreas cuya finalidad fue definir un perímetro de asilo, con habitaciones estables o sin ellas, cuyo derecho quedó reforzado, en época carolingia, gracias a la evolución de la institución de la inmunidad y, en algunas regiones, a partir de finales del siglo X, por el movimiento de la Paz de Dios. Ya antes de esa fecha, el *dextrum* pudo servir, además, como espacio para mantenimiento del clérigo que estaba al cargo de la iglesia. Después, consta que su uso se diversificó. Los campesinos lo utilizaron como espacio de plantación de viñas o, más frecuentemente, de instalación de celleros o silos, de momento, casi siempre, sin habitación estable. Más tarde, durante el siglo XI, como se ha estudiado en Cataluña y otras zonas circumpirenaicas, el *dextro* se constituyó en *sagrera*.

El origen y el significado histórico de la *sagrera* han suscitado dos interpretaciones²⁴. Una primera se vincula al modelo interpretativo «mutacionista» y, de la mano de Pierre Bonnassie, hace de la *sagrera* un espacio de residencia de los campesinos, que, amparados por su carácter sacro (la *sacraria*), buscaban allí refugio en los tiempos de violencia en torno al año 1000 antes de que, en una segunda etapa, desde 1035, el es-

24 FARÍA, V., MARTÍ, R. y CATAFAU, A., *Les sagreres a la Catalunya medieval*, Associació d'Història Rural de les Comarques Gironines/Universitat de Girona, Gerona, 2007.

pacio fuera monopolizado como residencia de los campesinos ricos, que compactaron el caserío, y, en una tercera, a partir de 1060, los señores se apoderaron de las sagreras y procedieron a un proceso de *incastellamento*. Con matices pero en la misma línea, Víctor Farías y Aymat Catafau explican que, en el curso de los movimientos de la Paz y la Tregua de Dios, las instituciones eclesiásticas, con la colaboración de los condes de Barcelona, pusieron en marcha medidas para poner coto a los excesos violentos de los caballeros, entre las cuales estaría la creación y potenciación de estos recintos inviolables. A cambio de habitar dentro de ellos, los protegidos pagarían un censo al sacerdote de la iglesia. El resultado de aquellas iniciativas, particularmente numerosas en los primeros decenios del siglo XI en la Cataluña Vieja, fue la configuración de un poblamiento de núcleos encaramados, pero, sobre todo, apiñados. La constitución de estos espacios sagrados de refugio habría sido facilitada por el hecho de que la red parroquial estaba ya organizada a finales del siglo X y seguramente mucho antes y venía a sistematizar agrupaciones previas.

La segunda interpretación se desvincula del modelo «mutacionista» y la ha elaborado Ramón Martí, quien relaciona la formación y el desarrollo de las sagreras desde 1060 con el éxito de determinadas políticas reformadoras dentro de la Iglesia. Los antiguos silos se transmutarían en espacios protegidos por la inmunidad, muchos de ellos en manos de canónigos, que buscaban reforzar su autonomía frente a los laicos para lo cual se reforzó la defensa de los bienes eclesiásticos. Ello quiere decir que la Iglesia, a través del movimiento gregoriano, se adaptó como entidad señorial y las sagreras se convirtieron en centros de captación de rentas al coincidir con el momento de difusión de la malla parroquial y con el fortalecimiento del dominio patrimonial sobre el espacio de aquéllas.

2.2.2. *El cementerio de la comunidad local*

La historia de los lugares de emplazamiento de los cementerios, aunque, como la de la tipología de los enterramientos, no es tan nítida como se pensaba hace unos decenios, permite seguir trazando groseramente dos líneas mayores. La primera, su traslado de la periferia del poblado (lugar habitual en tiempos romanos y visigodos) al interior del mismo. La segunda, el tránsito de la separación de la necrópolis respecto al templo y al caserío a la concentración progresiva de los tres elementos; dentro de la nueva situación, los enterramientos conocieron distintos emplazamientos: en una secuencia histórica aproximada y con reservas, fueron cuatro: la parcela agrícola; el umbral de la casa, lo que simbolizaba y estimulaba el vínculo de los difuntos con la familia respectiva; el entorno de la iglesia, en ocasiones, el dextro, utilizado parcialmente como cementerio que, por haber sido consagrado, había adquirido la condición de sagrado, y que se convirtió en signo material del vínculo entre difuntos y vivos de la comunidad;

y, desde el siglo XIV, el interior de la iglesia, según una distribución que traducía la jerarquía social de la comunidad y, en cierta manera, trataba de perpetuarla en las relaciones de los vecinos muertos con los poderes del más allá²⁵.

De todos esos emplazamientos, y en relación con nuestro argumento general de organización socioeclesiológica del espacio, la Arqueología medieval, que nos ha enseñado a captar discontinuidades espaciales y funcionales de templos, dextros y cementerios, nos ha mostrado diferencias entre las que, para el caso de Vizcaya, García Camino calificaba de «necrópolis rurales» y «necrópolis parroquiales»²⁶. Las primeras, que, para comienzos del siglo XI, se constatan ya en el entorno del templo, presentan perfiles difusos con variedad de prácticas funerarias sin que consten reutilizaciones ni tipologías sepulcrales homogéneas, parecen corresponder a un estadio en que la organización eclesiástica no estaba totalmente estructurada y su abandono fue gradual según un lento proceso que se inició a finales del siglo XI. De hecho, es muy posible que la transferencia de los cementerios de los poderes laicos a los eclesiásticos fuera coetánea a la de las iglesias o, simplemente, que la Iglesia, una vez recibidas las segundas, procediera a sacralizar los primeros, situados ya para entonces en el entorno de los templos, ya que la cronología de ambos procesos (transferencia y sacralización) coincidió. Desde mediados del siglo XII, los eclesiásticos aplicaron al *locus* cementerial las categorías elaboradas a propósito de los bienes de la Iglesia (*res Ecclesiae*) que los reformadores del siglo anterior habían enriquecido con nociones y con un vocabulario procedentes del Derecho romano que, en el fondo, se reducían a la oposición binaria sagrado/profano²⁷. A partir de ese momento, al menos en Vizcaya, comenzó a difundirse el modelo de las «necrópolis parroquiales», que presentaban rasgos homogéneos, estaban bien organizadas y se hallaban asociadas a una iglesia parroquial, tanto en ámbito rural como urbano. Su aparición vendría a ser un síntoma del progresivo afianzamiento de la red parroquial en el territorio.

3. Conclusión

La presentación de las ideas precedentes sobre la organización socioeclesiológica del espacio físico medieval ha conducido nuestra atención a lo que parece fueron sus dos protagonistas, tanto en cuanto factores como en cuanto resultados organizativos: la parroquia clásica como encuadramiento y el templo parroquial con su cementerio como escenario. Desde el punto de vista de la religión, una y otro no serían el fósil director del proceso de cristianización de un territorio sino del de una organización socioeclesiológica del espacio inspirada por los planteamientos de la reforma gregoriana. Desde

25 Véase en general LAUWERS, M., *Naissance du cimetière*, cit.

26 GARCÍA CAMINO, I., *Arqueología y poblamiento en Bizkaia, siglos VI-XII. La configuración de la sociedad feudal*, Diputación foral, Bilbao, 2002, pp. 251-252.

27 LAUWERS, M., *Naissance du cimetière*, cit., pp. 247-249.

el punto de vista del poblamiento, tampoco sería el templo con su cementerio el fósil director de una instalación humana sino el de su rejerarquización. Por ello, pienso que resulta exagerada la imagen ofrecida por Michel Lauwers, según la cual «lo que parece haber caracterizado la ocupación del suelo y la organización social en el curso de la Edad Media es un lento y progresivo *inecclesiamento* más que un brusco *incastellamento*. Aquél estaría caracterizado por un triple proceso: edificación de lugares de culto protegidos, sacralización de las zonas funerarias que se construían a su lado, atracción y fijación de las poblaciones alrededor de estos polos [con]sagrados. El tropismo que ejercieron las iglesias y la tierra cementerial reposaba sobre la imagen de una Iglesia constituida por todos los fieles, vivos y difuntos, e identificados con el cuerpo social. Este encapsulamiento de la sociedad permitía la institución y la reproducción de un orden social modelado por los clérigos». Considero que esta imagen del proceso resulta excesivamente vista «de arriba abajo». La realidad, especialmente la deducida por los arqueólogos, parece que fue mucho más variada e imprevisible que la constatada en el resumen de Lauwers. Aunque el resultado final, a la altura de los últimos decenios del siglo XII, fuera el descrito, es muy posible que el *incastellamento* o alguna versión conceptualmente semejante aunque menos rigurosa físicamente constituyeran, junto a otros, un proceso previo al *inecclesiamento*, que pudo ayudar al encapsulamiento de la sociedad y demás secuelas anejas en los términos descritos por aquel investigador.

En este sentido, desde el siglo XII, nuevos factores doctrinales vinieron en apoyo de los eclesiales en la organización del espacio. Así, la consolidación de la idea de Purgatorio como lugar intermedio y de espera propició dos consecuencias: a) la creencia en la conveniencia (y obligación) de los sufragios por los difuntos, lo que fortaleció definitivamente la conexión entre vivos y muertos; y b) la prolongación del control de la comunidad cristiana por parte de la Iglesia más allá de la muerte en virtud de la autoridad de aquélla para dispensar indulgencias que podían acortar la estancia de los fieles en aquel lugar de purgación. Las dos consecuencias convergieron en más rezos, más devociones y más limosnas y ofrendas. Con esta ayuda doctrinal, «a lo largo de los siglos XII y XIII, los elementos eclesiales de los templos, [dextros] y cementerios se constituyeron, esta vez ya definitivamente bajo la dirección de la Iglesia, en nuevos lugares de poder, extracción de rentas y núcleos de encuadramiento de las poblaciones». Fue entonces cuando el templo parroquial y la parroquia se consagraron respectivamente como escenarios prioritarios de la práctica cristiana y de la cohesión social de la comunidad.