

El Poder Religioso en el Paisaje Europeo Occidental

LÓPEZ, *Lucrezia* [lucrezia.lopez@usc.es]
Universidade de Santiago de Compostela

[Received October 2012; accepted December 2012]

Resumen

El poder nutre las relaciones, las producciones del espacio y del tiempo y los procesos de intercambio de comunicación (Raffestin, 1980; Minca y Bialasiewicz, 2004). En el presente artículo se investigan estas relaciones desde una perspectiva geopolítica distinta: su contextualización en el paisaje cristiano, medieval y actual, de la Europa Occidental. A pesar de la "distancia temporal", se avanza un acercamiento a las visiones del mundo medieval para comprender las orientaciones generales y los hábitos de la conciencia de los seres humanos de esta época (Guriévich, 1990). Las relaciones políticas están inscritas en el mundo y en el paisaje que, entre otros, puede ser simbólico-religioso. Así mismo, se propone una lectura del paisaje europeo occidental analizando los valores religiosos que han sido externalizados y hechos visibles en los elementos arquitectónicos y materiales, que funcionan como referentes simbólicos.

Palabras clave: Edad Media, Poder, Iglesia Católica, Paisaje Europeo Occidental

Abstract

The power encourages relations, production of space and time and communication exchange processes (Raffestin, 1980; Minca and Bialasiewicz, 2004). The focus of this article is to investigate these relations from a different geopolitical perspective: its contextualization in the medieval and contemporary Christian landscape of Western Europe. Despite the "temporal distance", the essay approaches the medieval worldviews to understand the broad orientations and the habits of the human consciousness of this period (Guriévich, 1990). Political relations are inscribed in the world and in the landscape, which can be a religious symbolic landscape. Moreover, the article suggests a reading of the Western European landscape through the analysis of religious values which are made visible by means of the material and architectural elements, thus working as symbolic references.

Key words: Middle Ages, Power, Catholic Church, Western European Landscape

1. El Poder Religioso Católico

Según el punto de vista del geógrafo suizo Claude Raffestin (1980), es importante hacer una distinción entre los términos Poder y poder. El primero se reconoce más fácilmente porque se identifica con mecanismos de control de la población y del territorio. El segundo se esconde en cualquier relación y saca provecho de las fisuras sociales. Durante el siglo IV, el Cristianismo fue la gran novedad religiosa e ideológica del Occidente medieval y permitió a los emperadores reforzar la cohesión interna al espacio mediterráneo, amenazado por crisis militares e institucionales (Le Goff, 2008). En la Edad Media, la Iglesia¹ se consolidó como institución a través de un sistema de Poder, heredando el poder político, militar e intelectual (Mumford, 1966) de los Romanos. Por esta razón, durante dicha época fue difícil distinguir entre cristiandad e Iglesia; la primera era una realidad histórica, en continuo movimiento, pero basada en valores bien definidos (Penco, 2003), y la segunda era una institución visible.

Con respecto al "poder", este no se adquiere (Foucault, 1976), sino nace a partir de una combinación variable de energía e información, que facilitan la difusión de una ideología, una cultura o ideas a través de un flujo de información (Raffestin, 1980). Asimismo, la información/saber es poder y la "parte" más hábil en difundirlo es también la más poderosa. En tal sentido, la Iglesia "combinó energía e información", haciendo coincidir los centros de poder con los lugares de producción del saber; como consecuencia, en los lugares sagrados el encuentro entre lo divino y lo terreno era fuente de acceso al saber. El poder de la Iglesia se instauró a nivel local (basándose en centros urbanos liderados por jefes con funciones religiosas, económicas, sociales y políticas), y a nivel unitario (bajo el Papa, que reivindicaba su supremacía en la Iglesia de Oriente y de Occidente).

La sacralización del saber fue un efecto del empoderamiento de la Iglesia, que difundió ampliamente su visión teocéntrica, privando al ser humano de su capacidad de acción, de creatividad y de originalidad (Brown, 1981). Este monopolio cultural hizo que la ciencia dejara de ser crítica y empírica para convertirse en simbólica; asimismo, la Biblia fue la obra maestra y la fuente de saberes, ideales, modelos, valores, imágenes, temas, representaciones e instituciones y todo lo que se le oponía era aniquilado (Penco, 2003; Le Goff, 2008). Era la fuente primaria de cualquier creación cultural y artística, jurídica y caritativa, incluso llegó a ser fuente de interpretación para asentamientos y ciudades.

¹ Para hacer referencia a la función institucional, se emplea la escritura *Iglesia*, mientras que *iglesia* hace referencia a la estructura sagrada.

Para llevar a cabo el proceso de sacralización de nuevos espacios funcionales al desarrollo de los eventos religiosos, la dimensión geográfica fue importante (Boesch Gajano, 2009). A esta se le sumaban el simbolismo, los mitos de origen, los relatos de viajes y los saberes fantásticos que alimentaban una geografía sagrada, alegórica y mítica (Guriévich, 1990; Boesch Gajano, 2009). Este significado simbólico era el valor añadido de los lugares sagrados que a través de su geografía, diseño y estética arquitectónica fomentaban sentimientos como apego, devoción o espiritualidad. Según la geografía cristiana medieval, el cielo representaba la vida de lo sublime y la tierra era el espacio de lo pecaminoso, pero en los lugares sagrados era posible adelantar la experiencia divina (Brown, 1981; Guriévich, 1990). De este modo, la geografía de los espacios celestes y la geografía de los espacios terrestres estaban relacionadas, esta última poseía espacios simbólicos inspirados en espacios celestes. Por todo ello, para los seres humanos medievales los límites entre geografía divina y geografía terrestre eran difíciles de trazar (Eliade, 1955; Penco, 2003).

La difusión de semejante imago mundi pasó por las representaciones cartográficas, evidencias de la manipulación del saber y del conocimiento (Raffestin, 1980). Si se reconoce que los mapas se sirven de símbolos, escalas o colores para representar y distorsionar las informaciones (Arnheim, 1974) y para crear, modelar y transformar el mundo, resultan ser herramientas de poder y tecnologías del saber (Harley, 1989). Esta manipulación reforzó la relación entre poder y saber, imponiendo un determinado orden; de hecho, las representaciones cartográficas son "imágenes" que reflejan una conceptualización del mundo (Perkins, 2003). Además, la denominación de un espacio es un ejercicio de poder, porque es un acto de dominación (Farinelli, 2003, 1992); por lo tanto, representación y denominación son actos ideológicos (Minca y Bialasiewicz, 2004).

Considerado que el mundo cultural medieval estaba basado en una forma de conocimiento visual, las representaciones simbólico-cartográficas facilitaban el proceso de organización y difusión del mensaje divino (Penco, 2003), representaban el territorio según determinadas intenciones políticas. Puesto que los mapas eran, y son, "textos culturales y no neutrales", cuya semántica sirve para articular distintas fuerzas sociales del espacio (della Dora, 2007), los lugares sagrados ocupaban una posición central en el imaginario medieval, haciendo visibles las interpretaciones religiosas y filosóficas del mundo (Edson, 1997; Farinelli, 2003). Eran el retrato del mundo y auto-retrato de la cultura que las producía (Barber, 2001); su fin último era dar a conocer a los fieles el territorio cristiano, los lugares religiosos y las rutas de peregrinación.

Todos estos aspectos permiten hablar de una "geografía del poder religioso", para indicar a una geografía basada en la habilidad de la Iglesia

en modelar el territorio a través de y para su poder. Ésta “llenó un vacío” político e ideológico, estableció relaciones de poder y recurrió a sus manifestaciones para satisfacer las expectativas de las gentes, que anhelaban un sentido de comunidad o algo que se pareciera a un sistema familiar al fin de dar seguridad y tranquilidad. Por eso mismo, el historiador irlandés Peter Brown afirma que: “The Church was an artificial kin group. Its members were expected to project onto the new community a fair measure of the sense of solidarity, of the loyalties, and of the obligations that had previously been directed to the physical family”² (Brown, 1981:31).

2. Las manifestaciones del poder religioso

La geografía del poder religioso ha empleado un lenguaje simbólico; de hecho, el simbolismo invade la dimensión lingüística y se expresa a nivel visual, escrito y gestual, en las relaciones entre los actores y en las estrategias del poder. Una de las herramientas más importantes para conseguir eficaces relaciones de poder es el lenguaje, que permite imponer un modelo de representación único. Además, atribuye a una tipología de objetos un nombre y sugiere categorías funcionales y posee una función conservadora y estabilizadora.

Considerado que la imaginación guía lo sagrado, el estudio de fenómenos relacionados con la religión evoca el simbolismo (Eliade, 1955; Wünnenburger, 2008), en el cual se hallan los “arquetipos”, es decir, las matrices de sentidos e imágenes originarias que sufren la influencia del mundo exterior y se modifican. Por todo ello, se puede afirmar que el simbolismo ha sido el órgano del pensamiento de la Edad Media basado en la continua búsqueda de una conexión significativa, en su relación con lo eterno. Según esta visión, en Dios no existía nada vacío y sin significación, cada creación divina tenía sentido y toda la representación del mundo poseía su valor simbólico. El símbolo era (y es) una señal a través del cual la representación ciertos aspectos de la realidad que se negaban a otros mundos de conocimiento, añadiendo un nuevo valor a un objeto o a una acción. Los símbolos ayudaban a “representar” lo sagrado en numerosas maneras y con más posibles significaciones. Es importante tener en cuenta que la gran mayoría de la población del Medievo era analfabeta, así que en la escritura se manifestaba una pequeña parte de su actividad creadora y, por esta misma razón, los textos recitados dominaban sobre los textos leídos, como era el caso de los mitos de origen o de los ritos.

La imago mundi medieval permeaba todas las esferas de la vida; de ahí que, el ser humano necesitaba creer en Dios para comprender el mundo

² Traducción propia: “La Iglesia era un grupo de parentesco artificial. Sus miembros nutrían las expectativas de una nueva comunidad, una justa medida del sentido de solidaridad, lealtad, y deber que habían sido anteriormente dirigidos por la familia física”.

y orientarse en él. En las dos dimensiones de espacio y tiempo, los seres humanos encuentran un punto de apoyo para aplicar la palanca del poder y modificarla en el sentido deseado según las situaciones reales (Raffestin, 1980). La concepción religiosa medieval del espacio puede ser abordada a nivel de lo micro y de lo macro, de hecho: "the small mirrors the large" (Tuan, 1977:100), es decir, que en un espacio pequeño se puede reflejar un espacio grande. La dimensión "micro" es más asequible a los sentidos humanos que lo macro; el microcosmos propicia un acercamiento al macrocosmos. En ambos casos, el simbolismo propicia las claves para concebir, planificar y organizar un espacio o lugar. El espacio del ser humano del Medioevo no era abstracto y homogéneo, sino individual y heterogéneo; era un sistema cerrado, con centros religiosos y periferia profana. Era un mundo pequeño, fácil de abarcar, en el cual todo estaba en orden y en su sitio, por lo tanto el ser humano medieval estaba seguro de conocer el mundo y daba a conocer estos saberes en mapas, enciclopedias, imágenes, etc.

3. El culto: su visibilidad y materialidad

Los cultos se difundieron en Europa durante los siglos centrales del Medioevo, proyectando la imagen de una realidad dinámica y abierta (Calò Mariani, 2009). Estos fenómenos eran representativos de un lugar y se "movían" a lo largo de las rutas de peregrinación apoyándose en "referentes simbólicos", como por ejemplo reliquias o imágenes. El resultado de este proceso es un paisaje europeo, que aún hoy podemos apreciar.

El culto a los santos ha sido central en la historia cristiana (Brown, 1981), sobre todo después de la caída del Impero Romano; de hecho, en el paisaje tardo-romano se iba apreciando la imposición del poder cristiano en la organización urbana: "the bishops of Western Europe came to orchestrate the cult of the saints in such a way as to base their power within the old Roman Cities in these new 'towns outside the towns'"³ (Brown, 1981:8). Para poner en evidencia semánticamente el aspecto político del culto a los santos, Peter Brown emplea el verbo "to orchestrate" y a través de la expresión "impresarios of the cult of the saints" refuerza la imagen de detentores de este poder. Inicialmente, la difusión del culto a los santos fue una "estrategia" de los obispos, pero luego la "política papal" adoptó la misma línea de acción.

Ambos el culto a los santos y el culto a las reliquias se basaban en la objetivación de prácticas y creaban relaciones de poder ya que santos, santidades, milagros y reliquias nunca fueron verificables para los

³ Traducción propia: "Los obispos de la Europa Occidental organizaron el culto a los santos para asentar su poder dentro de las antiguas ciudades romanas y en estas nuevas 'ciudades fuera de las ciudades'".

contemporáneos (Canetti, 2002). El culto a las reliquias fue una manera para localizar físicamente lo sagrado gracias a una cosmografía simbólica cuyos límites eran el espacio terrestre y el espacio divino.

La Iglesia toleró la difusión del culto a las reliquias del cuerpo de los santos, sobre todo a partir del Concilio de Nicea en 787, que las declaró "necesarias" para consagrar las iglesias. La principal consecuencia fue una intensa construcción de nuevas iglesias a la cual, según el historiador Patrick Geary (1994), correspondía una mayor demanda de reliquias. La solución se halló en la praxis de exhumar, fragmentar, fabricar, robar o trasladar las reliquias de los mártires. Además, se fue creando un verdadero mercado de reliquias auténticas; éste era un comercio del cual se encargaban sobre todo los mercantes de comercio de lujo, ya que las reliquias eran consideradas mercancías de enorme valor (Abou-El-Haj, 1997). Esto se debió a su valor de uso y a su poder de poseso, es decir que eran "propietarias" de las iglesias donde se hallaban (Geary, 1994). Además, siendo responsables de la protección de los intereses de la comunidad, tenían un poder de intercambio simbólico salvífico que reforzaba el instituto del dono, del sacrificio y de la salvación (Canetti, 2002). Puesto que la oferta de reliquias no satisfacía la demanda, muchos (y el clero mismo) tuvieron que recurrir a sus robos. Otras modalidades para conseguir esta mercancía de lujo eran la inventio y la translatio; en el primer caso se trataba de un hallazgo, en el segundo caso de una "mudanza de reliquias".

La organización arquitectónica interna de la iglesia ponía de relieve la influencia cultural religiosa a través del emplazamiento y de la distribución de los elementos decorativos para reproducir la organización del mundo. El centro de todo este sistema era el altar, "lugar sagrado" por excelencia, donde se guardaban las reliquias, y que recubría esencialmente dos funciones:

I. Función económica: según la interpretación simbólico-religiosa, era "centro de la economía salvífica del Cristianismo" del microcosmos catedral (o bien santuario) porque, entre otras, las reliquias atraían a fieles que depositaban monedas (Canetti, 2002).

II. Función política: según el geógrafo italiano Franco Farinelli (2003), es posible comparar altar y mapa, ya que ambos sirven para reforzar la concepción religiosa de la tierra plana. Ambos revelan una acción humana que pretende reducir el conocimiento a dos dimensiones: longitud y anchura. Este es un ejemplo de ejercicio del poder; en el altar se dispone el todo fragmentado y desde este "lugar sagrado", centro del mundo y

guardián del saber (las reliquias propician un encuentro con lo divino), trae origen el poder del microcosmos-catedral, modelo del macrocosmos.

Cuando la economía tardo-medieval mudó el centro de su actividad desde el mundo rural a los mercados urbanos, mudaron también las actividades relacionadas con el culto, que se fueron concentrando en ciudades episcopales. Como consecuencia, las reliquias empezaron a ser tratadas de una forma totalmente diferente de las primeras descripciones medievales de cuerpos íntegros, no corruptos, perfumados; se difundió la costumbre de fragmentarlas y distribuir las. Esta tendencia hizo que el mundo cristiano estuviese repleto de fragmentos de todo tipo, que funcionaban como landmarks para un espacio, que dejaba de ser desconocido. Así mismo, la región sagrada fue dotada de "redes de santuarios", que se distinguían entre ellos por los fragmentos de reliquias. Para resumir, las relaciones entre religión, culto, reliquias y territorio pasan a través de los siguientes tres elementos geográficos (Lopez, 2013):

I. Apego: la religión reforzaba el sentimiento de apego al lugar; es gracias a las reliquias que se pone en marcha y se consolida la sacralización de la Europa Occidental deseada por la Iglesia.

II. Circulación: siendo el culto a las reliquias un fenómeno dinámico, su movilidad fue también responsable de la aparición de nuevos espacios de santidad y de la "transferencia de Sacralidad desde Oriente hacia Occidente" (Brown, 1981; Boesch Gajano, 2009; Calò Mariani, 2009).

III. Landmark: a partir de la difusión del culto a las reliquias, cada lugar tenía su santo y su patrón; por lo tanto, la reliquia ha contribuido a crear la identidad de lugares (nuevos o ya existentes), y a localizarlos en el mapa religioso europeo.

4. El Paisaje: imago mundi de un poder

El concepto de Paisaje se funda en connotaciones culturales e ideológicas; puede ser interpretado como código dinámico de símbolos que, envolviéndose en el tiempo (Stephenson, 2008), nos hablan de la cultura del pasado, presente y futuro (Nogué y Vicente, 2004; Nogué, 2007). El paisaje es un imago mundi, en el cual se ponen en escena las relaciones de poder, interacciones dinámicas de formas, prácticas y relaciones (Stephenson, 2008) entre fuerzas naturales y culturales, entre elementos inmateriales y materiales. El paisaje cambia adaptando los usos y a las relaciones sociales, de este modo se convierte en una construcción ideológica y política (Naveh, 1995; Cosgrove, 1998; Antrop, 2005; Nogué, 2007) en función de la época y de la cultura. Por todo ello, el paisaje es sobre todo un paisaje cultural, que deriva de una reorganización del territorio por parte de sociedades humanas a través de valores materiales e inmateriales y revelando relaciones de poder.

Al crear y recrear los paisajes a través de signos con mensajes ideológicos, se producen imágenes que permiten ejercer el control sobre el comportamiento: “el paisaje es también un reflejo del poder y una herramienta para establecer, manipular y legitimar las relaciones sociales del poder” (Nogué, 2007:12). Si se retoma la anterior expresión “geografía del poder religioso”, se puede comparar el paisaje con un “escondite del poder”, ya que los símbolos y las señas de la institución-Iglesia son expresiones de relaciones políticas. Todas las épocas han “externalizado” sus imágenes y señas objetivándolas en construcciones y en estructuras que se convierten en símbolos culturales (Cosgrove y Daniels, 1988). La sociedad cristiana ha modelado su imagen cultural dando lugar a un paisaje, que se puede definir: simbólico, religioso, cultural y medieval. Cualquiera que sea su atributo, éste cuenta con una coherencia espacial que está marcada a nivel objetivo-visual en referentes simbólicos (estructuras sagradas con sus funciones, cuales rezar, venerar, meditar y educar, Mazumdar y Mazumdar, 2004) que encarnan y externalizan una visión del mundo y a nivel subjetivo-experiencial en prácticas y ritos.

La organización simbólica del espacio respalda el poder ideológico cristiano y connota culturalmente conceptos como centralidad o perifericidad; que se revelan construcciones (Tuan, 1973) que vehiculan un proceso de sacralización espacial y, desde luego, del paisaje. Por esta razón, la lectura del paisaje religioso exige la consideración de factores espaciales, geomorfológicos y topográficos, que son coherentes desde el punto de vista de concepciones cosmológicas (Tuan, 1973), mientras que son ambiguas en otras circunstancias. Por todo ello, la sacralización del espacio es un proceso de territorialización y dominación del mismo, en cuanto dota el paisaje de una cierta ideología.

A continuación, se propone una lectura interpretativa de las estructuras religiosas de la región sagrada europea: monasterios, santuarios, ciudades y caminos. Los primeros tres reenvían a los “centros”, mientras que los caminos son las vías que los conectan.

4.1. Los monasterios

A nivel territorial, originariamente, los monasterios surgían en lugares aislados o lejos de otros centros. Con el paso del tiempo, dejaron de ser “periféricos” y al volverse “centrales” contribuyeron a la creación de la ciudad. Desde el siglo IX, monasterios e iglesias estaban localizados en áreas más seguras, lejos de pasos alpinos, bancos de ríos o vías recorridas, hasta alcanzar su máxima expresión durante el siglo X, cuando se fundaron ciudades-monasterios dependientes del monasterio (Fumagalli, 2003). Estas consolidaban su autoridad y poder de intervención en el campo gracias a las propiedades monásticas y a la adquisición de nuevas tierras.

Según el historiador y sociólogo estadounidense Lewis Mumford (1966), el "efecto cívico" más importante realizado por la Iglesia fue la universalización del monasterio, el cual asumió un papel relevante en la fundación y organización de la ciudad medieval, desde donde en el siglo XIII aparecieron nuevas comunidades monásticas (como las órdenes mendicantes). El monaquismo medieval fluctuaba entre dos polos: un polo penitencial, que atribuía gran importancia a la labor manual como forma de penitencia y manera de lograr una autosuficiencia económica; y un polo litúrgico, que prefería el *opus dei*, el servicio de Dios, las funciones, las oraciones, el lujo de las ceremonias (Le Goff, 2008). Los monasterios aseguraban una vida religiosa más severa que las iglesias seculares y aseguraban al fundador oraciones más profundas.

Los monasterios han sido importantes en el proceso de urbanización, ya que simbolizaban el poder religioso y eran centros del saber y de un poder que se extendía alrededor del campo. Así mismo, la historia de los monasterios es la historia del territorio y de las relaciones que se han puesto en escena en el paisaje. El monasterio era una nueva ciudadela y baluarte religioso donde escapar de los peligros y amenazas de la ciudad, ofrecía aquel orden, tranquilidad y seguridad reclamados por la teoría cósmica.

4.2. Los santuarios

El santuario se diferencia del monasterio en cuanto en el mismo se halla cualquier seña memorial, a partir de la cual se originan lugares sagrados. La centralidad de un santuario se debía a su vinculación al culto; pero, para que ese espacio, escenario de epifanías y hierofanías, se convirtiese en santuario reconocido por la Iglesia, tenía que ser meta de peregrinaciones institucionalizadas y periódicas (Sensi, 1999). El florecer de numerosos santuarios en Europa se debió a la difusión del culto a las reliquias y del fenómeno del peregrinaje. Según el geógrafo Surinder Bhardwaj (1973), ningún sistema define cual es el lugar más sagrado de todos los tiempos; puesto que la sacralidad es un factor fuertemente perceptivo y subjetivo. A pesar de eso, según la tradición cristiana los lugares más sagrados son aquellos dedicados o que recuerdan la vida de Jesús Cristo (Nolan y Nolan, 1989). Más allá del criterio de sacralidad, se proponen dos criterios de clasificación de los santuarios (Lopez, 2013):

- ✓ *Criterio estático*: está más bien relacionado con el emplazamiento, con una perspectiva geográfica (*localización*) e histórica (*fundación*).
- ✓ *Criterio dinámico*: se funda en la circulación de fieles, visitantes y turistas; la intensidad de estos flujos dentro de una región depende del poder de atracción del santuario.

La localización puede estar relacionada con elementos naturales, como altitud, agua, árboles, piedras y grutas. Según M. Nolan y S. Nolan (1989), cuanto más común es un elemento natural, tanto mayor será la posibilidad que se convierta en característica física del santuario. Además, la localización marca la diferencia entre santuarios centrales, que surgen dentro del área construida de la ciudad con una población de o más de 25.000 habitantes, y santuarios remotos, cuya localización suele coincidir con lugares en altitud, cuyos elementos naturales sirven para reforzar la percepción de sacralidad (Nolan y Nolan, 1989, 1997). Los santuarios remotos se hallan a más de 50 km. de la ciudad y se asocian a pueblos con 1.000 habitantes.

Con respecto al criterio histórico, las fechas de fundación pueden ser facilitadas por testimonios arqueológicos, tradiciones orales, historias o documentos. Considerado que para los santuarios antiguos es difícil encontrar pruebas o documentos acerca de la fecha de su fundación, se suele recurrir a mitos de origen (Tuan, 1977) que fijan otra distinción entre los santuarios (Nolan y Nolan, 1989):

- ✓ *Lugares de peregrinación significativos*: están relacionados con eventos de la vida del santo o con la historia de la religión.
- ✓ *Santuarios exvoto*: surgen como ofrenda de agradecimiento de grupos o individuos, por problemas de salud, amenazas de violencia humana o catástrofes naturales.
- ✓ *Santuarios devocionales*: surgen a raíz de la voluntad de un individuo o de un grupo, y no están relacionados con milagros o eventos inusuales.
- ✓ *Santuarios de milagros espontáneos*: surgen tras eventos milagrosos que atribuyen sacralidad a objetos y lugares sagrados.
- ✓ *Santuarios de objetos adquiridos*: surgen a raíz del desplazamiento de un objeto de culto (reliquias, imágenes, cualquier cosa del santo que llega de forma distinta e inusual), que se revela milagroso en su nueva localización.
- ✓ *Santuarios de objetos encontrados*: los cultos se desarrollan después de localizar un objeto sagrado.
- ✓ *Santuarios de aparición*: están dedicados al santo que ha aparecido, habitualmente se trata de la Virgen, cuyo objeto de culto es una imagen.

Cada santuario es expresión de un culto y de una fe que se manifiesta también en los caminos de peregrinación; por eso, aluden a un movimiento que sobrepasa los límites internacionales. Si optamos por el poder de atracción como criterio, el área de influencia de un santuario puede ser suprarregional y regional (Nolan y Nolan, 1997; Abou-El-Haj, 1997). También el número de visitas hace distinguir entre: santuarios mayores o santuarios menores. Los primeros reclaman una presencia de 10.000 turistas religiosos motivados al año desde áreas grandes cuanto una

provincia europea. Los santuarios menores se definen como tal a raíz de una falta de información, muchos son santuarios sub-regionales o de distrito que atraen a un modesto número de peregrinos.

4.3. La ciudad

La ciudad ha sido objeto de modelos ideales y sistema de prioridades para darles una interpretación espacial del mundo. La ciudad era un gran símbolo que servía a la memoria y al saber, un complejo de señas a través del cual los habitantes podían participar en los ritos de la ciudad (Farinelli, 2003). Ya las antiguas ciudades eran creadas para reproducir el trabajo de Dios; muchos pueblos estaban planificados según un simbolismo religioso, que gobernaba la organización viaria, la localización de templos y monasterios (Eliade, 1955). Dentro de una ciudad, los aspectos urbanos culturalmente determinados son forma urbana, fundación, localización y orientación, organización interna y dimensión socio-cultural (Lopez, 2013).

I. *Forma urbana*: se refiere al perímetro (abierto o cerrado), a la disposición interior de espacios vacíos y llenos; contribuye a estructurar el plano de contemplación del habitante y del observador (Durán, 2007). La ciudad tenía una forma simbólica (Farinelli, 2003) y, en el caso de la ciudad medieval, solía tener un aspecto rotundo para evocar la imagen del espacio sagrado. Se desarrollaba alrededor de un castro defensivo con una muralla que servía para definir y jerarquizar su perfil (Huizinga, 1978; Estévez, 2007). En realidad, la muralla no era solo una defensa de cara los enemigos, sino era parte de un proyecto divino según el cual el espacio intramuros representaba el cosmos, mientras que el espacio extramuros era la región desconocida, es decir, los suburbios profanos (Tuan, 1973). Por eso, en la Edad Media las murallas de las ciudades se consagraron como defensa contra el Demonio, la enfermedad y la muerte (Eliade, 1955).

II. *Localización y orientación*: el emplazamiento no era casual, ya que el lugar expresaba el poder; de hecho, la búsqueda del *locus amoenus* era finalizada a la exaltación de las potencialidades naturales de un entorno, y a la evocación del paraíso en el espacio-tierra (Tosco, 2009). Por ejemplo, las instituciones monásticas surgían en el punto más alto de la montaña para ser visibles y para expresar simbólicamente su potencia (Tuan, 1973).

III. *Fundación*: las ciudades se han creado en la imaginación a través de "representaciones" que, difiriendo de la realidad, han nutrido una geografía imaginaria. La fundación de una ciudad es inseparable de su mito de origen que fija su destino y da legitimidad a su historia (Wünenburger, 2008). En el caso de lugares sagrados, los mitos de origen son relatos con elementos demasiado fantásticos, convirtiéndose en leyendas y alejándose de la verdadera historia de fundación del culto (Nolan y Nolan, 1989). Esta producción mitológica urbana servía para crear una ciudad según los

parámetros de la ciudad bíblica⁴. En el Nuevo Testamento el tema urbano se rehacía al simbolismo medieval y la ciudad *por excelencia* era, y es, Jerusalén. Para Le Goff (2008), ésta y más obras literarias que describían las ciudades difundieron imágenes estereotipadas de la ciudad "bíblica", caracterizada por la presencia de algunos de los símbolos urbanos como la muralla, las puertas, las torres, e incluso materiales que expresan solidez, riqueza y esplendor como piedra, mármol, plata y oro.

IV. *Organización*: el funcionamiento y la organización de una ciudad medieval observaba la teoría cósmica, que el urbanista Kevin Lynch (1981) así define: "*La forma de cualquier asentamiento debe ser un modelo mágico del universo y de los Dioses. Es un medio para conectar a los seres humanos con aquellas grandes fuerzas y una forma de estabilizar el orden y la armonía del cosmos. Por lo tanto, se da un lugar permanente y seguro a la estructura del poder humano, y no por casualidad*" (Lynch, 1981:61).

Según la teoría cósmica, la ciudad es un lugar sagrado, que surge para facilitar el contacto con lo Divino y es un lugar seguro del poder. La combinación de estas visiones cósmicas y teocéntricas fue determinante para la cristianización del espacio y, desde luego, de la ciudad medieval, que llegó a ser un "espacio" en el cual concretar lo celeste en lo terreno. En la misma, se introdujeron nuevos elementos arquitectónicos y simbólicos (Mumford, 1966) para cumplir con principios e ideales caritativos y religiosos, este fue el caso de los hospitales. La acogida en los hospitales era la misma para todos, porque aquí se reunían todas las clases de la sociedad. La vida hospitalaria implicaba la aceptación de las normas de la vida comunitaria; dentro de la ciudad se crearon distintos hospitales con distintas finalidades. Durante la Edad Media, el término hospital indicaba a una estructura asistencial con múltiples funciones; con el tiempo la función hospitalaria fue asunto de las cofradías de peregrinos. Estas instituciones piadosas estaban creadas por iniciativa de los obispos de los lugares por los que pasaba el camino, por iniciativa particular o por las órdenes religiosas.

Entre los elementos arquitectónicos del poder religioso urbano no puede faltar la iglesia, único ambiente capaz de acoger a una masa de personas (Penco, 2003). El sonido de las campanas marcaba el paso del tiempo, anunciaba, convocaba, exhortaba, en definitiva dictaba la vida diaria de la ciudad medieval. Para Mumford (1966), la catedral era el centro

⁴ Santiago de Compostela es un ejemplo de ciudad bíblica. En su mito de origen destacan los valores ideológicos del imaginario urbano medieval y religioso. Durante la Edad Media, la Iglesia ejerció un monopolio cultural y se encargó de reorganizar el territorio europeo en función de la aparición de la ciudad de Santiago en la geografía religiosa europea. Todo fue creado en función de una ciudad perfecta: santuario, reliquia y peregrinaje. A partir de la *Invencción* de las reliquias, se justificó (y se justifica) la peregrinación al Apóstol; esto llevó a la necesidad de construir un santuario. Alrededor del mismo, se desarrolló una ciudad que se acerca al arquetipo de ciudad bíblica por surgir en altura, por tener una muralla con puertas y por estar repletas de iglesias.

de la ciudad europea medieval expresando la importancia de la religión en la vida urbana. La catedral era, y todavía es, símbolo cultural de una época (Cosgrove y Daniels, 1988), y una de las estructuras religiosas más significativas del paisaje medieval urbano, que simboliza una estrecha relación entre el progreso de la cristianización y la creciente construcción de iglesias. Además, durante la Edad Media, este edificio sagrado tenía un valor "didáctico" (Tuan, 1977) ya que era una enciclopedia en piedra (Penco, 2003), es decir, representaba una síntesis de la historia sagrada en sus momentos más relevantes a través de representaciones que tenían que ser perfectas.

V. Dimensión socio-cultural: la ciudad medieval era un escenario para ritos y ceremonias religiosos. En la misma se dramatizaba el movimiento en procesiones, plegarias, misas, bautismos, bodas o funerales: la ciudad era escenario para todo ello y el ciudadano era un ser humano que, por su parte, intentaba imitar lo divino (Mumford, 1966).

La Iglesia estaba representada en el centro vecinal de la vida diaria, cada barrio tenía su parroquia y cada centro contaba con una catedral (Mumford, 1966). Era un punto de referencia no solo para rezar sino también para la vida social, y considerada su supremacía, era también la única forma de encontrarse. Así mismo, su proliferar no fue solo un hecho religioso, sino también sociológico. A través de este proceso de urbanización medieval, se marcó la diferencia entre vida, estructura social urbana y vida en el campo; la primera fue más compleja y estaba caracterizada por un fuerte corporativismo, cuya reglamentación aportaba al comportamiento del ser humano una forma global, establecido a través de normas corporativas. Se concentraban más actividades y más grupos de población con características distintas, había un sistema de derecho, un estilo de vida y esto llevó a un cambio desde el concepto de comunidad al concepto de sociedad. La influencia religiosa se hizo sentir en la acción de monasterios, corporaciones e iglesias que modelaron todos los sectores de la ciudad. Para Mumford (1966), la ciudad medieval solo fue un simulacro de la deseada "Cristianópolis", cuyo esquema tenía la necesaria fuerza para suscitar esperanzas de un nuevo orden urbano, basado en las premisas religiosas y sociales de las más difundidas entre todas las religiones axiales.

4.4. Los caminos de peregrinación

Catedrales e iglesias eran imágenes culturales materiales para el homo religious; a estas se suman los caminos de peregrinación. Si se admite la autenticidad de las rutas comerciales con respeto a las rutas de peregrinación, es evidente como las primeras hayan padecido un proceso de re-semantización reforzado a través de referentes simbólicos que aluden al camino en cuestión. Se puede definir este proceso como una: "escritura en el territorio del discurso religioso", en cuanto las rutas europeas ya

marcadas se enriquecen de nuevos valores y funciones, contribuyendo a una sacralización y modelación del paisaje.

El frecuente uso de la expresión "red de caminos" lleva a reflexionar sobre la aportación semántica y conceptual del término red. En general, las redes de circulación y de comunicación contribuyen a modelar el cuadro espacio-temporal del territorio (Raffestin, 1980). En cuanto a las rutas de peregrinación, éstas conectan varios santuarios facilitando el proceso de cristianización de la Europa occidental y la comunicación entre los centros religiosos. A esta función de comunicación, se suma la circulación y la difusión de la información. Allá de la vocación religiosa y espiritual, existe una "vocación política", ya que estas rutas sirvieron para difundir ideas y culturas y, desde luego, manifestaciones religiosas, como es el caso del culto a los santos. En definitiva, a lo largo de los caminos, los factores activos en la construcción de un paisaje (Lopez, 2013) son:

- ✓ *Monumentalización del culto*: además de estar marcadas en el territorio, las rutas de peregrinación están simbolizadas a través de referentes materiales; por ejemplo, hospitales, santuarios, cruces, etc.
- ✓ *Difusión de valores*: entre ellos, el más famoso es el sentido de la hospitalidad, que estaba asegurada por parte de cofradías que vigilaban los santuarios y se dedicaban a la asistencia hospitalaria (alojamiento, organización, etc.).
- ✓ *Difusión de prácticas*: el peregrinaje tenía, y tiene, sus prácticas que son parte del proceso de construcción social del paisaje.

5. Conclusiones

Durante la Edad Media, los contenidos culturales e ideológicos se expresaban a través de símbolos, signos, alegorías, metáforas, mitos y leyendas (Fernández-Arenas, 1998). Todos ellos permitieron externalizar una visión del mundo según la cual en Dios residía la verdad suprema, fuente de valores culturales y sociales, representaciones e ideas. Este imago mundi medieval se hizo visible en el paisaje europeo a través de un proceso de monumentalización. Reliquias en sus iglesias, imágenes en sus altares, monasterios, santuarios y caminos de peregrinación han tenido un papel activo en el proceso de propagación de lo sagrado, haciéndolo visible y material: desde el altar, a través de la estructura sagrada, y hasta el territorio. Como consecuencia, en el paisaje se ha hecho visible una concepción teológica que lo ha convertido en imagen del mundo cristiano religioso y su legado ha llegado hasta nuestros días. En conclusión, este peculiar proceso de territorialización ha creado relaciones con/en el territorio y ha dado lugar a otros microcosmos, es decir, lugares sagrados que han sido centros de control y de poder.

BIBLIOGRAFÍA

ABOU-EL-HAJ, Barbara. *The Medieval Cult of Saints. Formations and Transformation*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

ANTROP, Marc. Why landscapes are important for the future? *Landscape and Planning* 70, 2005, pp. 21-34.

ARNHEIM, Rudolf. *Il pensiero visivo*. Turín: Einaudi Paperbacks, 1974.

BARBER, Peter. "Mito, religione e conoscenza: la mappa del mondo medievale". En Pirovano, C. (ed.): *Segni e sogni della terra. Il disegno del mondo dal mito di Atlante alla geografia delle reti*. Novara: De Agostini, 2001, pp. 48-79.

BHARDWAJ, Surinder. *Hindu Places of Pilgrimage in India: A Study in Cultural Geography*. University of California Press Berkeley, Los Angeles, and London, 1973.

BOESCH GAJANO, Sofia. "I Viaggi dei Santi tra realtà e immaginario". En Calò Mariani, M. (ed.): *I Santi venuti dal mare*. Bari: Adda Editore, 2009, pp. 207-221.

BROWN, Peter. *The Cult of the Saints*. Londres: The University of Chicago Press, 1981.

CALÒ MARIANI, Maria Stella. "Il culto dei Santi sulle vie dei pellegrini e dei crociati". En Calò Mariani, M. (ed.): *I Santi venuti dal mare*. Bari: Adda Editore, 2009, pp. 291-324.

CANETTI, Luigi. *Frammenti di eternità. Corpi e reliquie tra Antichità e Medioevo*. Roma: Viella, 2002.

COSGROVE, Denis y DANIELS, Stephen. *The Iconography of Landscape*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

COSGROVE, Denis. *Social Formation and Symbolic Landscape*. The University of Wisconsin Press, 1998.

DURÁN, María Ángeles. "Paisajes del Cuerpo". En Nogué, Joan (eds.): *La construcción social del paisaje. Paisaje y Teoría*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2007, pp. 27-61.

EDSON, Evelyn. *Mapping Time and Space. How Medieval Mapmakers viewed their world*. Londres: The British Library, 1997.

ELIADE, Mircea. *Imágenes y símbolos. Ensayos sobre el simbolismo mágico-religioso*. Madrid: Taurus, 1955.

ESTÉVEZ, Xerardo. "Paisajes Urbanos con-texto y sin-texto". En Nogué, J. (ed.): *La construcción social del paisaje. Paisaje y Teoría*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2007, pp. 263-292.

- FARINELLI, Franco. Geografia. Un'introduzione ai modelli del mondo. Turín: Einaudi, 2003.
- FARINELLI, Franco. I segni del mondo. Immagine cartografica e discorso cartografico in età moderna. Florencia: La Nuova Italia, 1992.
- FERNÁNDEZ ARENAS, José. Elementos Simbólicos de la peregrinación jacobea. León: Edilesa Ensayo, 1998.
- FOUCAULT, Michel. Histoire de la sexualité, 1. La volonté de savoir. Paris: Gallimard, 1976.
- FUMAGALLI, Vito. L'Uomo e l'Ambiente nel Medioevo. Bari: Editori Laterza, 2003.
- GEARY, Patrick J. Living with the Death in the Middle Ages. Londres: Ithaca, 1994.
- GURIÉVICH, Arón. Las categorías de la cultural medieval. Madrid: Taurus Humanidades, 1990.
- HARLEY, J. B. Deconstructing the Map. *Cartographica* 26(2), 1989, pp. 1-20.
- HUIZINGA, Johan. El otoño de la Edad Media. Madrid: Alianza Editorial, 1978.
- LE GOFF, Jacques. Il Medioevo. Alle origini dell'Identità Europea. Bari: Editori Laterza, 11ª ed., 2008.
- LOPEZ, Lucrezia. La Imagen de Santiago de Compostela y del Camino en Italia. Una aproximación desde la geografía cultural. Universidad de Santiago de Compostela, 2013. Disponible en: <http://dspace.usc.es/handle/10347/7111>.
- MINCA, Claudio y BIALASIEWICZ, Luiza. Spazio e Politica. Riflessioni di geografia Critica. Padua: CEDAM, 2004.
- MUMFORD, Lewis. La Ciudad en la historia. Buenos Aires: Ediciones Infinito, 1966.
- NAVEH, Zev. Interactions of landscape and cultures. *Landscape and Urban Planning* 32, 1995, pp. 43-54.
- NOGUÉ, Joan (ed.). La construcción social del paisaje. Paisaje y Teoría. Madrid: Biblioteca Nueva, 2007.
- NOGUÉ, Joan y VICENTE, Joan. Landscapes and national identity in Catalonia. *Political Geography* 23, 2004, pp. 113-132.
- NOGUÉ, Joan. "El paisaje como constructo social". En Nogué, J. (ed.): La construcción social del paisaje. Paisaje y Teoría. Madrid: Biblioteca Nueva, 2007, pp. 11-24.

- NOLAN, Mary Lee y NOLAN, Sidney. *Christian Pilgrimage in Modern Western Europe*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1989.
- NOLAN, Mary Lee y NOLAN, Sidney. "Regional Variations in Europe's Roman Catholic Pilgrimage Traditions". En Stoddard, R. y Morinis, A. (eds.): *Sacred Places, Sacred Spaces. The Geography of Pilgrimage*. Louisiana State University: Geoscience Publications, 1997, pp. 61-93.
- PENCO, Gregorio. *La Chiesa nell'Europa medievale*. Casale Ponferrato: Portalupi Editore, 2003.
- PÉRICARD-MÉA, Denise. *Compostela e il culto di San Giacomo nel Medioevo*. Bologna: Il Mulino, 2004.
- PERKINS, Chris. *Cartography: mapping theory*. *Progress in Human Geography* 27(3), 2003, pp. 341-351.
- RAFFESTIN, Claude. *Pour une géographie du pouvoir*. Paris: Litec, 1980.
- ROGER, Alain. *Breve Tratado del Paisaje*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2007.
- SENSI, Mario. "Santi Patroni dei pellegrinaggio". En Caucci von Saucken, P. (ed.): *Santiago, Roma, Jerusalén Actas del III Congreso Internacional de Estudios Jacobeos*. Xunta de Galicia, Santiago de Compostela, 1999, pp. 305-330.
- STEPHENSON, Janet. *The Cultural Values Model: An integrated approach to values in landscapes*. *Landscape and Urban Planning* 84, 2008, pp. 127-139.
- TOSCO, Carlo: "La storia del paesaggio medievale: prospettive di ricerca". En Quintavalle, C. (ed.): *Medioevo: arte e storia*. Milán: Electa, 2009, pp. 272-285.
- TUAN, Yi-Fu. *Ambiguity in Attitudes toward Environment*. *Annals of the Association of American Geographers* 63 (4), 1973, pp. 411-23.
- TUAN, Yi-Fu. *Space and Place. The Perspective of Experience*. Minneapolis: University Of Minnesota Press, 1977, 7 ed. 1997.
- WÜNENBURGER, Jean Jacques. *Antropología del Imaginario*. Buenos Aires: Serie Antropológica, Ediciones del Sol, 2008.