

# El signo en la conducta y el signo en los objetos

## Dos formas de institucionalizar la Iglesia en Ambrosio de Milán e Isidoro de Sevilla



Eleonora Dell'Elicine

Universidad Nacional de General Sarmiento, Argentina  
eleonoradellelicine@gmail.com

Recibido: 02/07/2024. Aceptado: 12/09/2024.

### Resumen

Cuando Ambrosio de Milán (374-397) e Isidoro de Sevilla (c. 600-636) asumieron sus cátedras obispales, el bautismo de los fieles, la eucaristía y la ordenación de obispos constituían los dispositivos sacramentales fundamentales a la hora de ordenar la *Ecclesia* y de otorgar a las comunidades de fieles consistencia institucional. En ambos casos, sin embargo, los sacramentos no resultaron los únicos dispositivos de institucionalización vigentes: en efecto, la arquitectura eclesíastica, la escritura, la reunión en concilios, el ordenamiento territorial, constituyeron trabajos mayores a la hora de institucionalizar a las comunidades cristianas. Tampoco estos trabajos apuntaban a organizar a la Iglesia de igual modo y muchas veces proponían pautas de ordenamiento que diferían unas de otras. En esta exposición analizaremos cómo Ambrosio e Isidoro echaron mano de instrumentos diversos para promover modelos eclesiológicos diferenciados. El obispo de Milán, por su parte, desarrolló un programa de institucionalización y disciplinamiento del clero basándose en una pastoral del *decorum* clerical. Doscientos años más tarde, su lector, admirador y colega en el episcopado, Isidoro, buscó apoyo en signos menos ambiguos y propuso un reconocimiento de las jerarquías y de los diversos *officia* eclesíásticos basado en objetos.

**Palabras clave:** Ambrosio de Milán, Isidoro de Sevilla, eclesiología, institucionalización, objetos.

### The Sign in Conduct and The Sign in Objects: Two Ways of Institutionalising The Church in Ambrose of Milan and Isidore of Seville

#### Abstract

When Ambrose of Milan (374-397) and Isidore of Seville (c. 600-636) assumed their bishoprics, the baptism of the faithful, the Eucharist and the ordination of bishops constituted main sacramental devices for ordering the *Ecclesia*, while

giving institutional consistency to their communities. In both cases, however, the sacraments were not the only institutionalisation devices in force: indeed, ecclesiastical architecture, scripture, council meetings and territorial organisation were major works in the institutionalisation of Christian communities. These did not aim to organise the Church in the same way, and they often proposed different patterns of organisation. In this paper we will analyse how Ambrose and Isidore devolved different instruments in order to promote different ecclesiological models. The bishop of Milan, for his part, developed a programme of institutionalisation and disciplining of the clergy based on a pastoral of the clerical *decorum*. Two hundred years later, his reader, admirer and colleague in the episcopate, Isidore, sought support in less ambiguous signs and proposed an object-based recognition of the hierarchies and the various ecclesiastical *officia*.

**Keywords:** Ambrose of Milan, Isidore of Seville, ecclesiology, institutionalisation, objects.

En un año tan lejano como 44 a. C., Cicerón dedicaba a su hijo Marco un tratado al que denominó *De officiis*. Funesta coyuntura signada por el asesinato de César y la persecución inmediatamente desatada por sus vengadores, quienes de modo muy amable habían incluido a Cicerón en su lista. Empujado al centro de esta escalada, el arpinate no ubicó la crisis en el diseño de las instituciones republicanas, sino en quiénes en su actualidad las poblaban. En un último esfuerzo por crear una clase dirigente estable, capaz de atenerse a reglas, Cicerón ponía hincapié en la *virtud*, fundamento de una conducta apropiada. El arpinate lo explicaba con estas palabras:

Así pues, quienes se ocupen de la república se mantendrán aparte de este tipo de repartos —dar a unos, quitar a otros—, y sobre todo pondrán los medios para que cada uno conserve lo suyo según la equidad del derecho y de los tribunales y para que ni los pobres sean avasallados (...) ni a los ricos la malquerencia les cause dificultades. (...) Esto es propio de grandes hombres; esto solían hacer nuestros antepasados; quienes cumplen con esta clase de deberes obtendrán, a la par que la máxima utilidad para la república, una crecida gratitud y gloria (trad. García Pinilla, 2014, p. 131).<sup>1</sup>

Como podemos observar, para Cicerón la gloria personal emanaba ante todo del cumplimiento responsable de las funciones públicas. Y este se fundaba en conducirse con justicia. Una moral política —postulaba el arpinate— era indispensable para retener autoridad.

A diferencia de otras obras de Cicerón vinculadas con temas como la retórica o la gramática, el *De officiis* no tuvo impacto mayor durante la Antigüedad tardía y los primeros siglos de la Edad Media (MacCormack, 2013; García Pinilla, 2014, p. 22). Como afirma Maurice Testard (1965, pp. 68-69), editor del texto, durante el periodo su influjo discurrió principalmente a través del libro homónimo de san Ambrosio y también vía el *De ecclesiasticis officiis* de Isidoro de Sevilla. Ambos obispos retomaron en efecto la reflexión moral del arpinate acerca de las magistraturas civiles para pensar las posiciones y los honores en el interior de la institución eclesiástica. La recepción cristiana de este trabajo de Cicerón, sin embargo, no fue literal. Los asuntos de la *Res publica* se consideraron de envergadura menor en relación a los asuntos de Dios. Al mismo tiempo, los modos de comprobar la virtud se iban a constituir en un problema

<sup>1</sup> “85 Ab hoc igitur genere largitionis ut aliis detur, aliis auferatur, aberunt ii qui rem publicam tuebuntur, in primisque operam dabunt ut iuris et iudiciorum aequitate suum quisque teneat et neque tenuiores propter humilitatem circumueniantur neque locupletibus ad sua uel tenenda uel recuperanda obsit inuidia (...). Haec magnorum hominum sunt, haec apud maiores nostros factitata, haec genera officiorum qui persequuntur, cum summa utilitate rei publicae magnam ipsi adipiscuntur et gratiam et gloriam” (Cic. *De officiis* II, XXIV, 85, ed. Testard, 1970, p. 99). Un panorama de la situación política en Tatum (2006); Flower (2010). Sobre el recorrido de Cicerón ver May (2002).

a pensar en la agenda de los eclesiásticos. En las nuevas coordenadas, al criterio de la moral política postulada por el arpinate como condición para el buen cumplimiento del *officium* se le añadiría el desempeño puntilloso de la función ritual.

En este trabajo nos proponemos examinar qué lugar guardan los objetos rituales en la definición de los deberes eclesiásticos en el *De officiis* de obispo Ambrosio y en el *De ecclesiasticis officiis* de su colega Isidoro. A lo largo del análisis advertiremos ciertamente un cambio en la relevancia de los objetos sagrados en la definición de los *officia*: si en el milanés los objetos tienen un estatuto secundario, en el sevillano adquirirán un rol preeminente en la identificación de la posición clerical.

## Ambrosio, la virtud y el signo

Efectivamente, entre los años 389 y 390, Ambrosio redactó un tratado en tres partes que denominó del mismo modo que el escrito de Cicerón.<sup>2</sup> Recuperando el gesto del arpinate pero enfatizando el signo de los nuevos tiempos, el obispo de Milán dedicó la obra a sus hijos en el *ministerium*, es decir, a los clérigos que formaban parte del palacio episcopal. En tal sentido, anotaba:

Y como hizo Tulio para instruir a su hijo, lo mismo hago yo para enseñarles a ustedes que son mis hijos; porque por ustedes, a quienes he generado en el Evangelio, no alimento amor menor que si los hubiese tenido en matrimonio. En el amor, de hecho, la naturaleza no es más ardiente que la gracia.<sup>3</sup>

En pocas líneas, como podemos advertir, Ambrosio presentaba al lector el sentido de su texto: el obispo buscaba instruir al clero acerca de los deberes que le correspondía. Como señala Testard (1995, p. 12; 2000, p. VII), la instrucción había constituido un punto crítico en la gestión de Ambrosio, en tanto sus adversarios le reprochaban su condición de neófito al momento de asumir la cátedra. Con el *De officiis*, el obispo de Milán insistía en el programa formativo ya asumido en sermones y otros libros, focalizando esta vez en el cometido y responsabilidades que cabían a los ordenados en sacerdocio. La estrategia del texto era frontal. Se apoyaba en la idea de “paternidad” –cuadro central que en esa sociedad suponía inmediatamente autoridad vertical, afectividad y sustento material–. Con el recurso a esta idea, el obispo pasaba por alto gradaciones, jerarquías y diferencias en el interior del clero, ubicando a los sacerdotes de modo conjunto como hijos suyos en la gracia. El énfasis en la paternidad artificial exaltaba por cierto el lazo de obediencia al obispo, situando su autoridad por encima de las individualidades, grados, rencillas y facciones. En este plan, un escritor del prestigio de Cicerón le servía al de Milán para traccionar al campo cristiano una figura emblemática de la *paideia* pagana; pero también le resultaba eficaz para alinear lealtades internas con argumentos de larguísima autoridad.

Junto a la noción de *officium*, otras palabras tomadas de la administración civil se emplearon con frecuencia para nominar a los cargos de la Iglesia: podemos relevar el uso de *gradus*, *ordo*, *magisterium*, *ministerium*, etc. Sin embargo, como hemos visto,

<sup>2</sup> Según MacCormack (2013, pp. 260-21) el primer autor cristiano de peso en recuperar el *De officiis* ciceroniano fue Lactancio (c. 245-325). Generales para Ambrosio, en Ramsey (1997, esp. p. 37) y Dunkle (2016). Acerca de la posición de Ambrosio en relación a Cicerón, Testard (1995, 2000) defiende la idea de una recuperación respetuosa sólo superada por la verdad revelada en las Escrituras; en cambio, Savon (2007) argumenta que Ambrosio adopta una postura anti-ciceroniana. En relación específicamente al *De officiis* de Ambrosio, ver Testard (2000), Atkins (2011), Castillo (2001).

<sup>3</sup> “Et sicut Tullius ad erudiendum filium, ita ego quoque ad uos informandos filios meos; neque enim minus uos diligo quos in Euangelio genui, quam si coniugio suscepissem. Non enim uehementior est natura ad diligendum quam gratia” (Ambr., *De Officiis* I, 7, 24, ed. Testard, 2000, p. 9). [Las traducciones son nuestras].

la idea de *officium* resultó especialmente fértil al obispo de Milán porque connotaba, además del prestigio, una responsabilidad moral.<sup>4</sup> En su estrategia aglutinadora en relación al clero, para Ambrosio todos los ordenados formaban parte de un único *officium*, el eclesiástico. Escribe el de Milán:

De este modo bellamente, mientras hoy leíamos el Evangelio, el Espíritu Santo (...) nos ofreció bien a propósito un texto para demostrarnos que también en nuestro caso [el del sacerdocio cristiano] se puede hablar de *officium*. De hecho, habiendo enmudecido el sacerdote Zacarías y no pudiendo hablar, 'ocurrió' –dice el Evangelista– “que, como los días de su *officium* sacerdotal se habían cumplido, retornó a su casa”. Leemos de este modo que la palabra *officium* puede ser utilizada en relación a nosotros.<sup>5</sup>

Como podemos observar, Ambrosio colocaba la piedra basal de su argumento en la unidad del sacerdocio, recuperando las categorías tradicionales del servicio civil para pensar la singularidad del clero y tomando prestadas esas palabras al filósofo que las había establecido. Sin embargo, para el obispo de Milán, no eran asuntos terrenales los que congregaban a este grupo de elegidos sino, por el contrario, aquellas cuestiones que merecían mayor atención y dedicación completa, los asuntos de Dios.<sup>6</sup> En este sentido, Ambrosio pretendía demostrar que los deberes sacerdotales eran cualitativamente superiores a cualesquiera mencionados por los filósofos en tiempos paganos.<sup>7</sup> La prueba de esa superioridad, según el milanés, era que el *officium* eclesiástico referenciaba su conducta distintiva en las virtudes cristianas.<sup>8</sup> Como era imposible constatar de manera palpable la posesión de estas virtudes, una serie precisa de signos podía ayudar a reconocer su presencia. Aquellos que el obispo consideraba más importantes eran los conductuales: el modo de administrar la palabra, por ejemplo, que indicaba humildad, moderación;<sup>9</sup> la manera de caminar, que mostraba disposición de ánimo.<sup>10</sup> También superficies visibles como el rostro resultaban indicativas de la conducta,<sup>11</sup> mas, asimismo, objetos como la vestimenta permitían reconocer la adscripción sacerdotal, la pertenencia al grupo. Como podemos advertir, todo un conjunto de índices perceptibles a través de los sentidos remitía a

4 “In ecclesiastico vero officio nihil rarius invenias quam eum qui sequatur institutum patris vel quia gravis deterret actus vel quia in lubrica aestate difficilior abstinencia vel quia alacri adulescentiae videtur vita obscurior; et ideo ad ea convertuntur studia quae plausibilia arbitrantur, Praesentia quippe plures quam futura praeferunt, Illi autem praesentibus, nos futuris militamus, unde quo praesentior causa, eo debet esse cura adtentior” (Ambr., *De Off.* I, 44, 218, ed. Testard, 2000, p. 80).

5 “Pulchre, itaque, dum legimus hodie Evangelium, quasi adhortaretur ad scribendum, sanctus Spiritus obtulit nobis lectionem qua confirmaremur etiam in nobis officium dici posse. Nam, cum Zacharias sacerdos obmutuisset in templo et loqui non posset, factum est, inquit, ut impleti sunt dies officii eius, abiit in domum suam. Legimus igitur officium dici a nobis posse” (Ambr., *De Off.* I, 8, 25, ed. Testard, 2000, p. 9-10).

6 “Illa igitur nobis expetenda in quibus perfectio, in quibus veritas est. Hic umbra, hic imago, illic veritas: umbra in Lege, imago in Evangelio, veritas in caelestibus” (Ambr., *De Off.* I, 48, 239; ed. Testard, 2000, p. 88).

7 “Ea est etiam quae dicitur vacuitas animi ab angoribus ut neque in doloribus molliores simus neque in prosperis elatiore. Quod si hi qui ad capessendam rem publicam adhortantur aliquos, haec praecepta dant, quanto magis nos qui ad officium Ecclesiae vocamur, talia debemus agere quae placeant Deo ut praetendat in nobis virtus Christi, et ita simus nostro probati imperatori ut membra nostra arma iustitiae sint, arma non carnalia in quibus peccatum regnet, sed arma fortia Deo quibus peccatum destruat. Moriatur caro nostra ut in ea omnis culpa moriatur et quasi ex mortuis viventes nobis resurgamus operibus ac moribus” (Ambr., *De Off.* I, 37, 186; ed. Testard, 2000, p. 69).

8 “Humiles decet esse, mites decet, mansuetos, graves, patientes, modum tenere in omnibus, ut nullum vitium esse in moribus vel tacitus vultus vel sermo adnuntiet” (Ambr. *De Off.* I, 20, 89; ed. Testard, 2000, p. 33).

9 “Pulchra igitur virtus est verecundiae et suavis gratia, quae non solum in factis, sed etiam in ipsis spectatur sermonibus, ne modum progrediaris loquendi, ne quid indecorum sermo resonet tuus, Speculum enim mentis plerumque in verbis refulget” (Ambr., *De Off.* I, 18, 67; ed. Testard, 2000, p. 25).

10 “Est etiam gressus probabilis in quo sit species auctoritatis, gratitatisque pondus, tranquillitatis vestigium, ita tamen si studium desit atque adfectatio sed motus sit purus et simplex; nihil enim fucatum placet” (Ambr., *De Off.* I, 18, 75; ed. Testard, 2000, p. 28).

11 “Ut enim artifex in materia commodiore melius operari solet, sic verecundia in ipso quoque corporis decore plus eminet, ita tamen ut etiam ipse non sit adfectatus decor corporis, sed naturalis, simplex, neglectus magis quam expetitus, non pretiosus et albens aditus vestimentis, sed communibus, ut honestati vel necessitati nihil desit, nihil accedat nitore” (Ambr., *De Off.* I, 19, 83; ed. Testard, 2000, p. 31).

una conducta que debía identificar al sacerdocio cristiano y permitir reconocer a sus miembros públicamente. El índice, lo indicado y el grupo tenían que conformar una cadena metonímica perfecta. En este plan, sin embargo, el índice-objeto revestía un estatuto menor frente a otros ligados a la gestión del cuerpo en la medida que remitía de forma más transparente a las virtudes de la persona.<sup>12</sup>

En la operación que había montado a partir de Cicerón, Ambrosio trabajó sobre grupos que ya estaban encuadrados en el palacio episcopal. En este sentido, su texto no pretendía fundar nuevos diseños institucionales sino acomodar lo que ya había a una organización vertical alineada tras el obispo a la manera de una *domus*. Un elenco estable de indicios legitimaba la pertenencia a la *familia* y eran válidos para activar el reconocimiento social. Fueron componentes indispensables de esta operación la remisión de todo el texto y su sentido a una autoridad de talla como la de Cicerón y también la fijación que Ambrosio realizó de sus posiciones por escrito. De este modo, la escritura en su dimensión argumentativa y material resultó una verdadera estrategia instituyente del modelo propuesto.

## Isidoro, los *officia* y la semántica de los objetos

Entre 598 y 615, dependiendo de los críticos, Isidoro obispo de Sevilla escribió un tratado que seguramente denominó *De origine officiorum*; mas durante mucho tiempo la obra fue conocida bajo el título de *De ecclesiasticis officiis*. A pesar de la falta de acuerdo en las fechas de edición y de la incertidumbre en su título de origen, no cabe dudas de que este texto del Hispalense se inscribe en la tradición de los *officia* (Fontaine, 2002, pp. 145-146).

Al igual que Ambrosio, el propósito que movía al Hispalense a escribir este opúsculo era dar pautas escritas sobre la organización conveniente del clero y regular sus vínculos con el resto de los integrantes de la *ecclesia*.<sup>13</sup> Mas, fiel a su método, tampoco en esta ocasión reposó Isidoro en una autoridad única sino que enhebró elementos que otros autores habían pensado antes para disponerlos en un nuevo plan.

El editor de este texto isidoriano, Christopher Lawson (1938, p. 28), identifica como una de las fuentes principales a la epístola XII conocida como *De septem ordinibus Ecclesiae*, que la tradición atribuyó por error a san Jerónimo. Destacaremos de esta carta, aparentemente escrita entre los siglos V y VII en el sur de la Galia o en la Península, cuatro puntos de contacto con el *De ecclesiasticis officiis* del sevillano. En primer lugar, el empleo de la palabra *officium*, que en la epístola refiere a un deber sagrado cumplimentado en el seno de la *ecclesia* y que se revestía de valor moral.<sup>14</sup> En segundo lugar, la organización de la *ecclesia* en *gradus* u *ordines* que se disponían en estricta cadena jerárquica a fin de desempeñar la misión salvífica. La carta en efecto preveía siete *ordines* que se elevaban progresivamente desde los humildes *fossatores* o cavadores de tumbas a la cumbre del episcopado. En tercer lugar, la importancia asignada a la función sacramental como criterio definidor del *gradus*: en este texto, lo que otorgaba sentido y reconocimiento al grado no era la virtud que privilegiaba

<sup>12</sup> Una referencia a esta relación subsidiaria de los objetos en relación a los estados del alma en Farag (2021, p. 130).

<sup>13</sup> Para la relación entre el *De officiis* de Ambrosio y el de Isidoro, ver Lawson (1938, p. 27). La bibliografía acerca de este texto mayormente focaliza en la descripción de los clérigos. Ver por ejemplo Fernández Jiménez (2014). Una síntesis útil del programa intelectual de Isidoro en Barret (2020, pp. 42-100).

<sup>14</sup> "Sufficere quidem fidei tuae arbitror conversationem sanctam, quam habes in Christo Jesu ad sacerdotalis ordinis dignitatem, arcam tibi et angustam intellectus viam in Domino reserare, quia praecedentibus meritis ac virtutis insignibus, ad hoc officium electus a Deo es" (Ps. Hyer., *Epist. XII seu VII ord.*, ed. Migne, 1846, col. 152).

Ambrosio sino el rol que cada grupo desempeñaba en la liturgia.<sup>15</sup> Por último, en un gesto que Isidoro desarrollaría de modo sistemático, el autor de la epístola XII se esforzó por encontrar antecedentes bíblicos a los *ordines* eclesiásticos del momento.<sup>16</sup>

Contra la filiación directa entre la epístola XII y el *De ecclesiasticis officiis* de Isidoro se pronunció más recientemente Thomas Deswarte (2019, p. 371), destacando en principio las serias dificultades para fechar la primera pieza con parámetros precisos. Este especialista propone como fuente principal, en cambio, un pequeño opúsculo conocido como *Statuta Ecclesiae Antiqua* (Deswarte, 2019, p. 369), considerado por Lawson (1938, p. 29) una fuente entre otras. Se trata en realidad de una serie de cánones elaborados en la Provenza entre 476 y 485, luego incorporados a la *Hispana*. Los *Statuta* también utilizaron la palabra *officium*, asociada a la condición clerical.<sup>17</sup> Al igual que la carta XII, la secuencia eclesiológica que desplegó se basaba en *ordines* dispuestos jerárquicamente, esta vez con criterio descendente como lo haría luego Isidoro: obispo, presbítero, diácono, subdiácono, acólito, exorcista, lector, ostiario, salmista, viudas consagradas, mujeres autorizadas a predicar, casados y, finalmente, viudas sostenidas por la iglesia. En los *Statuta*, como podemos advertir, los siete órdenes que describía la carta XII se extendieron a trece, prolongando los poderes del obispo a grupos que no residían necesariamente en el palacio episcopal. Esta vez, el criterio que daba consistencia a cada grado no descansaba en la función litúrgica –tampoco en la virtud– sino en el rito de acceso al grupo.<sup>18</sup> En algunas ocasiones, se detallaban los objetos que formaban parte del ritual.<sup>19</sup>

En lo que concierne al problema de las fuentes del *De ecclesiasticis officiis*, por nuestra parte confirmamos la utilización directa de los *Statuta* y no pretendemos avanzar sobre la relación con la epístola más que en los puntos que ya hemos señalado. Ciertamente, el *detour* nos permite ubicar al texto isidoriano en un conjunto mayor de escritos que, entre los siglos V y VII, se ocuparon del tema de los grados y deberes clericales. Queda claro que el elemento que une a estos textos no es únicamente el empleo de la palabra *officium* –de hecho y sin ir más lejos, el propio Agustín de Hipona en varias ocasiones utilizó el término a lo largo de *De civitate Dei* en un sentido general de ‘tarea’ o ‘encargo’–.<sup>20</sup> Los escritos que examinamos aquí, como hemos advertido, han empleado *officium* en sinonimia con otros para referir a las funciones específicamente eclesiásticas, cargando la palabra de valor moral.

Este tratado de Isidoro, en resumen, retomó una preocupación de época. Para ganar autoridad recurrió a la obra de un autor del prestigio de Ambrosio, y lo hizo engarzando –como nos tiene acostumbrados– elementos de otros textos en un plan original. En el prefacio, Isidoro señalaba que su propósito era discurrir acerca del

15 “De sexto gradu Ecclesiae, qui sacerdotum ordo est. Sextus seniorum ordo est qui sacerdotibus datur, qui presbyteri dicuntur, qui praesunt Ecclesiae Dei, et Christi sacramenta conficiunt” (Ps. Hyer., *Epist. XII seu VII ord.*, ed. Migne, 1846, col. 159).

16 Por ejemplo así refiere al quinto grado, al de los Diáconos o Levitas: “Denique et Levi, ut scriptum legimus, sacerdotalis tribus est, et caput omnium sacerdotum: sine hoc sacerdos nomen non habet, ortum non habet, officium non habet” (Ps. Hyer., *Epist. XII seu VII ord.*, ed. Migne, 1846, col. 153).

17 “72. (L) Clericum inter tentationes ab officio declinantem uel negligentius agentem ab ipso officio remouendum” (*Statuta Ecclesiae Antiqua*, c. 72; ed. Munier, 1963, p. 177).

18 Para ilustrar, el modo como se define al orden episcopal: “90. (II) Episcopus cum ordinatur, duo episcopi ponant et teneant euangeliorum codicem super ceruicem eius, et uno super eum fundente benedictionem, reliqui omnes episcopi, qui adsunt, manibus suis caput eius tangant” (*Statuta Ecclesiae Antiqua*, Recap. 90; ed. Munier, 1963, p. 181).

19 “94. (VI) Acolitus cum ordinatur, ab episcopo quidem doceatur qualiter se in officio suo agere debeat, sed ab archidiacono accipiat ceroterarium cum cereo, ut sciat se ad accendenda ecclesiae luminaria mancipari; accipiat et urceolum uacuum ad suggerendum unum in eucharistiam sanguinis Christi” (*Statuta Ecclesiae Antiqua*, Recap. 94; ed. Munier, 1963, p. 182).

20 Discurriendo sobre los dioses paganos en el Libro VI, Agustín por ejemplo escribe: “Quid? Ipsa numinum officia tam viliter minutatimque concisa, propter quo deis dicunt pro uniuscuique proprio munere supplicare oportere, unde non quidem omnia, sed multa iam diximus” (*De Civitate Dei* VI, 9, 1-4, ed. Dombart & Kalb, 1955, p.178; otro ejemplo en VI, 10, 50-53, ed. Dombart & Kalb, 1955, p. 182).

origen de los deberes sagrados, “*de origine officiorum*”.<sup>21</sup> Básicamente utilizará la palabra en su doble sentido de “liturgia o servicio de altar” (libro I)<sup>22</sup> y de “deberes de los grados clericales” (libro II).<sup>23</sup> Como hemos adelantado, el obispo de Sevilla no siguió al de Milán en su perspectiva monolítica del grupo eclesiástico sino que adoptó el paradigma de cadena jerárquica de los *ordines*, en línea con la carta XII y los *Statuta*.<sup>24</sup> Probablemente lo moviera la necesidad de acomodar un diseño eclesiológico originalmente diocesano, de carácter local, a unos estándares comunes a todo el reino, conforme la alianza generada a partir del concilio III de Toledo (Martin, 2020, p. 283).

En el esquema de Isidoro, los *ordines* clericales se extendieron a 15 –es decir, dos más que los ya que había consignado los *Statuta*–. Los dispuso también con criterio descendente, a saber: obispo, corepiscopo, presbítero, diácono, custodio de los objetos sagrados, subdiácono, lector, salmista, exorcista, ostiario, monjes, penitentes, vírgenes, viudas y casados. A este conjunto Isidoro añadió tres *ordines* más, presentados según su situación en relación al bautismo: catecúmenos, competentes, bautizados.<sup>25</sup> A diferencia de los escritos que examinábamos antes, se trataba en este caso de un esquema totalizante, abarcador, del cual solo quedaban excluidos los no bautizados, vale decir los judíos, los herejes y los niños. Con unos parámetros homogéneos para el reino, los obispos extendían su autoridad eclesiástica al conjunto humano delimitado por la diócesis. Cada escalón en Isidoro se definía también, como en la carta XII, por su papel en relación con lo que sucedía en el altar.<sup>26</sup>

El Hispalense remontaba el origen de cada uno de los *officia* a personajes del Antiguo Testamento: así, los obispos provenían de Aarón y también de Pedro,<sup>27</sup> los presbíteros de los hijos de Aarón,<sup>28</sup> los diáconos de Levi,<sup>29</sup> y así hasta las viudas generaban su posición en la *ecclesia* a partir de la figura de Noemí.<sup>30</sup> Este lazo otorgaba espesor y legitimidad a cada *gradus*; no obstante, según Isidoro, la diferencia entre ellos tenía

21 “INCIPIT LIBER ISIDORI HISPALENSIS ECCLESIAE EPISCOPI DE ORIGINE OFFICIORUM: Domino meo et dei servo Fulgentio episcopo Isidorus: Quaeris a me origine officiorum quorum magisterio in ecclesiis erudimur, ut quibus sint inventa auctoribus brevibus cognoscas indicia. Itaque, ut voluisti, libellum de genere officiorum ordinatum misi, ex scriptis vetustissimis auctorum ut locus obtulit commentatum” (Isid Hisp. *De eccl. Off. Praef.* 1-9, ed. Lawson, 1989, p. 1).

22 “Ea quae in officiis ecclesiasticis celebrantur partim sanctorum scripturarum partim apostolica traditione vel consuetudine universalis ecclesiae statuta reperiuntur” (Isid Hisp. *De eccl. Off.* I, 1-3; ed. Lawson, 1989, p. 4).

23 En relación a los presbíteros, anota: “Praesunt enim ecclesiae Christi, et in confectione divini corporis et sanguinis consortes cum episcopis sunt, similiter et in doctrina populorum, et in officio predicandi” (Isid Hisp. *De eccl. Off.* II, 7, 2, 9-11, ed. Lawson, 1989, p. 65).

24 Refiriéndose a los ordenados: “Itaque omnes qui in ecclesiastici ministerii gradibus ordinati sunt generaliter clerici nominantur” (Isid Hisp. *De eccl. Off.* II, 1, 1.2.9, ed. Lawson, 1989, p. 53).

25 “Iam nunc rationem sacramentorum sive ordinem ad fidem venientium persequamur; quorum primus gradus est cataminorum, secundus competentium, tertius baptizatorum” (Isid Hisp. *De eccl. Off.* II, 21, 1-3, ed. Lawson, 1989, p. 95).

26 Un ejemplo referido a los diáconos: “Exhinc iam decreverunt apostoli, vel succesoros apostolorum, per omnes ecclesias septem diacones, qui sublimiori gradu a ceteris proximi circa aram Christi quasi columnae altaris adsisterent” (Isid Hisp. *De eccl. Off.* II, 8,3, 25-28, ed. Lawson, 1989, p. 67).

27 “Quod est sacerdotii fundamentum vel quo auctore pontificalis ordo adolevit in saeculo? Initium sacerdotii quidem Aaron fuit, quamquam et Melchisedec prior obtulerit sacrificium et post hunc Abraham, Isaac et Iacob; sed isti spontanea voluntate, non sacerdotali auctoritate, ista fecerunt. Ceterum Aaron primus in lege sacerdotale nomen accepit, primusque pontificale stola infultus victimas obtulit iubente domino” (Isid., *De eccl. Off.* II, 5, 1, 5-11, ed. Lawson, 1989, p. 56).

28 “Presbiterorum ordo exordium sumpsit a filius, ut dictum est, Aaron. Qui enim sacerdotes vocabantur in veteri Testamento, hii sunt qui hunc appellantur presbiteri, et qui nuncupabantur principes sacerdotum nunc episcopi nominantur” (Isid., *De eccl. Off.* II, 7, 1, 1-5; ed. Lawson, 1989, pp. 64-65).

29 “Diaconorum ordo a Levi tribu accepit exordium. Praecepit enim dominum ad Moysen ut post ordinationem Aaron sacerdotis et filiorum eius rursus Levi tribus in divini cultus ministerio ordinarerentur, et consecrarentur pro omnibus primogenitis, et servirent pro Israhel coram Aaron et filiis eius in tabernaculum dei, excubantes in templo die ac nocte, ipsique gestarent arcam et tabernaculum et omnia vasa eius et in circuito tabernaculi castra ipsi constituerent et in promovendo tabernaculo ipsi deponerent, rursus ipsi conponerent” (Isid., *De eccl. Off.* II, 8, 1, 1-9; ed. Lawson, 1989, p. 66).

30 “Viduarum multa exempla sunt, quarum prima in scripturis legitur Noemi. Legitur et vidua ad quam Helias missus est; et vidua Sunamitis quae solebat Heliseum recipere et victum illi administrare” (Isid., *De eccl. Off.* II, 19, 1, 1-5; ed. Lawson, 1989, p. 87).

que ser evidente, debía imponerse a los ojos de todos. La posición en referencia a los sacramentos del altar ya aportaba en este punto referencias visuales precisas: los ostiarios, por ejemplo, posicionados en el escalón más bajo entre los que atendían al templo, permanecían junto a la puerta, lejos de la mesa sagrada.<sup>31</sup> Otro índice que establecía diferencias funcionales era el vestido: el blanco aquí debía ser de rigor entre los que poblaban el altar, en tanto constituía un signo de castidad.<sup>32</sup> En este juego de diferencias, los objetos ciertamente adquirirían relieve mayor, en tanto asociaban con notable eficacia su volumen material a una función ritual. Los objetos rituales eran consagrados, pasaban de mano en mano, mas su manipulación justamente quedaba supervisada por un *gradus* específico: el cáliz y la patena en el caso del subdiácono,<sup>33</sup> los códices en el caso de los lectores, etc.<sup>34</sup> Como podemos advertir, en el plan de Isidoro las *virtutes* que tanto lugar tenían en Ambrosio no constituían materia fiable de diferenciación. En primer lugar, porque no se pensaban privativas de un *ordo* particular sino extensibles al conjunto de los fieles: de hecho se exigían para los superiores –por ejemplo, para los obispos–, pero como parte de sus deberes sagrados.<sup>35</sup> En segundo lugar, las virtudes constituían criterios peligrosamente subjetivos, tanto por su distribución al interior del orden –las personalidades en efecto variaban–, como por los criterios de quiénes evaluaban, que podían ser diferentes también. El deber para Isidoro no se definía tanto por la virtud sino por el cumplimiento de un ritual preciso. En su texto, criterios objetivos, aprehensibles por los sentidos como eran los lugares en la liturgia, la vestimenta y las cosas sagradas, resultaban suficientemente confiables como para sostener y poner de manifiesto la diferencia entre los *ordines* (Martin, 2020, p. 281). Las referencias visibles, en este caso, funcionaban como emblemas, es decir como condensaciones de la idea propiamente del *officium*. Cumplir con la posición, con la vestimenta y con la correcta manipulación de los objetos rituales constituía justamente el deber.<sup>36</sup>

Como podemos advertir, al igual que Ambrosio, tampoco Isidoro buscaba echar las bases de un nuevo diseño institucional sino, antes bien, preparar las condiciones para una nueva eclesiología que uniformara pautas a lo ancho del reino. Un sistema de emblemas permitiría decodificar la performance de cada individuo y, lo que era muy importante, identificar rápidamente desviaciones y cismas. Las referencias visibles constituían puntos de apoyo certeros para verificar el buen funcionamiento de la Iglesia en la tierra. No fundaban institución, mas contribuían a su actividad. Una vez más, la escritura en su dimensión argumentativa y material permitió legitimar el nuevo proyecto eclesiológico e inscribirlo en el funcionamiento institucional.

31 “Ostiarum sunt qui in veteri Testamento ianitores templi vocabantur; qui praeerant portis Hierusalem, quique ordinati per vices suas omnia interiora templi vel exteriora custodiebant. Hii denique, inter sanctum et iniquum discernentes, eos tantum in ecclesiam qui sunt fideles recipiunt. Intrare enim templum nisi per hos non possumus. Habent enim potestatem tam bonus recipiendi quam reiciendi indignos” (Isid., *De eccl. off.* II, 15, 1, 1-8; ed. Lawson, 1989, p. 73).

32 Refiriéndose a los diáconos: “Quisque propterea altario albis induti adsistunt, ut caelestem vitam habeant, candidique ad hostiam et immaculati accedant, mundi scilicet corpore, incorrupti pudore” (Isid., *De eccl. off.* II, 8, 4, 46-48). Otro tanto ocurre con la tonsura (Isid., *De eccl. off.* II, 8, 4, 46-48; ed. Lawson, 1989, p. 68).

33 “Hii igitur cum ordinantur, sicut sacerdotes et levitae, manus impositionem non suscipiunt, sed patenam tantum et calicem de manu episcopi, et ab archidiacono scyphum aquae cum aquamanile et manitergium” (Isid., *De eccl. off.* II, X, 2, 16-19; ed. Lawson, 1989, p. 69).

34 “Isti [lector] quippe dum ordinantur, primum de eorum conversatione episcopus verbum facit ad populum, deinde coram plebe tradit ei codicem apicum divinatorum ad Dei verbum adnuntiandum” (Isid., *De eccl. off.* II, XI, 1, 4-7; ed. Lawson, 1989, p. 70). Miller (2005, p. 2) trabaja sobre esta relación entre hombres y objetos en términos generales.

35 “Qui enim in erudiendis atque instituendis ad virtutem populis praeerit, necesse est sanctus sit et in nullo reprehensibilis habeatur. Qui enim aliud de peccatis arguit, ipse a peccato debe esse alienus” (Isid., *De eccl. off.* II, 5, 16, 149-152; ed. Lawson, 1989, p. 62).

36 Y en esta operación, hay una construcción simultánea del deseo de objeto, un objeto deseado (“Desired object”). Ver Perry (2010, p. 406).



## Conclusiones

El estudio de un caso particular nos permite abordar el problema general de este volumen, la relación entre institución y materialidad, no de manera teórica ni estática sino en movimiento. En tal sentido, encontramos que los autores examinados intervinieron con proyectos precisos de organización eclesiástica en el interior de cuadros institucionales que estaban en funcionamiento. En estos proyectos, las materialidades fueron siempre tenidas en consideración pero ocuparon diferentes roles, dependiendo en cada caso de a qué modelo eclesiológico se apuntara. En el mundo altomedieval al que me he referido, la materia se cargaba de significado por su asociación con otras realidades superiores. Las materialidades permitían que esas realidades fueran entendidas y estimadas socialmente.

## Referencias

- » Atkins, J. (2011). The *Officia* of St. Ambrose's *De officiis*. *Journal of Early Christian Studies*, 19(1), 49-77.
- » Barret, G. (2020). Isidore of Seville and his Literary Agenda. En A. Fear y J. Wood (Eds.), *A Companion to Isidore of Seville* (pp.42- 100). Brill.
- » Castillo, C. (2001). La cristianización del pensamiento ciceroniano en el *De officiis* de san Ambrosio. *Anuario Filosófico*, 34, 297-322.
- » Deswarte, T. (2019). Isidore of Seville and the Hispanic Order of Grades Considerations on the *De ecclesiasticis officiis* and the *Epistola ad Leudefredum*. *Sacris Erudiri*, 58, 361-375.
- » Dombart, B. y Kalb, A. (Eds.). (1955). *Sancti Aurelii Augustini. De Civitate Dei, Libri I-X*. Brepols.
- » Dunkle, B. P. (2016). *Enchantment and Creed in the Hymns of Ambrose of Milan*. Oxford University Press.
- » Farag, M. (2021). *What makes a Church sacred? Legal and Ritual Perspectives from Late Antiquity*. University of California Press.
- » Fernández Jiménez, F. (2014). Los grados clericales en la liturgia visigoda según el testimonio de san Isidoro de Sevilla. *Toletana*, 31(2), 9-29.
- » Flower, H. (2010). *Roman Republics*. Princeton University Press.
- » Fontaine, J. (2002). *Isidoro de Sevilla. Génesis y originalidad de la cultura hispánica en tiempos de los visigodos*. Encuentro.
- » García Pinilla, I. (2014). Introducción. En I. García Pinilla (Trad.), *Cicerón. Los Deberes* (pp. 1-33). Gredos.
- » García Pinilla, I. (Trad.). (2014). *Cicerón. Los deberes*. Gredos.
- » Lawson, C. (1938). The Sources of *De Ecclesiasticis Officiis* of S. Isidore of Seville. *Revue Bénédictine* 50 (1-4), 26-36.
- » Lawson, C. (Ed.). (1989). *Sancti Isidori Episcopi Hispalensis. De ecclesiasticis officiis*. Brepols.
- » MacCormack, S. (2013). Cicero in late Antiquity. En C. Steel (Ed.), *The Cambridge Companion to Cicero* (pp. 251-305). Cambridge University Press.
- » Martin, C. (2020). Isidore of Seville's Theories and Practices of Pastoral Care and Church Organization. En A. Fear y J. Wood (Eds.), *A Companion to Isidore of Seville* (pp. 279- 300). Brill.
- » May, J. (2002). Cicero: his life and career. En J. M. May (Ed.), *Brill's companion to Cicero: Oratory and Rhetoric* (pp. 1-21). Brill.
- » Miller, D. (2005). *Materiality*. Duke University Press.
- » Munier, Ch. (Ed.). (1963). *Statuta Ecclesiae Antiqua*. En *Concilia Galliae (314-506)* (pp.162-188). Brepols.
- » Perry, R. (2010). Objectification, Identity and the Late Medieval Codex. En T. Hamling y C. Richardson (Eds.), *Everyday Objects: Medieval and Early Modern Material Culture and Its Meanings* (pp. 309-319). Ashgate.
- » Ps. Hieronimus (1846), *Epistola XII seu VII ordinibus Ecclesia*. En J-P. Migne (Ed.), *Patrología Latina*. (Vol. 30). [http://www.documentacatholicaomnia.eu/o2m/o347-0420,\\_Hieronymus,\\_Epistolae,\\_MLT.pdf](http://www.documentacatholicaomnia.eu/o2m/o347-0420,_Hieronymus,_Epistolae,_MLT.pdf).

- » Ramsey, B. (1997). Introduction. En J. Moorhead (Ed.), *Ambrose* (pp. 1-54). Routledge.
- » Savon, H. (2007). Pourquoi saint Ambroise a-t-il écrit un *De Officiis*? Intentions et structure. *Revue des études latines* 85, 192-203.
- » Tatum, W. J. (2006). The Final Crisis. En N. Rosenstein y R. Morstein-Marx (Eds.), *A Companion to the Roman Republic* (pp. 190- 211). Blackwell.
- » Testard, M. (Ed.). (1965-1970). *Ciceron. Les devoirs. Introduction*, vols. 1 y 2. Les Belles Lettres.
- » Testard, M. (1995). Le *De officiis* de saint Ambroise Observations philologiques et historiques sur le sens et le contexte du traité, *Recherches augustiniennes*, 28, 3-35.
- » Testard, M. (2000), "Introduction". En M. Testard (Ed.), *Ambrosius Mediolanensis. De officiis*. CCSL XV (pp. VII-XL). Brepols.
- » Testard, M. (Ed.). (2000). *Ambrosius Mediolanensis. De officiis*. CCSL XV. Brepols.
- » Viñazo González, A. (Trad.). (1997). *Isidoro, De los oficios eclesiásticos*. Editorial Isidoriana.