

EL REINO FRANCO EN LOS TIEMPOS CAROLINGIOS (S. IX)
EPISCOPALIZACIÓN Y ESCENIFICACIÓN COMO
ESTRATEGIAS PERSUASIVAS DEL PODER REAL

THE FRANKISH KINGDOM IN CAROLINGIAN TIMES (S. IX)
EPISCOPALISATION AND SCENIFICATION AS PERSUASIVES
STRATEGIES OF ROYAL POWER

PATRICIO ZAMORA NAVIA
Universidad ARCIS
Universidad de Viña del Mar
patricio.zamora.n@exa.pucv.cl

RESUMEN: Nuestro estudio tiene como eje central el tema de la concepción y la representación del Poder Monárquico durante la Alta Edad Media. Interesan particularmente a nuestra investigación, los principios de legitimidad implícitos, que lograron afianzar el poder de la realeza en el mundo carolingio, específicamente en el siglo EX. Durante la alta Edad Media, se definen los principios elementales sobre los que el poder real construirá su sólida legitimidad. La concepción teocrática del mando y la representación ritual de dicha concepción, enriquecida por la episcopalización del príncipe y por los diversos imaginarios, donde comparecen diferentes tradiciones y disímiles capas de credulidad, crearan el marco y el orden político, propiamente medievales.

PALABRAS CLAVES: concepción y representación — principios de legitimidad — episcopalización — imaginarios

ABSTRACT: Our study has as central subject the topic of the conception and representation of the monarchist power, during the first Middle Ages. Very important for our study are the principles of the legitimacy implicit that make stronger the power of the royalty in the Carolingian world, specifically in the IX century. During the first Middle Ages defines the elemental principles on which the royal power will built it solid legitimacy. The theocratic conception of the command and the ritual representation of such conception, enriched by the episcopalisation of the prince and the diverse ones imaginary, in which different traditions, different surfaces of credulity that is present, will create the limits and political order proper of the middle ages.

KEYWORDS: conception and representation — principles of the legitimacy — episcopalisation — imaginary

I

Aproximación teórica al problema del poder real

Todo modelo político se relaciona estrechamente con un cuerpo de ideas que definen una Ideología¹. En la Edad Media los principios teóricos que marcaron el orden político se asocian con la Cosmología Cristiana. La teoría Cristocéntrica ordenaba a todos los estamentos de la sociedad y definía el registro valórico ideal. Así, en el horizonte de la concepción cristiana de la sociedad el rey construye su autoridad *Dei Gratia* (por la Gracia de Dios), principio de legitimación que lo convierte en *Vicario e Imagen de Dios*, en el Reino Terrestre. Esto deriva en el deber de obediencia por parte de los súbditos, pero también en la aplicación de la *justicia de Dios* por parte del rey, quien debe garantizar la paz, además de buscar la restauración del orden divino, a través de la realización de un reino imitativo del Reino de Dios. Asimismo, el monarca encarna la identidad del reino, al hacer girar sobre sí mismo una serie de círculos, que representan los grupos de la sociedad estamental y que, como en el orden celestial, giran en torno a él, como los planetas alrededor del sol.

Asimismo, cada sistema político posee una forma de representar el poder. En la Edad Media se inician las *estrategias persuasivas* que marcarán el devenir del ritualismo o *escenificación* del poder hasta el final de la monarquía, en Francia. Dicha “liturgia del poder”² se compone tanto de un sustrato doctrinario, dado por el proceso de *episcopalización* de la realeza (esto es, la intervención del episcopado en el gobierno y en la *consagración real*), como de un sustrato *imaginario-colectivo*, asociado con los ciclos legendarios y símbolos que unen motivos germanos y cristianos en un folklore³, que, de igual modo, está presente en las ceremonias consagradorias.

La realeza medieval ofrece una historia en la que, muy comúnmente, resulta difícil precisar el principio predominante en la concepción del poder. Sea éste, religioso o mágico, militar o dinástico. De la misma forma, resulta problemático deslindar claramente el ámbito de la *concepción* (ideología) del de la *representación* (liturgia/ritualidad), para lograr hacer comparecer tan diversas tradiciones.

Frente a tales problemáticas, resulta necesario incorporar al estudio nuevas perspectivas referidas al poder. Una aproximación actual al fenómeno del poder, obliga a concebirlo no como el mero resultado de una construcción teórica, sino como una magnitud empíricamente comprobada y experimentada por la sociedad. Se requiere, por tanto, el estudio del poder *íntegro*, en sus más variadas formas, no solo considerando sus instrumentos y estrategias, sino también sus bases rituales, imágenes y representaciones⁴.

1. v. EAGLETON, T., *Ideologías: Una introducción*, Paidós, Barcelona, 1997, Int.

2. Cf. RIVIERE, C., *Les liturgies politiques*, PUF, Paris, 1988, *passim*.

3. De este folklore surgieron figuras, objetos y prodigios, que gozarán de mucho prestigio durante los tiempos medievales. Cf. LE GOFF, J., *Lo maravilloso y cotidiano en el Occidente Medieval*, Gedisa, Barcelona, 1990.

4. Cf. ZAMORA, P., San Luis, sacralización y santificación del poder. Los niveles sobrenaturales de la legitimidad real francesa: discurso-práctica-representación”, en: *II JORNADA DE HISTORIA UNIVERSAL "Héctor Herrera C."*. Depto. De Historia, UGM, 1, 1, 2003, pp. 153 y ss.

Por todo lo anterior, es preciso incorporar ciertas perspectivas como por ejemplo, el análisis “microfísico” del poder de Foucault, el principio de la *representación* de Chartier, los aportes de la sociología, a través de la herencia de Norbert Elias, del estudio de las *prácticas del poder* y de la *teoría de la acción* de Pierre Bourdieu⁵, y de la teoría “teatrocrática” de Balandier; finalmente, los aportes de la “antropología del poder sagrado” de Luc de Heusch y Michel Sol⁶.

Durante la alta Edad Media, se define los principios elementales sobre los que el *poder real* construirá su sólida *legitimidad*. La *concepción teocrática* del mando y la *representación* ritual de dicha concepción, enriquecida por la *episcopalización* de la realeza y por los diversos *imaginarios*, crean el marco y el orden político, propiamente medievales.

En oposición a ciertas visiones anacrónicas, unidireccionales e integristas, que desde la teoría teológico-filosófica invaden el conocimiento histórico con claros fines de instrumentalización ideológica, aprobando o censurando terminologías, anclando la expansión investigativa a universos disciplinarios de “secta”, reduciendo el problema histórico a un “capítulo de la historia sagrada” (oficial) y negando uno de los paradigmas elementales de la historiografía del siglo XX: la transversalidad, o sea, el estudio integral de los procesos⁷; nos interesan las consecuencias que la concepción teopolítica del mando implicó en términos simbólicos, para la representación colectiva del poder y de su legitimidad. Como resultado del lazo estrecho tejido entre la cabeza del control político y la esfera religiosa, el sistema profirió de imágenes poderosas, que se introdujeron en el imaginario colectivo. El rey -como vimos- era considerado vicario de Dios, su lugarteniente en la tierra, disfrutando de una comunión estrecha y particular con El. El rey no podía equivocarse, su justicia era correcta y el súbdito debía obedecer a la voluntad superior. Estas concepciones se transformaron en un supuesto que los gobernados incorporaron, con mayor o menor intensidad, como un elemento vital a su existencia social.

II

Episcopalización del poder real: orígenes y fundamentos.

La relación entre la Realeza y la Iglesia tejerá su trama más estructurada en el tipo de monarquía teocrática que se desarrolló entre los siglos VI y VIII. El rey adquiere el título de *Rex Dei gratia*. Es decir, su imagen escapa a los mortales -sus súbditos -y alcanza

5. Para conocer los aportes de la Sociología, v. ELIAS, N., *La Civilisation des Moeurs*, Folio, Paris, 1973; *La Dynamique de l'Occident*, Gallimard, Paris, 1975; *Qu'est-ce la Sociologie?*, Seuil, Paris, 1981; *La sociedad cortesana*, F. C. E., México D. F., 1996 (1969); BOURDIEU, P., *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*, Folio, Paris, 1994; del mismo autor, *Esquisse d'une théorie de la pratique précédée de trois études d'ethnologie Kabyle*, M. Prou, Genève, 1972; NOIRIEL, G., “Pour une approche subjectiviste du social”, *Annales ESC*, 6, 1989
6. SOT, M., “Hérédité royale et pouvoir sacré avant 987”, *Annales ESC*, 3, 88, pp. 705 y ss; HEUSCH, L. de, *Le pouvoir et le sacré*, PUF, Paris, 1982.
7. v. La introducción de Jacques Le Goff a la reedición de la ya clásica obra de Marc Bloch, *Les rois thaumaturges*, Gallimard, Paris, 1987, donde plantea que al ser la historia política el “esqueleto de la Historia”, es fundamental estudiarla comprendiendo sus más diversas dimensiones.

directamente el *aura* legítimamente obtenido a través de la doctrina cristiana: el misterio, la inconmensurabilidad del poder celeste y la presencia divina. De ésta forma, la teoría ascendente del poder, que ve a este último como naciendo en el seno de los súbditos, dará lugar a una teoría descendente, la que configurará a la ideología monárquica en un proceso *de larga duración*.

Después de la muerte de Carlomagno, se inició el proceso de *episcopalización* del orden imperial, la Iglesia aprovechó la condescendencia piadosa de su hijo Luis, la decadencia del Imperio y el propio fortalecimiento intelectual de sus miembros más conspicuos, para crear un orden donde primaría su magisterio. Dicho de otro modo, invirtió el sentido de las relaciones, pasando a proponer objetivos al Imperio y, sobre todo, construyó un esquema doctrinal que contribuyó a crear hábitos culturales, dentro de los cuales los *principios de legitimidad* real serán los que cobrarán más importancia.

Dicho esquema doctrinal, que los lentos éxitos en las empresas de guerras y cristianización frente a paganos del este e infieles del sur ayudaron a difundir por Europa, incluía, claramente, tres componentes: un pensamiento teológico⁸, una voluntad de organización eclesiástica y una teoría del poder.

Como dijimos, con el gobierno de Luis el Piadoso se inicia el proceso de *episcopalización* del reino franco. Las antiguas concepciones que situaban al rey-emperador, en la posición más expectante de la jerarquía del reino, cederán, mediante profundas transformaciones culturales y mentales, ante lo que H. X. Arquilliere llama el triunfo del “agustinismo político”⁹; esto es, la injerencia directa de la Iglesia (a través de sus importantes sedes episcopales) en el orden temporal. Este proceso, generará numerosas re-semantizaciones¹⁰ en la dinámica del poder político, tanto en su dimensión fáctica como ritual, proporcionándole a la Iglesia la concentración de un “capital simbólico”¹¹ que constituirá los principios de legitimidad de todo *el Ancien Régime*. Es en este ambiente, marcado por un fuerte acento eclesiástico, donde se fundan los *Ordines* de coronación, la racionalización y sistematización de la *escenificación* o *teatralidad* del poder.

Desde los comienzos del reinado de Luis el Piadoso, se nota un cambio tanto

8. v. PAUL, J., *L'Eglise et la culture en Occident T. II: L'éveil évangélique et les mentalités religieuses*, Nouvelle Clio, P. U. F., Paris, 1986, pp. 531 y ss.
9. ARQUILLIERE, H. X., *L'augustinisme politique. Essai sur la formation des théories politiques du Moyen Age*, P. U. F. Paris, 1972., p. 146.
10. El término pertenece a Serge Gruzinski, quien lo define como una re-significación de los elementos simbólico-rituales que legitiman el poder, especialmente, cuando la re-significación está enraizada en un sustrato religioso, cf. GRUZINSKI/BERNAND, *De la idolatría. Una arqueología de las ciencias religiosas*, F. C. E., México D. F., 1992 (1988), *passim*.
11. “El *capital simbólico* representa cualquier propiedad cuando es percibida por agentes sociales cuyas categorías de percepción son de tal naturaleza que les permiten conocerla (distinguir) y reconocerla, conferirle algún valor. Un ejemplo de *capital simbólico*, es el honor de las sociedades mediterráneas que sólo existe a través de la reputación, es decir, de la representación que de ella se forman los demás, en la medida en que comparten un conjunto de creencias apropiadas para hacerles percibir y valorar unas propiedades y unos comportamientos determinados como honorables o deshonorables”, Cf BOURDIEU, P., (n. 5), pp. 116-117.

en la concepción del reino, como en la del título del gobernante. Las actas de la cancillería imperial lo evidencian claramente. A la extensa fórmula que abría las actas de Carlomagno (su padre): “Carlos, serenísimo augusto, coronado por Dios, grande y pacífico emperador que gobierna el imperio romano y, a la vez, por la misericordia de Dios, rey de los francos y de los lombardos”¹², reemplaza con esta otra, breve y clara: “Ludovico (Luis el Piadoso), por orden de la Providencia divina, emperador augusto”¹³. El discurso de la “unanidad” aparece nítido, la noción de Imperio se impone sobre la de los reinos. A los reyes que gobiernan sobre diversos pueblos, se antepone un emperador, que reina sobre todo el “pueblo cristiano”¹⁴. Luis el Piadoso, proyectaba asegurar por todos los medios la consolidación de la vida cristiana en el marco de un imperio llamado a construir la cristiandad occidental.

Así, desde el comienzo del reinado, todo se dispuso para reforzar el carácter religioso del imperio, a través de una restauración moral y religiosa. Luis el Piadoso señala bien pronto la orientación que piensa dar a su política; mientras que en los días de Carlomagno aparecía la Iglesia como incorporada al imperio, el nuevo régimen se propone desde un principio hacer predominar el pensamiento de la Iglesia sobre la “razón de Estado”¹⁵.

Al inicio de su reinado, Luis el Piadoso se muestra particularmente preocupado de los intereses del clero y dispuesto a ayudar a la Iglesia de cualquier forma. Por su parte, la Iglesia, trata de sacar provecho de la voluntad del piadoso emperador en busca de una gradual liberación de ésta de la tutela imperial¹⁶. En octubre de 816 el nuevo papa Esteban IV se encuentra con el emperador, en Reims. El protocolo de la entrevista es el mismo que se aplicó en Ponthion. Como Pipino -su abuelo- Luis el Piadoso se adelantó a recibir al Papa, echó pie a tierra, fue respetuosamente a tomar su caballo por la brida y ayudó a su huésped, como un simple espolique, a que descendiera de su montura, y luego, después de tres genuflexiones y abrazos, lo condujo hasta la catedral para oír misa¹⁷. Al cabo de cuatro días de conversaciones, el Papa procedió a una nueva coronación y a la consagración del emperador, y también de su esposa Irmengarda¹⁸.

A la ceremonia descrita, que marca el respeto del príncipe por la autoridad espiritual, se añade un documento más contundente y significativo. Habiendo fallecido Esteban IV

12. En: HALPHEN, L., *Carlomagno y el Imperio Carolingio*, UTEHA, México D. F., 1955 (1947), p. 170.

13. En: *Ídem*.

14. Un ejemplo de esta voluntad de “unidad” lo constituye la carta que el arzobispo de Lyon, Agobardo, dirige a Luis el Piadoso, cf. M. P. L., 104, cols. 113-126.

15. HALPHEN, L., (n. 12), p. 172-173; PANGE, J., *Le roi tres chrétien*, Fayard, Paris, 1949, Ch. IV; ULLMANN, W., *The growth of Papal government in the Middle Ages*, Methuen, London, 1962, pp. 143 y ss; PACAUT, M., *La Théocratie. L'Eglise et le pouvoir au Moyen Age*, Fayard, Paris, 1957, pp. 52 y ss.

16. PACAUT, M. (n. 15), p. 46.

17. *Ibidem*, pp. 46 y ss; tb. HALPHEN, L., (n. 12), p. 176.

18. ERMOLD LE NOIR, *Poème sur Louis Le Pieux*, vv. 211; THEGAN, *Vita*, 594; ANNALES ROYALES, año 816; v. ULLMANN, W., (n. 15), Ch. y pp. 143 y ss.

-en enero de 817-, el emperador expide a su sucesor, Pascual I, un diploma (también conocido como la *Ordinatio Imperii* o Acta)¹⁹ que posiblemente resume los acuerdos adoptados en Reims. El documento, tras enumerar todos los territorios que componen el “Estado” de San Pedro, precisa que el emperador se compromete por sí, por sus hijos y sucesores a no intervenir ya en lo sucesivo en materia política, administrativa o judicial, a no ser expresamente requerido por el Papa; también conviene no involucrarse en la sucesión al trono de San Pedro, ya que la elección de los nuevos papas debería siempre mantenerse con libertad y sólo ser notificada al emperador una vez realizada la consagración y a efectos de renovar el pacto “de amistad, de caridad y de paz” que vinculan a ambos poderes²⁰.

Junto con la *Ordinatio Imperii*, existen otros dos momentos del reino de Luis el Piadoso, que testimonian el proceso de la *episcopalización* del reino.

En primer lugar, la penitencia de Attigny (822). Esta es un acto de contrición pública que protagoniza Luis el Piadoso, y con él todos los obispos, producto de las profundas discordias que había provocado en el reino, las medidas adoptadas por éste frente a la rebelión de Bernardo de Italia -destierros, ajusticiamientos y expropiaciones-. La penitencia de Attigny de 822, acentuó el carácter religioso del gobierno imperial. Todo comienza a supeditarse a la causa de la religión, la unidad del Imperio resulta equivalente a la de la Iglesia. Esto se refleja en el plano práctico en que gradualmente los eclesiásticos son consultados, antes que todos los otros consejeros. Asimismo, la escena de Attigny, no deja de otorgarle al emperador un cierto prestigio político, al reconocer faltas y enmendarlas; pero es, sin duda, a la Iglesia a quien más beneficia, al situarla en una evidente superioridad moral, lo que se reflejará en ciertos cambios, como por ejemplo, en la ceremonia real consagratória y en la construcción de discursos “episcopalizantes” en sermones y tratados²¹.

En segundo lugar se sitúa la llamada penitencia de Soissons. En octubre de 833, por diversas rebeliones, resultantes de problemas territoriales, tenemos a Luis el Piadoso destronado, encerrado en el convento de San Medardo de Soissons, a sus tres herederos divididos y vueltos a sus respectivos reinos, y a la Iglesia -a través del arzobispado de Reims- instituyendo un proceso transicional con miras a restaurar al Imperio y a su extraviada unidad. Restauración que sólo pasaba, a través de Su autoridad. Una asamblea general, reunida en Compiègne en 833, se ocupó del emperador cautivo. Ebbon, arzobispo de Reims, fue el encargado de dirigir el proceso eclesiástico que examinaría los crímenes de que se acusaba a Luis el Piadoso, y que, en un plano religioso, debía facilitar al emperador destronado el acceso a una penitencia redentora. El proceso verbal oficial, fue redactado y publicitado. En él, tras señalarle que por su imprevisión y su negligencia había precipitado al reino en un estado de ignominia y envilecimiento, por haber faltado a sus deberes de rey,

19. Editado por: BORETIUS, *Capitul*, t. I, n°172, pp. 352-355, y J. HALLER, *Recueil*, pp. 238-241, ambos en HALPHEN, L., (n. 12), p. 176, n. 33.

20. PACAUT, M., (n. 15), p. 47; tb. *Ibidem*, pp. 176-177.

21. Ambos temas serán presentados más adelante.

irritando a Dios y a la Iglesia, y empujando al pueblo que le estaba confiado a una guerra civil²², el emperador pidió reconciliarse con su hijo Lotario y se sometió a hacer pública su penitencia.

La penitencia fue ejecutada en la basílica de San Medardo de Soissons, allí, en presencia de clérigos y laicos, entre ellos Lotario, se postró ante el altar mayor, confesando sus pecados, pidiendo el beneficio de la penitencia y la absolución. En la confesión que constó de ocho puntos, reconoció todos los pecados que los preladados, al mando de Ebbon, le habían adjudicado. Enseguida, se despojó de su cinturón y de sus armas, depositándolos al pie del altar; recibió de los obispos el hábito de penitente y fue admitido por ellos a la penitencia perpetua, la que exige no volver a la vida secular²³.

Así, el emperador, al menos ritualmente, renunciaba a la dignidad imperial y a la vida mundana. En marzo de 834, Luis el Piadoso, es liberado, absuelto de sus pecados y reintegrado a la comunión de los fieles por los obispos, en el templo de San Dionisio. Enseguida, fue puesto en posesión de sus vestiduras y de sus insignias reales y restaurado en la plenitud de su potestad.

Con todo, el episodio de la penitencia de Soissons y la posterior restauración del emperador depuesto, marcan el punto culmine del poder episcopal (o la *episcopalización*) en el reino franco. Es la Iglesia, a través de los obispados francos, representados en sus actas y sínodos -laudatorios o condenatorios-, quien aparece como la depositaria de los principios que, en último término, constituyen la legítima autoridad. Es ella, quien quita y pone reyes, a partir del conocimiento que tiene de la Ley divina, única fuente útil a la hora de constituir la *comunidad* cristiana, y de realizar el reino de Dios en la tierra. Es a partir de esta experiencia, que la realeza comienza a integrarse cada vez más a la *ecclesia*, que con Jonás de Orleáns será el *mundus*, dentro del cual operará, ejerciendo un *oficio*, el *oficio real*. En este contexto, la realeza franca verá como, tanto su definición doctrinaria como los instrumentos rituales de su poder, sufrirán una *gradual episcopalización*.

III

Realeza, Iglesia y Sociedad en el *De Institutione Regia* de Jonás de Orleáns.

Desde el año 829 la doctrina que situaba a la Iglesia como guía moral incontestable de los príncipes, se hizo corriente. El obispo Jonás de Orleans (780-842/3)²⁴, uno de los principales redactores de las actas del Concilio de París (829), la utilizó y propagó casi textualmente en un tratado especial que sobre los deberes de los reyes, escribió poco después (831):

22. *Capitul.*, t. II, n°197, pp. 51-55.

23. *Ídem*.

24. Para el personaje de Jonás de Orleáns, v. BURNS, J. H., *The Cambridge History of Medieval political thought, c. 350-c. 1450*, Cambridge Univ. Press, New York, 1988, p. 677; DELARUELLE, E., "En relisant le 'De Institutione Regia' de Jonas d'Orleans. L'entrée scène de l'episcopat carolingien", en: *MELANGES Louis Halphen*, P. U. F., Paris, 1951; REVIRON, J., *Jonas d'Orleans et son "De Institutione Regia". Etude et texte critique*, P. U. F., Paris, 1930; DUBREUCQ, A., *Le métier de roi (De Institutione Regia)*, Int., texte critique, trad., Eds. Du Cerf, Paris, 1995, pp. 9 y ss.

*De Institutione Regia*²⁵ (= I. R.), donde además aparece una de las primeras y más claras sistematizaciones del pensamiento político medieval.

El tratado de Jonás se abre con un capítulo fundamental, que igualmente encontramos en las actas de Paris, justo después de la exposición de los principios de la fe cristiana²⁶. El capítulo define, de manera particularmente condensada, la concepción que los obispos carolingios tienen del mundo, se trata de una verdadera *eclesiología*.

Siguiendo la lógica agustiniana, Jonás, funda su pensamiento en la distinción de dos ciudades, la celeste -eterna- y la terrestre -transitoria-²⁷. La primera es la única que tiene una real importancia; la segunda es un exilio²⁸. Los cristianos que viven en la ciudad terrestre, deben observar las leyes, según el orden querido por Dios, a fin de poder aspirar a la ciudad celeste²⁹.

La Iglesia visible, es la parte de la ciudad de Dios, que permanece aún en el exilio. Como lo escribe a menudo, Jonás, ella es “universal” -empleando indiferentemente este adjetivo con el de “católica”³⁰-. La iglesia está regida por la ley divina y prefigura la ciudad celeste. Ella comprende la totalidad de los creyentes y se confunde con el Imperio Franco, que representa la manifestación política del universalismo cristiano.

Frente a estas nociones, la concepción de *mundus* de Gelasio, no existe más; siendo reemplazada por los términos *Ecclesia universalis* y *Christianitas*³¹. Los creyentes son los miembros de un cuerpo místico, cuya cabeza es Cristo³² y que comprende la unificación del *populus Dei*.

El “Estado” está ahora en la Iglesia, y no a la inversa. Así, las *personae* que dirigen la Iglesia, también lo hacen con el “Estado”. Por ello, Jonás enfatiza la importancia de la preeminencia del cuerpo episcopal en el gobierno imperial. De hecho, la cristiandad se organiza dentro de una realidad política: el imperio franco, cuya justificación no es más que la defensa de la comunidad de los cristianos, el *populus Dei*. En contraste, el imperio franco se encuentra asimilado dentro de la cristiandad, por lo que garantizar la estabilidad del imperio, equivale, para la iglesia, a salvaguardar la unidad de la cristiandad³³.

A partir de la emergencia de una nueva realidad, la *Ecclesia*, que Jonás también llama *christianitas*, nace -providencialmente- lo que este mismo llama, la *ordinatio divina*,

25. M. P. L., 106, cols. 279-306; M. G. H., Ep. V(1899), pp. 346-355; REVIRON, J., *Ídem*, (texto sólo en latín); DUBREUCQ, A., *Ídem*; Por ser ésta nuestra fuente principal, tendremos a la vista las cuatro ediciones citadas, no obstante, utilizaremos la de DUBREUCQ, para la traducción del tratado.

26. M. G. H., Conc., II, p. 610.

27. I. R., *Adm.*, I, 95-103. 136-137; 7, I. 42-44.

28. CONGAR, Y., *L'Éclésiologie du haut Moyen Age*, P. U. F., Paris, 1968, p. 66.

29. PACAUT, M., (n. 15), p. 19.

30. I. R., 1, I. 1-5; aquí, Jonás retoma una expresión de Gregorio Magno, cf. CONGAR, Y., (n. 28), pp. 66 y 69.

31. I. R., 9, I. 5. 28, y 11, I. 54-55.

32. I. R., 1, I. 2. 6.

33. PACAUT, M., (n. 15), p. 47; *CONC. PARIS* (829), I, 5.

u organización divina de la sociedad³⁴. La expresión alude a la noción de *ordo*, fundamental en la Alta Edad Media³⁵.

En la literatura de la Alta Edad Media, la *Ecclesia* es comúnmente dividida en dos órdenes, aquel de los sacerdotes y el de los laicos. Jonás utiliza esta distinción en numerosas ocasiones. Sin embargo, en la *I. R.*, el término *ordo* reviste una significación diferente³⁶. Este designa, más bien una segmentación de la misma sociedad: a) Monjes, b) Sacerdotes y Obispos, y c) Laicos. Este esquema, se refiere a un pasaje del libro de Ezequiel³⁷, del cual, Orígenes, dio una interpretación simbólica: los tres justos representan, cada uno, una categoría de hombres que habrían sido salvados y convertidos en sus herederos espirituales⁸. Con san Gregorio, *ordo*, comienza a designar las diferentes categorías de los cristianos³⁹. Esta inflexión es importante, ya que da un sentido nuevo al tema: la sociedad está dividida en tres órdenes de cristianos: los sacerdotes, los continentes y los casados.

Sin embargo, la tripartición de Jonás no es una división socio-económica, como la que encontramos en Adalbéron de Laon, alrededor de 1027 (*oratores/ bellatores/ laboratores*)⁴⁰, falta aquí, la orden de los *laboratores*, que representaría el nivel económico del modelo. La obra de Jonás, constituye, entonces, una etapa importante en la elaboración de la teoría de los *ordines*, entre la concepción espiritual, asociada con los Padres de la Iglesia, y la división sociológica que tiene lugar, a partir del siglo XI.

El mundo carolingio se presenta, entonces, según Jonás, como una sociedad cristiana, cuyos miembros se encuentran unidos por su fe. Esta sociedad, que apunta a un único objetivo, la salvación general, es dirigida por dos “personas notables”, la del sacerdote y la del rey⁴¹. Jonás, utilizó la carta del papa Gelasio (492-496) -al emperador Anastasio-, la misma que fue citada durante toda la Alta Edad Media, para justificar las pretensiones teocráticas⁴². El *I. R.*, nos presenta un cuadro totalmente diferente al de los tiempos de Carlomagno, en que regía la fuerza de la conquista, concentrada en el emperador, jefe indiscutido de la *Ecclesia*. Por el contrario, nos introduce en una concepción dualista del gobierno de la *Ecclesia*, en la cual, la comparación de fuerzas juega a favor de la autoridad

34. *I. R., Adm.*, I, 193-194.

35. Ciertamente, la palabra *ordo* tenía otras acepciones en esta época. Respondía, sobre todo, a una suerte de clasificación, de división. La dimensión social del término, aparece en las obras de Jonás, procediendo, de la concepción paulina, del orden (ROM, 13: 1-2) querido por Dios.

36. *I. R.*, 10, 1. 65; 11, 1. 18-20.

37. 14, 13-14 y 19, 20.

38. ORIGENES, *Horn.*, IV, 1.

39. GREGORIO MAGNO, *Moralia*, I, 14-20 y 32, 20.

40. ADALBERON DE LAON, *Poème au roi Robert*, Int., éd. et trad., de C. Carozzi, Paris, 1979, vv. 295-296, pp. 22-23: “La casa de Dios es, entonces, una, que parece triple. Aquí abajo, unos rezan, otros combaten y otros trabajan”, v. CAROZZI, C., “Les fondements de la tripartition sociale chez Adalbéron de Laon”, *Annales E. S. C.*, Paris, 1978, pp. 683-702.

41. *I. R.*, I, I. 6-8.

42. GELASIO, *Ep. ad Anastasium*, 8 a: “Hay dos principios por los cuales este mundo es regido: la autoridad sagrada de los pontífices y el poder real”.

de los pontífices⁴³.

Es notorio, cómo Jonás modificó en algunos términos las citas de la carta gelasiana: el *mundus* de Gelasio, se transforma en *Ecclesia*; y los dos principios que dirigen a la Iglesia, son *personae* que aparecen calificadas como “emperatrices augustas”,⁴⁴ por una deformación del texto original. Estas transformaciones son importantes, la segunda muestra con claridad, la voluntad de Jonás de dar a los sacerdotes, el mismo peso político que al emperador en la gestión del “Estado”. Las dos personas notables se sitúan dentro de la *Ecclesia*, lo que confirma que, para él, el *Imperium* (“Estado”) no tiene existencia propia.

En resumen, Jonás presenta en algunas líneas del capítulo primero de su *I. R.*, los fundamentos de la nueva doctrina política: la Iglesia, heredera del principio de *universalidad* del Imperio romano, es dirigida por dos personas, de igual importancia, a nivel del “Estado”, pero de un peso moral diferente. Los obispos, son detentores -colegiadamente- de la *autoritas* y responsables de los reyes ante Dios. Jonás, por su parte, tuvo consciencia de formar parte de un cuerpo episcopal, autónomo del papa, salvo en temas de desviaciones doctrinarias o herejías⁴⁵.

Otra lectura posible del *I. R.*, en el ámbito de la sociedad, es la concepción ministerial de los poderes que la rigen. A cada uno de los tres órdenes de la sociedad, corresponde un *ministerio*. Este término es capital; Jonás lo utiliza sin cesar, para calificar las responsabilidades de uno u otro cuerpo de la sociedad⁴⁶. Este *ministerio* contiene dos aspectos esenciales: una función subalterna (en la tradición latina) y una de servicio (en tradición eclesiástica).

Se encuentran, indistintamente, en el siglo IX, los términos *ministerium* y *officium*. *Jonás*, parece, sin embargo, utilizar el término *ministerium*, en un sentido espiritual -abstracto-, mientras que emplea *officium*, para designar el aspecto práctico de su ministerio⁴⁷.

IV

Escenificación del Poder Real.

La idea del *Vicariato de Dios*, se vincula con la de la representación del rey como imagen o tipo de Dios. Sólo imitando a Dios, el soberano podía realizar el orden divino, sólo siendo el símil de la divinidad, se aseguraba que el reino terrestre se acercara al celeste. El hombre está hecho a imagen y semejanza de Dios, imagen y semejanza que cada cual debe realizar dentro de su ministerio y función en la tierra, y cuya garantía sacramental,

43. Ciertamente, la palabra *ordo* tenía otras acepciones en esta época. Respondía, sobre todo, a una suerte de clasificación, de división. La dimensión social del término, aparece en las obras de Jonás, procediendo, de la concepción paulina, del orden (ROM, 13: 1-2) querido por Dios.

44. *I. R.*, I, I. 7. 12.

45. Esta autonomía posibilitó la constitución de verdaderos poderes, entre los distintos episcopados francos. Recuérdese, por ejemplo, que en el Concilio de Paris (829), no se invoca a la persona del papa.

46. *I. R.*, Adm., 15; I, 21. 24; II, 34. 45; IV, 1-2; V, 6. 86. 103; XIII, 85.

47. *I. R.*, Adm., I, 52: “Así entonces, mi señor, oh serenísimo rey, me recordáis mi función (offici), y mis deberes de fidelidad y sinceridad”, (el subrayado es nuestro).

en el caso del ministerio real, es el particular procedimiento litúrgico de la *consagración regia*, cuya ritualidad, es rigurosamente dictada por los *ordines de coronación*.

En la mayoría de los reinos medievales, la ascensión al trono iba precedida o ratificada, por la consagración regia, verificada con arreglo a los *ordines* o ritos de coronación. La ceremonia, asimismo, se enmarcaba dentro de la teoría política predominante. Los ritos, con arreglo a los cuales se verificaba, se articulaban al oficio de la misa y, por tanto, eran, “simultáneamente, parte integrante de libros litúrgicos y actos políticos”⁴⁸, teniendo una gran importancia para las ideas y creencias políticas de la época, pues, no sólo eran un compendio de la filosofía política del tiempo, sino también el signo visible y —en este sentido— el sacramento de la unidad entre la Iglesia y el Imperio⁴⁹.

Siguiendo el enfoque de G. Balandier⁵⁰, Los ritos de coronación, constituyen una puesta en escena del poder, la teatralidad que logra representar la imagen idealizada de la sociedad cristiana, incluidas sus distintas capas. Compareciendo, así, el sustrato doctrinal, a través del saber-poder⁵¹ episcopal (v. el I. R., de Jonás de Orleáns), y el sustrato imaginario-colectivo, gracias a la integración de un folklore que unificó las supervivencias mágico-sagradas del mundo germánico con motivos de la religiosidad popular del cristianismo (por ej., los símbolos de la oriflama, la flor de lys, las reliquias, los milagrosos y la santería).

Esencialmente, y, en general, los ritos de coronación estaban constituidos por dos actos: 1. Recepción de las insignias, de las cuales la más importante era la corona; y 2. Unción con el santo óleo⁵². Estos dos actos ocurrían antes de la misa, o durante ella. Todo dependía del estado de las relaciones monárquica-eclesiásticas. Otro elemento de los ritos, eran las aclamaciones *o laudes*, nuevo signo de la recepción del rey en la Iglesia, y de la unidad entre los poderes terrenales y celestiales⁵³.

Existen diversos ordines de coronación en el occidente medieval. Sin embargo, todos ellos proceden, cual más cual menos, de una ceremonia que marcó la pauta de las consagraciones posteriores: la consagración de Luis el Piadoso, en 816.

La consagración de Luis el Piadoso, funda una ritualidad, típicamente “francesa”, de legitimación del poder. Esta ritualidad, que permanecerá hasta los días de la revolución francesa, y de la desintegración del *ancien regime*, “pone en escena” el imaginario político que proyecta la idealización de la sociedad cristiana, por medio de los “dispositivos

48. ERDMANN, C., *Forschungen zur politischen Ideenwelt des Frühmittelalters*, Akademie-Verlag, Berlin, 1951, p. 53, en GARCIA-PELAYO, M., *El Reino de Dios. Arquetipo Político*, Rev. de Occidente, Madrid, 1968, p. 104.

49. *Ídem*.

50. Cf. BALANDIER, G., *Le pouvoir sur scenes*, Balland, Paris, 1980.

51. v. FOUCAULT, M., *Saber y poder*, Alianza, Madrid, 1988.

52. Para el origen y desarrollo de los ritos de coronación, en Occidente, particularmente, en Francia, v. Capítulo 2, de la Primera Parte, del presente estudio.

53. v. KANTOROWICZ, E., *Laudes Regiae. A Study in Liturgical Acclamation on Medieval Ruler Worship*, Berkeley Press, Berkeley, 1946.

persuasivos” que la iglesia utiliza, como parte de sus “estrategias de poder”. Con todo lo cual, tenemos una ritualidad, llamada consagración real⁵⁴, que legitima al poder real dentro de un proceso de *episcopalización*, o sea, a partir del saber-poder de la iglesia — episcopado— que, al definir un orden moral, cuyos dictámenes debe cumplir la sociedad cristiana a fin de “salvarse”, integra a todos en un solo cuerpo. Dicha integración incluirá, además la *credulidad*, o sea, la religiosidad popular, que si bien consagrará espacios (por ej. Reims), figuras (ej. Meroveo) y objetos (ej. reliquias), *ex cathedra*, igualmente se incorporará en el imaginario político total de las consagraciones reales.

A partir de la consagración de Luis el Piadoso, el episcopado será quien lleve a cabo los órdenes de coronación, donde la doctrina teopolítica terminaba por confirmarse. Se trazaba, así, una estrecha línea de demarcación entre el pueblo y el rey, quien era “adoptado” dentro del organismo eclesiástico en calidad de *persona ecclesiastica*. De hecho, según W. Ullmann⁵⁵, el rey se había emancipado del pueblo, que al estarle simplemente encomendado a su cuidado, no poseía derechos sobre él. Con todo, el rey -de larga tradición germánica- había cambiado los antiguos lazos que lo unían al pueblo (*volk*), por los fuertes vínculos que lo unían al episcopado.

Por ser la de Luis el Piadoso, la primera consagración, en Francia y Occidente, no existe un ordo de coronación. Pero los testimonios contemporáneos permiten recrear la ceremonia. Estos mismos documentos serán utilizados, unos años más tarde, por ejemplo, por Hincmaro de Reims⁵⁶, con el propósito de confeccionar los ordos definitivos.

La recepción hecha por Carlomagno al Papa León III, en Paderborn, aparentemente, no se distinguió por un ceremonial elaborado: los dignatarios reales se reúnen en torno a él, sin ninguna distinción respecto de su estatus, fuera éste laico o clerical. La recepción, diecisiete años después, de Luis el Piadoso al Papa Esteban IV, en Reims, estuvo marcada por un cuidado ceremonial: la antigua forma fue desechada y, en cambio, las dignidades clericales se ubican a la derecha del emperador, mientras que las laicas a su izquierda⁵⁷. Este aparente detalle protocolar, refleja un momento, en que la ritualidad cobra mayor presencia.

El motivo del viaje de Esteban IV a Reims, era consagrar a Luis el Piadoso, quien ya había sido coronado, ante Carlomagno, su padre, tres años antes, en 813. El significado de la ceremonia consagratória es triple. En primer lugar, destaca el énfasis puesto en lo romano y en el origen petrino de la corona imperial; en segundo, es la primera vez, que en la

54. ELZE, R., “Le consagrazioni regie”, en: SEGNI E RITI *nella Chiesa Altomedievale Occidentale*, 11-17 aprile, 1985, tomo primo, *Settimane di Studio del Centro Italiano di Studio sull'Alto Medioevo*, XXXIII, Spoleto, 1987, pp. 43 y ss.

55. ULLMANN, W., *Principios de gobierno y política en la Edad Media*, Alianza, Madrid, 1985 (1961). p. 139.

56. *Coronationis Regiae*, M. P. L., 125, cols. 803-814; *De regis persona et regio ministerio*, M. P. L., 125, cols. 833-856; *De Ordine Palatii*, M. P. L., 126.

57. ERMOLD LE NOIR, *Poém sur...*, II, vv. 211 y ss; v. FICHTENEAU, K., *L'Empire carolingien*, Folio, Paris, 1981., p. 224.

ceremonia consagratória, se combinan los ritos de la unción y la coronación; en tercer lugar, los Romanos (*populus*) son excluidos de la creación de un emperador. Todo esto, con seguridad, fue iniciativa del mismo papa⁵⁸. Siguiendo los documentos de la época, es posible afirmar que cuando Esteban IV fue nombrado papa, notificó inmediatamente a Luis, su interés de reunirse con él⁵⁹. En la llegada del papa a Reims⁶⁰, Luis se adelantó a recibirlo, echó pie a tierra, fue respetuosamente, a tomar su caballo por la brida y ayudó a su huésped, como un simple espolique, a que descendiera de su montura, y luego, después de tres genuflexiones⁶¹ y abrazos, lo condujo hasta la catedral para oír misa. El rito de postración, debe haber sido arreglado previamente, prefigurando simbólicamente las funciones del papa, en los tiempos venideros. No menos significativo, es el saludo del papa al rey. Cambiando ligeramente el texto de Reyes, le dice: “Bendito seas, Dios Señor nuestro, que nos permite ver con nuestros ojos al segundo David” (*Benedictus sit Dominus Deus noster, qui tribuit oculis nostris videre secundum David*)⁶².

La importancia del saludo papal, está en la alusión a la ceremonia de la unción. La coronación tuvo lugar, el siguiente domingo, después de la misa⁶³. Tras las oraciones, el papa, al recibir los dones de Luis, exclamó: “Roma, a ti, César, transmite los dones de Pedro”⁶⁴.

Luego de esto, el papa ordenó traer una preciosa corona, utilizada, en tiempos anteriores, por el emperador Constantino⁶⁵.

Así, el camino iniciado por León III, era ahora concluido por Esteban IV. Quien trae la corona de Constantino con él, desde Roma⁶⁶, y con ella, los dones de san Pedro a Luis el Piadoso. El papa, como vicario de san Pedro, es sólo el portador de los bienes petrinus. La bendición papal de la corona -una ceremonia tomada de Oriente⁶⁷-, es una contribución personal del papa, así como también, la bendición del mismo Luis, la que es seguida por la ceremonia de la unción - la primera en su tipo para un emperador, llevada a cabo por la

58. Cf. ARQUILLIERE, H-X., (n. 9); PACAUT, M., (nl5), pp. 49 y ss; ULLMANN, W., *The growth...* (n. 15), pp. 143 y ss.

59. Cf. THEGAN, *Vita*, MGH SS, II, 594: “*Dirigens legatos suos ad supradictum principem, nuncios ei, ut libenter eum videre voluisset in loco ubicumque ei placuisset*”; v. tb. ANNALES ROYALES, ad. 816, p. 144: “*Duobus post consecrationem suam exactis mensibus quam maximis poterat itineribus ad imperatorem venire contendit, missis interim duobus legatis, qui quasi pro sua consecratione imperatori suggerent*”.

60. THEGAN, *Vita*, MGH SS, II, 620-621.

61. EICHMANN, E., *Die Kaiserkrönung in Abendland*, 2 bds., Würzburg, 1942, I, p. 41, observa que estas genuflexiones constituyen una correspondencia con el ceremonial bizantino, la *proskynesis*.

62. THEGAN, *Vita*, MGH SS, II, p. 594, lins. 10-11. I REYES, 1, 48: “Bendito Yahveh, Dios de Israel, que ha permitido que un descendiente mío se siente hoy sobre mi trono y que mis ojos los vean”.

63. THEGAN y ERMOLD, *op. cit.*, difieren en esto, ya que en la *Vita Hludowici*, se dice “*Inter missarum celebrationem*”, o sea, que la coronación ocurrió no al término de la misa, sino que durante.

64. ERMOLD LE NOIR, *Poém sur...*, vv. 423 y ss.

65. *Ibidem*, vv. 425-6.

66. THEGAN, *Vita*, p. 594: “*Coronam... quam secum adportaverat*”.

67. v. EICHMANN, E., (n. 61), I, p. 43.

Iglesia, en Occidente-. El acto final, es la postura de la corona en la cabeza de Luis: “Y el domingo próximo, en la iglesia, en solemne misa, el clero reunido y todo el pueblo, consagraron y ungieron al emperador, coronándolo con un áureo prodigioso, adornado con preciosísimas gemas”⁶⁸. El desarrollo de la intervención papal, es clara y continua: primero, fue la unción papal de Pipino como “*patricius Romanorum*”; luego, la coronación de Carlomagno como “*imperator Romanorum*”; y, finalmente, la fusión de la unción con la coronación.

Las diferencias entre la ceremonia de 800 y el de 816 son obvias. En la primera no se asiste a una ceremonia litúrgica, sino sólo a un acto realizado sin riguroso ordenamiento, y motivado por un claro aprovechamiento del papa León III. En 816, en cambio, vemos el carácter litúrgico del rito, así como la sumisión imperial -en el rito de la postración- al papa Esteban IV Recordemos que el rito de la postración fue atribuido también a Carlomagno, en 800, pero sólo por los *Anales Reales*, no apareciendo, por ejemplo, nada en el *Liber Pontificalis*, lo que hace dudar a los principales especialistas, de que aquello haya sido efectivo. En cambio, la *proskynesis* de 816, está documentalmente, mucho más respaldada, además, el contexto, marcado por la “sacralización” creciente del orden temporal, ayuda a así pensarlo.

En medio de esto, la pugna entre la Roma cesárea y la Roma petrina, se centraba, en esta época, en la persona del papa. Ello explica que él mismo haya traído la corona desde Roma, la misma que había pertenecido -según él- a Constantino el Grande. Esta combinación (César/Pedro) es, lógicamente, una pugna entre dos poderes, a partir de dos concepciones del poder. Dicha pugna, se expresó, también, en el orden y procedimiento del ceremonial: la unción precede a la coronación.

En la ceremonia de la unción, el papa actúa como un “*sacerdos*”, y sólo él puede hacerlo. En el rito de la coronación, el papa actúa *como rex*, y también, sólo él puede. Así, unción y coronación, son integradas en un solo acto, cuya forma es la franca, ya descrita. Esta fórmula que une a ambos ritos, fue crucial para el resto de la Edad Media. El acto de consagrar, ungiendo al emperador, es, para muchos⁶⁹, más importante que la coronación, porque es lo que daría el carácter litúrgico, a la ceremonia.

La función del papa como *sacerdos*, con exclusivas facultades para ungir, es indiscutida. Así, la ingeniosa utilización de la unción, sólo espiritual (porque la constituyente del mando, estaba reservada sólo para la realeza), para la coronación imperial, muestra la verdadera profundidad de los eventos de Reims, en 816, y las proyecciones que esto tendrá para las pugnas posteriores, entre los poderes temporal y espiritual.

La simbólica combinación de *Sacerdos* y *Rex*, en la persona del papa, ha sido, convenientemente acompañada por el cambio de nombre que designa la residencia papal. Esta residencia, había sido cambiada, una vez, de *episcopium* al de *Patriarchium Lateranense*.

68. THEGAN, *Vita*, p. 594.

69. PANGE, J., (n. 15); KANTOROWICZ, E., (n. 53); SOT, M., (n. 6).

Ahora, recibía el apelativo de *Palatium*, más precisamente, *Sacrum Palatium*⁷⁰. Aunque el carácter *sacrum* del palacio, designaba la función sacerdotal del papa, la caracterización de su residencia como un *Palatium*, transmite la noción imperial-real de su función. La base de esta transformación, era la (falsa) Donación de Constantino, de acuerdo a la cual el emperador Constantino había donado al papa el *palatium imperii nostri*. De hecho, es este simbolismo papal, tan exquisitamente mostrado en la ceremonia de Reims y en los contemporáneos, que cambia el nombre de la residencia papal, confirmando el proceso de sacralización del orden temporal, que culminará en Francia, con el rol del episcopado, y cuyo principal promotor fue el mismo papa, a través de la idea que desarrolló sobre sí mismo.

70. ULLMANN, W., (n. 15), pp. 149 y ss.