

La unción real en el *Sacramentario de Ratoldus*. Cooperación y significado en la liturgia medieval

RUBÉN PERETÓ RIVAS

Resumen: El propósito de este trabajo es sondear las coincidencias y, por tanto, la *cooperación* que es posible encontrar entre textos de diversas procedencias y dataciones, acerca de los aspectos más representativos de la figura y de la función real.

En primer lugar, se describe el proceso por el cual la inauguración del poder real es rodeado progresivamente de ritos litúrgicos. Luego, se señalan los elementos más significativos que contribuyeron a la construcción del ritual de la unción real. Finalmente, se analiza la oración de consagración real del *Sacramentario de Ratoldus* (s. X), rastreándose en ella los elementos que permiten reconstruir algunos aspectos centrales de la teoría política que alimentó a la sociedad altomedieval. Si tenemos en cuenta de que, en ese periodo histórico, no se produjeron tratados específicos sobre el tema, el recurso a los textos litúrgicos posibilita el acceso a una fuente de documentación válida y de particular interés para los estudios del pensamiento medieval.

Palabras claves: Teoría política – Liturgia – Unción real – Coronación real

Abstract: The purpose of this paper is to explore the coincidences and, therefore, the cooperation that is possible to find between texts of diverse origins and times, about the aspects most representative of the figure and of the royal function.

First of all, I describe the process by which the opening of the royal power is surrounded progressively with liturgical rites. Then, I distinguish the most significant elements that have contributed to the construction of the ritual of the royal anointing. Finally, I analyze the prayer of royal consecration of the *Sacramentary of Ratoldus* (s.X),

finding there the elements that allow to reconstruct some central aspects of the political theory that fed the early medieval society. As in that historical period there is not specific treatises on this topic, the resource to the liturgical texts makes possible the access to a source of valid documentation for the studies of the medieval thought.

Key words: Political Theory – Liturgy – Royal anointing – Royal coronation

En este trabajo procuraré mostrar en primer lugar, el proceso por el cual la unción entra a formar parte integrante y fundamental de la ceremonia de consagración real. Luego, indagaré sobre los orígenes de este rito litúrgico señalando la particular cooperación litúrgica que aquí se produce. Finalmente, analizaré la oración de consagración real del *Sacramentario de Ratoldus* trayendo a la luz la multitud de significados que portan las palabras y expresiones que en ella aparecen y su relevancia para la reconstrucción de la teoría política de la temprana Edad Media.

1. El proceso de ritualización del acceso al poder real

Con la expresión “liturgia real” que he adoptado en este trabajo hago referencia a los textos de origen litúrgico que se relacionan con la realeza, tales como rituales de coronación y consagración, misas *pro rege*, *laudes regiae*, bendiciones reales, etc. 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.¹ Si bien las crónicas hacen referencia a la presencia de obispos y dignatarios eclesiásticos, estos ocupan un puesto secundario, sin jugar un rol particularmente protagónico. Yitzhak Hen ha demostrado en un reciente estudio que sólo a comienzos del siglo VII los reyes francos comienzan a demostrar un cierto interés por la liturgia.²

Los elementos religiosos sólo 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, realizada por los obispos en un espacio sagrado.³

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.⁴ A partir de ese momento, la unción se convirtió en parte integrante

1 Janet L. Nelson, "The Lord's anointed and the people's choice: Carolingian royal ritual," in *Rituals of Royalty. Power and Ceremonial in Traditional Societies*, ed. David Cannadine and Simon Price (Cambridge: Cambridge University Press, 1987), p. 140.

2 Cfr. Yitzhak Hen, "Rois et liturgie en Gaule franque," *Cahiers de civilisation médiéval* 50 (2007), p. 33-41.

3 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. Cfr. Widukind von Korbei, *Rerum Gestarum Saxoniarum*, Hannover: Hahnsche Buchhandlung, 1935.p. 64-65.

4 Sobre el tema puede verse: Michael J. Enright, *Iona, Tara, and Soissons : the origin of the royal anointing ritual*, Berlin: De Gruyter, 1985.

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 medievales.⁵

El rito de la coronación, en cambio, es posterior. Es el mismo papa Adriano quien, luego de ungir a Luis, “*coronam inposuit*”.⁶ En opinión de algunos, este gesto habría sido tomado de las costumbres bizantinas las que disponían que el emperador era coronado pero no ungido.⁷ Sin embargo, en el Nuevo Testamento la corona significa siempre un premio para los cristianos⁸ y la idea de la coronación se encuentra presente también en el rito de la unción bautismal durante las primeras épocas de la iglesia.⁹ 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”.

Resulta evidente, entonces, el proceso de “liturgización” y “clericalización” que sufre la inauguración del poder real en

5 “*Inde Romam veniens honorifice ab Adriano papa susceptus est. Et cum ibi sanctum pascha celebraret, baptizavit idem pontifex filius eius Pippinum unxitque eum regem*“. MGH, *Annales regi francorum*, sub anno 781, p. 57.

6 *Ibid.*

7 Nelson, *The Lord's...*, p. 142-43.

8 Cfr. Fil. 4, 1; I Tes. 2, 19; 2 Tim. 4, 8; Apoc. 6, 2.

9 Bryan D. Spinks, *Early and medieval rituals and theologies of baptism : from the New Testament to the Council of Trent*, Aldershot: Ashgate, 2006., p. 19.

la Alta Edad Media.¹⁰ Sin embargo, aún en el marco litúrgico que envuelve estas acciones reales, permanecen perfectamente identificados los tres personajes, o grupos de personajes, que intervienen en la legitimización del poder: el rey, los nobles y el clero.¹¹

2. La unción real y la “cooperación” litúrgica 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 años antes de ser ungidos y, sin embargo, ejercieron igualmente el poder.¹² Pero lo que me interesa ahora es mostrar el recorrido que tuvo la ceremonia de unción en el que se refleja un claro caso de cooperación en materia litúrgica durante la Edad Media.

Esta ceremonia nace como una innovación franca. Más arriba hacía 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

10 Cfr. Nelson, J.L. “Inauguration Rituals.” In *Early Medieval Kinship*, edited by P. Sawyer and I.N. Wood, 50-71. Leeds: University of Leeds, 1977, p. 54.

11 No es este el lugar para entrar en la discusión sobre este tema, en el que aparecen las teorías de Henri Pirenne y Walter Ullmann, y las críticas que realiza Janet Nelson. Cfr. Nelson, “The Lord’s...”, p. 144-149.

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

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 elementos teóricos y doctrinales valiosos para mi propósito.

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 sacerdotes.¹³ El uso tipológico de la Biblia propio de esta época fortalece la idea: así como los reyes del antiguo Israel eran ungidos, así también lo deben ser los soberanos del nuevo Israel. Esta posibilidad merece ser tenida en cuenta más allá 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 escriturario.¹⁴

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.¹⁵ 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, por ejemplo, Otto de Freising, Pedro de Blois y Roberto Grosseteste.¹⁶ La

13 Cfr., por ejemplo, el Primer libro de los Reyes.

14 Cfr. por ejemplo, Paul A. Jacobson, “*Sicut Samhuel unxit David: Early carolingian royal anointings reconsidered*,” in *Medieval Liturgy. A Book of Essays*, ed. Lizette Larson-Miller (New York and London: Garland Publishing, 1997), p. 269.

15 “Hoc profecto hac unctione exprimitur, quod in sancta ecclesia nunc etiam materialiter exhibeatur: quia, qui in culmine ponitur, sacramente suscipit unctionis”, San Gregorio Magno, *In librum I Regum*, ed. o.s.b. Patricius Verbraken, *Corpus Christianorum. Series latina*, Turnholti: Brepols., IV, 151; vol. 154, p. 372.

16 Cfr. Otto de Freising, *Gesta Fred.* in: MGH SS. RR. GG., II, 3, p. 104, 28; Pedro de Blois, *Ep.* 10; PL 207, 28B; carta de Roberto

doctrina agustiniana de los sacramentos insistía en que todos los ritos sensibles que significaran para el fiel la recepción del don de la gracia, eran *sacra res*, es decir, sacramentos. En el siglo XII la doctrina sacramental de la iglesia es finalmente definida y se limita el número de los sacramentos, no incluyendo entre ellos a la consagración real. Sin embargo, 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 con la doctrina de la Alta Edad Media, era un vehículo de las virtudes sobrenaturales con resultados tanto psicológicos y religiosos como eclesiales y legales, que se expresaban de un modo simbólico cuando el obispo ungía y coronaba. Y, 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”¹⁷ 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 Dios.¹⁸

Un segundo elemento que coopera en el proceso de construcción del *ordo* de coronación es teórico y se trata de una fundamentación teológica de la unción real. Me refiero a la interpretación que hace Beda al salmo 26 en el que dice que David fue ungido rey de Jerusalén y de todo Israel, pero que 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, sólo dos personas era ungidas: los reyes y los sacerdotes, y en esto se prefiguraba a la persona de Cristo, que encierra en sí ambas funciones. Y Cristo

Grosseteste a Enrique III, in: J. Wickham Legg, *English Coronation Records*, London, 1901, p. 67. Ver sobre tema: Walter Ullmann, *The Carolingian Renaissance and the idea of kingship*, London: Methuen, 1969., p. 73-75.

17 *The Sacramentary of Ratoldus*, 138, p. 50.

18 “... caput tuum oleo sacri chrismatis linivit et dignanter in filium adoptavit.” Smaragdo, *Via Regia*, PL 102, 933b.

es la cabeza de nosotros, que somos sus miembros, por lo que somos cristos en Cristo, y así, no solamente a Él sino a todos nosotros nos pertenece la unción, pues se ha dicho que somos una raza elegida y un sacerdocio real.¹⁹

Esta reflexión de Beda se fortalece con algunas expresiones que los pontífices romanos dirigen a los reyes y la nobleza franca. El papa Pablo I escribe a los religiosos y al pueblo franco: “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, domnus Pippinus,... Et vos quidem, carissimi, gens sancta, regale sacerdotium, populus acquisitionis, cui benedixit dominus Deus Israel...”.²⁰ Y Esteban III le escribe en 770 a Carlomán y Carlomagno: “... (vos) qui perfectae estis christiani et gens sancta atque regale estis sacerdotium. Recordamini et considerate, quia oleo sancto uncti per manus vicarii beati Petri caelisti benedictione estis sanctificati...”.²¹ Los reyes francos son asimilados a Moisés y 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

19 “...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,...”. BEDA, *In Psalmorum librum exegesis*, ps. XXVI; PL 93, 613A-B.

20 “Codex Carolinus,” in *MGH Epistolarum III*, ed. W. Gundlach., Ep. 39, p. 552, 6-13.

21 *Ibid.* Ep. 45, p.561, 36-38.

tanto que afirmaba su común identidad como *christi*, es decir, ungidos. Todos eran el pueblo elegido cristiano.²²

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: “Deinde curbatus genibus oleum benedictionis per sacri Querici pontificis manus vertici eius refunditur...”²³ Pero difícilmente Pipino y su corte conocieran la biografía de Wamba. También en las islas británicas hay algunos antecedentes de unciones reales como la 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, 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.²⁴

Un cuarto factor que contribuye a la elaboración del rito de la unción es su origen en otros sacramentos cristianos como la confirmación o unción post-bautismal 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

22 Cfr. NELSON, *The Lord's...*, p. 153.

23 S. Iulianus Toletanus, *Historia Wambae*, 4. CCSL 115, p. 220, 58-60.

24 Jacobson, “*Sicut Samhuel unxit David: Early carolingian royal anointings reconsidered.*”, p. 270.

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: “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...”²⁵ Tal como señala Kern, no se trataba de que el monarca *propriadamente* adquiriese el estado clerical pero sí era segregado del ámbito de los laicos y convertido en mediador entre los sacerdotes y el pueblo.²⁶

Todos los elementos señalados, entonces, demuestran una suerte de “cooperación” litúrgica en la conformación de un rito particular de la ceremonia de consagración real cual es la un-

25 Citado en: Eduard Eichmann, *Kirche und Staat*, 2 vols., vol. I, *Quellensammlung zur kirchlichen Rechtsgeschichte und zum Kirchenrecht*, Paderborn: Schöningh, 1912., n.º. 39, p. 82-83.

26 Cfr., por ejemplo, el siguiente texto: “Unde dicunt nulli laico umquam 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*, ed. L. De Heinemann, MGH, *Scriptores. Libelli de lite*, 1, 1891, p. 462-470. Ver también Fritz Kern, *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, 1939., p. 38.

ción. Han contribuido a este propósito las costumbres francas, las costumbres romanas y el cuerpo doctrinal, de base escrituraria, que se ha ido construyendo en los siglos altomedievales.

3. La unción real en el sacramentario de Ratoldus

En este último punto analizaré los elementos conceptuales que se desprenden de las oraciones propias de la unción real del sacramentario de Ratoldus. Este libro litúrgico se encuentra en la Bibliothèque Nationale de France, Ms. lat. 12052, y fue editado recientemente por Nicholas Orchard.²⁷ Se trata de una compilación de textos litúrgicos realizada por Ratoldus, abad de Corbie desde c. 972 hasta su muerte en 986, probablemente para algún obispo o arzobispo del norte de Francia. Posee dos grupos de textos: el primero, un sacramentario de San Dionisio que, a su vez, había sido tomado de libros litúrgicos en uso en la catedral de Dol, Bretaña, en la iglesia abacial de San Simforiano de Orleans y de San Vaast en Arras y, el segundo, es el pontifical de Canterbury en uso durante el siglo X.²⁸ El pontifical, que es la sección que nos interesa en este trabajo es, entonces, de origen inglés y posee muchos elementos en común con el pontifical de Claudio I y el de Egberto ya en uso en las islas.²⁹

Concretamente, me detendré en el análisis de la oración de consagración (nº 138), llamada *consecratio regis*, sin duda, la más importante de la ceremonia. Con ella se inicia el *ordo* y puede ser seccionada en nueve partes que expresan aspectos

27 Nicholas Orchard, ed., *The sacramentary of Ratoldus*, vol. 116, *Henry Bradshaw Society* (Woodbridge: Boydell Press, 2005).

28 *ibid.*, p. xiii-xiv.

29 Cfr. D.H. Turner, ed., *The Claudius Pontificals (from Cotton MS. Claudius A. iii in the British Museum)*, *HBS* (Chichester: Society by Moore and Tillyer, 1971). y H. M. J. Banting, ed., *Two Anglo-Saxon pontificals : the Egbert and Sidney Sussex pontificals*, *HBS* (London: Boydell Press, 1989). Otros elementos de crítica externa del *Sacramentario de Ratoldus* pueden verse en la edición de Orchard y en: Richard A. Jackson, "Manuscripts, texts, and enigmas of medieval French coronation ordines," *Viator* 23 (1992), p. 44-49.

diversos del pensamiento político medieval. En la primera, se hace referencia a Dios con aquellos atributos que más lo acercan o relacionan con la naturaleza de la ceremonia.³⁰ Así, es *gubernator* del cielo y de la tierra; *conditor et dispositor* de los ángeles y de los hombres, rey de reyes y señor de señores. Si, por una parte, estos “nombres” que se atribuyen a Dios señalan la universalidad de su dominio, por otro lado también fortalecen la idea del origen divino del poder que se conferirá al rey mediante la consagración. En efecto, es en Dios donde reside la plenitud del poder y el poder de los hombres sólo podrá ser entendido como una participación del divino.

En la segunda sección de la oración la referencia no es ya a Dios sino a los patriarcas del Antiguo Testamento y a determinadas cualidades que los adornaron las que, también, deben ser patrimonio del rey.³¹ Abraham, que triunfó sobre sus enemigos; Moisés y Josué, que alcanzaron múltiples victorias; David que triunfó sobre el león y sobre Goliath y escapó de la espada de Saúl, y Salomón que recibió los dones de la sabiduría y de la paz. La idea que señalamos más arriba según la cual la realeza medieval buscaba encontrar una conexión directa con los personajes veterotestamentarios aparece aquí de un modo evidente. No se trata de una unidad de origen conseguida por la sangre sino por la fuente misma de la cual los gobernantes de Israel obtuvieron su poder: Dios, que es también la fuente de la cual el nuevo rey cristiano obtiene el suyo. Por otro lado, los dones que la divinidad concedió a los reyes antiguos, todos ellos apropiados a la persona y a la función de un soberano, los concederá

30 “Omnipotens sempiterne deus, creator ac gubernator caeli et terrae, conditor et dispositor angelorum et hominum, rex regum et dominus dominorum...”. *The Sacramentary of Ratoldus* 138, p. 49.

31 “... qui abraham fidelem famulum tuum, de hostibus triumphare feciste, moysi et iosuae populo tuo praelatis multiplicem victoriam tribuisti, humilem quoque david puerum tuum regni fastigio sublimasti, eumque de ore leonis et de manu bestiae atque goliae, sed et de gladio maligno saul et omnium inimicorum eius liberasti, et salomonem sapientie pacisque ineffabili munere ditasti...”. *The Sacramentary of Ratoldus* 138, p. 49.

también a quien va ser ungido. Es posible, entonces, encontrar en esta parte una referencia a la continuidad entre ambas realezas la cual fortalecía el poder del rey medieval y consolidaba su legitimidad.

En la tercera sección aparece ya la referencia directa al rey que va ser consagrado.³² Un primer aspecto por considerar es que se alude al mismo como “elegido” para gobernar el reino de Albión o de los francos.³³ El verbo está en presente de la primera persona del plural, es decir, *eligimus*. En este caso, la liturgia refleja la práctica para el acceso del gobernante al poder propia del alto Medioevo, y de origen germánico, según la cual tal derecho no es hereditario sino que es necesaria la elección por parte del pueblo o de los nobles. Ni en el derecho germánico ni en el eclesiástico se encuentran reglas hereditarias para la obtención del trono, lo cual no implica que, junto al acto del pueblo, no se tuviera en cuenta también una cierta legitimidad de nacimiento que admitía varias posibilidades y que podría ser entendida como un privilegio o prelación debidos al origen real del candidato, pero que de ninguna manera le aseguraba el acceso al poder. Era el pueblo el que lo elevaba al trono con toda la fuerza de la ley y lo elegía habitualmente de entre los miembros de la dinastía reinante, teniendo en cuenta su proximidad con el anterior monarca o su capacidad para la función.³⁴ El rol que

32 “... respice propitius ad praeces nostrae humilitatis, et super hunc famulum tuum, quem supplici devotione in regnum N. albionis totius videlicet francorum pariter eligimus, benedictionum tuarum dona multiplica, eumque dextera tuae potentiae semper ubique circumda...”. *The Sacramentary of Ratoldus* 138, p. 49.

33 La referencia a Albión se debe al origen anglosajón del sacramental y la inclusión de los francos no es más que la estrategia que el escriba ha utilizado para que el texto pueda ser empleado también en el continente. Otros manuscritos de este mismo sacramental no incluyen estas expresiones.

34 La idea de que el hijo mayor era quien lo sucedía en el trono sólo se aplicaba si el príncipe en cuestión era idóneo para el cargo. Y esta idoneidad se medía muchas veces por su capacidad para liderar el ejército en el campo de batalla lo cual, por una cuestión de edad,

desempeñaba el pueblo o sus representantes en la elección del monarca fluctuó, según los tiempos, entre la genuina elección y el mero reconocimiento o aceptación de un rey ya designado, pero siempre la comunidad daba su asentimiento legal para el acceso al poder del príncipe y lo instalaba solemnemente.

Podría considerarse también la posibilidad de que la expresión *eligimus* hiciera referencia no a la elección que efectuaba el pueblo de su rey, sino al necesario consentimiento que debía otorgar la iglesia para que ese tal fuera efectivamente rey y que se manifestaba en el acto mismo de la consagración. La iglesia ejercía una suerte de monitoreo sobre los posibles candidatos a acceder al trono y buscaba en ellos no tanto la legitimidad de nacimiento cuanto la capacidad para ejercer el poder. “Es rey quien gobierna de acuerdo a la ley”, había dicho Clemente de Alejandría, y esta facultad primaba sobre lo hereditario. Las declaraciones del Concilio de París de 829 afirman: “Nemo regum a progenitoribus regnum sibi administrari, sed a Deo veraciter atque humiliter credere debet dari... **Hi vero, qui a progenitoribus sibi succedere regnum terrenum et non potius a Deo dari putant, illis aptantur, quos dominus per prophetam inprobat dicens: *Ipsi regnaverunt et non ex me; principes extiterunt, et non cognovi.*** Ignorare quippe Dei procul dubio reprobare est”.³⁵ Los reyes deben dar cuenta de su gobierno a Dios y no comportarse como si sólo hubiesen recibido el reino de sus padres y así debe reprobarse al rey que gobierna alejado de Dios.

Por otro lado, era este también un modo de impedir el acceso al trono de los hijos bastardos del rey, que podían ostentar la primogenitura pero desafiaban la santidad del matrimonio. La *Vida de San Columbano* cuenta que fueron llevados a la presencia del

muchas veces correspondía al mayor de los hijos del soberano. Sin embargo, también podía ser designado un hermano del rey alegando esta misma razón. Por tanto, las posibilidades de acceso al trono eran tres: primogenitura, *seniorat*, es decir, la sucesión por el pariente más antiguo, y *majorat*, es decir, la sucesión correspondía al pariente mayor del siguiente grado de consanguinidad.

35 MGH, *Concilia II, Concilia aevi Karolini*, 50, 59, p. 655.

santo los hijos adulterinos del rey Teodorico pidiéndole que los bendijera, a lo que respondió: “Nequaquam, inquit, istos regalia sceptras suscepturus scias, quia de lupanaribus emergerunt”.³⁶ “De ninguna manera éstos recibirán el cetro porque salieron del lupanar”. Y, de un modo más oficial y definitivo, el Sínodo inglés de 786 dispone en su *sermone* XII: “In ordinatione regum nullus permittat pravorum praevalere assensum, sed legitime reges a sacerdotibus et senioribus populi eligantur, et non de adulterio vel incaestu procreati: quia sicut nostris temporibus ad sacerdotium secundum canones adulter pervenire non potest, sic nec christus Domini esse valet, et rex totius regni, et heres patriae, quia ex legitimo non fuerit connubio generatus”.³⁷ Sin embargo, había casos en que esta disposición podía ser ignorada cuando convenía que un candidato bastardo accediera al trono. Por ejemplo, en 1189 la iglesia favorece a Tancredo de Lecce a pesar de que era hijo ilegítimo de Rogelio de Apulia puesto que le aseguraba que el reino de Sicilia no caería en manos de un *genus persecutorum*, es decir, de una dinastía hostil a la iglesia.

Otro aspecto para destacar en esta sección es que el obispo pide a Dios que rodee al príncipe en todo lugar con su brazo potente.³⁸ Entendemos que la referencia a la potencia divina tiene que ver, fundamentalmente, con la ayuda que tanto el rey como su pueblo esperan recibir de Dios en los enfrentamientos con sus enemigos. Una ayuda, en suma, que consolide el poder militar del soberano necesario para conservar la independencia de su pueblo y, además, para cumplir con una de las misiones que se le asignará en esa misma ceremonia y que consiste en la protección de la iglesia y del pueblo cristiano. La cuestión de la fuerza militar como componente de la condición para acceder al trono no escapaba a los obispos y a la curia romana. Era rey, en definitiva, quien tenía poder para serlo, pero era facultad de la

36 MGH, *Scriptores Rerum Merovingicarum* IV, “Vitae Columbani abbatis discipulorumque eius”, l. I, n° 19, p. 87.

37 MGH, *Epistolae Karolini aevi* II, 3, XII, p. 25-26.

38 “... eumque dextera tuae potentiae semper ubique circumda”. *The Sacramentary of Ratoldus* 138, p. 49.

iglesia legitimizar esa realeza, aunque la legitimación se otorgaba cuando se garantizaba que el poder no se usaría contra la misma iglesia. Antes mencionamos el ejemplo de Tancredo de Lecce y podría aducirse también el caso de la unción de Pipino el Breve. Más allá de que la legitimidad dinástica pertenecía a los descendientes de Clodoveo, no por eso se salvó Childerico de perder el trono cuando quienes poseían verdaderamente el poder, los Arnúlfidas, mayordomos del palacio, lo desplazaron contando para ello con la consagración del papa Esteban II quien se aseguró de ese modo la defensa de Roma por parte de los francos frente a los amenazadores lombardos.

En la cuarta sección la referencia es a los patriarcas y reyes del Antiguo Testamento y a las virtudes que los adornaron: la fidelidad de Abraham, la mansedumbre de Moisés, la fortaleza de Josué, la humildad de David y la sabiduría de Salomón.³⁹ Son estos los atributos que se espera que el rey posea, como un reflejo de los personajes bíblicos que se comportan aquí como tipos de los monarcas cristianos. Es importante detenerse en los participios que aparecen en cada uno de los casos. El rey debe estar *fortalecido* con la fe, *confiado* con la mansedumbre, *muni-do* con la fortaleza, *exaltado* con la humildad y *decorado* con la sabiduría. Podrían ser considerados como binomios en los que se relacionan dos virtudes diversas pero que poseen algún tipo de cercanía.

Estas virtudes que se señalan como necesarias para el rey pueden encontrar su correlato en el elenco de las virtudes que los *specula principis* proponían a los gobernantes medievales. Si tomamos en cuenta tres de ellos, compuestos durante el siglo IX, vemos algunas coincidencias significativas. El *De virtutibus et vitiis* de Alcuino, dirigido al conde Guido de Breñaña, señala como propias del príncipe tres de las virtudes que aparecen en la

39 "...quatenus praedicti abrahe fidelitate firmatus, moysi mansuetudine fretus, iosue fortitudine munitus, dauid humilitate exaltatus, salomonis sapientia decoratus, tibi in omnibus complacete...". *The Sacramentary of Ratoldus* 138, p. 49.

oración de Ratoldus: la sabiduría, la fe y la humildad;⁴⁰ el *De via regia*, de Esmaragdo, dirigido a Luis el Piadoso, la sabiduría, la paciencia y la humildad,⁴¹ y el *De institutione laicali*, de Jonás de Orleans dirigido al conde Matfredo de Orleans, la humildad y la paciencia.⁴² La constante en los tres casos es la virtud de la humildad y la única virtud que no aparece es la mansedumbre, aunque bien podemos equipararla a otras virtudes como la paz y la clemencia que sí aparecen en los escritos mencionados. En definitiva, podemos hablar de una coincidencia entre lo que expresan los tratados doctrinales y aleccionadores del periodo medieval y los textos litúrgicos en lo que respecta a la imagen que se tiene del rey y lo que se espera de él. Así, esta sección de la oración puede ser leída como un *desideratum* de lo que el pueblo espera de su monarca. Si cumple con estas expectativas no sólo agradecerá a sus súbditos sino también a Dios: tal es la expresión con la que termina esta parte: *tibi in omnibus complaceat*.

La siguiente sección añade una cualidad más y presenta algunas de las funciones que deberá cumplir el rey para con su pueblo.⁴³ Aparece la expresión *per tramitem iusticiae* la que indica un universo de significados que van más allá de lo que una primera impresión puede brindarnos. El concepto de justicia como ideal del rey fue incluido en muchos de los *specula principis*, pero aparece de un modo claro y con un desarrollo aún mayor en el *De duodecim abusivis saeculi* del Pseudo Cipriano de Cartago. El noveno de los abusos es titulado *Rex iniquus* y allí expone lo que se entiende por rey justo y lo que se entiende por rey inicuo. Comienza con una advertencia: *in iustitia regis*

40 Alcuino de York, “De virtutibus et vitiis,” in *Obras Morales*, ed. Ruben Peretó Rivas (Pamplona: Eunsas, 2004), p. 107-141.

41 Esmaragdo, “Via Regia,” in *P.L. 102*, 933-970.

42 Jonás de Orleans, “De institutione laicali,” in *P.L. 106*, 121-278.

43 “... et per tramitem iusticiae inoffenso gressu semper incedat, et totius abionis ecclesiam deinceps cum plebibus sibi annexis ita enutriat, ac doceat, muniat, et instruat,...”. *The Sacramentary of Ratoldus* 138, p. 49.

exaltatur solium.⁴⁴ El trono se engrandece por la justicia del rey y, como demostrará luego, cuando el rey no posee esta virtud, *multas nimirum adversitates imperii tolerat*.⁴⁵ No podía estar ausente en una oración de este tipo la referencia a la virtud de la justicia que se considera basal en el oficio de regir propio del príncipe.

Las funciones que debe cumplir para con su pueblo son las de alimentarlo, enseñarle, defenderlo y edificarlo. Resulta comprensible que se espere que el rey alimente, es decir, asegure los medios necesarios para que su pueblo pueda acceder a los bienes básicos, defienda e, incluso, edifique a su pueblo, según se desprende de la idea de rey justo, pero llama la atención que se incluya también una función docente del rey, es decir, que “enseñe” a su pueblo.

La siguiente sección de la oración 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 paz.⁴⁶ La posibilidad de que el príncipe pudiera combatir a los enemigos invisibles, es decir, los demonios, pueda estar 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 más arriba.

También puede relacionarse con esta cuasi sacralidad real la posibilidad de que el príncipe reforme a su pueblo de modo tal que pueda volver a la pureza de la fe primigenia. Por cierto, esta acción podía ser cumplida promoviendo las acciones propias de la Iglesia y buscando que sus miembros se adecuaran también

44 Sigmund Hellmann, ed., *Pseudo-Cyprianus, De XII abusivis saeculi*, vol. 4, *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Alterchristlichen Literatur* (Leipzig: Hinrichs, 1909), p. 51, 8.

45 *ibid.*, p. 52, 10.

46 “... contraque omnes visibiles et invisibiles / hostes idem potenter regaliterque tuae virtutis regimen amministret, ut regale solium vidilicet francorum scepra non deserat, sed ad pristinae fidei pacisque concordiam eorum animos te opitulante reformet...”. *The Sacramentary of Ratoldus* 138, p. 49.

a lo indicado por esa fe verdadera. La acción, por ejemplo, de Carlomagno y de sus sucesores en el imperio carolingio, en este sentido resulta por demás elocuente y conocida. Recordemos, por ejemplo, las advertencias y preocupaciones que, al respecto, manifiesta Carlos en *De litteris colendis*.⁴⁷

En la séptima sección aparecen algunas de las obligaciones que el pueblo tiene para con su rey: deberá obedecerle con la debida sujeción y deberá honrarlo con amor.⁴⁸ Se espera de los súbditos dos acciones, obediencia y honra, y de ese modo ellos cumplirán la parte del contrato o acuerdo. El rey será responsable de brindarles protección contra toda clase de enemigos y de asegurarles la paz y la fe y, en contrapartida, recibirá esta respuesta por parte de su pueblo. Así, se conformará una especie de “familia” en la que el príncipe ejercerá una suerte de paternidad sobre los suyos.

La octava sección, penúltima de esta oración, hace referencia a la función militar que se espera del rey, para lo cual comienza describiendo una suerte de “armadura”: deberá estar defendido con el casco de la protección de Dios y protegido con un escudo insuperable y, además, estará circundado del ejército celestial.⁴⁹ Como vemos, se trata de rodear al rey de los atributos que le

47 Allí, por ejemplo, el soberano se lamenta de que los monjes que rezan por él escriben en un latín muy malo, lo cual indica que no pueden comprender bien las Escrituras, hecho sin duda grave para los hombres de la Iglesia. Será necesario entonces que adquieran una buena cultura de base, a través de las letras, pues “qui Deo placere appetunt recte vivendo, ei etiam placere non negligant recte loquendo”. MGH, *Capit.* I, p. 79, 14.

48 “...ut utrorumque horum populorum debita subiectione fultus, condigno amore glorificatus, per lungum vitae spatium paternae apicem gloriae tua miseratione unatm stabilire et gubernare mereatur...”. *The Sacramentary of Ratoldus* 138, p. 49.

49 “...tuae quoque protectionis galea munitus, et scuto insuperabili iugiter protectus, armisque caelestibus circumdatos, obtabilis victoriae triumphum de hostibus feliciter capiat, terroremque suae potentiae infidelibus inferat, et pacem tibi militantibus laetanter reportet”. *The Sacramentary of Ratoldus* 138, p. 49-50.

corresponde como jefe militar pero que, en este caso, poseen un carácter sobrenatural. No es suficiente poseer las armaduras metálicas ni las tropas humanas; el obispo consagrante invoca también para proteger al rey la asistencia de las fuerzas celestiales que lo ayudarán en sus empresas militares.

Pero no se trata de vencer en cualquier campaña, sino que el ritual incluye una especificación: que infiera el terror de su potencia a los infieles. La protección solicitada a Dios necesita como contrapartida que el rey preste su brazo armado a la causa divina y de su iglesia y combata a aquellos que niegan la fe cristiana y, de ese modo, conseguirá la paz a los que militan por Dios. Se trata del servicio que el brazo secular debe a la iglesia y a sus representantes que aquí queda ritualizado y, de esa manera, el compromiso del príncipe para con esta causa gana en intensidad.

La última de las secciones en las que he dividido la oración de consagración puede considerarse una síntesis de lo dicho hasta ahora y una introducción para la acción litúrgica que se produce a continuación: la misma unción.⁵⁰ Se pide a Dios que adorne al rey con las virtudes con las que fueron agraciados los personajes anteriormente mencionados, es decir, los patriarcas del Antiguo Testamento. La renovada mención de estas figuras bíblicas es significativa en cuanto se trata de una insistencia en relacionar a la realeza israelita con la cristiana, relación que incluso se extendió en algunos casos, como el de Beda, a la interpretación de hechos históricos contemporáneos a la luz de los acaecidos y relatados en el Antiguo Testamento.⁵¹

La oración finaliza con la referencia a la unción que se realiza inmediatamente después. Se pide a Dios que unja al rey con

50 “Virtutibus necnon quibus praefatos fideles tuos decorasti, multiplici honoris benedictione condecora, et in regimine regni sublimiter colloca, et oleo gratiae spiritus sancti perunge”. *The Sacramentary of Ratoldus* 138, p. 50.

51 Cfr. Judith McClure, “Bede’s Old Testament Kings,” in *Ideal and Realty in Frankish and Anglo-Saxon Society*, ed. Patrick Wormald (Oxford: Blackwell, 1983), p. 76-98.

el óleo de la gracia del Espíritu Santo. El carácter cuasi sacramental de la consagración real aparece aquí con fuerza puesto que se mencionan los dos elementos que componen el sacramento: uno material, el óleo, y el otro sobrenatural, la gracia del Espíritu Santo. Destaco, además, que la expresión *et oleo gratiae spiritus sancti perunge* aparece de un modo exacto en muchos de los órdenes de consagración real de la época.

En conclusión, el origen del rito de la unción real implica un proceso de verdadera cooperación en la liturgia medieval. Diversas fuentes han contribuido a establecer una ceremonia que se incorporará en todos los rituales de inauguración del poder real.

Por otro lado, las oraciones que acompañan este rito particular expresan en un lenguaje litúrgico las ideas básicas de la teoría política que subyace en la cultura de los hombres de la temprana Edad Media. En tal sentido, son útiles e imprescindibles para reconstruir un pensamiento político sobre el que se encuentran escasas fuentes doctrinales.

