



XLIII

SEMANA DE ESTUDIOS
MEDIEVALES

ESTELLA-LIZARRA

19-22

JULIO 2016

SEPARATA



El acceso al trono: concepción y ritualización

Dialécticas monocráticas

El acceso al trono y la legitimidad de origen

José Manuel NIETO SORIA

Índice

PONENCIAS

- 11 Dialécticas monocráticas. El acceso al trono y la legitimidad de origen
José Manuel Nieto Soria
- 137 Ideología y acceso al trono en época carolingia
Wolfram Drews
- 63 El acceso al poder como reyes y emperadores romano-germanos: dinastía sajona y monarcas salios
Carlos Estepa Díez
- 85 Las insignias imperiales en la Alta Edad Media La iconografía al servicio de la legitimación dinástica
Isabel Ruiz de la Peña González
- 125 La fuerza innovadora del papado en los siglos XI-XII: el acceso al trono papal
Klaus Herbers
- 145 Comment devenir roi à Jérusalem (1099-1187)?
Élisabeth Crouzet-Pavan
- 167 Royal Sacrality in England, 1154-1272: Accession and Access?
Nicholas Vincent
- 191 Discurso político y relaciones de poder Crónicas de Sancho IV, Fernando IV y Alfonso XI
María Fernanda Nussbaum
- 219 A Monarquia Portuguesa na conjuntura de Aljubarrota
Maria Helena da Cruz Coelho
- 241 ¿Irrupción?, sustitución, permanencia El acceso al trono de Navarra, 905-1329
Eloísa Ramírez Vaquero
- 287 La práctica de las autocoronaciones reales Análisis histórico e implicaciones simbólicas
Jaume Aurell

COMUNICACIONES

- 305 *Imago Mulierium*. La representación femenina en la miniatura cartularia de los siglos XII y XIII
Diego Asensio García
- 319 «Que se llamaua rey de Castilla». La legitimación del acceso al trono en tiempos del linaje maldito
Carmen Benítez Guerrero
- 331 Miniaturas regias. El manuscrito escurialense de la Coronación de los Reyes de Aragón (ms. &. III. 3.)
Marta Fernández Siria
- 343 Episcopado castellano y derecho de resistencia en torno a la «Farsa de Ávila». Respaldo e impugnación de un irregular acceso al trono
Diego González Nieto
- 353 Eficacia resolutive del poder: realengo y señorío en el marco concejil. Los casos de Cuéllar (1464-1492) y Sepúlveda (1472-1504)
Miguel J. López-Guadalupe Pallarés
- 365 El acceso al trono de Alfonso VII de León-Castilla como «Rey de Galicia» y la *Historia Compostelana*
Marco Meneghetti
- 371 Después de Caspe: ceremonias, símbolos y legitimación en el reinado de Fernando I de Aragón
Víctor Muñoz Gómez
- 387 Del consenso al conflicto. Los concejos y la sucesión al trono en el reinado de Alfonso X (1252-1284)
Álvaro J. Sanz Martín
- 397 Cardenales en la Plena Edad Media. Las consagraciones de los papas y los cardenales
Viktoria Trenkle

Dialécticas monocráticas

El acceso al trono y la legitimidad de origen*

José Manuel NIETO SORIA

Universidad Complutense de Madrid

jmniesor@ucm.es

1. ENTRE DRAMATURGIA Y DEBATE HISTORIOGRÁFICO

No parece dudoso que el acceso al trono o, si se prefiere, en un sentido más amplio, el acceso al poder suele constituir en las dinámicas políticas su momento más relevante desde la Edad Media hasta la actualidad, lo que justifica por sí mismo un considerable grado de expectación. Se calcula que la primera investidura de Obama como presidente de los Estados Unidos el 20 de enero de 2009 fue seguida por más de doscientos millones de personas. Aunque no podamos hablar en términos de espectadores a la hora de establecer referentes cuantitativos para la Edad Media, puede ser significativo que, si recurrimos a la base de datos bibliográfica sobre estudios medievales *Regesta Imperii*, veremos que hay del orden de más de mil quinientos trabajos publicados en inglés desde mediados del siglo XX que abordan asuntos relacionados con las prácticas rituales y los aspectos ideológicos referidas a algún aspecto del acceso al trono, a lo que cabe añadir otros trescientos cincuenta trabajos publicados en francés. Esto, considerando solo dos de los idiomas con mayor presencia para esta cuestión. Se trata, sin duda de un dato que nos aporta por sí mismo un claro indicio de que estamos ante un tema con un altísimo grado de presencia en la historiografía reciente. Dentro de estas referencias bibliográficas se encuentran, por cierto, entre las más abundantes aquellas que abordan algún aspecto de lo acaecido en la navidad del año 800 con Carlomagno postrado ante el papa León III.

Si volvemos la mirada hacia los antropólogos, estos nos recordarán la importancia de la teatrocracia, de la dramatización de la política en términos

* Este trabajo forma parte del Proyecto HAR2013-42211-P de la Secretaría de Estado de Investigación, Desarrollo e Innovación. Programa Estatal de Fomento de la Investigación Científica y Técnica de Excelencia.

de puesta en escena que nos remite al problema de la espectacularización del poder, fenómeno que Georges Balandier sintetiza afirmando que «todo sistema de poder es un dispositivo destinado a producir efectos, entre ellos los comparables a las ilusiones que suscita la tramoya teatral», de modo que «las técnicas dramáticas no se utilizan solo en teatro, sino también en la dirección de la ciudad»¹.

Pero, más allá de su representación dramática, el acceso al trono agranda su significado como consecuencia de que su ejecución queda enmarcada y restringida por su capacidad para dar traducción ritual a un determinado discurso político cuya literalidad, en el caso de las sociedades tradicionales, como la medieval, se suele hacer presente de manera diferenciada y a veces muy diferida en el tiempo respecto de la práctica ritual. Esto convierte al estudio de este tipo de acontecimientos para el historiador en un reto lleno inseguridades y de comprobaciones muchas veces complejas, cuando no imposibles, generando los consiguientes debates historiográficos, tan frecuentes en este ámbito de estudio.

En 2001, Philippe Buc publicaba el libro *The dangers of Ritual*², que ya se anunciaba un año antes en un artículo suyo³ y que conoció un éxito editorial bastante singular, si tenemos en cuenta que un año después se reeditaba en inglés y al año siguiente era traducido al francés. Centrado principalmente en el análisis de los actos de acceso al trono durante la época medieval, sobre todo entre carolingios, lombardos y otónidas, en coherencia con lo que se anuncia en el título, plantea la presencia de varios peligros en el estudio de tales acontecimientos, sin que ofrezca apenas alternativas de superación.

Así, señala cómo el ritual podía conllevar ciertos peligros para sus propios actores, los mandatarios protagonistas, lo que contribuyó a la manipulación de las ceremonias, tanto en la fase de su ejecución, como en su transmisión y en su interpretación. Pone bajo sospecha el que los textos que nos transmiten aquellos acontecimientos nos aproximen a la realidad de lo acaecido, siendo más bien probable, según el mencionado autor, que en muchos casos reproduzcan sobre todo realidades ahistóricas o anacrónicas resultantes de intentar actualizar manifestaciones de otro tiempo, sobre todo

¹ G. Balandier, *El poder en escenas. De la representación del poder al poder de la representación*, Barcelona, Paidós, 1994, p. 16.

² Ph. Buc, *The Dangers of Ritual. Between Early Medieval Texts and Social Scientific Theory*, Princeton-Oxford, Princeton University Press, 2001.

³ *Idem*, «Political ritual: medieval and postmodern interpretations», en H.-W. Goetz (ed.), *Die Aktualität des Mittelalters*, Bochum, 2000, «Herausforderungen. Historisch-politische Analysen» 10, pp. 254-272.

de inspiración bíblica, reelaborando en su expresión literaria el propio ritual, tal como se ejecutó. Por todo ello, apuntaba el profesor Buc, los rituales son especialmente peligrosos para los historiadores como consecuencia de su inclinación a darles una interpretación funcionalista excesiva e insuficientemente justificada a partir de un análisis histórico riguroso.

Sin dejar de valorar el interés de la obra, no faltaron las críticas que la consideraban como expresión de un viaje a través del escepticismo más extremo que solo podía conducir a un nihilismo histórico inoperante, hasta el punto de que uno de los más críticos, Geoffrey Koziol, se planteaba, a la vista del libro de Buc, si una vez valorados los peligros descritos y la consiguiente falta de alternativas, los rituales podían seguir siendo todavía un asunto de interés para su estudio histórico por los medievalistas⁴, contraponiendo la obra comentada con el esfuerzo menos polemista y más apegado al análisis de las fuentes de otros trabajos publicados por aquellas mismas fechas⁵, terminando por recomendar seguir la senda de estos últimos frente al escepticismo improductivo.

Lo cierto es que, a pesar de las inquietudes expuestas por Buc, no han faltado las aportaciones en los últimos años⁶ en un contexto en el que, además, se ha concitado una considerable movilización historiográfica hacia una línea de análisis histórico que, enunciada en términos de comunicación simbólica, parece ofrecer posibilidades de estudio interesantes con relación a cuestiones históricas como las que aquí interesan, tal como me referiré más adelante⁷.

⁴ Véanse en especial las reseñas a esta obra de: Janet L. Nelson, publicada en *Speculum*, 78-3, 2003, pp. 847-851 y G. Koziol, «The dangers of polemic: Is ritual still an interesting topic of historical study?», *Early Medieval Europe*, 11-4, 2002, pp. 367-388.

⁵ Entre ellos: G. Althoff, *Spielregeh der Politik im Mittelalter: Kommunikation in Frieden und Fehde*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1997; F. Theuws y J. L. Nelson (eds.), *Rituals of Power from Late Antiquity to the Early Middle Ages*, Leiden, Brill, 2000; J. Rollo-Koster (ed.), *Medieval and Early Modern Rituals: Formalized Behavior in Europe, China and Japan*, Leiden, Brill, 2002.

⁶ J. Nelson, «Coronation rituals and realer materials», en J. T. Rosenthal (ed.), *Understanding Medieval Primary Sources. Using Historical Sources to discover Medieval Europe*, Londres, Routledge, 2012; S. Katajala-Peltomaa y V. Vuolanto (eds.), *Religious Participation in Ancient and Medieval Societies: Rituals, Interaction and Identity*, Roma, Acta Instituti Romani Finlandiae, 2013; B. Bouste, *Devising Order: Socio-Religious Models, Rituals and the Performative of Practice*, Leiden, Brill, 2013 y W. Jezierski, *Rituals, Performatives and Political Order in Northern Europe, c. 650-1350*, Turnhout, Brepols, 2015.

⁷ Puede verse un extenso repertorio de trabajos dedicados a todo lo que se refiere a prácticas rituales en el ámbito de la vida política y, en especial, aquellos referidos a ritos de acceso al poder en M. Mostert, *A Bibliography of Works on Medieval Communication*, Turnhout, Brepols, 2012.

2. MONOCRACIAS

Desde el punto de vista terminológico, tres vocablos toman un relieve principal: monarquía, realeza y monocracia⁸.

Aunque referirse al acceso al trono parece hacernos pensar en clave de monarquía, forma de gobierno, y de realeza, la dignidad que conlleva la condición de monarca, me parece, y en eso, por la lectura del programa de esta Semana, creo haber coincidido con el criterio de los organizadores, que tal clave introduce un factor de reduccionismo poco conveniente al caso. En tal sentido, me pareció una opción acertada la tomada por la Société Jean Bodin para la celebración del congreso celebrado en Toulouse en 1960, publicado nueve años después en dos volúmenes bajo el título *La monocratie*⁹.

El término monocracia, a pesar de toda la prioridad que se le quiera dar al hecho monárquico, parece reclamar con relación al acceso al trono una especial atención o sensibilidad a lo que fueron otras realidades, como la pontificia o la imperial, tal como veo que se van a abordar, permitiendo indagar sobre lo que debieron de ser interacciones, tal como no cabe duda se dieron con relación a la búsqueda de soluciones para los problemas de legitimación del poder por parte de modelos institucionales diferenciados que bien pudieran ser integrados bajo el concepto de monocracia que, a la vez que apenas impone exigencias institucionales, sí ofrece rasgos organizativos básicos comunes por lo que afecta, sobre todo, al problema de la legitimidad de origen.

En tal sentido, del mismo modo que desde la monocracia se reclama esa interrelación y diversidad institucional, también contribuye a establecer el foco en unos elementos comunes que están en la esencia misma de la legitimidad política desde los primeros procesos altomedievales, tal como la presencia de un ideal unitario del poder acorde con la interpretación cristocéntrica, fundamentada en la herencia apostólica, sobre todo paulina, y de la patrística, en especial, agustiniana, que ejerció un papel determinante en la configuración pontificia, imperial y monárquica.

Es por ello que la presencia de la referencia pontificia e imperial me parece especialmente valorable por las singularidades que dentro del hecho monocrático comportan con relación a la diversidad propia de las distintas expresiones monárquicas.

⁸ Aunque más partidario de la realeza, véanse las consideraciones con respecto a los tres términos de: F. Oakley, *Kingship: the Politics of Enchantment*, Oxford, Blackwell Publishing, 2009, pp. 2-3.

⁹ *La monocratie*, Bruselas, Éditions de la Librairie Encyclopédique, «Recueils de la Société Jean Bodin pour l'histoire comparative des institutions», XX y XXI, 1969.

El papa se constituía como un *status per se*, situado fuera y por encima tanto de la Iglesia como de la comunidad política, de manera que cualquier caracterización de su poder estaba llamada a ejercer particular resonancia en el plano político y, sobre todo, de la legitimación del poder¹⁰.

Por su parte, la perspectiva imperial, según avanzamos en el tiempo, introduce la peculiaridad de una cierta forma de régimen aristocrático con una presidencia monárquica, lo que ofrece una interpretación singular del fenómeno monocrático¹¹.

3. COMUNICACIÓN SIMBÓLICA

En las últimas dos décadas, primero desde la historiografía alemana y luego tomando presencia en otros ámbitos historiográficos, ha tomado especial presencia el análisis de lo que se ha enunciado en términos de comunicación simbólica¹².

Bajo el concepto de comunicación simbólica se incluyen todas las actividades de comunicación en las que fueron utilizados signos y gestos que vehiculan una función significativa particular.

La comunicación simbólica puede ser considerada como la dominante en la Edad Media. En efecto, las sociedades tradicionales han tenido una necesidad más fuerte de simbolización que las sociedades modernas, actuando como culturas de la ostentación simbólica más que de la argumentación, en cuanto que la comunicación escrita fue considerada durante largo tiempo como deficitaria de credibilidad.

Entre sus rasgos de ejecución más característicos se pueden señalar los siguientes¹³:

- Las prácticas de comunicación simbólica incorporan la aplicación de tres procesos típicos: información, notificación y comunicación.
- Constituyen fenómenos colectivos.
- Se insertan en procesos en los que se quiere hacer exhibición de incondicionalidad, tratando de expresar una imagen de integración articulada y armónica.

¹⁰ W. Ullmann, *Principios de gobierno y política en la Edad Media*, Madrid, Revista de Occidente, 1971, pp. 52-53.

¹¹ R. Folz, «Le régime monocratique en Allemagne (XI-XV siècles)», en *La monocratie, op. cit.*, p. 241.

¹² Referencias comunicación simbólica.

¹³ Véase sobre los aspectos conceptuales de la comunicación simbólica el número monográfico: «Culture politique et communication symbolique», *Trivium*, 2, 2008.

• Suponen alguna forma de relación recíproca entre los participantes.
En cuanto a sus principales significados políticos, los más típicos fueron los siguientes:

- Plasman actos de constitución y de afirmación de un grupo.
- Los órdenes político-sociales fueron marcados y estabilizados por la comunicación simbólica, que los somete igualmente a ataques y a reequilibrios.
- Fueron instrumentos al servicio de la cristalización de conflictos, bien en su dimensión de planteamiento y puesta en escena, como en su dimensión de resolución.

En este contexto de interpretación de los ritos de acceso al trono como expresiones de la comunicación simbólica se ha observado cómo se comportan como artefactos comunicativos mediante los que se lleva a cabo un proceso de reconocimiento del orden establecido, de las relaciones de poder existentes, de la aceptación del lugar que ocupan los actores en la jerarquía y de su disponibilidad para cumplir con los deberes que les corresponden, según su posición jerárquica¹⁴.

Estas prácticas, desde la Alta Edad Media hasta los últimos tiempos de las monarquías absolutas, han actuado como los instrumentos fundamentales de la comunicación pública que interesaban al poder, puesto que mediante ellos se dotaban de las señas de identidad de la legitimidad.

Un aspecto especialmente relevante de estos ritos del poder, como es el caso de las entronizaciones, es que, a la vez que se producía la afirmación de la legitimidad de acceso, para los participantes, esto acontecía en compatibilidad con la exhibición de un orden jerárquico en el que, en cualquier caso, independientemente de cada posición particular, se dignificaba a cada individuo y cada estatus como consecuencia de su integración en el sistema representativo del que se participaba, contribuyendo a afirmar la función legitimadora del acto.

Por otra parte, con motivo de estas celebraciones tenía lugar, en ocasiones, una inmediata repercusión en su ejecución de los cambios acaecidos en las relaciones de subordinación y consenso o, a veces, por el contrario, lo que no dejaba de ser también políticamente significativo, se hurtaba tal repercusión inmediata, reflejando la resistencia a que determinados cambios en curso continuasen prosperando en la medida en que a ello pudiera contribuir la práctica ceremonial mediante su ocultación.

¹⁴ Sobre las consideraciones que siguen, véase: G. Althoff, «Les services symboliques entre dignité et contrainte», *Annales*, 58, 2003, pp. 1293-1320.

En consecuencia, nos hallamos ante acontecimientos de comunicación simbólica en los que, a la vez que se produce una imagen de servicio y subordinación, esta se percibe al margen de connotaciones coactivas, quedando envueltas en la representación de una cierta forma de consenso de la que resulta un efecto de dignificación para todos los actores, independientemente de cuál sea su papel en el drama que se pone en escena.

Bajo esta perspectiva de comunicación simbólica, la aproximación desde la contemporaneidad a culturas como la medieval plantea dificultades específicas motivadas por la relación entre política y religión, algo que nosotros, desde nuestra vivencia actual, tendemos a disociar o cuando menos a integrar muy limitadamente, creando un artificio completamente ajeno a lo que debió de ser la realidad medieval de nuestro objeto de análisis.

Tal como se afirma desde la antropología, donde ese acercamiento al sujeto de análisis está menos atado a los condicionantes mentales de la actualidad del estudioso, hasta tiempos muy recientes los soberanos eran los parientes, los homólogos o los mediadores de los dioses. La política no podía ser campo diferenciado de la religión. En esta línea, «la presencia de un rey-dios, del rey por derecho divino o del rey taumaturgo, no es una condición necesaria al reconocimiento de ese lazo existente entre el poder y lo sagrado»¹⁵. He aquí un principio básico de la antropología política de imprescindible presencia cuando abordamos los problemas de la representación del poder y de la comunicación simbólica bajo perspectiva medieval.

4. TEOCENTRISMO Y CRISTOCENTRISMO

La consideración que se acaba de plantear nos introduce ya en otra de las claves interpretativas de valoración imprescindible cuando nos enfrentamos al problema del acceso al trono en las monarquías medievales europeas como es la dimensión religiosa de ese acto político, habitualmente expresado en términos de teocentrismo y cristocentrismo. Con relación a esta cuestión conviene tener presente lo que, en cierta manera, podría considerarse como la dilatada influencia de dos perspectivas de análisis que han quedado inexorablemente asociadas a dos obras de gran impacto sobre los estudios del poder regio en el medievo como fueron las de Marc Bloch, *Los reyes taumaturgos*, publicada por primera vez en Estrasburgo en 1924, y de Ernst H. Kantorowicz, *Los dos cuerpos del rey*, publicada en Princeton en 1957. Mientras que la primera tenía un perfil más histórico y sociológico, ponien-

¹⁵ G. Balandier, *Antropología política*, Barcelona, Península, 1976, 2.^a ed., p. 115.

do el acento en un objetivo de historia antropológica del poder, la segunda se decantaba más por la perspectiva filosófica y jurídica, apuntando hacia una cierta genealogía conceptual del estado. Si la herencia de la primera ha favorecido una mayor atención hacia la búsqueda de la plasmación ritual de la sacralidad regia, la herencia de la segunda ha privilegiado lo conceptual frente a lo ritual¹⁶.

En tanto que época dominada por una visión unitaria del poder en su máxima expresión y fuertemente sujeta a las enseñanzas de los textos vétero y neotestamentarios y de la patrística, se impone en ella la idea de la realeza de Cristo que ya en los *laudes regiae* del siglo VIII quedaba expresada bajo la proclamación: *Christus vincit, Christus regnat, Christus imperat*. Los sacerdotes, como los reyes, actuaban como *vicarius Christi*, de este modo, a la vez que se proclamaba la unidad de la creación en Cristo, esta se hacía compatible con la dualidad de lo espiritual y lo temporal¹⁷.

Otras veces se apelaba a la referencia al vicariato divino de los reyes como manifestación de la creencia en una fuente única del poder, lo que se plasmaba en la expresión *rex Dei gratia*, cuya utilización en occidente parece extenderse a partir de la segunda mitad del siglo VIII¹⁸, atribuyéndole un origen paulino, cuando San Pablo afirmó en su primera carta a los Corintios que «gracias a Dios soy lo que soy»¹⁹. Así, desde, al menos el siglo VIII, el reconocimiento de que el rey lo era por la gracia de Dios y accedía a su ministerio como resultado de los efectos de la gracia divina se convertía en el fundamento de la legitimidad de origen más extendido y reconocido en las monarquías europeas²⁰.

Aunque, en apariencia, *vicarius Dei* o *vicarius Christi* parecían significar lo mismo, remitiendo siempre a ese principio de unidad del poder y de unidad de origen, lo cierto es que cada uno de ellos ponía el acento en aspectos funcionales concretos y diferenciados. Dicho de otra manera, si parecían significar lo mismo a efectos de legitimidad de origen, de hecho aludían a cuestiones distintas a efectos de la legitimidad de ejercicio. En este sentido, la

¹⁶ J. Revel, «La royauté sacrée. Éléments pour un débat», en A. Boureau y C. S. Ingerflom (eds.), *La royauté sacrée dans le monde chrétien*, París, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1992, p. 8.

¹⁷ J. Krynen, *L'empire du roi. Idées et croyances politiques en France, XII^e-XV^e siècle*, París, Gallimard, 1993, p. 7.

¹⁸ W. Ullmann, *Principios de gobierno...*, *op. cit.*, p. 122.

¹⁹ *Corintios*, I, XV, 10.

²⁰ H. Garipzanov, *Rex Francorum-Imperator Augustus-gratia Dei rex: The Language of Authority in the Carolingian World (751-877)*, Leyden-Boston, Brill, 2004; y J. A. Dabbs, *Dei gratia in royal titles*, La Haya-París, Mouton, 1971.

condición de vicarios de Dios tendía a poner sobre todo en valor la función de los mandatarios como jueces y legisladores. Por su parte, la condición de vicarios de Cristo apuntaba más bien al concepto de *imitatio Christi*, lo que quedaba sobre todo referido a la aplicación de una exigencia moral, al ejercicio de la virtud, al papel de tal condición como fundamento del *corpus mysticum* y, en definitiva, a todas aquellas funciones y actos que propiciaban una aportación ejemplificadora en orden a la redención de la comunidad en su objetivo último de salvación eterna.

Así, desde el teocentrismo y el cristocentrismo se definían los tres principios esenciales que articulan el pensamiento político altomedieval y que delimitaban el acceso al trono: el de *ministerium*, por el que el poder político había sido recibido a título de mandato para realizar una tarea acorde con el orden divino; el de *imago*, por el que era necesario que los mandatarios actuaran a imagen del orden celestial, juzgando y legislando y, a imitación de Cristo, siguiendo su ejemplo moral; y el de *carisma*, por el que todo ello se plasmaba en un acto ritual y en la exhibición de unos símbolos²¹.

Ya sobre todo a partir del siglo XIII, aunque con precedentes anteriores, esos tres principios darían articulación a una teoría más desarrollada y políticamente poseedora de una considerable potencialidad argumentativa, tal como se comprobará en el tránsito del medievo a la modernidad, que se conoce como la concepción corporativa, es decir, la identificación de la comunidad política con un cuerpo cuya cabeza, corazón y alma por designio divino era el rey, de lo que se deducían múltiples consecuencias respecto del ideal de vertebración funcional de los distintos sujetos políticos²².

Aceptado el principio del vicariato divino como clave de la legitimidad de origen, su plasmación ceremonial, cuando se producía, podía ser diversa, siendo la unción la más rotunda, pero también la que podía ofrecer consecuencias más inquietantes para el ejercicio efectivo del poder, al reconocerse la función mediadora imprescindible del clero con la consiguiente posibilidad de traducción en un papel político inquisitivo y fiscalizador, lo que para unos autores evidenciaba las limitaciones de la realeza teocrática²³ y para otros lo que han interpretado en términos de sacralidad imposible para

²¹ M. García Pelayo, *Los mitos políticos*, Madrid, Alianza, 1981, p. 196.

²² A. H. Chroust, «The corporate idea and the body politic in the Middle Ages», *Review of Politics*, 9, 1947, pp. 423-452; J. P. Canning, «The corporation in the political thought of the jurist of the thirteenth and fourteenth centuries», *History of the Political Theory*, 1, 1980, pp. 9-32; E. H. Kantorowicz, *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*, Madrid, Akal, 2012, pp. 210-221.

²³ W. Ullmann, *Principios de gobierno...*, *op. cit.*, pp. 143-151.

las monarquías occidentales cuyos reyes ungidos quedaban sometidos a un principio jerárquico de sumisión por la dependencia respecto de la intervención ritual del episcopado²⁴.

Es el reino visigodo, al menos a fines del siglo VII, siendo bien conocida la de Wamba en Toledo en el 672²⁵, no descartándose casos anteriores, el que se presenta como primer indicio de la introducción de la práctica de la unción en Occidente. En cualquier caso, en el reino visigodo ya se demostró que la unción no garantizaba ninguna forma de incontestabilidad para los reyes ungidos, lo que no impidió que tuviera alguna continuidad más allá del extinto reino visigodo, de modo que también fuera usada esta ceremonia por algunos reyes de Asturias²⁶ hasta alcanzar el siglo XI, convirtiéndose luego en un acontecimiento excepcional y cronológicamente discontinuo en la Península²⁷. Fue, sin embargo, con el acceso al trono franco de Pipino el 751 cuando comenzó a gozar el rito de continuidad en su aplicación, no tardando en ser seguido también en los reinos anglosajones²⁸. Hay que recordar las palabras que utiliza Marc Bloch para referirse a la unción de Pipino: «il éprouva le besoin de colorer son usurpation d'une sorte de prestige religieux»²⁹. Es decir, un acto que respondería a una típica práctica de representación por el que acudía a un recurso mediante el que se trataba de presentar bajo apariencia religiosa y como acontecimiento querido por Dios lo que había sido un golpe de fuerza por el que se alteraba la legitimidad sucesoria preexistente. De este modo se creaba la imagen de una elección divina cuya solemnización pretendía convertir en inapelable e indiscutible una entronización cuestionable en términos de legitimidad de origen³⁰. Ori-

²⁴ A. Boureau, «Un obstacle à la sacralité royale en Occident: le principe hiérarchique», en A. Boureau y C. S. Ingerflom (eds.), *La royauté sacrée dans le monde chrétien*, Paris, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1992, pp. 29-38.

²⁵ C. Sánchez-Albornoz, «La *ordinatio principis* en la España goda y postvisigoda», *Cuadernos de Historia de España*, 35-36, 1962, pp. 5-36 reeditado en *Viejos y nuevos estudios sobre las instituciones medievales españolas*, II, Madrid, Espasa-Calpe, 1976, pp. 1175-1207 y A. Barbero de Aguilera, «El pensamiento político visigodo y las primeras unciones regias en las Europa medieval», *Hispania*, 115, 1970, pp. 245-326.

²⁶ C. Sánchez-Albornoz, «La *ordinatio principis*...», *op. cit.*, pp. 1190-1191.

²⁷ P. Henriot, «Rite, idéologie, fonction: remarques sur l'onction des rois wisigoths et hispaniques du haut Moyen Âge (VII^e-XI^e siècle)», en G. Constable y M. Rouche (eds.), *Auctoritas: Mélanges offerts à Olivier Guillot*, Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2006, pp. 179-192.

²⁸ R. Strong, *Coronation: A History of Kingship and the British Monarchy*, Londres, Harper Collins, 2005.

²⁹ M. Bloch, *Les rois thaumaturges. Étude sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale particulièrement en France et en Angleterre*, Paris, Gallimard, 1983, p. 68.

³⁰ F. Close, «Le sacre de Pépin de 751. Coulisse d'un coup d'Etat», *Révue Belge de Philologie et d'Histoire*, 85, 2007, pp. 835-852.

ginada, por tanto, esta unción carolingia sobre la aplicación de un principio electivo, se transformará para ser interpretada como la virtud y el privilegio singular de una dinastía elegida por Dios³¹.

En cualquier caso, la unción confirmaba al rey, pero no lo designaba, aunque sí daba a los pueblos una razón nueva para obedecer a su ungido. Pero su significación podía variar mucho. Cuando hay elección expresa, la consagración complementaba esa elección. En Inglaterra o en Alemania, la unción confirmaría la elección. Cuando la sucesión hereditaria esté afirmada, la unción se perderá en unos casos o se mantendrá en otros como un rito con una importancia muy variable y, a veces, muy secundaria³².

El caso carolingio³³ se nos muestra decisivo en la caracterización de inspiración cristocéntrica del acceso al trono, en tanto que nos ofrece un modelo de ceremonia en el que se hacen muy presentes y casi determinantes a efectos rituales los esfuerzos clericales y sobre todo episcopales del siglo IX en orden a hacer presentes una liturgia, unos símbolos y unas plegarias bajo su control de larga influencia en esta ceremonia³⁴, favoreciéndose desde la iglesia franca su continuidad mediante la redacción de un cierto número de tratados tocantes al asunto³⁵.

Por su parte, los reyes carolingios y capetos³⁶ tomaron conciencia del peligro que suponía para su poder hacer depender su legitimidad de origen de una unción confiada a unos eclesiásticos que recordaban el mensaje paulino que afirmaba que el que bendice siempre es más grande que el que es bendecido. Esto impulsará la reclamación desde la monarquía de una interpretación de la unción que la convertía en una virtud hereditaria, mientras que,

³¹ Sobre la evolución histórica de esta ceremonia en el ámbito europeo: J. Bak (ed.), *Coronations: Medieval and Early Modern Monarchic Ritual*, Berkeley, University of California Press, 1990; C. A. Bouman, *Sacring and Crowning. The Development of the Latin Ritual for the Anointing of Kings and the Coronation of an Emperor before the Eleventh Century*, Groningen, J. B. Bolters, 1957.

³² P. Ourliac, «La monocratie en Europe Occidentale (XI^e-XV^e s.). Rapport de Synthèse», en *La monocratie, op. cit.*, pp. 17-18.

³³ W. Ullmann, *The Carolingian Renaissance and the Idea of Kingship*, Londres, Methuen, 1969.

³⁴ *Idem*, *Historia del pensamiento político en la Edad Media*, Barcelona, Ariel, 1983, p. 83.

³⁵ R. McKitterick, «Quel modèle de gouvernement pour l'Église et pour le monde?», en *Histoire générale du christianisme des origines au XV^e siècle*, París, Presses Universitaires de France, 2010, p. 802.

³⁶ R.-H. Bautier, «Sacres et couronnements sous les Carolingiens et les premiers Capétiens: recherches sur la genèse du sacre royal français», en *Bautier. Recherches sur l'histoire de la France médiévale*, II, Aldershot, Variorum Reprints, pp. 7-56; VV. AA., *Le sacre des rois*, París, Les Belles Lettres, 1985; J. L. Nelson, *Politics and Ritual in Early Medieval Europe*, Londres, The Hambledon Press, 1986; y R. A. Jackson, *Ordines Coronations Franciae: Texts and Ordines for the Coronation of Frankish and French Kings and Queens in the Middle Ages*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1995.

en ausencia de este desarrollo teórico, otros, como los reyes de romanos, se inclinaron por abandonar el rito. Esto no impidió su aplicación por diversos monarcas y en distintos reinos, valorando la dimensión sacramental que otorgaba a la condición regia. Sin embargo, también esa dimensión sacramental acabaría siendo puesta en cuestión.

En efecto, a pesar de haber sido considerada originalmente la unción regia como un sacramento comparable al bautismo y a la ordenación sacerdotal, el papado se encargaría de reducir radicalmente su perfil de manera que ya no se pudiera establecer tal comparación ni reclamar ese carácter sacramental. Fue Inocencio III quien mediante su decretal *De la unción sagrada* quiso dejar zanjada la cuestión. En esta marcaba claramente la diferencia entre la unción de los obispos y la de los reyes. Reservaba solo a la episcopal la unción con crisma y sobre la cabeza, lo que se negaba a los reyes, desactivando la idea de realeza cristocéntrica y a semejanza de Cristo. Solo los obispos recibirían la unción con crisma sobre la cabeza, tal como la había recibido Cristo, en tanto que los obispos representaban a Cristo. Para los príncipes quedaba la unción sobre el hombro con óleo, afirmando en su textualidad la decretal al establecer tal distinción «que se sepa cuán grande es la diferencia entre la autoridad del obispo y el poder del príncipe».

Así, la unción del príncipe era reducida litúrgicamente a un rango manifiestamente inferior, al quedar limitada a la consideración de una cierta forma de exorcismo y protección frente al mal, pero perdiendo su primitivo mensaje de *rex imago Christi*. De este modo quedaba establecida la doctrina pontificia al respecto en términos de que la unción real ya no confería el Espíritu Santo, careciendo de valor sacramental. A pesar del mantenimiento del rito bajo la forma anterior al dictamen pontificio por parte de los reyes de Francia e Inglaterra, la práctica fue puesta en entredicho por legistas y canonistas que comenzaron a reducir el valor de las coronaciones que incluían este rito³⁷.

En la tradición agustiniana, el oficio real se había comenzado a considerar un oficio eclesiástico. Bajo esa inspiración se había potenciado su interpretación a la vez cristocéntrica y teocéntrica, con los diversos matices que cada una aportaba a la caracterización del ministerio regio. Bajo distintas circunstancias de oportunismo político, bien para ensalzar el valor de la mediación eclesiástica y sus atribuciones de control regio, como cabe advertir en el caso visigodo, o bien para justificar la impugnación de un modelo preexistente de legitimidad de origen, como en el caso franco, se

³⁷ E. H. Kantorowicz, *Los dos cuerpos del rey...*, *op. cit.*, pp. 321-325.

había introducido el recurso a la unción regia. Sin embargo, a pesar de la continuidad de su uso en unos casos, o la falta de tal continuidad o incluso completa ausencia en otros, su significado dentro del campo de la teología política se había puesto en cuestión, incrementando las inquietudes que, en cuanto a sus implicaciones políticas concretas, pudiera tener la práctica de tal ceremonia.

No es de extrañar, pues, que ante los efectos y significados discutibles que pudiera tener tal ceremonia, surgieran alternativas mediante las que se quisiera reclamar un cierto grado de sacralidad compatible con la afirmación de una condición mayestática que no se viera puesta en cuestión por la intervención eclesiástica. En tal sentido, en el ámbito de las prácticas del acceso al trono se haría presente el uso de la autocoronación³⁸. De la misma forma, y a veces en simultaneidad con esa práctica ritual, en el ámbito del ejercicio político concreto, habría monarcas especialmente atentos a utilizar la vía legislativa para asegurarse que la condición mayestática y la consideración del monarca como *res sacra*, sin mediaciones eclesiásticas, se hicieran compatibles.

5. HERENCIA Y ELECCIÓN

La opción hereditaria o electiva ofrece una evolución muy diversa y, recurrentemente y durante largos periodos de tiempo, inestable en la Europa medieval que, a la vez que dificulta cualquier generalización, a veces establece una aparente incompatibilidad entre ambas vías de acceso al poder que no siempre se percibió como tal³⁹.

La opción hereditaria, en su origen, vino propiciada por la creencia germánica en que todos los hijos del rey participan de su carisma y están por ello capacitados para reinar, lo que propició las divisiones entre distintos hijos de un mismo príncipe. Así se favoreció el derecho de sangre como un modo típico de transmisión con amplia presencia. En cualquier caso, la fragilidad o fortaleza del sistema hereditario, allí donde tuvo presencia, fue muy variable en el tiempo y, de hecho, no faltaron los casos de desplazamiento por la opción electiva.

³⁸ J. Aurell, «The self-coronations of iberian kings: a crooked line», *Imago Temporis. Medium Aevum*, VIII, 2014, pp. 151-175.

³⁹ Un amplio panorama de esta diversidad de normas y opciones sucesorias en F. Lachaud y M. Penman (eds.), *Making and Breaking the Rules. Succession in Medieval Europe, c. 1000-1600*, Turnhout, Brepols, 2008.

Fue, por otra parte, un rasgo de la mentalidad medieval, que tendió a fortalecerse con el tiempo, la creencia en la potencia legitimadora de «la sombra de los ancestros»⁴⁰, expresión en la que se resume bien la obsesión por la continuidad plurisecular y por la creencia de que la mejor garantía de legitimidad del poder presente es su antigüedad y falta de novedad como expresión de la voluntad divina por mantenerlo en ese estatus. De ahí la inquietud surgida ante la inminencia de una ruptura dinástica por falta de sucesión directa, lo que bien podía considerarse como una cierta suerte de maldición divina.

Una vez más el Antiguo Testamento ofrecía una sólida base bíblica a una creencia política bastante extendida:

Ahora, pues, Jehová Dios de Israel, cumple a tu siervo David mi padre lo que le prometiste, diciendo: no te faltará varón delante de mí, que se siente en el trono de Israel, con tal que tus hijos guarden mi camino y anden delante de mí como tú has andado delante de mí⁴¹.

Este planteamiento bastante aceptado había de tener considerable influencia con relación a una legitimidad de origen en disputa.

Así, quedaba abierta una doble vía de legitimación en caso de ruptura dinástica: o bien demostrar que, en realidad, no había tal ruptura, entroncando al pretendiente con el linaje reinante en algún momento de su evolución, por remoto que pudiera ser ese momento; o bien poner de relieve que el monarca reinante había perdido la protección divina por sus pecados, por lo que no cabía mantener el ancestral compromiso de Jehová con David.

A la vez, aun en los casos en que predominó la vía hereditaria de sucesión, no dejaron de estar presentes pautas que evocaban la práctica electiva, tal como, por ejemplo, sucedió con cierto principio electivo que se ritualizó a través de determinadas plasmaciones rituales, tales como elecciones o aclamaciones. Bien podría, por tanto, afirmarse que la elección no dejó de tener un considerable prestigio, hasta el punto de poder dar lugar a la interrupción de transmisiones hereditarias con varios siglos de historia, como en el caso franco, y de evidenciar, a la vez, que la sucesión hereditaria de alguna manera era perfeccionada por alguna expresión que hacía presente la vía electiva.

En cualquier caso, a efectos de asegurar una legitimidad de origen bien aceptada, lo que daba sólido fundamento a la vía hereditaria era que existiera una regla de sucesión clara, precisa y estrictamente observada de manera

⁴⁰ En palabras de Ch. Klapisch-Zuber, *L'ombre des ancêtres. Essai sur l'imaginaire médiéval de la parenté*, París, Fayard 2000, p. 159.

⁴¹ 1 Reyes, 8, 25.

continuada en el tiempo, lo que, con relación a los aspectos de precisión y claridad, raramente se cumplió en la evolución medieval.

Sin embargo, a pesar de lo señalado, lo más característico de los siglos medievales fue el insuficiente desarrollo y la escasa estabilidad del derecho sucesorio en coexistencia con el inagotable prestigio del fundamento electivo. Esta asociación fue un hecho lo bastante extendido en todo el occidente medieval como para propiciar alternativas al monarca reinante, dando indicio de una cierta posibilidad electiva en monarquías hereditarias⁴².

Por otra parte, en cuanto que el rey era elegido por su genealogía y no por sus cualidades individuales, se hacía necesario fortalecer su posición por procedimientos ceremoniales en los que bien podía emerger con luz propia ese trasfondo electivo.

El procedimiento hereditario fortalecía desde la perspectiva de la legitimidad de origen el papel de la memoria regia⁴³ y de la genealogía⁴⁴, tanto para asegurar su conservación y recuerdo, como para producir su alteración e invención en función de los contextos concretos de conflicto. Baste recordar cómo las rupturas dinásticas vinieron acompañadas del desarrollo de iniciativas propagandísticas destinadas a impugnar la filiación legítima del monarca reinante y a reivindicar una legitimidad sucesoria generalmente basada en la invención genealógica y memorial del aspirante.

Esas situaciones de fractura dinástica ponían de manifiesto que, a fin de cuentas, la fórmula hereditaria tan solo ofrecía una apariencia de estabilidad que, además, tenía que convivir con un cierto mito electoral subyacente, tanto de carácter dinástico como personal y con la evidencia de una seducción de la elección que se podía hacer evidente en cada acceso al trono en los

⁴² I. Mortimer, *Medieval Intrigue. Decoding Royal Conspiracies*, Londres, Continuum International Publishing, 2010, pp. 279-305; M. Bennet, «Edward III's and the succession to the Crown, 1376-1471», *The English Historical Review*, 113, 1998, pp. 580-609; Ch. Given-Wilson, «Legitimation and Succession to the Throne in Fourteenth-Century England», en I. Alfonso, H. Kennedy y J. Escalona (eds.), *Building Legitimacy. Political Discourse and Forms of Legitimation in Medieval Societies*, Leiden-Boston, Brill, 2003, pp. 89-106.

⁴³ Y. Hen y M. J. Innes (eds.), *The Uses of the Past in the Early Middle Ages*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000; J.-M. Sansterre, *L'autorité du passé dans les sociétés médiévales*, Roma, Ecole Française de Rome, 2004; y P. Chastang, *Le passé à l'épreuve du présent: appropriations et usages du passé du Moyen Âge à la Renaissance*, París, Presses Universitaire de Paris-Sorbonne, 2008; P. Martínez Sopena y A. Rodríguez López (eds.), *La construcción medieval de la memoria regia*, Valencia, Universitat de València, 2011; J. Aurell Cardona, «Memoria dinástica y mitos fundadores: la construcción social del pasado en la Edad Media», en A. Dacosta, J. R. Prieto Lasa, y J. R. Díaz de Durana (eds.), *La conciencia de los antepasados. La construcción de la memoria de la nobleza en la Baja Edad Media*, Madrid, Marcial Pons, 2014, pp. 303-334.

⁴⁴ Ch. Klapisch-Zuber, *L'ombre des ancêtres. Essai sur l'imaginaire médiéval de la parenté*, París, Fayard, 2000.

actos de entronización en los que se solía patentizar lo que se percibía como la confirmación de una elección que siempre se sobreponía a la apariencia hereditaria. En tal sentido, la evolución del pontificado⁴⁵ a partir del decreto de Nicolás II del 1059, por el que se establecía el procedimiento electoral como vía de liberación de la tutela imperial y la afirmación de la opción electiva como vía de acceso a la dignidad pontificia, pudo contribuir significativamente a la consolidación de esta seducción electiva.

Incluso en el principio jurídico más característico de la monarquía hereditaria, el derecho de primogenitura, parecía posible detectar un fundamento legitimador de tipo electivo y de origen teológico. Esta compatibilidad entre herencia y elección se expresaba con toda claridad en las *Siete Partidas*. En este texto, en el mismo orden del nacimiento entre hermanos estaría presente una forma de juicio divino, es decir, una forma de prelación decidida por Dios en favor de un hijo, el primogénito, frente a los otros descendientes de nacimiento más tardío: «mayoría en nacer primero es muy grand señal de amor que muestra Dios a los fijos de los reyes, aquellos que él la da entre los otros sus hermanos que nacen después del. Ca aquél a quien esta honra quiere fazer bien da a entender que lo adelanta, e lo pone sobre los otros, porque le deven obedecer e guardar así como a padre e señor»⁴⁶. Así la herencia quedaba perfeccionada por una suerte de elección que se remitía a la providencia divina.

A la vez, el recurso a una supuesta elección bien podía suponer y, de hecho supuso, un instrumento útil a la hora de dotar de una apariencia honrosa a lo que tenía todos los rasgos propios de una usurpación.

Si este prestigio de la elección, incluso en monarquías de perfil manifiestamente hereditario, tenía vías de plasmación ceremonial, tal como se mostraba en las frecuentes aclamaciones, incluso en la ceremonia de la unción se afirmaba este mismo prestigio, en este caso, como expresión de una elección divina y sacerdotal, que confirmaba y renovaba príncipe a príncipe el pacto de la dinastía elegida con Dios y con su iglesia, en coherencia con el ideal de la monarquía veterotestamentaria. Pero este ideal de monarquía veterotestamentaria también aportaba sólidos argumentos en favor de la práctica electiva. No es por ello de extrañar que se encontrasen extensas argumentaciones sobre las bondades de los usos electivos en autores tan dispares como Santo Tomás de Aquino, Bartolo de Sassoferrato, Marsilio de Padua, Nicolás

⁴⁵ Ph. Daileader, «One Will, One Voice, and Equal Love: Papal Elections and the Liber Pontificalis in the Early Middle Ages», en *Archivum historiae Pontificiae*, 31, 1993, pp. 11-31; A. Paravicini Bagliani, *La cour des papes au XIII^e siècle*, París, Hachette, 1995, pp. 205-207.

⁴⁶ *Siete Partidas*, Partida Segunda, tít. XV, Ley 2.

de Oresme, Nicolás de Cusa y tantos otros, si bien, asentaban la legitimidad del procedimiento electivo mediante el recurso a hacer incidencia en que el cuerpo electoral estuviera integrado por la mejor parte de la comunidad política⁴⁷.

En fin, en materia de legitimidad de origen, bien podría afirmarse que, a pesar del aparente éxito de la herencia, este nunca llegó a suponer la completa falta de valor de un cierto principio electivo, de modo que el entreveramiento entre el aparente predominio de un principio hereditario, que privilegiaba la primogenitura y que no siempre preveía todas las posibilidades sucesorias, y la, a pesar de todo, supervivencia del valor de la elección propiciaría que no fuera tan difícil que el conflicto dinástico pudiera abrirse paso con no demasiada dificultad entre las previsiones sucesorias⁴⁸, haciendo factibles las rupturas sucesorias en las que la creatividad genealógica, la invención histórica y la teologización del recurso electivo pudieron dar protagonismo a procesos de reivindicación política en los que se pudo utilizar la realeza contra la monarquía, oponiendo los méritos de una persona y el prestigio de una dignidad a un régimen de gobierno incapaz de generar el consenso necesario⁴⁹.

6. CONSENSO Y PODER RITUAL

Afirmaba el historiador del derecho medieval Alfonso García-Gallo que «en un tiempo en que los reyes, apoyados en el Derecho romano, tienden a convertir en ley su voluntad, se percibe la presión del reino y se adivina la existencia en el fondo de una transacción»⁵⁰. Tal afirmación se sitúa en la línea de lo ya afirmado por Joseph R. Strayer⁵¹ cuando ponía en valor la importancia política de la práctica representativa en el ámbito político, muy en particular por lo que se refería a la legitimación del poder y de

⁴⁷ A. Black, *El pensamiento político en Europa, 1250-1450*, Madrid, Cambridge University Press, pp. 228-230.

⁴⁸ J. M. Nieto Soria, «¿Cómo se legitima una ruptura dinástica? Un problema típico de la cultura política bajomedieval», en F. Flocel (ed.), *Ruptura y legitimación dinástica à l'Edat Mitjana*, Lleida, Pagès, 2015, pp. 21-40.

⁴⁹ G. Lecuppre, *L'imposture politique au Moyen Âge. Le seconde vie des rois*, Paris, Presses Universitaires de France, 2005, p. 374.

⁵⁰ A. García-Gallo, «El pactismo en el reino de Castilla y su proyección en América», en *El pactismo en la historia de España*, Madrid, Instituto de España, 1980, p. 149.

⁵¹ J. R. Strayer, *On the Medieval Origins of the Modern State*, Princeton, Princeton University Press, 1970, p. 64.

los procedimientos de acceso al trono, situándonos todo ello en una cronología que, en coincidencia, no casual, con la primera expansión de las asambleas representativas nos conduce a los años de transición entre los siglos XII y XIII.

Thomas Bisson ha hablado de la ansiedad dinástica para referirse a los abundantes conflictos sucesorios que van surgiendo por toda Europa entre mediados del siglo XI hasta avanzado el siglo XII⁵². Esta ansiedad dinástica encontró una de sus vías de encauzamiento en la apelación a las prácticas representativas, dirigidas a promover, en palabras del mismo autor, un «gran señorío del consenso» que encontraba uno de sus pilares principales en la exhibición del poder ritual por el que, con motivo de los accesos al trono, se congregaban en torno al príncipe una representación cada vez más diversificada de las distintas instancias con relieve político, desbordando lo que tradicionalmente había sido el mero protagonismo magnático. De este modo, la necesidad de establecer ritualmente marcos de consenso lo más amplios posible en relación con el objetivo de conseguir una legitimidad de origen tan incontestable como se pudiera se acabó convirtiendo en un factor muy significativo, entre otros, en el impulso de las primeras asambleas representativas que pasarían a asumir una función muy relevante en las exigencias solemnizadoras cada vez más destacadas del acceso al trono.

La experiencia del pontificado, por otra parte, resultaba bastante aleccionadora para los príncipes seculares. Era bien difícil de concebir la evolución del poder pontificio hacia la teocracia pontificia sin reconocer el extraordinario papel que en ese recorrido habían tenido las prácticas representativas plasmadas en los sínodos y concilios que, aunque celebrados a escala muy modesta en el siglo XI, primero dieron base al proyecto de reforma gregoriana y, después, ya en su versión ecuménica en los siglos XII y XIII, en los sucesivos concilios lateranenses, ofrecieron una imagen de apoteosis representativa en torno a la figura del papa que contribuiría mucho a la expansión de su poder sobre la iglesia y sobre el gobierno secular⁵³.

El nuevo protagonismo concedido a estas asambleas representativas propició la adquisición de un valor ceremonial de primer orden en el acceso al trono del juramento que, más allá de los contenidos rituales que en cada caso pudieran completar la solemnización del acceso al trono, se acabó convir-

⁵² Th. N. Bisson, *The Crisis of the Twelfth Century. Power, Lordship, and the Origins of European Government*, Princeton, Princeton University Press, 2009, pp. 183-191.

⁵³ J. Verger, «Le transfert de modèles d'organisation de l'Eglise à l'État à la fin du Moyen Âge», en J.-Ph. Genet y B. Vincent (eds.), *État et Eglise dans la genèse de l'État moderne*, Madrid, Casa de Velázquez, 1986, pp. 34-35.

tiendo en la expresión esencial del significado político de dicho acto, sobre todo a partir de mediados del siglo XIII, aunque sin que faltasen precedentes anteriores⁵⁴, en el comienzo del impulso de lo que Paolo Prodi ha descrito como la época del apogeo de la sociedad jurada. En palabras de este autor, según avanzamos en el siglo XIII, la multipolaridad de los cuerpos políticos y sociales y de las relaciones personales de fidelidad y de asociación en que se fragmentaba la gestión del poder, sin conocer cesura alguna entre lo público y lo privado, encontró en el juramento el instrumento fundamental para la transformación en derecho de la realidad de hecho, actuando como el baricentro indispensable para el equilibrio general de un sistema en continuo movimiento⁵⁵.

El juramento de entronización, frecuentemente de sentido bidireccional, del príncipe hacia los representantes de la comunidad política y de estos hacia el príncipe, va adquiriendo significado político principal en la ritualización del acceso al trono, actuando como una especie de ápice simbólico de otros muchos juramentos, contratos y pactos jurados que el príncipe contrae a lo largo de su vida con una extensa diversidad de agentes políticos y sociales, ofreciendo un panorama integrado por un universo de expresiones de tipo pactista y contractual de amplio y variado espectro⁵⁶.

Ese valor, si se quiere, constitucional que adquiere el juramento como rito esencial de la legitimidad de origen del príncipe encuentra precisamente en el caso navarro un ejemplo bien destacado. En virtud de la avenencia alcanzada en Estella el 25 de enero de 1238, un rey, Teobaldo I, «de extraño lugar y de extraño lenguaje» que inauguraba una nueva dinastía, aceptaba la formación de una comisión integrada por diez ricoshombres, veinte caballeros, diez clérigos, el propio rey y el obispo de Pamplona, destinada a la redacción de un texto que plasmase la esencia del pacto político por el que se había de regir el reino y que se materializó aquel mismo año en lo que se conoce como el *Fuero Antiguo de Navarra*⁵⁷.

⁵⁴ M. David, «Le serment du sacré du IX^e au XV^e siècle. Contribution à l'étude des limites juridiques de la souveraineté», *Revue du Moyen Âge Latin*, VI, 1950, pp. 5-272; e *idem*, *La souveraineté et les limites juridiques du pouvoir monarchique du IX^e au XV^e siècle*, París, Dalloz, 1954.

⁵⁵ P. Prodi, *Il sacramento del potere. Il giuramento politico nella storia costituzionale dell'Occidente*, Bologna, Il Mulino, 1992, p. 161.

⁵⁶ Véanse al respecto los estudios reunidos en F. Foronda (ed.), *Avant le contrat social: le contrat politique dans l'Occident médiéval, XIII^e-X^e siècles*, París, Presses Universitaires de la Sorbonne, 2011.

⁵⁷ J. M. Lacarra, «En torno a la formación del Fuero General de Navarra», *Anuario de Historia del Derecho Español*, L, 1980, pp. 93-110; I. Sánchez Bella, M. Galán Lorda, C. Saralegui Platero e I. Ostolaza Elizondo, *El Fuero Reducido de Navarra (edición crítica y estudios)*, Pamplona, Gobierno de Navarra, 1989.

En el capítulo I de ese nuevo pacto se pone de manifiesto el papel esencial que pasa a ocupar el juramento de entronización, situándolo al frente de todo el desarrollo ceremonial que debe seguirse para el reconocimiento por el reino de cada nuevo monarca y que supone que, tras el juramento de los fueros por el monarca, tendrá lugar la vela de armas, la misa, con la comunión del rey, su alzamiento sobre el escudo sostenido por los ricos hombres al grito de «ireal!, ireal!, ireal!», el lanzamiento de monedas en cuantía de hasta cien sueldos sobre los asistentes y la investidura caballeresca en la que el propio rey habrá de ceñirse la espada para evitar cualquier imagen de sumisión, no pudiéndose armar ese día ningún otro caballero. A todo ello habrá de seguir el juramento ante el rey de los presentes y el rito del besamanos⁵⁸.

Con el nuevo modelo de juramento resultante del *Fuero Antiguo* de 1238 se producía lo que Martín Duque ha enunciado como «la dicotomía conceptual implícita de tal juramento». Esto significaba que «el rey ya no se identifica con el reino o pueblo, sino que en el plano político uno y otro parecen constituir interlocutores permanentes de un régimen de gobierno instaurado originariamente por virtud de una especie de pacto o contrato social»⁵⁹. Asimismo, con ese nuevo modelo de juramento se realizaba una aportación relevante, ya no solo en el marco peninsular, sino también europeo, a las posibilidades de limitación de la soberanía regia por parte del reino⁶⁰. Además, esta nueva relación de pacto tendría sus propias consecuencias, y de no poco relieve, en realidades concretas de la gobernación, entre las que destacaban la hacienda regia y los usos fiscales⁶¹.

⁵⁸ J. M. Lacarra, *El juramento de los reyes de Navarra (1234-1329)*, Madrid, Real Academia de la Historia, 1972.

⁵⁹ A. Martín Duque, «Singularidades de la realeza medieval navarra», en *Poderes públicos en la Europa medieval: principados, reinos y coronas*, XXIII Semana de Estudios Medievales de Estella, Pamplona, 1997, p. 337.

⁶⁰ Véase desde esta perspectiva de contextualización europea: A. Marongiu, «I giuramenti dei re e dei sudditi in Aragona e in Navarra (A proposito di opere recenti)», *Anuario de Estudios Medievales*, 8, 1972-3, pp. 491-510; H. G. Richardson, «The English Coronation Oath», *Speculum*, 24, 1949, pp. 44-75; E. H. Kantorowicz, «Inalienability. A Note on Canonical Practice and the English Coronation Oath in the Thirteenth Century», *Speculum*, 29, 1954, pp. 488-502; R. S. Hoyt, «The coronation oath of 1308: the background of “les leys et les custumes”», *Traditio*, 11, 1955, pp. 235-257; e *idem*, «The Coronation Oath of 1308», *The English Historical Review*, 71, 1956, pp. 353-383; y, más recientemente, F. Laurent (ed.), *Serment, promesse et engagement: rituels et modalit  au Moyen  ge*, Montpellier, Presses Universitaires de la Méditerranée, 2008.

⁶¹ J. Carrasco Pérez, «Génesis de la Fiscalidad de “Estado” en el Reino de Navarra (1150-1253)», *Iura Vasconiae. Revista de Derecho Histórico y Autn mico de Vasconia*, 6, 2009, pp. 157-217; e *idem*, «El pacto “constitucional” en la monarquía navarra (1234-1330). El rey y las

En fechas algo más tardías, las *Siete partidas* establecerían para los reyes castellanos la exigencia de un juramento de acceso al trono que hiciera especial incidencia en el compromiso del nuevo monarca con el objetivo de asegurar la integridad territorial del reino. Su ritualización se constata ampliamente en el caso de los Trastámara⁶².

En consecuencia, el juramento de acceso al trono bien podría interpretarse, volviendo de nuevo a los argumentos de Paolo Prodi, como la célula de las constituciones modernas, convirtiéndose en el corazón de un sistema articulado por un universo de contratos y juramentos que limitan y comprometen al poder del príncipe con respecto al de otros poderes, por lo que actúa como el referente de la legitimidad de origen más sólido⁶³.

Con la afirmación de las prácticas representativas y contractuales vinculadas al acceso al trono se creaba el marco idóneo para poner en valor como referentes conceptuales de la legitimidad de origen el papel central del bien común o *publica utilitas* que, más tarde, acabaría cuajando en el complejo significado jurídico-político del concepto de corona. Con ello se marcaba el camino hacia la juridificación del acceso al trono como tendencia característica de la fase final de la evolución medieval.

7. CONCLUSIÓN: LA TENDENCIA JURIDIFICADORA

En el cruce de dialécticas que se concitan en torno al problema del acceso al trono, tal como se ha ido viendo, puede advertirse un extraordinario valor si se atiende a la notable proyección de sus efectos en cuanto a la conformación del patrimonio político de la evolución medieval y las consiguientes consecuencias que tendrá más allá de los límites temporales de esta época.

En torno al año 1300, y de una manera más marcada en las décadas siguientes, independientemente de la presencia o no de ritos tendentes a propiciar una imagen más sagrada o más laica de los príncipes, se iba abriendo paso la omnipresencia de una cierta forma de religión de estado,

buenas villas del reino», en F. Foronda, J.-Ph. Genet y J. M. Nieto (coords.), *Avant le contrat social... Le contrat politique dans l'Occident Médiéval (XIII^e-XV^e siècle)*, París, Presses Universitaires de la Sorbonne, pp. 507-540.

⁶² A. I. Carrasco, «Palabras y gestos de compromiso: los reyes castellanos y sus juramentos (siglo XV)», *e-Spania*, 4, 2007; y J. M. Nieto Soria, «El juramento real de entronización en la Castilla Trastámara (1367-1474)», en *Europa e Italia. Studi in onore di Giorgio Chittolini*, Florencia, Firenze University Press, 2011, pp. 371-384.

⁶³ P. Prodi, *Il sacramento del potere...*, *op. cit.*, p. 206.

en palabras de Alain Boureau⁶⁴, que definía los perfiles esenciales de la legitimidad de origen y del significado del acceso al trono más allá de las prácticas ceremoniales concretas. La recepción romanista y aristotélica, la aplicación a la esfera política de principios sujetos a larga maduración en el terreno de la teología política y, según avancemos en el siglo XIV, los debates eclesiológicos vinculados a la expansión del movimiento conciliarista serán los marcos referenciales que, antes de que el humanismo cívico comience a dar sus primeros indicios de vitalidad, favorecerán la tendencia juridificadora del acceso al trono observable en las distintas expresiones monocráticas⁶⁵.

En ese contexto, el compromiso entre príncipe y salvaguarda del bien común se situaba en el centro del proceso como una especie de generador de consecuencias ideológicas que tendían al enriquecimiento del compromiso jurídico-político entre el príncipe y la comunidad política. Más allá de los principios de paz y justicia que expresaron durante mucho tiempo la esencia de la razón de ser del poder regio, ahora el bien común, el *bonum commune o publicum, o publica utilitas*, con todo lo que tenía de receptor de la herencia romanista, aristotélica y cristiana, parecía informar cualquier reflexión que se quisiera abordar sobre la legitimidad de origen. Lo que en su día había sido el concepto de salvación eterna como finalidad última de la función del príncipe al frente de la comunidad política, ahora, al traducirse en clave de bien común, rompía los límites de lo moral y lo teológico para entrar en el terreno de lo político en el más amplio sentido del término y que afecta desde el bienestar material cotidiano hasta los aspectos más complejos de las relaciones de poder⁶⁶.

Con ello, también se marcaba una idea que adquiriría cada vez más peso y que venía a suponer que el príncipe no ejercía ninguna forma de propiedad sobre la materialidad del sujeto gobernado⁶⁷, quedando limitado a su correcta administración con vistas a conservarlo íntegro, enriquecerlo y transmitirlo. En alguna ocasión, los representantes del reino aludieron a ello en términos de «contrato callado», por el que el rey actuaba como un mercenario que recibía soldada por cumplir tales obligaciones⁶⁸.

⁶⁴ A. Boureau, *La religion de l'État. La construction de la République étatique dans le discours théologique de l'Occident médiéval (1250-1350)*, París, Les Belles Lettres, 2006.

⁶⁵ *Ibid.*, pp. 179-202.

⁶⁶ S. Senellart, *Les arts de gouverner. Du regimen médiéval au concept du gouvernement*, París, Seuil, 1995, pp. 155-210; y A. Boureau, *La religion de l'État...*, *op. cit.*, pp. 190-201.

⁶⁷ Krynen, *L'empire du roi...*, *op. cit.*, pp. 128-133.

⁶⁸ Real Academia de la Historia, *Cortes de los antiguos reinos de León y Castilla*, III, Madrid, 1866, pp. 767-769; *Cortes de los antiguos reinos de León y Castilla*, I, Madrid, 1861.

Era la defensa de esos mismos objetivos la que inspiraba la vigencia de un principio como el de *quod omnes tangit, ab omnes debet approbari* que ejemplificaba la capacidad del pensamiento medieval para reciclar y reinventar, a partir de creaciones preexistentes, convirtiendo en principio político de vocación representativa y participativa lo que en el derecho justiniano, en realidad, era una fórmula enmarcada en la práctica administrativa del derecho privado⁶⁹. Su protagonismo en el impulso del movimiento conciliarista sería decisivo.

Probablemente, esta transformación que evidenciaba esa tendencia jurisdicadora quedaba especialmente bien expresada en el concepto de corona. De objeto simbólico en el que se expresaba la materialidad tangible de la legitimidad de origen del príncipe, ahora, en las primeras décadas del siglo XIV, adquiriría toda su importancia como concepto jurídico-político en el que se definía la esencia del contrato político. La importancia de la corona como ficción política de efecto transpersonalizador para el poder regio y como referente de integración de la comunidad política fue puesta de relieve magistralmente por Kantorowicz, sacando de su análisis consecuencias que se proyectaban hacia rasgos típicos del pensamiento político tardomedieval, tal como era el caso del principio de la inmortalidad regia⁷⁰.

En esencia, Kantorowicz argumentaba cómo la corona era la verdadera titular de la propiedad inalienable que se identificaba con el patrimonio del rey, así como del cuerpo del reino, y defendía y representaba los derechos inalienables de todos sus miembros, siendo superior a cada uno de ellos, incluido el rey mismo. En consecuencia, la corona abarcaba la totalidad de los derechos y privilegios reales indispensables para el gobierno del cuerpo político, a la vez que en ella se simbolizaba el cuerpo político mismo y la vocación de perpetuidad que quedaba plasmada en la expresión *corona non moritur*⁷¹.

⁶⁹ Y. Congar, «Quod omnes tangit, ab omnibus tractari et approbari debet», *Revue historique de droit français et étranger*, 4/36, 1958, pp. 210-259, reedición en el libro recopilatorio del mismo autor, *Droit ancien et structures ecclésiastiques*, Londres, Variorum, 1982; A. Gouron, «Aux origines de la maxime “Quod omnes tangit”», en *Histoire du Droit Social: Mélanges Jean Imbert*, París, Presses Universitaires de France, 1989, pp. 277-289; un estado de la cuestión reciente en I. Merello Arecco, «La máxima *quod omnes tangit*. Una aproximación al estado del tema», *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos*, XXVII, 2005, pp. 163-175. Para España: J. A. Maravall, «La corriente democrática medieval en España y la fórmula *quod omnes tangit*», en *Estudios de historia del pensamiento español. Serie primera: Edad Media*, Madrid, Ediciones Cultura Hispánica, 1973, pp. 173-190.

⁷⁰ E. H. Kantorowicz, *Los dos cuerpos del rey...*, *op. cit.*, pp. 320-440.

⁷¹ *Ibid.*, pp. 338-378.

En la corona, en tanto que centro jurídico ideal de integración, quedaban incluidas realidades políticas tan diversas como las siguientes⁷²:

- Bienes, derechos y poderes característicos del bien común, lo que propiciaba la posibilidad de identificación entre corona y bien público.
- El territorio afectado por la soberanía regia.
- La propia dignidad, oficio o cargo real, destinado a sobrevivir a su titular.
- Aquellos cargos que se reconocían imprescindibles para el normal ejercicio de la soberanía regia.
- Los estamentos, cuya vinculación al rey viene asegurada por la capacidad integradora de la corona.
- El conjunto de lealtades derivadas de esa capacidad de integración.

Es precisamente esta capacidad de integración lo que haría que, tal como ha observado Jacques Krynen con relación al caso francés, la corona pudiera ser considerada a veces, en el contexto de los siglos XIV y XV, como una entidad superior y distinta con respecto a la propia persona regia, a la que impone unas obligaciones morales, así como unos límites al ejercicio de su poder⁷³.

En consecuencia, en ella se veía la expresión de la unidad territorial indivisible, actuando como sujeto de derechos y lealtades, vinculando entre sí a los reinos o señoríos que la integran bajo los principios de inalienabilidad, unión perpetua y transmisión íntegra⁷⁴.

Muy diversas y variadas formas de solemnización del acceso regio podían producirse en las distintas cortes europeas respondiendo a tradiciones propias o a innovaciones oportunistas. La memoria de ancestros prestigiosos podía mantener una inspiración más o menos vigorosa para mayor honra de la dinastía reinante. Sin embargo, la clave de la legitimidad de origen ya estaba en otro lugar, al que se había llegado como consecuencia de un largo camino que era el que iba de lo carismático a lo jurídico y que se superponía sobre la mera herencia coloreada con un barniz de apariencia electiva. En ese lugar donde ahora se residenciaba la legitimidad de origen, la corona que se imponía no tenía forma de redondeada, sino que contaba con múltiples aristas bajo expresión de derechos y de deberes, prevaleciendo las

⁷² M. García y Pelayo, «La Corona. Estudio sobre un símbolo y un concepto político», en *Del mito y la razón en la historia del pensamiento político*, Madrid, Revista de Occidente, 1968, pp. 13-65.

⁷³ J. Krynen, *Idéal du prince et pouvoir royal royal en France à la fin du Moyen Age (1380-1440) : Étude de la littérature politique du temps*, Paris, A. et J. Picard, 1981, pp. 308-309.

⁷⁴ F. Tomás y Valiente, «Raíces y paradojas de una conciencia colectiva», en A. R. de las Heras, V. Báez San José y P. Amador Carretero (eds.), *Sobre la realidad histórica de España*, Madrid, Universidad Carlos III de Madrid y Boletín Oficial del Estado, 1994, p. 23.

obligaciones de administración sobre los títulos de propiedad inmemorial. También era en ese lugar donde ahora cabía buscar una legitimidad de origen resultante del compromiso representativo que se hacía presente bajo forma de un juramento, por lo común bidireccional, sobre el que se asentaba una relación contractual que, en algunos casos, por paradójico que pueda parecer, se hizo compatible con la afirmación de un denominado poderío real absoluto.

En suma, las dialécticas monocráticas, gracias a su transformación medieval, habían devenido en dialécticas republicanas en su sentido etimológico, es decir, el de la centralidad del concepto de *res publica*, cuyo devenir habría de marcar profundamente el destino político de la Europa de las siguientes centurias.

