

San Luis, *sacralización* y *santificación* del Poder. Los niveles sobrenaturales de la legitimidad real francesa: Discurso-Práctica-Representación.

[Artículo aparecido en: VVAA, *II Jornada de Historia Universal. Homenaje a Héctor Herrera Cajas* (Volumen Compilatorio), 2003, Universidad Gabriela Mistral, Santiago.]

Patricio Zamora Navia*

*Doctor (c) y Magister en Historia
Pontificia Universidad Católica de Valparaíso*

[Una aproximación actual al fenómeno del poder, obliga a concebirlo no como el mero resultado de una construcción teórica –ideológica y no pocas veces interesada–, sino como una magnitud empíricamente comprobada y experimentada por la sociedad. Se requiere, por tanto, el estudio del poder *íntegro*, en todas sus formas, con todos sus instrumentos y estrategias, sin excluir sus bases rituales, ni sus imágenes y representaciones.

Por todo lo anterior, resulta fundamental considerar ciertas perspectivas, por ejemplo: el

* Profesor de Historia Medieval en las Universidades Andrés Bello, Alberto Hurtado, ARCIS y SEK.

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, y del estudio de las *prácticas del poder* y de la *teoría de la acción* de Pierre Bourdieu¹

Michel Foucault, plantea la mecánica del poder, concibiéndola como el proceso mediante el cual éste se mete en la misma piel de los hombres, invadiendo sus gestos, sus actitudes, sus discursos, sus experiencias y su vida cotidiana. El poder no se aplica, pura y simplemente, como una obligación o una prohibición, a quienes ‘no lo tienen’, como reza el tradicional esquema del poder vertical; sino que los invade, pasa por ellos y a través de ellos. Lo que le da estabilidad al poder, lo que induce a tolerarlo, es el hecho de que no actúa solamente como una potencia, sino que también atraviesa las cosas, las produce, suscita placeres, forma saberes, produce discursos. Al hablar de “microfísica del poder”, Foucault habla de focos discontinuos de poder, diseminados por el “cuerpo social”, aplicable a sociedades de corte o reales².

¹ Para conocer los aportes de la Sociología, v. Elias, N., *La Civilisation des Moeurs*, Paris, 1973; *La Dynamique de l'Occident*, Paris, 1975; *Qu'est-ce la Sociologie?*, Paris, 1981; *La sociedad cortesana*, México D.F., 1996 (1969); Bourdieu, P., *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*, Paris, 1994; del mismo autor, *Esquisse d'une théorie de la pratique précédée de trois études d'ethnologie Kabyle*, Genève, 1972; Noiriél, G., “Pour une approche subjectiviste du social”, *Annales ESC*, 6, 1989

² v. *Saber y Verdad*, Madrid, 1985; *Historia de la sexualidad*, Vol.I: “La voluntad de saber”, México D.F., 1977; *Vigilar y castigar*, México D.F., 1977; *Microfísica del Poder*, Madrid, 1978; *La arqueología del saber*, México D.F., 1970; *Las palabras y las cosas*, México D.F., 1968.

Los estudios de Roger Chartier, constituyen un sostenido intento por descifrar a las sociedades históricas, penetrando en la madeja de las relaciones y tensiones que las constituyen, a partir de un punto de entrada particular (un rito, un mito, una creencia?...). Para Chartier, las representaciones colectivas son matrices de prácticas constructivas del mundo social, aún las representaciones más elevadas no existen, no son verdaderamente tales, sino en la medida en que ellas gobiernan los actos. La representación constituye una doble noción: por un lado, muestra una “ausencia” de lo representado; por el otro, la exhibición de una “presencia”. En la primera acepción, la representación es el instrumento de un conocimiento mediato que hace ver un objeto ausente, al sustituirlo por una “imagen” capaz de volverlo a la memoria tal cual es. Se establece entonces una relación descifrable entre el signo visible y el referente significado, lo que no significa que se lo descifre tal como se debería³.]

* * *

1. Luis IX: El Poder Real *sacralizado* y *santificado*.

³ “Le monde comme représentation”, *Annales ESC*, 6, 1989; *El mundo como representación. Historia cultural: entre práctica y representación*, Barcelona, 1995; Ginzburg, C., “Représentation : le mot, l’idée, la chose”, *Annales ESC*, 6, 1991.

En 1226, al morir Luis VIII, su hijo mayor tenía once años. Las minorías de edad siempre fueron un peligro para la estabilidad de la casa reinante. El reinado de Luis IX comenzó, como el de Luis XIV, con una fronda de poderosos señores feudales. Sin embargo, la fuerza y habilidad de Blanca de Castilla –reina madre–, en medio de una complicada regencia, pudo aplacar a las fuerzas opositoras. El peligro había sido grande. Dos veces el joven rey estuvo a punto de ser secuestrado. La fidelidad de los burgueses de París lo salvó, evitando la anarquía en el reino. Esta fue, según Jacques Bainville⁴, la primera victoria de la idea de legitimidad, entre los nuevos y poderosos grupos sociales⁵.

⁴ *Histoire de France*, Paris, 1924, pp.49 y ss.

⁵ Estos hechos, revelan que en los tiempos de la sucesión de Luis IX, la monarquía aún distaba de afianzarse plenamente. No es nuestro interés, en todo caso, presentar aquí, la vida histórica de San Luis, para ello véase: Le Goff, J., *Saint Louis*, Paris, 1996; Jordan, W., *Louis IX and the Challenge of the Crusade. A Study in Rulership*, Princeton, 1979; Richard, J., *Saint Louis, roi d’une France féodale, soutien de la terre sainte*, Paris, 1986; Saint-Denis, A., *Le Siècle de Saint Louis*, Paris, 1994; *Le Siècle de Saint Louis*, R. Pernoud (éd.), Paris, 1970; Beer, J.de, *Saint Louis*, Paris, 1984; Evans, J., *The History of Saint Louis*, Oxford, 1938; Pernoud, R., *Un chef d’Etat. Saint Louis roi de France*, Paris, 1960 y Sivery, G., *Saint Louis et son siècle*, Paris, 1983. En relación a los cuerpos documentales, el reciente estudio de Jacques Le Goff, citado más arriba, ofrece una completísima nota desde la pág. 907.

San Luis es un personaje carismático⁶. Este carisma proviene, para quienes le conocen o le son próximos, del aura que *rodea* a su persona; y para quienes le conocen solo de oídas, del carácter extraordinario de la *imagen* transmitida. Este carisma -según Le Goff- no es sólo un don irracional, instintivo; sino que incluye rasgos específicos, categoriales, dinásticos; cualidades de un rey sagrado y taumaturgo, así como los méritos individuales de la santidad sancionada por una canonización oficial.

Es fundamental distinguir, al menos *grosso modo*, los rasgos comunes a los reyes de Francia y los que se asocian propiamente a San Luis.

Existen cuatro categorías relacionadas con los procesos de consagración de los reyes: la sagrada (consagración), la religiosa, la

sacerdotal y la taumatúrgica. Todas unidas -conformadas en un complejo sistema- integran el Poder Real, cuya dinámica visible aparece en sus *representaciones*.

Lo esencial de los aspectos sagrados y religiosos de un rey capeto se expresa en la liturgia de la consagración. Otras fuentes importantes son las biografías reales y las crónicas⁷. Los “Espejos de príncipes” del siglo XIII, también constituyen una prueba concreta del *status* sagrado de la dinastía capeta⁸. Asimismo, la ceremonia de consagración, puede considerarse como un “Espejo de príncipes”, en *condensación* y *representación*. Existen pocos discursos de consagración de los reyes capetos. El principal corresponde a la ceremonia de Felipe I, en 1059, discurso muy breve, que más bien busca justificar los derechos exclusivos de la Iglesia de Reims sobre la consagración y coronación de los reyes de Francia.

⁶ Este carisma no se asocia totalmente con la concepción weberiana de la “dominación carismática”, sino que en el prestigio carismático de la propia personalidad de San Luis; también se funda en el prestigio objetivo de la función real y de los principios cristianos definidos en los “espejos de príncipes”, que establecen los límites de este ascendiente personal. El carisma se nutre de la imagen divina y del modelo religioso., v. Le Goff, J. *Ibidem*, p.826 y ss; v. tb. Rochedieu, E., “Le caractère sacré de la souveraineté à la lumière de la psychologie collective”, en: *The Sacral Kingship-La Regalità Sacra. Contributions to the central theme of the VIIIth. International Congress for the History of Religions*, Rome,1955/Leiden,1959, pp. 48 y ss.

⁷ *La Vie de Robert le Pieux*, redactada por el monje Helgaud de Fleury, la *Vie de Louis VI le Gros*, por Suger, las obras de Rigord de Saint-Denis y de Guillaume le Breton, en las que Felipe Augusto es el héroe, las biografías, hagiografías y las compilaciones de milagros consagrados a San Luis.

⁸ v. Burns, J.H., *The Cambridge History of Medieval political thought, c.350-c.1450*, Cambridge, 1988, Cap.V; Landry, B., *L’Idée de Chrétienté chez les scolastiques du XIII siècle*, Paris, 1929; Miethke, J., *Las ideas políticas de la Edad Media*, Bs.Aires, 1993 (1991); Carlyle, R.W. y A.J., *Il pensiero politico medievale*, Bari,1956 (1950).

Del reinado de San Luis, datan tres *ordines* reales: uno, de los inicios, llamado *ordo* de Reims, otro, de los finales, conocido como “último *ordo* capeto” y, entre ambos, el *ordo* de 1250, con las invaluable dieciocho miniaturas, que presentan la estructura, el proceso y los momentos más considerables de la consagración⁹.

Lo *sagrado*¹⁰, es aquello que expresa y muchas veces *crea* (la *consagración* es una *sacralización*) un lazo con los poderes sobrenaturales y, tratándose de una sociedad cristiana, una relación directa con Dios. Más que una delegación de poder (reflejada, sobretodo, por la *coronación*: “*rex a Deo coronatus*”), la sacralización asegura el insuflar de las fuerzas sobrenaturales, a través de la unción y de la entrega de las insignias simbólicas del poder.

⁹ Se trata del *ordo* contenido en el manuscrito latino 1246 de la Bibliothèque Nationale de Paris. Jacques Le Goff, lo data cerca de 1250, coincidiendo con Jean-Claude Bonne, Richard Jackson y François Avril. Cf. Le Goff, J., “A coronation program for the Age of Saint Louis: The Ordo of 1250”, en *Coronations*, J.M.Bak (ed.), Princeton, 1990, pp.46-57.

¹⁰ Para el estudio de “lo sagrado”, v. Caillouis, R., *L'homme et le sacré*, Paris, 1950; Eliade, M., *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona, 1988; Otto, R., *Le Sacré*, Paris, 1949, tb. Dupront, A., *Du Sacré. Croisades et pèlerinages. Images et langages*, Paris, 1987; Leclercq, H. “Sacré Impérial y royal”, en Cabrol, F., y Leclercq, H., *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie*, Paris, 1950, t. XV, 1, cc 303-343; y una reciente y útil revisión de Prades, J., *Lo sagrado. Del mundo arcaico a la modernidad*, Barcelona, 1998.

Lo *religioso*, más complejo de definir en una sociedad que no concibe la idea de lo civil, sino que sólo distingue lo temporal de lo espiritual. El ámbito religioso es lo que concierne al funcionamiento regular de lo (con) sagrado, aquí abajo, esencialmente asegurado por la Iglesia. La función religiosa de la monarquía consiste, entonces, en permitir, ayudar y favorecer el rol y la acción de la Iglesia. Fuera de la consagración, esta función se expresa en las promesas hechas en el sermón por el rey¹¹.

Lo *sacerdotal*, designa todo aquello que confiere al rey, caracteres o funciones de un hombre de Iglesia. El ritual de la consagración evoca un cierto carácter a la vez episcopal, sacerdotal y

¹¹ Lo religioso, está estrechamente relacionado con la concepción cristiana de la sociedad, del gobierno y del origen del poder, con la creencia de que el orden político debía ser un intento de realización del *Reino de Dios* en la tierra, a fin de restaurar el orden originario y sin pecado, por lo tanto, con la tendencia a la sacralización de la política y la politización de la imagen religiosa, o lo que el P. Arquillière llamó la propensión a absorber el orden natural en el orden sobrenatural. Sobre esto, v. Arquillière, H.-X., *L'augustinisme politique. Essai sur la formation des théories politiques du Moyen-Age*, Paris, 1972, *passim*. En lo fundamental, el “agustinismo político” ha sido una interpretación política de la *Ciudad de Dios*, en el sentido teocrático de una jurisdicción directa de la Iglesia en el ámbito temporal; sobre este tema, v. tb. Gilson, E., *Les métamorphoses de la Cité de Dieu*, Lovain-Paris, 1952, esp. ch. II (Hay ed. cast., Bs. Aires, 1954).

diaconal del soberano. Pero estrictas limitaciones impiden que el rey sea y aparezca como un *rex sacerdos*, un “rey sacerdote”¹².

Lo *taumatúrgico*, próximo a lo mágico, evoca el poder sobrenatural del rey de Francia de curar, en circunstancias más o menos solemnes y bien definidas; por el solo hecho de tocar –acompañado del signo de la cruz (se trata de la cristianización de un rito mágico)– a los sufrientes enfermos de escrófulas (*écrouelles*) o adenitis tuberculosa, el *morbus regius*, el “mal del rey”, puesto que sólo él podía curarlo¹³.

2. La “consagración real”: *representación del poder.*

La síntesis del siglo XIII.

¹² v. Kantorowicz, E., *Laudes Regiae. A Study in Liturgical Acclamation on Medieval Ruler Workshop*, Berkeley, 1946; *Los dos cuerpos del rey. Estudio de Teología Política Medieval*, Madrid, 1985 (1956); Ullmann, W., *Principles of Government and Politics in the Middle Ages*, London, 1961; *The growth of Papal government in the Middle Ages*, London, 1962.

¹³ Bloch, M., *Los reyes taumaturgos*, México D.F., 1988 (1924); tb., pero en un nivel elemental y revisionista, v. Del autor, “Los reyes taumaturgos. Historia de un milagro medieval”, en: *Revista Universitaria LIMITE*, 1, U.de Tarapacá, Arica, 1994, pp.51 y ss.

El ritual consagradorio, practicado en Francia durante el siglo XIII –síntesis de un pasado de por lo menos ocho siglos de constitución simbólica–, se efectúa el domingo, por lo que hay una “vigilia” de tipo litúrgico el sábado, con vela por parte del príncipe¹⁴. La ceremonia en sí, comprende sucesivamente: la prestación del juramento, desnudamiento de las vestiduras, las unciones, la toma de las ropas regias, la imposición de las insignias de poder, la coronación, la entronización y el homenaje.

La *consagración* está, por sobretodo, ligada a la *unción*¹⁵. Esta, es realizada por el arzobispo de Reims, después de tres largas oraciones. Unge al rey sobre la cabeza, el pecho, entre y en los hombros, en la unión de los brazos y, luego, sobre las manos. Al operar, pronuncia la fórmula: “Te unjo con el óleo santificado para hacerte rey, en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo”. Todo el cuerpo significativo del rey, todas las zonas de fuerza, son investidas por el santo crisma, con el aceite traído milagrosamente por el Espíritu

¹⁴ En parte, la presente reconstrucción de la consagración regia, se basa en: Jacq, Ch–De la Perrière, *Les origines sacrées de la royauté française*, Paris, 1981; Ullmann, W., *op. cit.*; Hani, J., *La Realeza Sagrada. Del faraón al cristianísimo rey*, Bs.Aires, 1988; y Pange, J., de, *Le roi très chrétien*, Paris, 1949.

¹⁵ v. Pange, J., de, *Ibidem*, Ch.IV, pp.98 y ss.

Santo al obispo de Reims, Remigio, para el bautismo de Clodoveo¹⁶. La santa ampolla es guardada en el monasterio de San Remigio, cuyo

¹⁶ La pregunta es: ¿Fue el bautismo de Clodoveo una unción bautismal o una unción real, y, por lo tanto, consagratória?. Aunque la cuestión parezca ociosa, dado que tradicionalmente la importancia asignada a Clodoveo sea el haberse convertido y luego luchado por el cristianismo, creemos que la repercusión que tuvo Clodoveo, y el ciclo de leyendas que se tejó en torno a él, durante toda la Edad Media, amerita, si no resolver, al menos intentar aclarar el problema de por qué existen dos respuestas para la misma pregunta. Para Jean de Pange, (n.14) *op.cit.*, pp.98 y ss, el bautismo de Clodoveo debe ser considerado como la primera consagración real francesa. En la Galia del siglo V, la unción bautismal -es decir, la confirmación administrada inmediatamente después del bautismo- tuvo un sentido estrechamente emparentado con la unción real, como aparece en la obra de Salviano: *Sobre el Gobierno de la Providencia*. Según Dom Jacques Claude Vincent, autor de: *Doutes sur la certitude de cette opinion que le sacré de Pépin est la première époque du sacré des rois de France*, Liège, 1775, (Bibl.Nat.Fr.) en: *Melanges d'Histoire du Moyen Age, dédiés à la mémoire de Louis Halphen*, Paris, 1951, pp.557-564, la idea de la realeza cristiana nació con la misma Iglesia, que encontró la ocasión de aplicarla en la conversión de los reyes bárbaros: “La ceremonia de la consagración no difiere de la del bautismo, ni de la confirmación, no tiene nada que exija una implementación extraordinaria”. Marc Bloch, (n.13) *op.cit.*, p.72 y apéndice III, pp. 416 y ss., piensa que Clodoveo no recibió la unción real, sino que la bautismal, que el rito galicano imponía a los catecúmenos. Por su parte, Georges Tessier, *Le Baptême de Clovis*, Paris, 1946, pp.143 y ss., encuentra peligrosas las insinuaciones e ideas de Jean de Pange, ya que representan hipótesis que “venidas de una pluma tan ilustre y autorizada pueden llevar a confundir a los no tan especialistas en el tema”. El mismo Tessier, hacer ver que los argumentos que se dan para valorar el bautismo de Clodoveo, como la primera unción real, se enmarcan dentro de la tradición de lo que se ha llamado la “religión real”, o sea, las leyendas y los símbolos ancestrales que prestigiaron a la monarquía francesa medieval. Así, la curación de las escrófulas -prodigio de la monarquía francesa, documentado desde el siglo XII-, la flor de Lys y la oriflama se vinculan con Clodoveo y su Casa; Sobre el tema de Clovis, de más reciente aparición, v. los estudios de Patrick Périn, *Clovis et la naissance de la France*, Paris,

abad lo entrega a la catedral para la consagración¹⁷. El santo crisma es, en consecuencia, el vehículo de la influencia espiritual que desciende sobre el recipiendario, y que es el poder mismo del Espíritu Santo. El óleo es el elemento perfectamente adaptado para significar el descenso de la gracia sobre el hombre. Elemento “solar” que ilumina y calienta, simbolizando el fuego y la luz espiritual que es el santo espíritu.

Investido de este poder sobrenatural, el rey es, desde ahora, el intermediario sagrado entre Dios y su pueblo. Por él, por su cuerpo ungido, opera la protección divina, la inspiración divina. El encarna el pacto entre Dios y su pueblo¹⁸.

La consagración es también transmitida al rey, a través de las insignias reales, con las cuales es investido durante la ceremonia.

1990; y de William Daly, “Clovis: How Barbaric, how pagan?”, en *Speculum*, 69,3,1994, pp.619-664.

¹⁷ Depreux, Ph., “Saint Remi et la royauté carolingienne”, *Revue Historique*, CCLXXXV/2, 578, 1991; Sot, M., “Hérédité royale et pouvoir sacré avant 987”, *Annales ESC*, 3, 1988; Elze, R., “Le consacrazioni 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, 1987.

¹⁸ Son claras aquí, las resonancias bíblicas v. EXODO, XXIV.

La primera etapa, que precede a la unción, es la *investidura real*. El rey comienza a recibir una parte de los objetos que, depositados en el altar por el abad de San Denis, centro místico de la realeza francesa, le transmiten una sacralidad obtenida por su contacto con la parte más consagrada de la iglesia: el altar. Claramente, estos objetos se han convertido en “codensadores” de fuerzas benéficas.

El rey, cumpliendo el rito de *separación*, que constituye la parte inicial del rito de paso, transformador del rey por heredabilidad en el rey por consagración religiosa, abandona la parte exterior de sus vestimentas viejas. Recibe del gran Chambelán unos botines especiales ornados con flores de lis; del duque de Borgoña las espuelas de oro y lapislázuli ; y del arzobispo la vaina y la espada, en medio de un rito complejo donde son presentadas y luego retiradas del altar¹⁹. Todas estas insignias, tienen, por supuesto, un sentido simbólico constituyente. Los botines o calzas son signo de una personalidad activa y dispuesta a propagar el evangelio de la paz, conforme a la orden de san Pablo (Ef VI,15). Las espuelas subrayan este simbolismo, al significar la rapidez en el cumplimiento del deber. El símbolo de la espada es mucho más rico y polivalente; atributo

militar, desde luego, de un sentido doble: destructora de la injusticia y constructora de la justicia: *Gladius legis custos*. La espada es el instrumento de la guerra interior: la trajo Cristo (Mt X,34) para conquistar el conocimiento y destruir la ignorancia, por una parte, y separar las imperfecciones de las cualidades por otra. La espada es el Verbo, el relámpago de la Palabra, que efectivamente aparece en el Apocalipsis, una espada de dos filos en la boca (= órgano de la palabra) (Ap I,16; XIX,15). Brilla como el relámpago y, como él, fulmina. La espada simboliza además el *Eje* del mundo: sus dos filos significan la polaridad universal, polaridad que se resuelve en equilibrio, en el eje que ella misma constituye. Por eso, el gesto del Condestable, que lleva la espada desnuda y derecha delante del rey es enormemente significativo: el rey como la espada, se sitúa en el centro del mundo, en el eje que une la tierra con el cielo y por donde comunica con el Poder de Arriba, del cual es el poseedor en este bajo mundo. Es, por lo tanto, un símbolo particularmente explícito de su misión: por su situación axial, el rey ordena los diversos o contradictorios elementos de su reino, para formar con ellos una armonía que esté en conformidad con el orden universal, que es

¹⁹ Le Goff, J., “Reims, ville du sacre”, en: P.Nora (dir), *Les lieux de mémoire*, II, *La Nation*, Paris, 1986, pp. 118-122.

fundamentalmente la operación que produce la *justicia* y la *paz*, los dos atributos que definen la misión real²⁰

La segunda etapa, después de la unción, es la *entrega de las insignias reales*²¹. El gran Chambelán entrega al rey la *túnica jacinto*, violeta o azul, con bordado de granadas y campanillas, color procedente del manto cósmico (*efod*) del Sumo Sacerdote de Israel, convertido en el color de los reyes de Francia, que impulsó el azul como color del poder real. En Francia, las flores de lis sustituyeron a los signos de los astros, conservándose el fondo azul; las flores, no obstante, continuaron simbolizando a los astros en el cielo. Este simbolismo cósmico está en relación directa con la función real. El manto es la bóveda del cielo, el universo en movimiento, emisor de las fuerzas creadoras de las que participa el rey y de las que hace uso para organizar el reino a imagen del orden del mundo. Además, vestido con este manto, el rey no aparece ya como individuo, sino como metamorfoseado en hombre cósmico y universal; o, para emplear los términos “medievales”, el manto real es el signo visible

²⁰ Hani, J., (n.14) *op.cit.*, pp.211-212.

²¹ Sobre las “insignias reales”, v. Schramm, P.E., *Der König von Frankreich*, Weimar, 1939; *Las insignias de la realeza en la Edad Media española*, Madrid, 1960.

del *corpus immortale*, con el que la santa unción ha revestido la entidad humana del príncipe.

Luego, el arzobispo pone un *anillo* de oro en el anular derecho del rey, signo de la dignidad real y de la fe católica, del matrimonio que Dios contrae con su pueblo. El anillo sirve para unir, para ligar, es aquí signo de una vinculación fiel, de una doble alianza del príncipe y de una verdadera hierogamia del rey, realizada por la Iglesia, con la divinidad por una parte y por otra parte, con su pueblo, considerado una comunidad mística²². Luego se impone el *cetno* en la mano derecha, símbolo del poder sagrado, y en la izquierda, por primera vez, una *mano de la justicia*, que reemplaza a la antigua *vara*.

La tercera etapa, es la *coronación*, marcada por dos episodios: la imposición de la *corona* –variante “bárbara” de la vieja *diadema* de la realeza sagrada helenística e imperial–, y la entronización sobre un *trono* elevado, símbolo de la montaña primordial, como sitio cósmico del poder²³.

²² Por su forma circular, el anillo simboliza además el círculo del universo.

²³ Sobre el tema de la “corona”, los estudios de Don Héctor Herrera Cajas, constituyen una verdadera iluminación, sobretudo a la hora de calibrar dónde, cuándo, cómo y por qué, comparecen las atávicas tradiciones en la constitución

La imposición de la corona por el arzobispo, pone en juego la colaboración en la consagración real, de los doce pares –herencia del ciclo legendario de Carlomagno– que hace participar en el rito a seis obispos y a seis grandes señores laicos, en un gesto de integración de la aristocracia eclesiástica y laica.

Lo *religioso*, está presente, sobre todo en los sermones pronunciados por el rey en el curso de la *consagración*.

El rey, según los *ordines* de Reims de 1250²⁴, pronuncia cuatro series de sermones:

- 1) Promete proteger a la Iglesia, a sus personas y bienes;
- 2) Promete, luego, hacer reinar la paz y la justicia –valores de fuerte connotación religiosa y, al mismo tiempo, escatológica–, y, a instancias de Dios, dar pruebas de misericordia.
- 3) Promete defender la santa fe católica, ser el tutor y el defensor de las iglesias y de sus ministros, regir y defender el reino que Dios le ha concedido, según la tradición de justicia de sus padres;
- 4) Finalmente, tras la coronación y la entronización, el rey hace una última promesa sintética, *Coram Deo, clero et populo* (“ante Dios, el clero y el pueblo”).

A partir de estos sermones, se aprecia –fuera del rito mismo– un pacto entre el rey y la Iglesia, la que habla por ella y por el pueblo, del que se siente representante.

En lo concerniente al aspecto sacerdotal, durante y después de la consagración el rey es un laico. Sin embargo, así como la consagración e inhumación de los reyes se hace en una parte de la iglesia, donde toca el coro reservado a los clérigos, así mismo, el rey

simbólica del poder en el Occidente Cristiano. Del maestro, v. “La idea imperial bizantina: Representación y Concentración del poder”, en: *El Mercurio*, Santiago, 14 Mayo de 1995, E-25; ahora en: *Dimensiones de la cultura Bizantina. Arte, Poder y Legado Histórico*, Univ. Gabriela Mistral/ Centro de Est. Bizantinos y Neohelénicos “Fotios Malleros”, U. de Chile, Santiago, 1998; tb. “Fiestas imperiales en Constantinopla”, en: *Byzantion Nea Hellás*, 16, 1997, Santiago; y “Simbología política del poder imperial en Bizancio: los pendientes de las coronas”, en: *Byzantion Nea Hellás*, 13-15, 1993-96, Santiago; v. tb. Eichmann, E., *Die Kaiserkrönung in Abendland*, 2 bds., Würzburg, 1942. Kantorowicz, E., *Laudes Regiae...* (n.12) *op.cit.*; García-Pelayo, M., *Del Mito y de la Razón en el Pensamiento Político*, Madrid, 1969; Zamora, P., “El rey sagrado, arquetipo político religioso. *Concepción y Representación* en las fuentes del poder sagrado de la Edad Media”, en: *INTUS-LEGERE*, Anuario Inst. Humanidades, Univ. A. Ibáñez, 4, 2001, pp.123-139.

²⁴ V. nota 9, *supra*.

capeto recibe algunos elementos secundarios de dignidad eclesiástica. En el curso del rito de consagración, el rey aparece próximo a un diácono y, todavía, a un sacerdote (su capa está levantada sobre el brazo izquierdo, como una casulla sacerdotal); incluso, a un obispo, pues, sólo como él, recibe una unción sobre la frente; además, fuera de la ceremonia de la misa, *comulga bajo las dos especies*.

Finalmente, el poder *taumatúrgico*, aquel de curar enfermedades, se restringe, sin embargo, a una enfermedad: las escrófulas²⁵.

A finales del reinado de San Luis, las ceremonias que fundan la sacralidad del poder real, forman un sistema integrado.

La imagen del despertar del rey en la cámara, donde le buscan dos obispos, en la mañana de la consagración, completa el rito de iniciación que transforma al rey, designado por la costumbre de transmisión hereditaria del poder, en un rey sacralizado por la unción

divina, dispensada por la Iglesia como un intercambio de las promesas reales del sermón.

La ceremonia de Reims reúne, por la presencia y participación de sus jefes religiosos, los tres santuarios donde se localiza la *religión real*: Saint-Rémi de Reims, representado por su abad, quien guarda la santa ampolla; la catedral de Reims, lugar de la consagración operada por su obispo; y Saint-Denis, representado por su abad, quien guarda las insignias reales. Saint-Denis, donde se termina para cada rey, en la sacralidad de una sepultura monástica, el ejercicio del poder sagrado y religioso, que detentó desde la consagración.

* * *

Con San Luis, la construcción de la religión real alcanza su culminación. El poder del rey esta hecho de la unanimidad del pueblo cristiano, y así lo manifiesta la arenga que pronunció San Luis en Damiette, en los inicios de la primera cruzada:

“Debemos ser inseparables en nuestra caridad.

Yo no soy el rey de Francia, no soy la santa Iglesia, sois

²⁵ No profundizaremos en este aspecto de la realeza de Francia, no obstante, puede verse: Bloch, M, *Los reyes...*(n.13), *op.cit*; Pange, J.,de,(n.14), *op.cit*.

vosotros, en tanto que sois el rey, que sois la santa Iglesia. Yo no soy más que un hombre, cuya vida, cuando Dios quiera, se extinguirá como la de cualquier otro. Todo es para nosotros, cualquier cosa nos suceda: si somos vencidos ascenderemos como mártires; si triunfamos, la gloria del Señor será exaltada, y la de toda Francia y la de la Cristiandad aumentará”²⁶.

La realeza es, así, un estado de espíritu. No reside en la persona psíquica del rey, sino en la unión íntima de los fieles, en la caridad, que simboliza la unción y la coronación. La concordia, unión de los corazones, bello principio introducido por los carolingios al lenguaje político, tiende a unir a todos los cristianos en la misma corporación, en el sentido de la cual, el cuerpo místico de la Iglesia se confunde con el del reino.

El rey es, *volviendo a ser*, el jefe de una corporación.

²⁶ “Amici mei ac fideles, insuperabiles erimus si in caritate inseparabiles fuerimus... Non sum Sancta Ecclesia; sed vos utique omnes rex estis, vos Sancta Ecclesia... Si vincamus, gloria Domini praedicabitur, et totius Franciae, immo Christianitatis, ampliabitur”. Matt.Paris, *Chronica Majora*, éd. Luard, vol.VI, 1882. En: Pange, J.,de, *Ibidem*,pp.381-82. (4 de Junio de 1249).