

UNA APROXIMACIÓN AL ESTUDIO DEL MONACATO BENEDICTINO EN EL PERIODO CAROLINGIO (SIGLOS VIII - PRINCIPIOS DEL X)

Introducción

El propósito del siguiente artículo es presentar las principales líneas de investigación dentro de la historiografía actual acerca del monacato en los siglos VIII, IX y principios del X. No presentaremos un resumen de la historia monástica de esos siglos², sino que nos centraremos en la relación entre monacato y sociedad, que es el eje principal de investigación que se está desarrollando actualmente en los medios académicos europeos.

Dentro de este periodo hay dos grandes momentos que tenemos que tener en cuenta: el periodo carolingio y el inicio de las grandes reformas monásticas durante el siglo X (la más famosa, aunque no la única, es la cluniacense). Aunque se pueden encontrar en los siglos anteriores antecedentes de las dinámicas que se producen en la vida claustral en el periodo carolingio, sin embargo el Imperio, gracias a sus dimensiones y a los aproximadamente ciento cincuenta años de continuidad y relativa estabilidad política, señala una brecha con el periodo tardo-antiguo anterior. Por otra parte, aunque el orden carolingio haya entrado en crisis a fines del siglo IX y principios del X, para dejar paso a la primera edad feudal durante el siglo X, sin embargo, las bases sobre las que se construyen los proyectos de reforma monástica de ese siglo son carolingias³.

¹ Alfonso Hernández Rodríguez, Doctor en Historia por la UBA y la Sorbona.

² Una historia general del monacato medieval recomendable y de fácil lectura es C. H. LAWRENCE, *Medieval Monasticism. Forms of Religious Life in Western Europe in the Middle Ages*, Longman, 2000. Para la producción literaria de los monasterios, ver Adalbert de VOGÜÉ, *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité*, t. 12, Paris, Cerf, 2008.

³ Constance BOUCHARD, "Merovingian, Carolingian and Cluniac Monasticism: Reform and Renewal in Burgundy", *Journal of Ecclesiastical History* 41 (1990), pp. 365-389.



A partir de fines del siglo X y sobre todo de principios del XI, las reformas monásticas dejan de ser regionales para convertirse en grandes redes de monasterios federados que superan los límites de sus regiones de origen y se convierten en fenómenos europeos. El periodo que se inicia a mediados y fines del siglo X y que incluye los siglos XI y XII presenta dinámicas nuevas para las congregaciones –sobresale la fundación y expansión de Cluny y del Císter– las cuales merecen estudios aparte, que dejaremos para otro artículo.

Monacato y sociedad

Desde la década de los '70 y '80 la historia de la vida contemplativa en el occidente europeo ha salido de los claustros monásticos para ocupar un lugar cada vez más grande en los espacios académicos del Viejo Mundo. Esto no significa que anteriormente no existiera contacto entre los estudiosos del monacato medieval integrantes de la Orden de San Benito y el mundo laico extra-claustral, católico o laico. Por el contrario, esos puentes existían. Sin embargo, a partir de las décadas de 1970 y, sobre todo, de 1980, los especialistas en historia intelectual, económica y social del occidente medieval, se interesan directamente en el mundo cenobítico del medioevo y se crea una dinámica propia que considera al monacato como una parte central y esencial de las sociedades europeas cristianas de la Edad Media alta (siglos VIII-X) y central (siglos XI-XIII)⁴.

El principal aporte de los últimos treinta años de estudios académicos sobre el monacato occidental ha sido precisamente señalarlo como un componente fundamental de la sociedad medieval. Esto significa superar el mito –probablemente romántico– del aislamiento absoluto de los monasterios de la sociedad⁵.

⁴ Estos trabajos siguen siendo obras de lectura obligatoria en la actualidad para todos los interesados en la historia monástica de la Alta Edad Media: Barbara H. ROSENWEIN, *Rhinoceros Bound. Cluny in the Tenth Century*, University of Pennsylvania Press, 1982; EADEM, *To Be The Neighbor of Saint Peter. The Social Meaning of Cluny's Property, 909-1049*, Ithaca, Cornell University Press, 1989; Constance Brittain BOUCHARD, *Sword, Miter, and Cloister*, Cornell University Press, 1987; Iogna PRAT-DOMINIQUE, *Agni immaculati. Recherches sur les sources hagiographiques relatives à Saint Maieul de Cluny, 954-994*, Paris, Éditions du Cerf, 1988. El monacato fue también central en los estudios de George Duby que son anteriores a los ya citados y fueron fundamentales en los estudios medievales de la segunda mitad del siglo XX, ver IDEM, *La Société aux XI^e et XII^e siècles dans la région mâconnaise*, Paris, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1953; IDEM, *Les Trois Ordres ou l'imaginaire du féodalisme*, Gallimard, Paris, 1978.

⁵ En la literatura del siglo XIX (ver por ejemplo las novelas tardías de HUYSMANS), sobre todo la católica, hay una tendencia a ver al monacato como una fuerza contra-reloj, que

La centralidad de los monasterios es una característica de la estructura social que la alta Edad Media recibe en herencia de la Antigüedad tardía. Ya en ese período los monasterios habían pasado a ocupar una parte del espacio social, económico y cultural que habían perdido las ciudades en su lenta decadencia a partir de la crisis del siglo III. Sin embargo, la alta Edad Media y ante todo el período carolingio (750 a 920 aproximadamente) presentan características propias, que implican la profundización de este proceso tardío antiguo a través de la ampliación geográfica de la influencia de los monasterios y en gran medida de la homogeneización de las prácticas en torno de la *Regla de san Benito*. Esta dinámica fue acompañada por un “estado” carolingio que la apoyó y fomentó.

El monacato carolingio

3.1- *Cultura monástica y cultura carolingia.*

En primer lugar, hay que establecer que el período carolingio puede ser considerado un momento de renovación o renacimiento cultural. No entraremos en la larga discusión acerca de si es o no conveniente considerar como un Renacimiento Carolingio a las políticas culturales de la dinastía carolingia y de la aristocracia con la que gobernaba, o si es más apropiado designarlas como una Renovación. En este artículo haremos uso de ambos conceptos indistintamente, aunque el autor considere que el primero es más adecuado, puesto que permite ubicar a la cultura carolingia en el inicio del largo proceso de “renacimientos” medievales que conduce al “Renacimiento” del siglo XVI. En todo caso lo que sí se sostiene hoy en día en la bibliografía es que el reinado de la dinastía señala un momento nuevo y decisivo en la historia de la cultura europea, más allá de los antecedentes merovingios de las políticas culturales de los descendientes de Pipino el Breve⁶.

se conserva en un pasado medieval ideal aislado del resto del mundo. Esta situación quizás –y sólo quizás– sirva para describir al monacato restaurado de ese siglo, pero no se puede retrotraer esa situación de “desacople” a los siglos medievales.

⁶ La bibliografía acerca de la cultura del Renacimiento carolingio es extremadamente amplia; un resumen relativamente actualizado de la cuestión es: Giles BROWN, “The Carolingian Renaissance”, en Rosamond MCKITTERICK, *Carolingian culture: emulation and innovation*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994, pp. 1-51. Otras lecturas recomendables: John J. CONTRENI, “The Pursuit of Knowledge in Carolingian Europe”, en Richard E. SULLIVAN (ed.), *The Gentle Voices of Teachers...*, pp. 106-141. Una de las primeras necesidades en la construcción del sistema educativo carolingio fue la

El Renacimiento carolingio fue parte de un proyecto de la dinastía carolingia, en unión con las aristocracias francas y de las distintas regiones del Imperio, para mejorar la calidad de la enseñanza y del estudio⁷. Sin embargo, el principal objetivo de las reformas culturales llevadas a cabo por Carlomagno y sus sucesores era la reforma religiosa del reino, como forma de profundizar la cristianización de la sociedad europea occidental⁸. Esto estaba atado a la recuperación de la tradición patristica, a una más profunda comprensión de las Sagradas Escrituras, al establecimiento de prácticas religiosas y litúrgicas homogéneas para todo el Imperio y a una reforma de las costumbres de los pueblos sometidos al gobierno de la dinastía para hacerlas agradables a Dios. La homogeneización cultural y religiosa llevada a cabo por los descendientes de Carlos Martel se realizó con modelos romanos, por una compleja serie de factores históricos: la particular relación de la dinastía carolingia con el papado, la centralidad de la tradición romana en los misioneros insulares que circulaban en los territorios del reino (Bonifacio es el ejemplo arquetípico), la importancia de textos del papa Gregorio Magno (como la *Regula Pastoralis* o los *Moralia in Job*) en la formación pastoral de la jerarquía de

fundación de bibliotecas, ver: Bernhard BISCHOFF, "Die Hofbibliothek Karls des Grossen", en IDEM, *Mittelalterliche Studien III*, Stuttgart, 1981, pp.149-169; traducido al inglés y reimpresso en IDEM, *Manuscripts and Libraries in the Age of Charlemagne*, Cambridge University Press, 2007, pp. 56-75; P. GODMAN (ed.), *Poetry of the Carolingian Renaissance*, London, 1985; Anita GUERREAU-JALABERT, "La 'Renaissance carolingienne': modèles culturels, usages linguistiques et structures sociales", *Bibliothèque de l'Ecole des Chartes* 139 (1981), pp. 5-35; Rosamond MCKITTERICK, "A ninth century school book from the Loire valley: Phillippus 16308", *Scriptorium* 30 (1976), pp. 225-231; EADEM, *The Carolingians and the Written Word*, Cambridge University Press, 1989; EADEM (ed.), *The Uses of Literacy in early mediaeval europe*, Cambridge University Press, 1990; EADEM. *Carolingian culture: emulation and innovation* Cambridge University Press, 1994; EADEM, "Script and book production", en EADEM (ed.), *Carolingian culture: emulation and innovation*. Cambridge University Press, Cambridge, 1994, pp. 221-247; EADEM, (ed.) *The New Cambridge Medieval History II, c. 700-c. 900*, Cambridge University Press, 1995; EADEM, "Das Konzil im Kontext der karolingischen Renaissance", Rainer BERNDT (ed.), *Das Frankfurterkonzil...*pp. 617-634; "The Context of Cultural Activity in the Carolingian Age", en IDEM, *The Gentle Voices of Teachers...*, pp. 51-105; Alain STOCLET, "Gisèle, Kisyla, Chelles, Benediktbeuren et Kochel. Scriptoria, bibliothèques et politique à l'époque carolingienne. Une mise au point", *RB* 96 (1986), pp. 250-270.

⁷ El manual básico para la historia política y cultural más útil sigue siendo el ya clásico Pierre RICHE, *Les carolingiens. Une famille qui fit l'Europe*, Hachette, Paris, 1983.

⁸ M. A. CLAUSSEN, *The Reform of the Frankish Church. Chrodegang of Metz and the "Regula canonicorum" in the Eight Century*, Cambridge University Press, 2004.

la Iglesia franca, etc⁹. Dentro de esta lógica de homogeneizar romanizando se debe comprender la adopción de la *Regla de san Benito* como única y como base para la reforma de todos los monasterios del Imperio¹⁰.

Se puede decir que la cultura del Renacimiento carolingio tiene cuatro características centrales: 1) es bíblica; 2) es patrística; 3) es monástica; 4) es humanística.

La última de estas características no es la que más nos interesa en este escrito. Baste con señalar que las copias alto-medievales de muchos de los textos de la antigüedad romana fueron fundamentales en su transmisión hasta la modernidad y que, aunque las letras clásicas eran una parte secundaria y menor de la educación carolingia, sin embargo hay que señalar que hubo eruditos que se dedicaron al estudio de las letras clásicas¹¹.

Afirmar que la cultura carolingia fue una cultura bíblica, tratándose de un período de la Edad Media, parece una verdad de Perogrullo; sin embargo fueron precisamente los intelectuales carolingios los que convirtieron a la Biblia en el centro absoluto de todo el pensamiento medieval. Fueron ellos quienes crearon una cultura en la que todo suceso era interpretado a través del texto bíblico y todo era pensado desde él¹². Es por

⁹ Claudio LEONARDI, "Alcuino e la scuola palatina: le ambizioni di una cultura unitaria", *Settimane* 27 (1981), pp. 459-496.

¹⁰ Mayke DE JONG, "Carolingian monasticism: the power of prayer", en Rosamond MCKITTERICK, (ed.) *The New Cambridge Medieval History...*, pp. 622-653. Otras lecturas menos actualizadas, aunque de cierta utilidad son los artículos de Reginald Grégoire, IDEM, "Il monachesimo carolingio dopo Benedetto d'Aniane (821)", *SM* 24 (1982), pp. 349-388; IDEM, "Benedetto Di Aniane Nella Riforma Monastica Carolingia", *SM* 26 (1985), pp. 573-610; IDEM "Benedictus II: Una regula - una consuetudo", en W. LOURDAUX, D. VERHULST (ed.), *Benedictine Culture 750-1050*, Verhulst, Louvain, 1983, pp. 1-49.

¹¹ Bernhard BISCHOFF, "Benedictine monasteries and the Survival of Classical Literature", en IDEM, *Manuscripts and Libraries in the Age of Charlemagne*, Cambridge University Press, 2007, pp. 134-160; L.D. REYNOLDS, N.G. WILSON, *D'Homère à Érasme. La transmission des classiques grecs et latins*, Paris, Centre National de la Recherche Scientifique, 1991; originalmente en inglés Oxford University Press, 1968, 1974.

¹² Para las cuestiones generales acerca de la Biblia en el período carolingio sigue siendo útil Beryl SMALLEY, *The Study of the Bible in the Middle Ages*, Oxford, 1952. John J. CONTRENI, "Carolingian Biblical culture", en Gerd VAN RIEL, Carlos STEEL; James MC EVOY (eds.), *Johannes Scottus Eriugena. The Bible and Hermeneutics. Proceedings of the Ninth International Colloquium of the Society for the promotion of Eriugene Studies*, Leuven University Press, 1996, pp. 1-23; IDEM, "Carolingian Biblical studies", en Uta-Renate BLUMENTHAL (ed.), *Carolingian Essays*, Andrew W. Mellon Lectures in Early Christian Studies, Washington, 1983, pp. 71-98; Celia CHAZELLE, Burton VAN NAMME EDWARDS (eds.), *The Study of the Bible in the Carolingian Era*, Turnhout, Brepols, 2003; Guy LOBRICHON, "Making sense of the Bible", en *Cambridge History*

esto que el periodo carolingio en particular y la Alta Edad Media son momentos en los que el género literario por excelencia es la exégesis bíblica. La teología es por excelencia exegetica, hasta las controversias teológicas serán pensadas en un marco principalmente exegetico.

El primer paso para la construcción de esta cultura bíblica fue el establecimiento de un texto confiable de la Vulgata. La Vulgata de san Jerónimo se convirtió a fines de la Antigüedad Tardía en el texto bíblico de mayor autoridad (entre otras razones por provenir del entorno romano) y desplazó a traducciones latinas anteriores de las Sagradas Escrituras. Sin embargo, en el siglo VIII había varias Vulgatas circulando en manuscritos¹³. Esto significa que los códices de las sagradas escrituras diferían en las lecturas. Esta situación fue consecuencia de la acumulación de errores, condición normal de la copia manual de textos, pero también de la contaminación de la traducción de san Jerónimo con otras tradiciones bíblicas latinas o con citas bíblicas provenientes de otros orígenes, como las que aparecen en los textos de los padres latinos o de los griegos traducidos al latín.

A fines del siglo IX, tanto el poder político –Carlomagno manifiesta expresamente su interés en la corrección del texto bíblico– como los eruditos que vivían en el Imperio franco toman la decisión de corregir la Vulgata con el objetivo de volver al original de san Jerónimo. Tenemos los testimonios manuscritos de varios de estos intentos de corrección¹⁴, sin embargo dos sobresalen: las llamadas Biblias de Teodulfo y de Alcuino. El primero es un interesante trabajo en varias fases; todos los manuscritos del trabajo de Teodulfo son diferentes y señalan distintos momentos en un trabajo editorial que el futuro obispo de Orleans volvía cada vez más complejo, sumando las distintas lecturas presentes en distintos códices. Sin

of the Christianity, pp. 531-553; Rob MEENS, *Uses of the Old Testament in canon Law*, en Ytzhak HEN, Matthew INNES (eds), *The Uses of the ...*, pp. 67-77.

¹³ Samuel BERGER, *Histoire de la Vulgate pendant les premiers siècles du moyen âge*, Paris, 1893.

¹⁴ Caroline CHEVALIER, “Les révisions bibliques carolingiennes”, *Temas Medievales* 14 (2006), pp. 7-29; Bonifatius FISCHER, “Bibletext und Bibelreform unter Karl der Grosse.” en *Karl der Grosse II*, pp. 156-216; IDEM. “Bibelausgaben des frühen Mittelalters”, *Settimane* X (1963), 519-600; Ezio FRANCESCHINI, “La Biblia nell’alto Medio Evo”, *Settimane* 10 (1963), pp. 13-37; Bernice M. KACZYNSKI, “Edition, Translation, and Exegesis: The Carolingians and the Bible”, en Richard E. SULLIVAN (ed.), *The Gentle Voices of Teachers’...*, pp. 171-185; G.W.H. LAMPE (ed.), *The Cambridge History of the Bible*, II, Cambridge, 1969; Laura LIGHT, “Versions et révisions du texte biblique”, en Pierre RICHER, Guy LOBRICHON (eds.), *Le Moyen Age et la Bible...*, pp. 55-94.

embargo, la que tendrá mayor éxito será la Biblia de Alcuino que, aunque era un trabajo menos “científico” que el de Teodulfo, se benefició de la situación de que el erudito de York llegara a ser abad de San Martín de Tours, lo que ponía uno de los más importantes *scriptorium* del Imperio al servicio de la Biblia alcuiniana. En definitiva el texto establecido por Alcuino se convirtió en la versión más copiada de la Vulgata en la Edad Media y fue la base de la Sixto-Clementina, la edición oficial de la Iglesia Católica hasta el siglo XX.

La principal actividad intelectual (tomar esta expresión con cuidado para los siglos que estamos tratando) de la Alta Edad Media fue la exégesis bíblica¹⁵. Sin embargo, los estudios acerca de la misma están aún en sus inicios. La cultura alto-medieval fue desestimada largo tiempo por una compleja suma de razones. En primer lugar, el estudio moderno de la historia del pensamiento occidental (ante todo la filosofía) se origina en los idealistas alemanes, quienes consideran que en la Edad Media no había verdadera filosofía (Hegel es fundamental en esa negación); este posicionamiento de los filósofos que se dedicaron al estudio de la historia de su disciplina era además claramente consecuente con la poca consideración que la Ilustración tenía por el Medioevo.

La rehabilitación de la Edad Media en general y del pensamiento medieval en particular fue producto de los románticos del siglo XIX, una parte de los cuales eran católicos y crearon una imagen dorada y falsa de este periodo, pero que sería ideológicamente muy importante para los distintos intentos de renacimiento católico de fines del siglo XIX y del XX. El saldo académico más importante de estos católicos románticos o post-románticos fue el reconocimiento de la existencia de un pensamiento medieval dinámico y renovador: la escolástica. Sin embargo, el problema es que esta revalorización y estudio crítico y académico del pensamiento del periodo estuvo en principio limitado a los siglos del nacimiento, desarrollo y declinación de la escolástica, o sea, desde fines del siglo XII hasta principios del XVI, pero por sobre todo a los siglos XII y XIII en los que brillaron las grandes mentes escolásticas. El efecto indirecto fue que desde principios del siglo XX hasta la segunda posguerra (esto pasa aún hoy en algunos espacios académicos católicos del tercer mundo que han congelado sus *curricula* en la década de 1940) se considerara que todo el pensamiento medieval se desarrolla en los siglos XII y XIII. Las razones para que esta situación se diera deben ser investigadas, pero podríamos

¹⁵ Jacques DUBOIS, “Comment les moines du Moyen Age chantaient et goûtaient les Saintes Ecritures”, en Pierre RICHÉ, Guy LOBRICHON (eds.) *Le Moyen Age et la Bible...*, pp. 261-304.

hipotetizar que buena parte de la vida intelectual de la Iglesia católica a fines del siglo XIX y principios del XX estaba en manos de dos grandes congregaciones: Dominicos y Jesuitas, quienes privilegiaron a sus propias tradiciones (lo que es muy entendible) por sobre el resto de la tradición católica. Por otra parte, de estas dos congregaciones la única verdaderamente medieval es la de los Dominicos, cuyo mayor intelectual fue nada menos que santo Tomás de Aquino, a quien no necesitamos presentar. Los jesuitas también produjeron algunas de las más brillantes mentes de la escolástica tardía durante el siglo XVI.

La segunda posguerra produjo un extraño renacimiento de las órdenes contemplativas. Digo extraño, porque después de cien años de positivismo esto no era fácil de prever, pero por otra parte es comprensible que una parte de los millones de soldados o civiles que habían contemplado o sufrido a la última de las grandes guerras industriales, que además había terminado con el mayor logro de la ciencia y la tecnología del siglo XX, la bomba atómica, se hayan inclinado por la vida contemplativa. En todo caso es un tema en el que el autor de este texto no es experto y lo dejaré como hipótesis.

Lo que importa en términos académicos es que dentro de ese contexto se produjo la revalorización de la tradición intelectual anterior a la escolástica. Esta tradición que florece en la Edad Media Alta y Central, o sea, entre los siglos VIII y XI/XII es ante todo monástica. Los protagonistas son monjes o han sido formados en monasterios o se han instruido con textos producidos por la reflexión monástica. Los responsables del redescubrimiento de este largo período de la tradición cristiana occidental fueron ante todo tres autores: un benedictino, Dom Jean Leclercq¹⁶; un jesuita, Henri I. de Lubac¹⁷ y un dominico, Yves Congar¹⁸.

A partir de los escritos de estos tres grandes maestros y de otros que los precedieron y sucedieron, se produjo el lento rescate de la cultura monástica alto-medieval y sobre todo de su mayor aporte a la construcción del cristianismo occidental: la exégesis bíblica monástica, que es la forma por excelencia de la teología monástica¹⁹. Sin embargo, el estudio

¹⁶ Jean LECLERCQ, *L'Amour des lettres et le désir de Dieu*, Paris, Éditions du Cerf, 1957.

¹⁷ Henri de LUBAC, *Exégèse médiévale*, 4 vols., Paris, 1959-1964.

¹⁸ Yves CONGAR, *L'ecclésiologie du Haut Moyen Âge*, Paris, Éditions du Cerf, 1968.

¹⁹ Claudio LEONARDI, "C'è una teologia monastica nel Medioevo", en IDEM, *Medioevo latino...*, pp. 443-466; A. J. MINNIS, "Quadruplex sensus, multiplex modus: scriptural sense and mode in medieval scholastic exegesis", en Max KROTT, *Interpretation and Allegory: Antiquity to the Modern Period*, Leiden/Boston/Köln, Brill, 2000, pp. 231-256. Aunque se centra en el período posterior, sin embargo la obra de G. Dahan es funda-

de esta tradición está aún en sus inicios; una parte importante de los textos carecen de ediciones científicas modernas y sólo pueden ser leídas en ediciones antiguas o reimpressiones de las mismas, muchas veces poco confiables, entre las que se destaca la *Patrología Latina* de Migne. Algunos comentarios exegéticos o colecciones de sermones permanecen sólo en los manuscritos medievales y nunca pasaron por una imprenta. Si quisiéramos hacer una comparación un poco exagerada, podríamos afirmar que los estudios acerca de la exégesis bíblica monástica están en un momento similar a los de la antigüedad greco-romana en 1850. Hay un largo camino que transitar.

A todo lo ya señalado hay que agregar que la tradición intelectual monástica de los siglos VIII al XII fue subestimada, puesto que se la consideraba nada más que una mera repetición, resumida y disminuida, de la tradición patristica. Se la consideraba un fenómeno menor entre los dos grandes momentos de la teología y la filosofía cristiana: la Patrística y la Escolástica. Sin embargo, aunque en una primera lectura de los textos exegéticos alto-medievales esto puede parecer cierto, con la profundización del estudio sobre los mismos se llega a conclusiones muy distintas. Es cierto que los comentarios exegéticos de la Alta Edad Media son extremadamente dependientes de los escritos de los padres de la Iglesia (ante todo de Agustín, Gregorio Magno, Ambrosio y Jerónimo), pero esto no implica que siguieran ciegamente las opiniones de los mismos. La paradoja es que aunque todos los exegetas carolingios estaban seguros de seguir la verdadera tradición patristica, sin embargo durante el siglo IX se produjeron controversias teológicas en las que quienes discutían partían de los mismos textos o autores patristicos²⁰.

mental para comprender los problemas que presenta la exégesis bíblica medieval en general, ver Gilbert DAHAN, *L'exégèse au Moyen Âge*, Paris, Le Cerf, 1999.

²⁰ Las disputas teológicas del periodo carolingio son pocas y atañen a relativamente poca gente, pero casi todas ellas serán discutidas nuevamente durante el resto de la Edad Media o, incluso, durante la Reforma y Contrarreforma. Las cuestiones en disputa fueron: el adopcionismo, la adoración de las imágenes, la predestinación, la *trina deitas* de Godescalco, la eucaristía y el *filioque*. Para la controversia sobre la predestinación ver la síntesis de John MARENBOON, "Carolingian thought", en Rosamond MCKITTERICK (ed.), *Carolingian culture: emulation and innovation*, Cambridge U.P., 1994, pp. 180-183; el problema está también resumido con mucha claridad en Alain de LIBERA, *La filosofía medieval*, Buenos Aires, Editorial Docencia, 2000, pp. 275-282 (*La philosophie médiévale*, Press Universitaire de France, 1993); los estudios específicos más importantes son: Klaus SCHATZ, "Der Beitrag des Johannes Scottus Eriugena zum Prädestinationsstreit", en H. LÖWE (ed.), *Die Iren und Europa in frühen Mittelalten*, Stuttgart, 1982, pp. 819-865; Gangolf SCHRIMPF, "Die ethischen Implikationen der Auseinandersetzung zwischen Hraban und Gottschalk um die Prädestinationslehre", *Archiv für Geschichte der Philosophie* 68 (1986), pp. 153-173; para el problema lingüístico detrás de la controversia

La exégesis bíblica de los siglos VIII a X recupera la tradición patristica, pero la interpreta y hace resaltar las contradicciones entre los Padres o termina señalando aquellos problemas que no habían sido resueltos por ellos, pero que eran fundamentales para los cristianos de estos siglos²¹.

La exégesis bíblica de nuestro periodo se presenta a primera vista como una sucesión de citas patristicas, pero la forma en la que éstas se combinen o el lugar en el que se las utilice, pueden modificar leve o profundamente el significado de los textos originales. Cualquiera podría estar tentado de decir que los intelectuales carolingios manipulaban la tradición patristica; sin embargo eso supondría un cinismo que difícilmente pueda ser probado. Es más probable suponer que ellos escribían convencidos de ser la continuación natural de la tradición patristica, ya que no tenían consciencia plena de que las profundas transformaciones por las que había pasado el occidente latino cristiano entre la disolución del Imperio Romano y la creación del Carolingio, hacían política, espiritual

ver G. R. EVANS, "The grammar of predestination in the ninth century", *Journal of Theological Studies* 33 (1982), pp. 134-45. Para la controversia eucarística, Joseph GOERING, "The Invention of Transubstantiation", *Traditio* 46 (1991), pp. 147-170; Celia CHAZELLE, "Exegesis in the Ninth-Century Eucharistic Controversy", Celia CHAZELLE, Burton VAN NAMME EDWARDS (eds.), *The Study of the Bible in the Carolingian Era*, Turnhout, Brepols, 2003, pp. 167-187; Gary MACY, "The dogma of transubstantiation in the middle ages", *The Journal of Ecclesiastical History* 45 (1994), pp. 11-31; Giorgio PICASSO, "Riti eucaristici nella società altomedievale. Sul significato storico del trattato eucaristico di Pascasio Radberto", *Settimane* 33 (1987), pp. 505-526. Para la controversia sobre las imágenes ver Jean-Claude SCHMITT, "L'Occident, Nicée II et les images du VIII^e au XIII^e siècle", en F. BOESPFLUNG, N. LOSSKY (eds.), *Nicée II, 787-1987. Douze siècles d'images religieuses. Actes du colloque international "Nicée II" tenu au Collège de France, Paris, les 2, 3, 4 octobre 1987*, Paris, Cerf, 1987; Alain BOUREAU, "Les théologiens carolingiens devant les images religieuses. La conjuncture de 825", en F. BOESPFLUG, N. LOSSKY (eds.), *Nicée II, 787-1987...*, pp. 247-262; Kristina MITALITÉ, *Philosophie et théologie de l'image dans les "Libri Carolini"*, Institut d'Études Augustiniennes, Paris, 2007; Marie-France AUZÉPY, "Francfort et Nicée", en Rainer BERNDT (ed.), *Das frankfurter Konzil von 794. Kristallisationspunkt karolingischer Kultur*. Mainz, Selbstverlag der Gesellschaft für mittelrheinische Kirchengeschichte, 1997, pp. 279-300; Pascal BOULHOL, *Claude de Turin. Un évêque iconoclaste dans l'occident carolingien. Étude suivie de l'édition du Commentaire sur Josué*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 2002. Para la cuestión trinitaria iniciada por los postulados de Godescalco de Orbais ver Jean JOLIVET, *Godescalc d'Orbais et la Trinité, méthode de la théologie à l'époque carolingienne*, Vrin, 1958. Para el filioque, ver Richard HAUGH, *Photius and the Carolingians. The Trinitarian Controversy*, Norland, Belmont, Massachusetts, 1975; R. G. HEATH, "The Western Schism of the Franks and the "Filioque"", *Journal of Ecclesiastical History* 23 (1972), pp. 97-113.

²¹ Pierre RICHÉ, "Instruments de travail et méthodes de l'exégète à l'époque carolingienne", en Pierre RICHÉ, Guy LOBRICHON (ed.), *Le Moyen Age et la Bible...*, pp.147-162.

y materialmente imposible un retorno completo y perfecto a un pasado patristico prístino, aunque ese era el objetivo último de los eruditos del Renacimiento cultural carolingio.

La exegesis alto medieval pasó por un proceso evolutivo. Los primeros exegetas, a mediados del siglo VIII, como Wigbod, eran altamente dependientes de los escritos de los Padres, pero en general accedían a ellos a través de recopilaciones, florilegios y resúmenes²². Los escritos de Beda el Venerable fueron anteriores a los de Wigbod y demuestran un manejo mucho más libre y profundo de los textos patristicos. Beda fue un producto de la tradición insular que fue muy específica, pero que hizo un gran aporte a la exegesis continental a través de eruditos que pusieron sus conocimientos y bibliotecas al servicio del Reino de los Francos²³. El más conocido, pero no el único heredero de esta tradición insular fue indudablemente Alcuino de York.

La decisión política de establecer las Sagradas Escrituras como el centro de la cultura del Imperio creó numerosos problemas, además del establecimiento de un texto confiable. Como indica Contreni *"the Bible had to be taught, had to be explained, had, above all, to be understood"*²⁴. El problema pasaba no solo por la necesidad de crear instituciones capaces de enseñar una cultura de base bíblica, sino también por asegurarse de que esa enseñanza fuera correcta, desde un punto de vista dogmático, o sea que no cayera o llevara a otros a caer en la herejía. Los textos patristicos fueron considerados la mejor vacuna contra la herejía, por lo tanto los letrados carolingios recurrieron a los Padres de la Iglesia con el objetivo de preparar textos exegeticos que permitieran el acceso de los alumnos a la Biblia sin caer en el error dogmático.

Uno de los principales objetivos en la exégesis carolingia es precisamente pedagógica, se trataba de enseñar la Biblia a quienes no podían acceder a ella por sus propios medios: laicos educados, eclesiásticos ocupados con cuestiones administrativas y estudiantes. Para John Contreni esto es muy importante porque la audiencia de los exegetas influiría en la forma en la que los textos exegeticos habrían de ser construidos²⁵. Muchos

²² Michael GORMAN, "Wigbod and Biblical Studies under Charlemagne", *Revue Bénédictine* 107 (1997), pp. 40-76; IDEM, "Wigbod, Charlemagne's commentator. The *quaestiunculae super evangelium*", *Revue Bénédictine* 114 (2004), pp. 5-74.

²³ Eric KNIBBS, "Exegetical Hagiography. Bede's Prose *vita sancti Cuthberti*", *Revue Bénédictine* 114 (2004), pp. 233-252; Claudio LEONARDI, "Il Venerabile Beda e la cultura del secolo VIII", en IDEM. *Medioevo latino...*, pp. 115-154.

²⁴ John J. CONTRENI, "Carolingian Biblical culture"..., p. 4.

²⁵ John J. CONTRENI, "Carolingian Biblical studies...", pp. 79-80.

de los textos exegéticos fueron encargados por aristócratas laicos o religiosos, estos tenían determinadas expectativas. Una de ellas era que los textos creados fueran el producto de la colación no de uno sino de muchos padres de la Iglesia, lo que implicaba un trabajo complejo de selección y edición de los fragmentos de los escritos patrísticos²⁶. Esto debía hacerse, puesto que muchos de los potenciales lectores de la exégesis carolingia no hubieran sido capaces de acceder a la cultura patrística directamente; la distancia entre el mundo romano-mediterráneo de los padres y el Imperio Carolingio del siglo IX era demasiado grande: alguien debía digerir esa cultura para que otros pudieran leerla²⁷, aunque sin intención, en ese proceso crearan una cultura letrada nueva.

La apropiación carolingia de la cultura patrística no se dio automáticamente sino por etapas. En un principio, más o menos de 780/790 a 820, la exégesis carolingia se limitó a simplificar y abreviar a los padres para hacerlos más accesibles. Esto permitió hacer contacto nuevamente con la cultura patrística. Algunos de los representantes de este período fueron el ya mencionado Wigbod, Pedro de Pisa y Alcuino²⁸. Wigbod fue probablemente el primer letrado en recibir un encargo directo del emperador Carlomagno (un *Comentario al Octateuco*) y quizás también a los Evangelios y al Génesis²⁹. También es un buen ejemplo de la forma en la que estos primeros intelectuales carolingios se aproximaron a la cultura patrística en forma indirecta, a través de compendios del siglo VII y principios del VIII, lo que daba a sus textos un contenido en gran medida enciclopédico³⁰.

Las décadas de 820 y 830 marcan un cambio en la formación de la cultura bíblica carolingia. Hombres como Rábano Mauro y Claudio de Turín construyen antologías de los mejores textos patrísticos en volúmenes únicos. Este período es importante porque el estudio de la Biblia se convierte en el estudio de las interpretaciones de la Biblia³¹. Una breve comparación entre los métodos exegéticos de Wigbod y de Claudio de Turín sirve para ilustrar el avance de la exégesis en este segundo periodo. Wigbod realizaba series de citas (*catenae*) en las que usaba largos frag-

²⁶ John J. CONTRENI, "Carolingian Biblical studies"..., pp. 85-87.

²⁷ John J. CONTRENI, "Carolingian Biblical studies...", pp. 90-93; Bernice M. KACZYNSKI, "Edition, Translation and Exegesis...", p. 179.

²⁸ John J. CONTRENI, "Carolingian Biblical culture...", pp. 7-8.

²⁹ Para Wigbod, ver Michael GORMAN, "Wigbod and Biblical Studies under Charlemagne", *Revue Bénédictine* 107 (1997), pp. 40-76.

³⁰ Michael GORMAN, "Wigbod...", p. 74.

³¹ John J. CONTRENI, "Carolingian Biblical culture...", pp. 8-9.

mentos de textos patrísticos sacados de compilaciones sin agregar nada original y sin tomarse libertades cuando citaba. Su trabajo final era una nueva compilación. Claudio, por lo contrario, prefería utilizar directamente los originales. Las citas, que copiaba, eran mucho más breves de lo que le permitía combinarlos para redactar nuevos textos; era capaz de elaborar una idea a partir de uno de los padres y utilizarla nuevamente en un contexto distinto. Claudio fue el primero en romper con las *catenae* y tomarse libertades en el uso de sus fuentes³².

Entre 840 y 860 encontramos una tercera generación de exegetas carolingios, los más importantes son Angelomo de Luxeuil, Haimón de Auxerre (y los maestros de Auxerre que lo sucederán hasta principios del siglo X), Pascasio Radberto, Floro de Lyon y Juan Escoto Eriúgena. Es por cierto el período más creativo. Se usaban las fuentes patrísticas en forma mucho más libre, se incorporaron fuentes carolingias o incluso griegas (la traducción del Pseudo-Dionisio de Escoto Eriúgena) y además fue el período en el que se dieron las más importantes controversias teológicas de la historia carolingia. En ese sentido este período demostró por un lado el éxito del proyecto de Carlomagno de crear una cultura de base bíblica, que recibiría en herencia el occidente latino, pero por otra parte también los resultados inesperados de éste. En lugar de una homogeneidad absoluta apareció la controversia causada por las dificultades de comprensión de las Sagradas Escrituras y de los textos patrísticos³³. De la misma manera que se podían utilizar textos patrísticos para escribir trabajos exegéticos ortodoxos, paradójicamente se los podía usar para generar interpretaciones heterodoxas (los dos casos paradigmáticos son Godescalco de Orbais y Claudio de Turín).

El trabajo del exegeta era sumamente dificultoso, no solo por la naturaleza misma del texto bíblico sino también por las condiciones materiales en las que trabajaba. El estudioso de la Biblia era, muchas veces, también un funcionario al servicio del orden político carolingio. Claudio de Turín fue el ejemplo de un gran exegeta que simultáneamente debía dedicarse a la administración de una diócesis y a la defensa militar de ella contra los sarracenos. Por otra parte, difícilmente tenían una biblioteca que contuviera todos los libros que necesitaban para su trabajo³⁴.

³² Michael GORMAN, "The Commentary on Genesis of Claudius of Turin and Biblical Studies under Louis the Pious", *Speculum* 72 (1997), pp. 317-319.

³³ John J. CONTRENI, "The Pursuit of Knowledge in Carolingian Europe", en Richard E. SULLIVAN (ed.), *The Gentle Voices of Teachers. Aspects of Learning in the Carolingian Age*. Columbus, Ohio State University Press, 1995, p. 110.

³⁴ John J. CONTRENI, "Carolingian Biblical studies...", pp. 83-84.

El texto exegético podía llevar implícito un mensaje político en sí mismo, en cuanto objeto físico, no sólo en cuanto texto. La dedicación de comentarios bíblicos a los reyes o reinas carolingios o la presentación de los mismos a estos, fue interpretada por Mayke de Jong como una forma de mantenimiento del intercambio de presentes entre exegetas y gobernantes, pero también como una marca de legitimidad que los más prestigiosos intelectuales –de Jong trata acerca de Rábano Mauro– podían conferir a los descendientes de Carlomagno con posterioridad a la división del Imperio³⁵. A medida que las reformas culturales carolingias se fueron extendiendo y profundizando y recibiendo el aporte de los eruditos provenientes de las Islas británicas y de las Penínsulas Italiana e Ibérica³⁶, los exegetas del Imperio pudieron acceder directamente a las fuentes del conocimiento patrístico e interpretarlo mucho más libremente³⁷. A partir del segundo tercio del siglo IX la cultura se descentralizó, dejó de ser dependiente de la proximidad física del rey y de la corte, aparecieron escuelas teológico-exegéticas en el interior del Imperio (entre las que sobresalen la de Laón, Reims y del monasterio de Saint-Germain de Auxerre³⁸) que fueron capaces de interpretar con gran libertad la tradición patrística, pero incluso sumar a ésta el aporte de los cien años del Renacimiento cultural carolingio.

La exégesis bíblica del periodo llegó mucho más lejos que la interpretación pura de las Sagradas Escrituras. Desde los textos exegéticos se

³⁵ Mayke de JONG, “Hrabanus Maurus and biblical *historia* for rulers”, en Ytzhak HEN, Matthew INNES (eds), *The Uses of the Past...*, pp. 205-206.

³⁶ Jacques BOUSSARD, “Les influences anglaises sur l’école carolingienne des VIII^e et IX^e siècles”, *Settimane* 19 (1972), pp. 418-451.

³⁷ Como ejemplos de innovación, partiendo de la cultura patrística, ver Johannes HEIL, “Labourers in the Lord’s Quarry: Carolingian Exegetes, Patristic Authority and Theological Innovation in the Representation of Jews in Commentaries on Paul”, en Celia CHAZELLE, Burton VAN NAMME EDWARDS, *The Study of the Bible...*, pp. 75-95; Udo Reinhold JECK, “Die frühmittelalterliche Rezeption der Zeittheorie Augustins in den *Libri Carolini* und die Temporalität des Kultbildes”, en Rainer BERNDT (ed.), *Das Frankfurterkonzil...*, pp. 861-884; Willemien OTTEN, “Between augustinian sign and carolingian reality: the presence of Ambrose and Augustine in the Eucharistic debate between Paschasius Radbertus and Ratramnus of Corbie”, *Dutch Review of Church History* 80 (2000), pp. 137-156; EADEM, “The Texture of Tradition. The Role of the Church Fathers in Carolingian Theology”, en Irena BACKUS, *The Reception of the Church Fathers in the West. From the Carolingians to the Maurists*, pp. 3-50.

³⁸ Édouard JEAUNEAU, “Les écoles de Laon, Auxerre, Reims aux IX^e-X^e siècles”, *Settimane* 19 (1972), pp. 496-528; John MARENBOOM, *From the Circle of Alcuin to the School of Auxerre, Logic, Theology and Philosophy in Early Middle Ages*, Cambridge University Press, 1981.

estableció cómo debía ser el correcto funcionamiento de la sociedad, cuál debía ser el comportamiento de las clases dirigentes de la misma, todo esto se subsumía en eclesiologías que eran de inspiración bíblica, pero también y ante todo ascético-monástica³⁹. Porque se trataba de explicar la totalidad del universo y de la vida con las lentes de la Biblia y una mirada que se originaba en el claustro⁴⁰.

La impronta de esos ciento cincuenta años de cultura monástica carolingia y de los siglos posteriores hasta Pedro el Venerable y san Bernardo de Claraval, o sea, unos cuatro siglos, es fundamental en la comprensión del cristianismo latino y de la cultura Europea (que se construye con o contra esta tradición). Se trata de uno de los “movimientos intelectuales” (por llamarlo de alguna forma) más largos de la historia de occidente. Sin embargo, paradójicamente es también de uno de los periodos menos estudiados.

³⁹ Jean CHÉLINI, *L'aube du Moyen Âge. Naissance de la chrétienté occidentale. La vie religieuse des laïcs de l'Europe carolingienne (750-900)*, Paris, Picard, 1991 (2ª ed. 1997); A.J. MINNIS, “*Quadruplex sensus, multiplex modus: scriptural sense and mode in medieval scholastic exegesis*”, en Max KROTT, *Interpretation and Allegory: Antiquity to the Modern Period*, Leiden/Boston/Köln, Brill, 2000, pp. 231-256; IDEM. “Haymon d'Auxerre, théoricien des trois ordres”, en *L'École Carolingienne d'Auxerre...*, pp. 181-227; Raffaella SAVIGNI, *Giona di Orléans. Una eclesiologia carolingia*, Bologna, Patron, 1989; «Les laïcs dans l'ecclésiologie carolingienne: normes statutaires et idéal de “conversion” (à propos de Paulin d'Aquilée, Jonas d'Orléans, Dhuoda et Hincmar de Reims)», en M. LAUWERS (ed.), *Guerriers et moines. Conversion et sainteté aristocratique dans l'Occident médiéval (IX-XII)*. (=Collection du Centre d'Études médiévales, 4), Nice, 2002, pp.41-92.

⁴⁰ Geneviève BÜHRER-THIERRY, “Le conseiller du roi: les écrivains carolingiens et la tradition biblique”, *Médiévales* 6 (1987), pp. 111-123; Sandra DUNCAN, “*Signa de caelo* in the lives of st. Cuthbert: impact of biblical images and exegesis on early medieval hagiography”, *Heythrop Journal* 41 (2000), pp. 399-412; Pius ENGELBERT, “Benedikt von Aniane un die karolingische Reichsidee”, Gregorio PENCO (ed.), *Cultura e spiritualità nella tradizione monastica*, Studia Anselmania 103, Roma, 1990, pp. 67-103; Mary GARRISON, “Letters to a king and biblical exempla: the examples of Cathuulf and Clemens Peregrinus.” *EME* 7 (1998), pp. 305-328; Paul LEHMANN, “Der Einfluss der Bibel auf Frümittelalterliche Geschichtsschreiber”, *Settimane* 10 (1963), pp. 129-140; Thomas F.X. NOBLE, “The monastic ideal as a model for empire: the case of Louis the pious”, *RB* 86 (1976), pp. 235-50; “La Bible et la vie politique dans le haut Moyen Age”, en Pierre RICHIÉ, Guy LOBRICHON (ed.), *Le Moyen Age et la Bible...*, pp. 385-400; Isabelle ROSÉ, “Le roi Josias dans l'ecclésiologie politique du haut Moyen Age”, *Mélanges de l'Ecole Française de Rome* 115 (2003), pp. 683-709.

3.2- Monacato y sociedad carolingia

La centralidad cultural de los monasterios y abadías, y el protagonismo de sus eruditos en la construcción de la primera tradición cultural específicamente europea de la historia durante la alta Edad Media son de alguna manera epifenómenos de la importancia que estos poseen en la estructura social y política del periodo. Los monasterios, además de ser centros culturales, son centros de poder y de relaciones sociales y estos tres componentes se modifican, definen y construyen mutuamente⁴¹.

Para comenzar, es fundamental señalar que los monasterios alto-medievales son grandes centros económicos, productores de bienes agrarios, pero también de algunas manufacturas de muy alto valor agregado; la más evidente, pero no la única son los manuscritos producidos en los *scriptoria* monásticos. La importancia económica de un claustro era proporcional a sus dimensiones. Cuanto mayor era la cantidad de monjes viviendo en ellos, mayor era la cantidad de propiedades y de personas necesarias para la subsistencia material de aquellos. Esta situación convertía también a los monasterios en reservas de riqueza económica, con las que los reyes y grandes señores de la Alta Edad Media contaban en caso de necesidad (como por ejemplo financiar campañas militares). Incluso como cárceles o lugares de retiro para aristócratas que caían en desgracia, pero que podían aspirar a ser restablecidos en sus cargos⁴². Una de las grandes luchas de los monasterios de la época era lograr su independencia de la intromisión laica. Esto sólo se lograría durante el siglo X, en la mitad occidental del desaparecido Imperio carolingio, y más tarde aún en el resto de Europa.

La existencia de abades laicos nombrados por los reyes y emperadores carolingios sería una constante de la vida de muchos monasterios durante los siglos VIII y IX. Esto no era necesariamente malo; un abad laico podía ser un muy buen protector en épocas de inestabilidad política, y algunos de ellos fueron grandes benefactores de los monasterios que

⁴¹ Se están realizando importantes estudios regionales en los que es central la relación entre poder laico, Iglesia, sociedad y monacato en la Alta Edad Media. Ver Matthew INNES, *State and Society in the Early Middle Ages. The Middle Rhine Valley, 400-1000*, Cambridge University Press, 2000; Didier MEHU, *Paix et communauté autour de l'abbaye de cluny (X-XV siècle)*, Presses Universitaires de Lyon, 2001; Hans J. HUMMER, *Politics and Power in Early Medieval Europe: Alsace and the Frankish Realm, 600-1000*, Cambridge U.P., 2005; Marios COSTAMBEYS, *Power and Patronage in Early Medieval Italy: Local Society, Italian Politics and the Abbey of Farfa, c.700-900*, Cambridge U.P., 2007.

⁴² Mayke DE JONG, "Monastic prisoners or opting out? Political coercion and honour in the frankish kingdoms", en EADEM (ed.) *Topographies of Power in the Early Middle Ages*, Leiden, Brill Academic Publishers, 2001, pp. 291-328.

dirigían, pero está claro que eran un problema concreto puesto que no estaban contemplados en la vida regular.

Las abadías y monasterios eran fundaciones de la aristocracia tardo-antigua y alto-medieval. Eso significa que quienes concedían los bienes materiales necesarios para su construcción y mantenimiento eran linajes aristocráticos, que consideraron, hasta las grandes reformas monásticas de los siglos X y XI, que esos monasterios eran propiedad de ellos.

Las razones para fundar un monasterio eran múltiples. La primera era, por supuesto, religiosa. Tener un monasterio dentro de las tierras propias, con monjes salidos de la misma familia o de linajes menos poderosos, pero aliados o seguidores (no quiero usar el término vasallo porque es de compleja definición) de otros más poderosos, permitía a los fundadores, propietarios y benefactores del mismo relacionarse directamente con lo sagrado, con un santo cuyas reliquias solían estar en la Iglesia monástica o a quien ésta estaba dedicada, pero también con Dios mismo a través de sus intermediarios. Esto era fundamental en un momento de la historia del cristianismo en el que la santidad seguía estando muy limitada a esos atletas de Cristo que habían sido los mártires, y a quienes habían muerto para este mundo, aunque permanecieran en él, que eran los monjes. El camino de salvación que se estaba abriendo para el resto de los cristianos dependía casi exclusivamente de las oraciones de los santos vivos y de la intermediación de los santos difuntos en pro de las almas, aunque sabemos que el camino hacia la concepción completa y compleja del purgatorio recién se había iniciado⁴³. Entonces, la salvación propia y la de las almas de los antepasados de una familia era la primera razón para invertir parte de los recursos económicos de una familia aristocrática en un monasterio.

Pero los monasterios eran además lugares de relación social, tanto de abajo hacia arriba como en sentido inverso⁴⁴. Quienes no tenían la posibilidad de participar de la fundación de un claustro podían igualmente asociarse a él. Linajes menores podían entregar alguno de sus hijos como oblatos (en la Alta Edad Media casi todos los monjes habían sido oblatos de niños) o colaborar con alguna propiedad u ofrenda al sostenimiento del culto. No debemos olvidar que en el siglo VIII, IX o X el sostenimiento de una casta de profesionales dedicados a la especialidad casi pura de la oración en el coro, con una economía tradicional siempre al

⁴³ Jacques LE GOFF, *La naissance du Purgatoire*, Paris, Gallimard, 1981.

⁴⁴ El estudio de Isabelle Rosé sobre Odón de Cluny es un excelente ejemplo del lugar que ocupaban los monjes a fines del período carolingio, ver EADEM., *Construire une société seigneuriale. Itinéraire et ecdésiologie de l'abbé Odon de Cluny (fin du IX-milieu du X^e siècle)*, Turnhout, Brepols, 2008 (Collection d'études médiévales de Nice, 8).

borde de la hambruna, era un lujo que la sociedad se daba a sí misma, pero era fundamental en el camino de salvación en el que creían los cristianos de esa época. Por estas razones, el monasterio era propiedad de una familia, pero paradójicamente lugar de encuentro con otros grupos sociales. Eran centrales en la estructuración de un tejido social que ayudaba a evitar o superar los conflictos y tensiones sociales, o por lo menos a minimizarlos. Los monasterios eran espacios sagrados en los que los hombres de distintos orígenes sociales se encontraban y se identificaban como pertenecientes a una misma sociedad, que en el siglo IX además se identifica con la cristiandad misma, a la vez que construye una jerarquía social que coincide con una jerarquía espacial⁴⁵.

Los párrafos anteriores describen el lugar de los monasterios a nivel regional, sin embargo los monasterios también son centrales en la estructuración de relaciones interregionales. Ante todo con la conquista carolingia a partir de los mayordomos de palacio, Carlos Martel y Pipino el Breve, se construyó una primera gran cristiandad europea, superadora de las micro-cristiandades tardo antiguas⁴⁶. La dinastía carolingia y la aristocracia franca aliada a ésta y más tarde otras aristocracias europeas que se sumaron por propia voluntad o por conquista, construyeron lo que solemos llamar Imperio Carolingio. Se trataba en realidad mucho más de una federación de regiones gobernadas por aristocracias regionales, que un Imperio en el sentido romano clásico o un estado moderno. Aunque el Emperador o Rey carolingio estaba por encima de todos los individuos de estas aristocracias, debía gobernar junto a ellos; se trataba en última instancia de un *primus inter pares*.

Esta breve explicación de la estructura política en el periodo carolingio es fundamental para comprender la función de los monasterios en el Imperio. Puesto que estos fueron uno de los ejes claves para cohesionar al Imperio después de la conquista. El “desembarco” de la autoridad de la dinastía carolingia en una región, estaba muchas veces asociado a la protección de los principales monasterios del lugar. Los reyes reorganizaban las relaciones de poder en las tierras conquistadas y, entre otras cosas, donaban tierras a esos claustros. Con esta política (en la que siempre había un derrotado que perdía algo, por supuesto), los reyes carolingios se relacionaban con el santo de la abadía o monasterio y con la comunidad que vivían en su monasterio (no olvidemos que los claustros pertenecían a los santos a los que estos estaban dedicados). Pero a través de santos y comu-

⁴⁵ Dominique IOGNA-PRAT, *La Maison Dieu. Une histoire monumentale de l'Eglise au Moyen Âge*, Paris, Seuil, 2006.

⁴⁶ Peter BROWN, *El primer milenio de la cristiandad occidental*, Barcelona, Crítica, 1997.

nidades también entraban en contacto con las sociedades que los habían construido y mantenido, y que se habían beneficiado de los bienes espirituales producidos por esos monasterios durante décadas o siglos⁴⁷.

Dentro de esta misma lógica, además, se siguieron fundando abadías y monasterios que respondían a esta dinámica, tanto espiritual como social y material. Existían abadías reales: esto significa que estaban bajo la autoridad directa de la dinastía carolingia, casi siempre a través de un abad nombrado por el rey o emperador. En tiempos de Luis el Piadoso se dividió a los claustros en tres clases:... Esto muestra cabalmente no sólo las distintas dimensiones que tenían, sino también las funciones que cumplían en el orden político y económico del Imperio.

Como conclusión podemos señalar que la condición monástica en el periodo carolingio era central para el funcionamiento y ordenamiento de la sociedad europea occidental que, además, se había confundido con la cristiandad misma; pero también tengamos en cuenta que esta centralidad implicaba una paradoja. En teoría el claustro monástico debía estar fuera del mundo, en el desierto, en un lugar intermedio entre el Cielo y la Tierra, pero más cercano al primero que a la segunda. Sin embargo, el proyecto profundamente cristiano de reforma y renovación de la sociedad llevado a cabo por los carolingios se apoyó, en gran medida, en cuadros salidos de los monasterios, y estos se convirtieron en ejes centrales del proceso de construcción de la sociedad cristiana occidental⁴⁸. Dicho de otras formas: el mundo se metía en los monasterios pasando por encima de sus muros. Los monjes no podían oponerse a esto, puesto que formaban parte necesaria de esa sociedad, pero además porque el proyecto era cristiano, así como los reyes y emperadores carolingios, por lo tanto no podían ni querían –quizás tampoco debían– negarse a participar en la edificación de esa cristiandad.

El monacato durante la Alta Edad Media es aún un campo fructífero para la investigación histórica y filológica. Desafía muchos de los lugares comunes acerca de qué es la tradición cristiana occidental y cómo se formó y, más aún, de qué forma este monacato influyó en la construcción de Occidente en general. Aún quedan muchos caminos por recorrer y, por lo menos, varias décadas de investigación, antes de que podamos

⁴⁷ Matthew INNES, *State and Society in the Early Middle Ages. The Middle Rhine Valley, 400-1000*, Cambridge University Press, 2000.

⁴⁸ M. ALBERI ha estudiado esta tensión entre el mundo y la ascesis monástica en el pensamiento de Alcuino, ver EADEM, “The Better Paths of Wisdom”: Alcuin’s Monastic “True Philosophy” and the Wordly Court», *Speculum* 76 (2001), pp. 896-910.

dar una respuesta de conjunto a estos interrogantes.

Finochietto 850, 2ªA
CP 1272 - Buenos Aires
ARGENTINA