



Actas del II Simposio Internacional Helenismo Cristianismo (II SIHC)
2010
Alesso, Marta y Miranda, Raquel (editoras)
EdUNLPam
Universidad Gral. Sarmiento-Universidad Nacional de La Pampa
Los Polvorines, Buenos Aires, Argentina
Publicación online
ISSN 1853-0621

El mesianismo real en la liturgia latina medieval*

RUBÉN PERETÓ RIVAS

CONICET – Universidad Nacional de Cuyo

El rey de la temprana Edad Media se representa a sí mismo como *vicarius Christi*. A través de su coronación, y particularmente de su unción, adquiere un doble estado: es una persona mitad sagrada y mitad política pero con límites difusos entre sus roles políticos y sagrados. Es esta situación la que Kantorowicz (1957) describe como “los dos cuerpos del rey”.

Se trata de una época en la que se desarrolla un proceso de sacralización del poder real. Los rituales y las ceremonias relacionados con la monarquía se integran de un modo cada vez mayor en una esfera religiosa o sagrada, y los monarcas tratan de ‘mostrar’ la base sagrada de su poder a fin de confirmarla y recordarla a sus súbditos. La ‘dimensión litúrgica’ es parte de la visualización, confirmación y remembranza del poder sagrado, puesto que añade un elemento específico consistente en la proclamación dinámica del rey por parte de todos los participantes de la ceremonia. A esta representación litúrgica contribuyen no solo las ceremonias propiamente dichas, sino también el uso de un ‘espacio’ sagrado, de un ‘lugar’ y de un ‘tiempo’ también sagrados¹.

En este trabajo me propongo mostrar algunos elementos de esta ‘sacralización’ del rey en diversos ritos y manifestaciones litúrgicas de la Alta Edad Media. En primer término, a través del desarrollo mismo del proceso de ritualización del poder real, y luego con la introducción del rito de la unción, que posee una fuerte connotación sacral para el

cristianismo medieval y que implica la atribución al monarca de características propias de un ‘mesías’ o ‘redentor’. Finalmente, haré referencia al ‘mesianismo’ que aparece en algunos textos litúrgicos.

El proceso de ritualización del acceso al poder real

En la sociedad cristiana del Alto Medioevo, los procesos de acceso de un soberano al poder no siempre estuvieron revestidos de una ritualización litúrgica. Debemos hablar, más bien, en el reino franco, de un proceso en el cual permanecen en un primer momento las costumbres germanas cuyos procedimientos desconocen solemnidades o elementos propiamente religiosos, siendo, fundamentalmente, un acto civil. A partir de las escasas referencias que existen, se puede afirmar que, a fines del siglo VII, en el periodo merovingio, el modo de convertirse en rey consistía principalmente en su entronización en presencia de la asamblea (Nelson 1977: 140). Si bien las crónicas hacen referencia a la asistencia de obispos y dignatarios eclesiásticos, los mismos ocupan un puesto secundario, sin jugar un rol particularmente protagónico.

Los elementos religiosos recién aparecerán a mediados del siglo VIII, y propiamente el *Ordo* de coronación, en el siglo X. Se trata de una disposición análoga a la utilizada para detallar las ceremonias propias del oficio episcopal, como son las ordenaciones sacerdotales o consagraciones de templos. Es decir que, de un proceso en el que

la función de entronizar al rey correspondía a los nobles que lo elegían o daban su acuerdo para que reinara, y que se desarrollaba en un espacio secular, se transita hacia un acto propiamente religioso, cuya principal escena será la unción, que será realizada por los obispos en un espacio sagrado².

Es importante destacar que la inclusión de los rituales de inauguración real en un ámbito eclesiástico se produce a partir de la incorporación de la ceremonia de la unción del rey. Veamos el caso del ascenso de Pipino al poder del reino franco, el cual se llevó a cabo en Soissons y consistió principalmente en la unción con óleo sagrado que recibió por parte de los obispos francos (Enright 1985). A partir de ese momento, la unción se convirtió en parte integrante del acceso al poder: Pipino fue nuevamente ungido por el papa Esteban II en 753 y los anales de Einardo nos dicen que en 781 el papa Adriano ungió reyes a los dos hijos de Carlomagno, estableciéndose ya la práctica de un modo definitivo en los rituales medievales³.

El rito de la coronación, en cambio, es posterior. Es el mismo papa Adriano quien, luego de ungir a Luis, *coronam imposuit*⁴. En opinión de algunos, este gesto habría sido tomado de las costumbres bizantinas, las que disponían que el emperador fuera coronado pero no ungido (Nelson 1947: 142-43). Sin embargo, en el Nuevo Testamento, la corona significa siempre un premio para los cristianos⁵, y la idea de la coronación se encuentra presente también en el rito de la unción bautismal durante las primeras épocas de la iglesia (Spinks 2006: 19). Por tanto, el rito de coronación no sería, exclusivamente al menos, un préstamo bizantino.

Estos dos elementos de la ceremonia de inauguración del poder —unción y coronación— no poseían en los inicios el mismo estatus de ritualización. Mientras la unción era función exclusiva de los clérigos, la coronación podía ser efectuada por laicos. Por ejemplo, es Carlomagno quien corona a su hijo Luis el Piadoso en 813, y Luis, a su vez, corona al suyo, Carlos, en 838. Sin embargo, en un lapso relativamente breve, los clérigos se apropian también de esta parte del ritual, y así, desde mediados del siglo IX, la coronación es ya parte de los procedimientos eclesiásticos para “hacer al rey”.

Todos estos datos históricos revelan la existencia de un proceso de ‘liturgización’ y ‘clericaliza-

ción’ que ocurre en las ceremonias de inauguración del poder real en la Alta Edad Media (Nelson 1977: 54). Mientras que, en sus comienzos, era un rito o ‘trámite’ civil, a partir del acceso al poder franco de los carolingios y su alianza con la Iglesia, se torna en un rito con fuerte contenido sacral que, poco a poco, ‘sacraliza’ también al soberano.

La unción real y mesianismo en la liturgia medieval

En este proceso de liturgización que he detallado en el punto anterior, y que culmina con la elaboración de un *Ordo* propio para la coronación de reyes que será incluido en todos los pontificales y sacramentarios posteriores, el rito de la unción conserva, sin embargo, la centralidad de la ceremonia y el lugar más destacado. Pareciera que es justamente este acto el que propiamente “hace al rey”. En realidad, la unción es un paso importante en la legitimación del poder, pero no imprescindible. Hay varios reyes que reinaron durante muchos años antes de ser ungidos y, sin embargo, ejercieron igualmente el poder⁶. Pero lo que me interesa ahora es mostrar el recorrido que tuvo la ceremonia de unción en la que se reflejan algunos aspectos del mesianismo que los medievales adjudican a sus soberanos.

Esta ceremonia nace como una innovación franca. Anteriormente hice referencia a que la coronación era el modo bizantino de legitimar el poder y la entronización era el de los francos. Pero la pregunta que muchos historiadores de las ideas políticas se han hecho, y aún no hay total coincidencia en las respuestas, es el motivo por el cual los francos incorporan el rito de la unción a la liturgia de la inauguración del poder. O, si matizamos la pregunta, cuál es el origen y el significado de la unción real. No se trata, como pudiera parecer en una primera mirada, de una cuestión meramente anecdótica o de exclusivo interés historiográfico, sino que detrás de la respuesta se encuentran varios elementos teóricos y doctrinales.

Una de las teorías más fuertes acerca del origen de la unción es la que la sitúa como una imitación del rito veterotestamentario en el que los reyes, como Saúl o David, eran ungidos por los sacerdotes⁷. El uso tipológico de la Biblia propio del altomedioevo fortalece la idea: así como los reyes

del antiguo Israel eran ungidos, también lo deben ser los soberanos del nuevo Israel. Esta posibilidad merece ser tenida en cuenta más allá de que pueda ser objetada en algunos casos. Jacobson arguye que no podría considerarse una originalidad franca con raíces veterotestamentarias, dado que ya San Gregorio Magno y San Isidoro de Sevilla habían considerado el tema, pero es justamente este hecho el que fortalece la idea del antecedente escriturario⁸.

Al comentar el Primer libro de los Reyes, San Gregorio Magno asimila la unción real a un sacramento y lo extiende a las prácticas de la iglesia con palabras inequívocas: “Verdaderamente es esto lo que es expresado por la unción, y que en la Santa Iglesia ahora también se muestra de un modo material: que aquél que es colocado en la cumbre recibe la unción sacramental”⁹. Los reyes, entonces, reciben un ‘sacramento’ que había sido ya prefigurado por los monarcas israelitas. Notemos que utiliza el término ‘sacramento’ y que son muchos los autores posteriores que siguen considerando a la unción real como un sacramento, como es el caso de Otto de Freising, Pedro de Blois y Roberto Grosseteste. Sin embargo, en el siglo XII, la doctrina sacramental de la Iglesia es finalmente definida y se limita el número de los sacramentos a siete, no incluyendo entre ellos la consagración real. No obstante esto, las tres características que la doctrina medieval atribuía a los sacramentos se encontraba también, en alguna medida, en la consagración real, por lo que continuó siendo considerado un “cuasi-sacramento”.

La consagración, de acuerdo a la doctrina de la Alta Edad Media, era un vehículo de las virtudes sobrenaturales con resultados tanto psicológicos y religiosos como eclesiales y legales, y se expresaban de un modo simbólico cuando el obispo ungía y coronaba. Además, producía una eficacia interior en el alma del príncipe que se manifestaba en el ‘carácter’ que le imprimía. Era ungido con el “óleo de la gracia del Espíritu Santo”¹⁰ y así, por el poder divino, el ungido se convertía en un nuevo hombre, receptáculo de los siete dones del Espíritu e hijo adoptivo de Dios¹¹.

Sin embargo, para los carolingios al menos, resulta indubitable el hecho de que la unción era uno de los modos más apropiados para representar la

idea de que sus soberanos eran la continuidad del reinado de David, quien había sido, él mismo, un ‘ungido’ o un ‘cristo’. Los francos, ya desde su victoria sobre los árabes en Poitiers, habían comenzado a verse a sí mismos como el nuevo pueblo elegido por Dios, el “nuevo pueblo sagrado de las promesas”¹². Ya no estaban interesados en fortificar la leyenda según la cual eran descendientes de los troyanos y, de esa manera, relacionarse por la sangre con la tradición greco-romana, sino que sus esfuerzos se encaminaban a instalar la convicción de que pertenecían a la estirpe de los reyes del Antiguo Testamento. Su ambición era presentarse como los continuadores de las hazañas de Israel más que herederos de una Roma pagana. Sus ejércitos no eran considerados como las nuevas legiones del César sino comparados con las columnas de Israel, que dejaban Egipto bajo la guía de un ángel que los precedía día y noche, o con el ejército que contempló la victoria de David contra Goliat, o con los trescientos soldados que lucharon bajo el mando de Gedeón. Es interesante notar que todas estas imágenes aparecen en la *Missa in projectionem hostium contib. in probelim* del Sacramentario Gelonense, convirtiéndose así la liturgia, una vez más, en un medio apto de repercusión y manifestación del imaginario político medieval¹³. Hacia el final del *Prefatio*, en mismo texto litúrgico, se afirma que la espada de Dios va junto a la espada del rey franco: “[...] *gladius domini et clarissimi francorum regis*”¹⁴. En definitiva, el pueblo franco está convencido de que es el nuevo pueblo elegido de Dios destinado a ejecutar los planes de la divina providencia. No resulta extraño, entonces, que el rey comience a representar el tipo de gobernante modelado como David. Él es el *novus Moyses*, el *novus David*. Es el rey sacerdote, *rex et sacerdos*. Él es, por su consagración con el óleo sagrado, asimilado a David, el ungido del Señor, el *christus Domini*¹⁵.

Un segundo elemento que coopera en el proceso de construcción del *ordo* de coronación es teórico y, en última instancia, una fundamentación teológica de la unción real. Me refiero a la interpretación que hace Beda del salmo 26. Allí afirma que, si bien David fue ungido rey de Jerusalén y de todo Israel, esta lectura histórica puede tener también una lectura mística, y referirse a todos los miembros de la Iglesia que son ungidos con óleo y

crisma. En la antigüedad, continúa, solo dos personas era ungidas: los reyes y los sacerdotes, y en esto se prefiguraba la persona de Cristo, que encierra en sí ambas funciones. Y Cristo es la cabeza de nosotros, que somos sus miembros, por lo que somos cristos en Cristo, y así, no solamente a Él sino que nos pertenece a todos nosotros la unción, pues se ha dicho que somos una raza elegida y un sacerdocio real¹⁶.

Esta reflexión de Beda se fortalece con algunas expresiones que los pontífices romanos dirigen a los reyes y a la nobleza franca. El papa Pablo I escribe a los religiosos y al pueblo franco: “Verdaderamente ha sido elevado el nombre de nuestro pueblo sobre muchas generaciones, y el reino de los francos asciende vibrante en presencia del Señor... Es ciertamente un nuevo Moisés y un nuevo David en la ejecución de todas sus obras el cristianísimo, protegido de Dios y compadre espiritual, el rey Pipino [...] y vosotros, queridos hijos, nación santa, sacerdocio real, pueblo adquirido, bendecido por el señor Dios de Israel [...]”¹⁷. Y Esteban III le escribe en 770 a Carloman y Carlomagno: “Vosotros sois perfectos cristianos, nación santa y sacerdocio real. Recordad y considerad, vosotros que habéis sido ungidos por manos del vicario del bienaventurado Pedro, que habéis sido santificados con bendiciones celestiales”¹⁸. Los reyes francos son asimilados a Moisés y a David, y su pueblo a la nación santa y al sacerdocio real, el nuevo Israel. Y así, entonces, si bien la unción del rey lo apartaba del pueblo, por otro lado exaltaba a este mismo pueblo con él en tanto que afirmaba su común identidad como *christi*, es decir, ungidos. Todos eran el pueblo elegido cristiano (Nelson 1977: 153).

Un tercer elemento es la posibilidad de que la unción de Pipino y del resto de los reyes francos se deba a la imitación de costumbres tomadas de otros reinos. Julián de Toledo, en su *Historia de Wamba*, relata cómo el rey visigodo fue ungido en el año 672: “Luego, arrodillado, recibió el óleo de bendición de las sagradas manos del obispo Querico [...]”¹⁹. Pero difícilmente Pipino y su corte conocieran la biografía de Wamba. También en las Islas Británicas hay algunos antecedentes de unciones reales como el que efectuó San Columbano al rey Aidán de Dál Riata y que aparece en el libro

25 de la *Collectio canonum hibernensis*. En opinión de Jacobson (1997: 270), Pipino podría haber conocido este relato a través de Virgilio de Salzburgo, un monje irlandés que frecuentaba su corte, pero no habría sido decisivo para incorporarlo a su propia ceremonia de inauguración del poder.

Un cuarto factor que contribuye a la elaboración del rito de la unción es su origen en otros sacramentos cristianos, como la confirmación o la unción posbautismal que comienza a ser función propia del obispo. El origen de esta práctica es romano, ya que, entre los francos, la confirmación la conferían también los presbíteros. La transferencia de esta ceremonia de modo exclusivo a manos de los obispos ocurre cuando el episcopado comienza a adquirir un protagonismo mayor y, consecuentemente, una mayor cuota de poder. Las similitudes de ambas unciones, la de la confirmación y la real, pueden observarse tanto en el modo —ambas se hacen en la frente— como en la materia utilizada, el crisma fabricado con aceite y sustancias aromáticas.

Hay un aspecto, sin embargo, que debe tenerse en cuenta. El sacramento de la confirmación imprime carácter; ¿habría que pensar lo mismo, entonces, de la unción real? No resulta fácil definir el especial ‘carácter’ que tenía esta unción. Desde el comienzo se afirmaba fuertemente la afinidad que había entre la consagración real y la sacerdotal en razón de los elementos comunes que poseen. Por ejemplo, la utilización del crisma o la impresión de una serie de virtudes propias y necesarias para el desempeño de las funciones respectivas. Además, para el rey, la cercanía entre su oficio y el de los sacerdotes y obispos era el elemento más elevado de su propia majestad. Su consagración real lo hacía ‘clérigo’ y los testimonios de la adquisición de este nuevo estatus aparecen, sobre todo, en el siglo X. Por ejemplo, las rúbricas de la coronación imperial de ese siglo señalan: “Terminada la oración, el elegido se dirige al coro de San Gregorio junto al cardenal arquipresbítero y el arquidiócono, que deben ser como sus maestros en toda la ceremonia de la unción, y lo revisten de amito, alba y cingulo, y de ese modo lo conducen al señor papa en la sacristía, y allí lo hace clérigo, y le entrega la tunicela y la dalmática [...]”²⁰. Tal como señala Kern (1939), no se trataba de que el monarca ‘propriadamente’ adquiriese el estado clerical, pero ciertamente era segregado

del ámbito de los laicos y convertido en mediador entre los sacerdotes y el pueblo²¹.

Todos los elementos señalados, entonces, demuestran una suerte de progresiva sacralización del poder real que conduce a que los soberanos adquieran para sus fieles rasgos mesiánicos, o poseedores de un poder particular, capaz de ‘redimir’ de diversas situaciones, como veremos más adelante.

El mesianismo en algunos textos litúrgicos

Son numerosos los textos que se encuentran en diversos libros litúrgicos de la temprana Edad Media que reflejan una imagen mesiánica del rey. He seleccionado algunos de ellos, procedentes de diversas fuentes, y que muestran aspectos diversos de esa sacralidad mesiánica.

En primer lugar, algunas oraciones pertenecientes al ritual de consagración real atribuyen al monarca el poder de combatir a los enemigos de su pueblo, sean estos visibles o invisibles. El *Sacramentario de Rotoldus* es uno de estos casos. Se trata de una compilación de textos litúrgicos realizada por Rotoldus, abad de Corbie desde c. 972 hasta su muerte en 986 (Orchard 2005: xiii-xiv). El pontifical, que es la sección que nos interesa en este trabajo, es de origen inglés y posee muchos elementos en común con otros pontificales en uso en las Islas Británicas²².

La oración de consagración (nº 138), llamada *consecratio regis*, es sin duda la más importante de la ceremonia y con ella se inicia el *ordo*. En una de sus partes la plegaria instruye al rey para que combata a todos los enemigos visibles e invisibles y que dirija a su pueblo hacia la fe originaria y hacia la concordia de la paz²³. La posibilidad de que el príncipe pudiera combatir a los enemigos invisibles, es decir, los demonios, está relacionada con el carácter cuasi-sacramental de la unción real y la consecuente sustracción del monarca del estado laical y su elevación a un estadio cuasi-sacerdotal, como vimos anteriormente. Si bien esta condición no facultaba al monarca para ejercer de exorcista, como lo expresa Gregorio VII²⁴, no puede negarse que se le está otorgando al rey, en el acto mismo de su unción, un poder que no poseen los laicos y que es propio y exclusivo de su estado, revistiéndolo de ese modo de una condición sagrada del todo personal.

Otro caso significativo aparece en las llamadas

Laudes regias. Se trata de una suerte de ‘letanías’ utilizadas en el ámbito franco que adquieren algunas características particulares. En primer lugar, no poseen el modo penitencial que reviste a las letanías típicas sino que, por el contrario, encontramos expresiones de júbilo, puesto que la salvación que se espera no vendrá de poderes sobrenaturales sino de la naturaleza militante y victoriosa de Cristo, y las respuestas típicas de otras letanías, tales como *Miserere* o *Liberanos Domine*, son reemplazadas por el saludo triunfante de *Christus vincit*. Por este motivo, son llamadas *laudes*.

Por cierto que estas *laudes* no van dirigidas a un Dios sufriente, sino a un Dios conquistador—Cristo es presentado como el vencedor, el gobernante y el comandante— y, a través de estas cualidades, las *laudes* se dirigen también a sus vicarios imperiales o reales en la tierra, junto al resto de los poderes de gobierno del mundo terreno, tales como el papa y los obispos, la casa real, los clérigos, los príncipes, los jueces y el ejército. Se trata, como asegura Kantorowicz (1946:15), de la disolución del mundo presente en el mundo trascendente.

La estructura de las *Laudes regiae* es la siguiente: se inician invariablemente con la fórmula *Christus vincit, Christus regnat, Christus imperat*; luego comienzan las súplicas por el papa con expresiones de este tipo:

Salvator mundi.

R/ *Leoni, summo pontifici et universali papa vita.*

Y siguen invocaciones en el mismo sentido a algunos santos. A continuación se pide por el rey:

Exaudi Christe.

R/ *Carolo excellentissimo et a Deo coronato atque magno et pacifico regi Francorum et Longobardorum ac patricio Romanorum vita et victoria.*

Sigue el pedido por la familia real:

Exaudi Christe.

R/ *Nobilissime proli regali vita.*

Finalmente, por los funcionarios del reino:

Exaudi Christe.

R/ *Omnibus iudicibus vel cuncto exercitui Francorum
vita et victoria.*

La última parte son invocaciones a Cristo, a las que siempre se responde con *Christus vincit*.

Este tipo de estructuras invocativas no son, por cierto, originales del cristianismo, sino que sus antecedentes se remontan a la época del imperio romano. Por ejemplo, eran utilizadas con frecuencia las siguientes:

Exaudi Caesar!

R/ *Delatores ad leonem!*

Exaudi Caesar.

R/ *Speratum ad leonem!*

Luego fueron reemplazadas con estas otras:

Exaudi Christe!

R/. *Gelasio vita!*

Domne Petre.

R/ *Tu illum serva!*

Y las exclamaciones del *Christus vincit* pueden ser también relacionadas con las invocaciones pascuales bizantinas: Χριστός νικᾷ, Χριστός βασιλεύει.

Hay distintas expresiones en las *Laudes regiae* que permiten identificar aspectos de mesianismo o, al menos, de sacralidad en la persona del rey. Por ejemplo, el listado de santos que se mencionan como particulares intercesores del soberano. Se trata de una exposición de la armonía cósmica existente entre el cielo, la tierra y el Estado; una suerte de entretejido de un mundo con el otro y una alianza entre los poderes de la tierra y los poderes del cielo. Cada uno de los rangos terrestres es asociado con un grupo de intercesores celestiales. El rey, como *christus Domini*, es vinculado al grupo de los intercesores ángeles; el papa, a los apóstoles; el ejército, a los mártires; la reina, al coro de las vírgenes; y los obispos, a los confesores. La sociedad humana, entonces, refleja, y está organizada, según el modelo de la jerarquía celestial. Por eso Kantorowicz (1946: 57) puede afirmar que las *laudes* están entre los documentos políticos más antiguos del Occidente cristiano, y en ellas se intenta establecer a la esfera política, tanto secular como eclesiástica, en estrecho vínculo con la ciudad de Dios.

Las invocaciones que las *Laudes* instituyen para

el rey son las siguientes: “*Redemptor mundi, tu illum adiuva*”, y luego se menciona a la Virgen, a San Miguel, a San Gabriel, a San Rafael, a San Juan Bautista y a San Esteban. Se encomienda al soberano a la intercesión de los tres arcángeles, uno de ellos considerado el jefe de las milicias celestiales, y de dos de los santos más importantes de la Iglesia, como son el Precursor del Mesías y su primer mártir. El monarca franco es confiado a la protección de una especie de elite celestial, compuesta por aquellos que tienen una mayor potencia en sí mismos contra las fuerzas del mal, como son los ángeles y los que se ubican en puestos más cercanos a la divinidad.

Por último, las *laudes regiae*, que incluye Amalario de Metz al final del prólogo de su libro *De ecclesiasticis officiis* dirigidas al emperador Luis el Piadoso, son otro testimonio también significativo²⁵. Dicen:

Divo Hludovico, vita.

Novo David, perennitas.

Da principi, Domine, vita.

Ipsi novo Salomoni, felicitas.

Pax mundi, vos estis.

Pio principio, prosperitas.

Domine, ipsi vitam concede.

Vestra fides, vos servet.

Christus quem vos honoratis, ipse vos servet.

Potestatem vestram, Deus conservet.

Deus pacificet, regnum vestrum.

*Judith orthodoxae, nobilissimae atque prudentissimae
Augustae salus per multos annos.*

Lumina pacis, Domine serva.

Lumina mundi, Domine serva.

Vita vestra, tutela omnium est.

Vestra fides, Ecclesiarum est gloria.

*Piissimos dominos nostros imperiales natos Hlotarium glo-
riosisimum coronatum et fratres ejus Christus conservet.*

Ex proavis orthodoxos, Domine, serva.

Custodes fidei, Domine serva.

En primer lugar, se adorna al emperador con títulos que lo colocan en continuidad con los reyes más importantes del antiguo Israel, como son David y Salomón, y luego se lo declara “Paz del mundo”. Las invocaciones que continúan, sean laudatorias o imprecatorias, van dibujando la figura del

rey. Así, es un príncipe, o principio piadoso, a quien Dios le concederá vida. Será conservado en virtud de su fe y de las honras que le tributa a Cristo. Dios le mantendrá el poder y pacificará su reino.

En estas *Laudes* se incluye también a la familia imperial, comenzando por Judith, la esposa de Luis. Ella es, además de ortodoxa, luz de la paz y luz del mundo. Pero posee un especial papel hacia sus súbditos y hacia la Iglesia puesto que se la considera tutela de todos ellos y poseedora de una gloriosa fe. Termina pidiendo la protección de Cristo para el príncipe coronado Lotario y todos sus hermanos.

Las *laudes* constituyen un modo particular de expresión de la sacralidad del monarca. Enraizadas de las prácticas romanas y bizantinas, ellas son redactadas o apropiadas por clérigos, como es el caso de Amalario, obispo de Metz, y, de ese modo, oficializadas e introducidas en un ámbito sagrado. El rey confirma con ellas su carácter de heredero de los reyes del Antiguo Testamento y detentador del poder que Dios mismo le concedió a aquellos. Además, posee un carácter sacral originado en esa misma elección divina, que ha sido confirmada por la unción, y que exige de su parte la protección de la fe y de la Iglesia.

La liturgia, en definitiva, es un lugar válido de expresión no solamente del ideario político medieval sino también del imaginario que los medievales poseen acerca de su soberano. La sacralidad y el mesianismo que se adjudican a la persona del rey, y se reflejan en los textos litúrgicos que he analizado, son rasgos constitutivos del oficio monárquico que posee, además, un carácter sacramental y sacerdotal. El rey no es sólo el regente de un pueblo, sino que es también el *christo*, es el ungido de Dios y depositario de los dones y la fuerza que ocasionará que su nación sea conducida no solo a una posición victoriosa con respecto a sus enemigos, sino también a una salvación que excede los límites de lo terrenal.

Notas

* La redacción de este trabajo fue posible gracias a una beca posdoctoral otorgada por la Universidad Nacional de Cuyo y desarrollada durante los meses de enero-abril de 2010 como *Academic Visitor* de la Universidad de Oxford.

¹ Un desarrollo más amplio de la liturgia como ‘representación’ del poder real puede verse en Oesterle (2006: 103-115).

² Por ejemplo, Widukind describe la ceremonia de inauguración real de Otón I, la que comienza con la entronización que se lleva a cabo fuera de la iglesia. Cf. Waitz (1935: 64-65).

³ “*Inde Romam veniens honorifice ab Adriano papa susceptus est. Et cum ibi sanctum pascha celebraret, baptizavit idem pontifex filius eius Pippinum unxitque eum regem*”. Cf. Kurze (1895: 57).

⁴ Ibid.

⁵ Cf. Flm 4, 1; 1 Ts 2, 19; 2 Tm 4, 8; Ap 6, 2.

⁶ Por ejemplo, Carlos el Calvo reinó desde 840 y fue ungido en 848, o Edgar, rey de Mercia desde 957 y ungido en 973.

⁷ Cf., por ejemplo, el Primer libro de los Reyes.

⁸ Cf. por ejemplo, Jacobson (1997: 269).

⁹ “*Hoc profecto hac unctione exprimitur, quod in sancta ecclesia nunc etiam materialiter exhibeatur: quia, qui in culmine ponitur, sacramente suscipit unctionis*”. Cf. Gregorio Magno IV, 151 (De Vogué 1989: 372).

¹⁰ *The Sacramentary of Ratoldus* 138 (Orchard 2005: 50).

¹¹ “[...] *caput tuum oleo sacri chrismatis linivit et dignanter in filium adoptavi*”. Smaragdo PL 102, 933b.

¹² *Cod. Carol.*, no. 11. Cf. Gundlach 1892: *Epist.* III, 505.

¹³ *Liber Sacramentorum Gellonensis* 2750-2757. Cf. Dumas, o.s.b. (1981: 431-432).

¹⁴ Ibid., 2755, 21.

¹⁵ Son innumerables los textos donde aparecen estas denominaciones, particularmente en el *Codex Carolinus*. Por ejemplo, la expresión “*Sit rex et sacerdos*” fue la aclamación que el Concilio de Frankfort le otorgó a Carlomagno. Cf. Gundlach (1892: Conc. II, 141 s).

¹⁶ “[...] *unctus est Rex super Hierusalem, et omnem Israel. Ante hanc vero unctionem tertiam dicitur hunc psalmum composuisse historialiter quidem, non intendens ad historiam, sed mystice agens in voce illorum qui nunc in Ecclesia initiati Domino per geminam unctionem olei et chrismatis;... antiquitus duae tantum personae ungebantur, reges scilicet et sacerdotes. In quibus duabus personis praefigurabatur Rex et sacerdos unus futurus, Christus scilicet, ut nos in ipso Christo christi essemus. Totus enim Christus caput est et membra. Et sic non solum ad ipsum, sed ad nos quoque pertinet unctio. Unde dictum est: Vos estis genus electum, regale sacerdotium [...]*”. Cf. Beda, *In Psalmorum librum exegesis*, ps. XXVI; PL 93, 613A-B.

¹⁷ “*Vere enim altatum est nomen gentis vestre super multas generationum nationes; et regnum Francorum vibrans emicat in conspectu Domini, [...] Novus quippe Moyses novusque David in omnibus operibus suis effectus est christianissimus et a Deo protectus filius et spiritualis compater, dominus Pippinus, [...] Et vos quidem, carissimi, gens sancta, regale sacerdotium, populus acquisitionis, cui benedixit dominus Deus Israel [...]*” *Codex Carolinus*, Ep. 39. Cf. Gundlach (1892: 552, 6-13).

¹⁸ “[...] (vos) *qui perfectae estis christiani et gens sancta atque regale estis sacerdotium. Recordamini et considerate, quia oleo sancto uncti per*

manus vicarii beati Petri caelasti benedictione estis sanctificati [...]” *Ibid.* Ep. 45. Cf. Gundlach (1892: 561, 36-38).

¹⁹ “Deinde curvatis genibus oleum benedictionis per sacri Querici pontificis manus vertici eius refunditur [...]”. Iulianus Toletanus, *Historia Wambae*, 4. Cf. Hillgarth, Bischoff y Levison (1976 : 220, 58-60).

²⁰ “Finita oratione vadit electus ad chorum sancti Gregorii cum predicto cardinalium archipresbytero et archidiacono, quibus quasi magistris uti debet in toto officio unctionis, et induunt eum amictu et alba et cingulo, et sic deducunt eum ad dominum papam in secretarium, ibique facit eum clericum, et concedit ei tunicam, et dalmaticam [...]” (citado en Eichmann 1912, no. 39: 82-83).

²¹ Cf., por ejemplo, el siguiente texto: “Unde dicunt nulli laico unquam aliquid de ecclesiasticis disponendi facultatem esse concessam, quamvis rex a numero laicorum merito in huiusmodi separetur, cum oleo consecrationis inunctus sacerdotalis ministerii particeps esse cognoscitur”. Wido Osnabrugensis, *De controversia inter Hildebrandum et Heinricum*. Cf. De Heinemann (1891: 462-470). Ver también Kern (1939: 38).

²² Cf. Turner (1971) y Banting (1989). Otros elementos de crítica externa del *Sacramentario de Ratoldus* pueden verse en la edición de Orchard (2005) y en Jackson (1992: 44-49).

²³ “[...] contraque omnes visibiles et invisibiles / hostes idem potenter regaliterque tuae virtutis regimen amministret, ut regale solium videlicet francorum sceptrum non deserat, sed ad pristinae fidei pacisque concordiam eorum animos te opitulante reformet [...]”. *The Sacramentary of Ratoldus* 138. Cf. Orchard (2005: 49).

²⁴ Marc Bloch hace referencia a la admonición que el papa Gregorio VII le hace al emperador advirtiéndole que es incapaz de echar a los demonios y que, por tanto, debe considerarse inferior a los exorcistas. Cf. Bloch (1924: 186).

²⁵ Amalarius Metensis, *De ecclesiasticis officiis, Praefatio*, PL 105, 988.

Ediciones y traducciones

AMALARIO DE METZ: *De ecclesiasticis officiis*, PL 105, 985-1242.

ANALES DE LOS REYES FRANCOS: Kurze, F. (1895). *Annales regii francorum, Monumenta Germaniae Historica*, sub anno 781. Hannover.

BEDA: *In Psalmorum librum exegesis*, PL 93, 477-1098.

CÓDICE CAROLINO: Gundlach, W. (1892). *Codex Carolinus. Monumenta Germaniae Historica, Epistolarum III*. Hannover.

GREGORIO MAGNO: De Vogué, A. (1989). *Grégoire le Grand, Commentaire sur le premier livre des Rois*. París: Cerf.

GUIDO DE OSNABRÜCK: De Heinemann, L. (1891). *Wido Osnabrugensis, De controversia inter Hildebrandum et Heinricum, Monumenta Germaniae Historica. Scriptores. Libelli de lite*, 1. Hannover.

JULIÁN DE TOLEDO: Hillgarth, J. N., Bischoff, B y Levison, W. (1976). *Iulianus Toletanus, Historia Wambae*. Corpus Christianorum Serie Latina 115. Turholt: Brepols.

PONTIFICAL ANGLOSAJÓN: Banting, H. M. J. (1989). *Two Anglo-Saxon pontificals: the Egbert and Sidney Sussex pontificals*. Henry Bradshaw Society 104. London: Boydell Press.

PONTIFICAL CLAUDIO: Turner, D. H. (1971). *The Claudius Pontificals (from Cotton MS. Claudius A. iii in the British Museum)*.

Henry Bradshaw Society 97. Chichester: Society by Moore and Tillyer.

SACRAMENTARIO GELONENSE: Dumas, A. (1981). *Liber Sacramentorum Gellonensis*. Corpus Christianorum Serie Latina 159, Turholt: Brepols.

SACRAMENTARIO DE RATOLDO: Orchard, N. (2005). *The sacramentary of Ratoldus*. Henry Bradshaw Society 116. Woodbridge: Boydell Press.

SMARAGDO: *Smaragdus Sancti Michaelis. Via Regia*, PL 102, coll. 931-970.

WIDUKIND DE CORBIE: Waitz, G. (1935). *Widukind von Korbei, Rerum Gestarum Saxoniarum*. Hannover: Hahnsche Buchhandlung.

Bibliografía

Bloch, M. (1924). *Les rois thaumaturges*. París: Istra.

Eichmann, E. (1912). *Kirche und Staat*. Vol. I, *Quellensammlung zur kirchlichen Rechtsgeschichte und zum Kirchenrecht*. Paderborn: Schöningh.

Enright, M. J. (1985). *Iona, Tara, and Soissons: the origin of the royal anointing ritual*. Berlín: De Gruyter.

Jackson, R. A. (1992). “Manuscripts, texts, and enigmas of medieval French coronation ordines”: *Viator* No. 23; pp. 35-71.

Jacobson, P. A. (1997). “Sicut Sambuel unxit David: Early carolingian royal anointings reconsidered” en Larson-Miller, L. (ed.). *Medieval Liturgy. A Book of Essays*. Nueva York y Londres: Garland Publishing; pp. 267-303.

Kantorowicz, E. H. (1946). *Laudes regiae; a study in liturgical acclamations and mediaeval ruler worship*. Berkeley: University of California Press.

_____ (1957). *The King's Two Bodies. A Study in Medieval Political Theology*. Princeton: Princeton University Press.

Kern, F. (1939). *Kingship and law in the middle ages: I. The divine right of kings and the right of resistance in the early middle ages*. Oxford: Blackwell.

Nelson, J. L. (1977). “Inaguration rituals” en Sawyer, P. y Wood, N. (eds.). *Early Medieval Kingship*. Leeds: University of Leeds; pp. 50-71.

_____ (1987). “The Lord's anointed and the people's choice: Carolingian royal ritual” en D. Cannadine y S. Price (eds.). *Rituals of Royalty. Power and Ceremonial in Traditional Societies*. Cambridge: Cambridge University Press; pp. 137-180.

Oesterle, J. R. (2006). “The Liturgical Dimension of Royal Representation” en Trio, P. y De Smet, M. (eds.). *The Use and Abuse of Sacred Places in Late Medieval Towns*, Leuven: Leuven University Press; pp. 103-115.

Spinks, B. D. (2006). *Early and medieval rituals and theologies of baptism: from the New Testament to the Council of Trent*. Aldershot: Ashgate.