

**“Entre la *Potestas* y la *Auctoritas*”. Un recorrido histórico por el dualismo del poder en el occidente cristiano.**

Between the *Potestas* and the *Auctoritas*. A historic pathway trough the dualism of the power in the cristian occident.

**Dolores Estruch<sup>1</sup>**

Universidad de Buenos Aires, Argentina.

doloestruch@yahoo.com.ar

**Resumen**

El presente artículo apunta a realizar un recorrido histórico y analítico por las relaciones establecidas entre el poder temporal y el espiritual, partiendo de tiempos medievales y considerándolas en diferentes niveles de análisis. En este sentido, el trabajo se organiza a partir de una serie de pares dicotómicos, los cuales consideramos fueron claves dentro de la evolución de las relaciones entre lo temporal y lo religioso. Estos parten de la clásica antagonía medieval entre *regnum* y *sacerdotium*, para ser sustituidas por el nuevo par entre Derecho y Rey en el siglo XIII. Avanzan hasta enfrentar a la “Iglesia” y el “Estado” en torno al prototipo globalizador que ofrece el concepto corporativo del *corpus mysticum* y, finalmente, terminan encontrando su tensa y contradictoria unión en el concepto de “monarquía católica”.

**Palabras claves:** Poder, religión, política.

**Abstract**

This article aims to make a historical and analytical pathway trough the relations established between the temporal and spiritual power, starting from medieval times and considering them at different levels of analysis. In this sense, this work is organized from a succession of dichotomous pairs, which we believe were key in the evolution of the relationship between the temporal and the religious. Those pairs start from the classical medieval antagonism between *regnum* and *sacerdotium*, to be replaced by the new pair between Law and King in the 13th century. They move forward until face the "Church" and "State" around the global prototype that offers the corporate concept of *corpus mysticum*, and ultimately end up finding their tense and contradictory union on the concept of "Catholic monarchy".

**Keys words:** Power, religion, politics.



## INTRODUCCIÓN

Plantear la evolución de las relaciones Iglesia-Estado resulta un difícil ejercicio, en gran parte, por los propios conceptos que se abordan. En efecto, si bien la Iglesia nos aparece, a priori, definida como una institución milenaria cuya estructura básica es bien conocida, no se puede decir lo mismo del Estado. Sin profundizar -ni adelantar- el debate, aún vigente, sobre el establecimiento y periodización del Estado moderno, encontramos que, al menos desde un punto de vista operativo, la mayor parte de la bibliografía especializada suele acordar que la alta Edad Moderna presencia el afianzamiento de unas estructuras de poder cada vez más complejas, que acaban por alumbrar una nueva realidad política estatal (Negredo del Cerro, 2006). Sin embargo, durante las últimas décadas del siglo XX -al calor de la crisis de los Estados nacionales, la configuración del poder político del largo período que precede a las revoluciones liberales ha sido objeto principal de revisiones (Costa 2007; Clavero 1991; Garriga 2004; Guerra y Lempérière 1998; Hespanha 1989; Schaub, 1998).

El propio concepto de “Iglesia” tampoco ha quedado fuera de estas perspectivas revisionistas que, fundamentalmente desde la historiografía local, han pasado a señalar el error interpretativo que significa admitir la existencia de una Iglesia en tanto que entidad homogénea y diferenciada dentro de las sociedades pre-revolucionarias (Di Stefano 2000, 2005, 2006, 2008; Peire y Di Stefano 2004; Peire 2000)

Ahora, si nos resulta difícil pensar una sociedad sin “Iglesia” y sin “Estado”, tratar sus relaciones, sus vínculos a lo largo de los siglos, se nos plantea -cuanto menos- como una tarea arriesgada. Sin embargo, más allá de estas necesarias puntualizaciones, sobre las que se extenderá el presente trabajo, no nos parece arriesgado afirmar que es posible hablar de la consolidación de un poder secular, de diferente signo del de los hombres de religión. De ahí que debemos entender estas relaciones como un diálogo entre unas fuerzas emergentes que aspiran al control de la sociedad (Negredo del Cerro, 2006).

Pero, no todo fue “Estado” y no todo fue “Iglesia”. Desde los inicios mismos de la Edad Media tuvieron lugar notables acontecimientos que influyeron de manera directa en el desarrollo de las ideas acerca del poder religioso y del poder temporal. Si nos remontamos a sucesos como la donación de Constantino, la unión entre Imperio y Papado, la “querrela de las investiduras”, la reactivación del derecho romano o la propia reforma eclesial emprendida por Gregorio VII, veremos que todos ellos constituyen elementos necesarios para comprender los inicios de la disputa por el poder supremo que iría conformando la construcción conceptual de la noción de soberanía en Occidente (Foucault 1992; García Marín 1998; Kritsch 2005, 2007; Parisse y Kloczowski 1993). Es necesario, entonces, poner el foco en la relación entre lo teológico y lo político, entendiendo que dicha relación, tal como plantea Agamben (2008), lejos de ser unívoca corre siempre en dos sentidos.

Si el teorema schmittiano indicaba que “todos los conceptos sobresalientes de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados” (Schmitt 2005 [1922]: 54), en las últimas décadas otros autores se encargaron de invertir dicha tesis proponiendo que “los conceptos decisivos de la teología son conceptos políticos teologizados” (Assmann 2000, citado en Agamben, 2008: 349), o advirtiendo una utilización “del lenguaje jurídico al servicio de la teología, de los conceptos religiosos y en particular de la eclesiología, en función de las reglas de la fe tanto como de las litúrgicas y de disciplina” (Prodi 2008:30).

Por su parte, y considerando la idea de que toda inversión de una tesis permanece secretamente solidaria con la tesis invertida, desde distintas disciplinas y con

distintos intereses investigativos, una tercera posición, que Agamben (2008) definirá como la perspectiva de la “teología de la gloria” y Clavero (1991) como una Antropología de *l’ancien régime*, será la que, más que proponer una contraposición entre teología, política y derecho, se interesará por ver sus puntos de contacto, sus constantes intercambios y transferencias, principales objetivos de este trabajo.

Partiendo de la idea de que dentro de una misma cosmovisión se articulan diversas temporalidades históricas, es que nos proponemos realizar un ejercicio de larga duración que apunte a reconstruir las diversas relaciones que vincularon al poder temporal con el religioso en el Occidente cristiano, considerando los diferentes análisis que los han abordado y los debates que los atravesaron.

La necesidad de mostrar el largo proceso de gestación de estos vínculos se nos hace presente desde el momento que buscamos comprender la naturaleza del poder y las modalidades de su ejercicio dentro de estas sociedades pretéritas evitando caer en “escapes metodológicos” (Clavero 1988: 103), para así volvernos al difícil problema de imaginar cómo se articulaba una sociedad en la que la titularidad del poder no contaba con un centro y en la que la esfera de lo religioso y de lo político no habían adquirido su relativa autonomía.

Una manera posible de pensar el recorrido histórico y analítico realizado en este trabajo consiste en plantearlo a partir de la serie de pares dicotómicos que ordenan cada uno de sus apartados y que consideramos fueron claves dentro de la evolución de las relaciones entre lo temporal y lo religioso. Estos parten de la clásica antagonía medieval entre *sacerdotium* y *regnum*, para ser sustituidas por el nuevo par entre Rey y Derecho en el siglo XIII. Avanzan hasta enfrentar a la “Iglesia” y el “Estado” en torno al prototipo globalizador que ofrece el concepto corporativo del *corpus mysticum* y, finalmente, terminan encontrando su tensa y contradictoria unión en el concepto de “monarquía católica”.

De esta manera, el tránsito desde los siglos medievales hasta la “época de la España de los descubrimientos” nos conduce a revisar estos vínculos en diferentes niveles de análisis: desde las relaciones entre las individualidades dirigentes -seculares y espirituales- con sus rituales de consagración e insignias de poder, hasta aquellos debates en torno a los procesos de centralización y concentración de poder dentro de las realidades americanas.

## 1. IMITATIO IMPERI, IMITATIO SACERDOTIUM

Las relaciones entre el poder secular y religioso han atraído mercedamente la atención de los historiadores de la antigüedad y de los medievalistas a lo largo del tiempo. Sin embargo, fue hacia las primeras décadas del siglo pasado que una serie de trabajos pusieron en el centro del análisis a las representaciones del poder que correspondían a cada una de estas esferas, indagando cómo éstas se habían manifestado a través de un conjunto de gestos y rituales, de signos y de insignias. En este sentido, en el presente apartado consideraremos cómo diferentes estudios analizaron los mutuos préstamos de derechos entre *sacerdotium* y *regnum* que afectaron a las individualidades dirigentes, tanto espirituales como seculares, desde los inicios de la Edad Media hasta entrado el siglo XII, con la victoria de la reforma papal a raíz de la llamada “querrela de las investiduras” y la subida del poder clerical bajo la dirección del Papa.

Fue justamente siguiendo esta línea de “intercambios” que distintos autores se ocuparon de revisar cómo bajo la forma de títulos, símbolos, privilegios y prerrogativas, el *sacerdotium* llegó a adquirir una cierta apariencia imperial, y el *regnum* un aspecto clerical. Advirtiendo así cómo a lo largo de los siglos medievales el poder se fue

construyendo en espejo: mirando al imperio, mirando al papado. El punto de partida que tomaban estos trabajos era la fórmula “*imitatio imperii*” que había practicado la Iglesia romana, y que se remontaba a la falsa donación de Constantino I (Siglo IV) que pretendía, presuntamente, que éste le había atribuido al Papa Silvestre I y a sus sucesores, a imitación del imperio, los elementos constitutivos del ceremonial imperial y les había cedido, entre otras cosas, su palacio, así como Roma y todas las ciudades de Italia, a fin de convertirlos en cuasi emperadores (Le Goff y Schmitt 2003).

Más allá de la condición apócrifa de este documento quedaba al descubierto un proceso donde la *imitatio imperii*, por parte del poder espiritual, había sido equilibrado por una *imitatio sacerdoti*. Y con ello, el desafío de inventariar la genealogía de disputas por la supremacía a través de cruces e intercambios –no solo simbólicos- entre papas hierocráticos y sucesivos príncipes.<sup>2</sup>

Tal como plantea Kantorowicz (1959) hacia ese camino se dirigen los estudios de A. Alföldi sobre el ceremonial y los emblemas de los emperadores romanos; así como los de Theodor Klauser, quien examinó el origen de determinados privilegios de investiduras y categorías de los funcionarios del Imperio, mostrando cómo en la época de Constantino el Grande éstos pasaron a incorporarse a los obispos. Por el mismo tiempo, Percy Ernst Schramm publicó un artículo sobre los intercambios entre *sacerdotium* y *regnum*, mostrando al pontífice que llevaba corona y al emperador portando la mitra. Sería este historiador alemán quién terminaría escribiendo una obra monumental sobre las insignias y símbolos de poder con la que buscaría contribuir al pasaje “desde un tratamiento del poder hasta ahora arbitrario y subjetivista de los signos del poder hacia una ciencia tan exacta y rigurosa como a aquellas a las que nos ha acostumbrado la investigación histórica” (citado en: Agamben, 2008: 315).

Entendemos que el interés por los rituales de la sociedad medieval, principalmente aquellos que hacían foco en las representaciones del poder secular y religioso -y de la cual “Los reyes taumaturgos” de Marc Bloch (1988 [1924]) es una de las obras distintivas-, ofreció un importante espacio para una innovación historiográfica. Guiada por lo que Roger Chartier define como “una intuición antropológica moderna” (Chartier 2000: 267), estos trabajos renovaron la perspectiva de análisis poniendo en el centro de la escena al carácter de lo sagrado. Y, de esta manera, desplazaron a la Historia de las formas o las ideas políticas, privilegiando el análisis de la dimensión simbólica, al mismo tiempo que fundaban el estudio de las “representaciones mentales” (Chartier 2000: 33).

Si bien la monarquía siempre estuvo rodeada de un carácter sagrado que conoció diferentes niveles de intensidad y variantes en función del espacio y del desarrollo histórico, son las taumaturgicas monarquías inglesa y francesa estudiadas por Marc Bloch (1988 [1924]), el ejemplo que mejor se ajusta a la naturaleza sagrada del poder.

Considerado uno de los trabajos pioneros de Antropología política (Schmitt, 2001), “Los reyes taumaturgos” parte de plantear un doble interrogante: el de las representaciones sensibles del poder, evidenciado a través de un conjunto de gestos, rituales e insignias; pero también el de las modalidades históricas de la creencia colectiva, si entendemos que durante largos siglos, tanto clérigos como laicos creyeron en el don milagroso de sus soberanos. En este sentido, Bloch (1988 [1924]) analiza cómo a través del ritual de la unción practicado en la ceremonia de coronación de nuevos monarcas, los soberanos recibían su poder curativo taumaturgico y se convertían en personajes sagrados, en curadores que hacían milagros en el nombre de Dios. El milagro real, que se sucedía en torno a este poder de los reyes considerados capaces de curar las escrófulas a partir del simple contacto con las manos, no se trataba entonces de otra cuestión que la variante cristiana de la realeza sagrada.

Es, justamente, la importancia que Bloch acuerda a las prácticas lo que le permite descubrir formas, ideas, maneras de pensar que “son reveladas en los hechos de la vida cotidiana más que en los libros” (Bloch 1988 [1924]: 44). Pudiendo así revisar cómo esta concepción de la realeza sacerdotal no dejó de manifestarse en un gran número de lenguajes, aún en el mismo cruce con un poder eclesiástico que, tras la reforma gregoriana (siglo XI), reclamaba el monopolio de lo sagrado y atenuaba la ceremonia de consagración a términos cada vez más “inofensivos”<sup>3</sup>.

De esta forma, partiendo de la historia de un milagro y de la creencia en el mismo, Bloch arribaba al análisis de las representaciones colectivas, al tiempo que descubría un mundo en donde “era posible imaginar situaciones ‘mixtas’: donde los reyes sacerdotes sabían que ellos no eran en absoluto sacerdotes, pero tampoco se consideraban totalmente laicos” (Bloch 1988 [1924]: 176).

Junto a la capacidad curativa de los reyes, la doctrina medieval de “Los dos cuerpos del Rey” -estudiada por Ernest Kantorowicz (1985 [1957])- , constituye la rama del pensamiento teológico cristiano basada en la concepción cristocéntrica de la monarquía como vicaría establecida por Dios en la tierra para el gobierno temporal de las almas. Partiendo de la ficción del Anónimo Normando (c. 1100) de la figura del rey como persona con dos naturalezas: una natural y mortal, y otra inmortal y destinada a la continuidad histórica, Kantorowicz profundizó en el pensamiento jurídico teológico medieval mostrando los efectos de las unciones en la ordenación de los soberanos que los volvían, tal como cristo, divinamente eternos pero humanamente encarnados en una forma individual y perecedera.

Siguiendo esta indivisibilidad, esta duplicación de las personas del rey basadas en la teología, es decir, en consideraciones cristológicas y en el lenguaje litúrgico de la consagración, aparece –al igual que en la obra de Bloch- un interés por la “institución de la persona mixta”: aquella persona donde estaban implicadas varias “capacidades o estratos” (Kantorowicz 1985 [1957]: 54).

Fundamentalmente, lo que le interesa a Kantorowicz es la persona mixta en “la esfera político-religiosa”, en donde lo “mixto” hace referencia a la particular combinación de poderes y capacidades espirituales y seculares: al soberano, que por su consagración representaba e imitaba la imagen de Cristo vivo y era interpretado como un mediador entre el cielo y la tierra. Asimismo, el advertir que a lo largo de la Edad Media esta “capacidad dual” trascendió a la realeza cristocéntrica, le permite a Kantorowicz señalar que esa mixtura de capacidades temporales y espirituales estaba también presente en el clero: los obispos, como vicarios de Dios en la tierra, eran también *personae mixtae* (seculares y espirituales): “príncipes de la Iglesia y feudatarios de los reyes” (Kantorowicz 1985 [1957]: 55).

En esta noción de “mezcla” -que aparece tanto en la teoría política circunscripta al lenguaje litúrgico y teológico presente en la “realeza cristocéntrica” de Kantorowicz, como en la “realeza sacerdotal” de Bloch-, se hace presente la idea de una mediación:

‘Mezclas’ de toda clase de capacidades se dan, desde luego, tanto hoy en día como en cualquier otro tiempo, y bajo casi todo tipo de condiciones. Sin embargo, la unión de dos esferas aparentemente heterogéneas tenía un atractivo especial para una época ávida de reconciliar la dualidad de este mundo y otro, de las cosas temporales y eternas, de lo secular y lo espiritual. Solo hay que pensar en la “mezcla” entre monje y caballero que postulaban las órdenes de caballería religiosas, para comprender los ideales que pudo haber movido aquella época (Kantorowicz 1985 [1957]: 54).

A su vez, es posible rastrear en la bibliografía cómo este mismo concepto de “mezcla” entrañaba la idea de una cierta indistinción y confusión entre el orden de lo espiritual y lo temporal.<sup>4</sup> Y dejaba planteada la tarea de rastrear la progresiva diferenciación y división entre ambas esferas de poder.

Al respecto, y de manera general, podemos decir que tal proceso se encaró, fundamentalmente, a partir de dos perspectivas de análisis.

La primera de ellas, encabezada por el trabajo de Marc Bloch (1988 [1924]), fue la que miró hacia el interior del propio ritual, explorando cómo, a lo largo del siglo XIII, el acto de la unción real fue modificándose de la mano de una teología cada vez más estricta.<sup>5</sup> Si bien se constataba que la ceremonia real subsistía en tanto los emperadores seguían siendo coronados por papas, se arribaba a la conclusión de que la interpretación que se brindaba acerca de la misma era diferente<sup>6</sup>: a partir del siglo XIII, los ordines de la coronación ponían en evidencia un esfuerzo muy claro, de parte de la doctrina litúrgica, por asimilar la situación eclesiástica del jefe temporal de la cristiandad a la de un diácono, o a la de un subdiácono<sup>7</sup>, atenuando el carácter “casi sacerdotal” que imprimía dicha ceremonia. En este sentido, rastreando los cambios en las prácticas rituales, se evidenciaba cómo la evolución del rito de ordenación apuntaba hacia un progresivo despojamiento de toda función eficaz en la transmisión del poder supremo.

La segunda perspectiva, por su parte, analizó los principios de separación entre ambos poderes y la consecuente tendencia al fortalecimiento del poder papal, considerando dos momentos decisivos dentro de la relación *regnum-sacerdotium*: la reforma gregoriana en el siglo XI y la querrela o conflicto de las investiduras, en los siglos XI y XII (Parisse, y Kloczowski 1993).

El primero de estos dos momentos de quiebre en el vínculo entre ambas esferas de poder llevó a los estudiosos a considerar cómo a partir del documento denominado *Dictatus papae*, el papa Gregorio VII (1073-1085) había dado cuerpo a los ideales de un movimiento reformista que demandaba no sólo la separación de entre “las cosas de Dios y las del César”, sino la superioridad espiritual del papa sobre cualquier autoridad temporal, disolviendo así el equilibrio altomedieval simbolizado por la doctrina de las “dos espadas” que regía en Europa Occidental desde los tiempos del papa Gelasio I (?-496).

Por otra parte, y considerando el segundo momento en la relación *regnum-sacerdotium*, se concluía que la consolidación de la diferenciación entre ambos poderes, así como el freno a aquel modelo de monarquía litúrgica que el Anónimo Normando defendía vehementemente, se vinculaba al triunfo del papado tras la “querrela de las investiduras”. De manera sumaria, podemos decir que la “querrela de las investiduras” es la denominación que se le dio al conflicto que a lo largo del siglo XII enfrentó a papas y reyes cristianos por la provisión de beneficios y títulos eclesiásticos. En tanto los soberanos eran quienes tenían la facultad de conferir derechos sobre un feudo eclesiástico a determinado aspirante, así como de consagrarlo religiosamente mediante la investidura, los clérigos quedaban<sup>9</sup> ante estos en posición de vasallos, prestando diversos servicios a sus señores laicos.

Tal cómo han analizado diversos autores, tal investidura (o “vestidura”, pues aquel que había recibido una cosa se servía de ella como de un vestido, se vestía de ella como una toma de hábito) entrañaba “una disociación de funciones y atributos” (Amann y Dumas 1975: 238), ya que era solo *beneficia* del soberano el traslado de derechos que autorizaba a los candidatos a ejercer funciones temporales pero también espirituales (Amann y Dumas, 1975; Le Goff y Schmitt 2003; Parisse y Kloczowski 1993). Tal disociación alcanzó una tentativa resolución a partir del acuerdo firmado en Worms en 1122, bajo el pontificado de Calixto II (1119-1124), volviendo a quedar nuevamente el

ritual en el centro de la escena. Es que si el acto de la investidura había encontrado en el báculo pastoral, insignia de la jurisdicción episcopal, una forma simbólica en la cual plasmarse<sup>10</sup>, a partir del Concordato de Worms ésta pasó a modificarse: el acuerdo establecía una doble garantía entre las partes donde el príncipe temporal renunciaba a investir a los obispos a través de la entrega del báculo y daba absoluta libertad en las elecciones canónicas; mientras que el papa concedía solo el derecho de investir a los obispos y abades pre-elegidos, entregándoles un cetro.

Aunque el cambio en la práctica ritual permitió reivindicar un campo de acción en donde el sumo prelado se situaba en posición de guardián de aquello que era definido como *el depositum de fidei*, este concordato no resolvió el problema de la “investidura laica”, iniciando una crisis en la estructura misma del poder. Según Le Goff y Schmitt (2003), tras la querrela “el imperio salía del conflicto definitivamente desacralizado y es por esto por lo que a partir de entonces se ve obligado a buscar una nueva legitimación en el derecho romano, como el que se enseñaba en Bolonia” (Le Goff y Schmitt 2003: 357).

Por su parte, el papado, que gobernaba ya la *Ecclesia* de Occidente y reclamaba para sí un modelo imperial, invirtió los términos de la unidad: el papocesarismo en lugar de cesaropapismo (Le Goff y y Schmitt, 2003). De ahí en adelante, los pontífices reivindicaron el derecho de reconocer al emperador<sup>11</sup>, consolidaron la esfera de actuación y legislación eclesiástica, firmando su *plenitudo potestatis*, no ya sólo en el ámbito espiritual, sino ahora también *in temporalibus*.

Lo significativo es que, tal como advierte Raquel Kristch (2005, 2007) en diferentes trabajos, conforme este pensamiento se afirmó en un proceso de construcción del orden jurídico-potestativo del clero, se crearon los preceptos jurídicos y políticos que terminaron por consolidar la propia idea de soberanía: el alcance de la autoridad papal, definida por la noción de *plenitudo potestatis*, en poco tiempo sería adoptada también para describir el poder legítimo —soberano— de la monarquía secular.

## 2. DE LA REALEZA CRISTOCÉNTRICA A LA REALEZA IUSCÉNTRICA: LA DISCUSIÓN SOBRE LA SOBERANÍA

En los diversos debates en torno a las formas de organizar, distribuir y ejercer el poder dentro de las sociedades pre-modernas, la discusión sobre el concepto de “soberanía” ha sido un tópico ineludible. Sin embargo, mientras algunos autores consideran que es metodológicamente válido hablar de una imagen medieval de la soberanía a partir de sostener que en aquella cultura se desarrollaron estos discursos, aún en ausencia de esquemas teóricos asimilables a nuestro concepto de “Estado” (Costa 2007; Kraitsch, 2005, 2007); otros lo ven como un procedimiento anacrónico. Esto responde a la idea de que la doctrina de la soberanía del monarca sólo fue un valor seguro en la medida en que sus principios se vieron realizados en los inicios de la Modernidad, con la aparición de los primeros estados territoriales (García Marín, 1998).

En este sentido, cabe destacar que optamos aquí por considerar una definición significativamente «débil» de este concepto, a fin de desvincularlo de cualquier “embarazoso” parentesco con el concepto de “Estado moderno”, asumiéndolo como un término que indica una posición de excelencia y de dominancia en el orden político (Costa, 2007).

Aclarado este punto, y en consideración con el mismo, planteamos como objetivo de este apartado realizar una revisión sobre los diferentes análisis que registraron la construcción de los discursos sobre la “soberanía” que -con especial aliento- circularon tras la querrela de las investiduras laicas, en la baja Edad Media.



Siguiendo la conformación de una imagen de soberanía de la cultura político-jurídica bajomedieval, podemos recuperar el contexto de disputas en el que se trazaron los límites, las capacidades y las bases jurídicas de la potestad secular y eclesiástica, advirtiendo lo lejos que ambas estaban de quedar exentas de los sucesivos intentos por justificar el devenir de “un” sujeto de la soberanía.<sup>12</sup>

Un punto de acuerdo, y a la vez de partida, en los diferentes recorridos por los discursos soberanos bajomedievales, es aquel que considera que tales construcciones eran resultado de un ejercicio de larga duración. Dichos discursos, lejos de ser elaborados por autores alejados del mundo y recogidos en su trabajo académico, habían sido contruidos polémicamente, en un dilatado proceso en que se mezclaba la reflexión abstracta y el mero interés, tras la revolucionaria victoria de la reforma papal y la subida del imperio clerical que había dejado como saldo la contienda de las investiduras.

De manera sucinta podemos decir que la primera de estas líneas de análisis, representativa de la historiografía jurídica crítica, fue la encargada de revisar algunas articulaciones de estos discursos soberanos dentro del mapa en gran escala que componía la cultura político-jurídica de la época. Para ello se prestaba una especial atención a la serie de metáforas que estructuraban la mentalidad medieval (Costa, 2007; Garriga, 2004).

Entre otras, se tomaba a la idea de jerarquía<sup>13</sup> en tanto uno de los principios guía que rigió el ordenamiento medieval, subrayando el carácter relativo de la *superioritas* y sugiriendo una diferencia más cuantitativa que cualitativa entre los diversos poderes. Planteado ese escenario, se analizó cómo la civilística medieval había colocado en el vértice al emperador, aunque disponiendo de una serie de entidades y sujetos intermedios a lo largo de una escala decreciente de *iurisdictiones* que empleaba la culminación de la jerarquía como símbolo de validez y usaba ese esquema jerárquico como instrumento de comprensión de los múltiples centros de poder. Se advertía, sin embargo, que el conflicto estallaba al pasar a considerarse un discurso diferente de la soberanía: aquel que tenía que ver con una jerarquía y con un vértice, pero que identificaba a la primera con el ordenamiento de la *Eccllesia* y al vértice de la misma con el papa. Esta interpretación entonces proponía que el discurso medieval de la soberanía se había desarrollado en el meollo de un conflicto radical entre posiciones de supremacía incompatibles. Un dualismo absoluto e irresuelto, donde cada una de las partes, la temporal y la eclesiástica, no podía sino postular la unidad del orden global y en virtud de ello estaba obligada a atribuir a su vértice un valor absoluto y anular al otro de los términos de la contienda (Costa, 2007).

Poniendo el foco de atención en las modificaciones de la nomenclatura medieval tardía referida tanto en los títulos de los príncipes como de los sumos pontífices, otros análisis consideraron a tales cambios como síntomas superficiales de otros que se sucedían en los estratos más profundo del sentimiento religioso bajomedieval (Kantorowicz, 1985 [1957]). Se entendía que los cambios evidenciados en la relación del hombre con Dios tenían su correlato en la propia “esfera política”. De esta manera, se consideraba que siguiendo más al Padre del Cielo que al Hijo del Altar, y estando más presente una filosofía del Derecho que la fisiología del mediador de doble naturaleza, se había modelado la sustitución de un concepto de soberanía cristocéntrico y litúrgico por una idea de gobierno más teocrática y jurídica bajomedieval (Kantorowicz, 1985 [1957]).

Por último, una tercera línea de trabajos es aquella que estudia la conformación de una teoría organizada de la soberanía a partir del registro de las formulaciones principalmente expresadas por los canonistas de los siglos XII y XIII (Kritsch, 2005, 2007; García Marín, 1998). En concordancia con ello, estos trabajos consideraron los

*Decretal Solitae* de Inocencio III (1161-1216), en tanto fundamento jurídico de las pretensiones pontificias; los alcances de la exégesis del Nuevo Testamento<sup>14</sup>; y los aportes que canonistas como Egidio Romano (1243-1316), habían hecho al desarrollo de un modelo de supremacía del poder espiritual. Lo destacable es que tales estudios advirtieron cómo en la búsqueda por legitimar política y jurídicamente la aspiración de una *Ecclesia* en tanto poder supremo y regulador de toda la república cristiana, se terminó por refinar el aparato conceptual y las bases que consolidaron una noción de soberanía que fue incorporada por los más severos defensores del poder secular, imperial o del reino.<sup>15</sup>

En este sentido, se registró cómo entre los siglos XII y XIII, legalistas y glosadores fijaron las principales teorías sobre la *auctoritas* del príncipe a partir de la noción de *plenitudo potestatis*, haciendo énfasis en la supremacía de la ley y acentuando la idea del príncipe legislador. Este volvía a revestirse de su anterior carácter sagrado – quebrado o al menos reducido después de la Querrela de las investiduras- pero a través de las pretensiones de la filosofía jurídica romana que comparaba a los juristas con los sacerdotes.

Más allá de los distintos enfoques, podemos encontrar que todos estos trabajos coinciden en plantear que a mediados del siglo XIII, tras el redescubrimiento del Derecho romano clásico a partir de la obra de Justiniano, la irrupción de un iuscentrismo político funcionó desplazando el cristocentrismo anterior (Boureau, 2000; García Marín, 1998; Kantorowicz, 1985 [1957]; Kirstch, 2005, 2007).<sup>16</sup> La soberanía occidental que había buscado instalar una trascendencia difícilmente articulable en un mundo feudal y cristiano donde la fuerza y la fe ocupaban el terreno del poder y de la autoridad, y que solo había encontrado en la liturgia cristiana la única herramienta disponible, ahora se nutría del auge del Derecho medieval, iniciado por la escuela boloñesa del siglo XII (Boreau, 2000).

Se registraba así un nuevo modelo de persona mixta, más jurídico y real donde el príncipe o rey, en lugar de un Cristo, iba a aparecer como *ius*, derecho o justicia, y *lex* viviente, convirtiéndose de esta manera en vicario de la justicia de Dios. En otras palabras, un príncipe intermediario de los dos Derechos: uno natural y divino, y otro positivo y humano, o, más bien, un príncipe como *iustitia animata*, mediador entre Dios y el mundo de los hombres.

En todo caso, la principal disidencia entre estos trabajos se encontraba en torno al hecho de si la voluntad propia del soberano podía ser colocada como fundamento inmediato de las normas.

Interpretando la actuación soberana como fuente creadora, transformadora y revocadora de la ley, Michel Foucault (1992) vio en la reactivación del Derecho romano uno de los instrumentos técnicos y constitutivos del poder monárquico autoritario, administrativo y absolutista. Hacia esta misma dirección, otros trabajos pasaron a considerar el pensamiento de juristas y canonistas del siglo XIII que, como Laurencio Hispano, separaron la voluntad del contenido de la ley, abriendo nuevas perspectivas dentro de la concepción del poder. Y lo hicieron advirtiendo cómo el propio *Corpus Iuris* funcionaba sustentando el ejercicio de una potestad normativa a partir de la sobreabundancia de pasajes dedicados al emperador y su poder absoluto.<sup>17</sup>

Por su parte, autores como Pietro Costa (2007) plantearon que esta facilidad de aproximación al texto romano era más aparente que real, en tanto el salto de civilidad que separaba el mundo imperial de Roma de la sociedad occidental medieval era inmenso: si Justiniano y sus predecesores disponían de un poder centralizado burocráticamente, eso quedaba muy lejos del escenario de los emperadores del siglo XIII. Era por ello que los juristas medievales se encontraban con una situación singular:

estaban obligados a dar al César lo que era del César y a proclamar el absolutismo del poder imperial, pero solo gracias al empleo de una hermenéutica insensible al significado originario del texto y empeñada en una lectura creadora.

Con una gran sensibilidad para interpretar y contextualizar los discursos soberanos dentro del marco de una cultura político-jurídica bajomedieval, se señaló entonces que aunque el *Corpus Iuris* era -en cuanto a su origen- el fruto de una voluntad legislativa, dicho momento voluntarista “se perdía en la noche de los tiempos” (Costa, 2007: 45 ). Más allá de la diversa atención que la original práctica hermenéutica de los comentaristas bajomedievales fuera a dedicarle a la noción del soberano legislador, se advertía que dicha actividad legislativa solo podía concebirse en relación con el orden que la ley no creaba, sino que, más bien, descubría:

Es la idea de un orden ya dado, no construido sino «descubierto», inscrito en la naturaleza misma de los hombres y de las cosas, que tiende a privilegiar el momento «jurídico» del poder y a reforzar la imagen del rey-juez, que proclama un derecho que ya existe. Y que las normas existen antes e independientemente de la situación soberana, que el orden sociopolítico se sostiene sobre una trama de poderes, de jerarquías, de normas consolidadas, pactadas, consuetudinarias, pero no reconducibles a la precisa voluntad de un “poderoso”, es una creencia que se sostiene debido a la organización efectiva de la sociedad medieval (Costa 2007: 55).

Esta visión, que presenta una cultura jurídica en sintonía con los rasgos de una sociedad –relativamente- estática, descentralizada y regida por una “cultura de un orden revelado” (Garriga, 2004: 12)<sup>18</sup>, va a oponerse entonces a la opción “voluntarista” del poder soberano: aquella que ve en la novedosa dicotomía entre Rey y Derecho del siglo XIII (sobrepuesta a la medieval temprana entre *sacerdotium* y *regnum*) y en la función legislativa regia, el signo de los nuevos tiempos: los fundamentos de lo que luego se llamará centralización, absolutismo, e incluso de Estado territorial moderno.

A modo de cierre, podemos decir que el tema del origen, de la fuente primigenia del poder y, consecuentemente, del monopolio normativo que tanto preocupaba a la doctrina medieval, fue abordado de diversas maneras por la bibliografía especializada. Sin embargo, encontramos un cierto acuerdo en la idea de que tras el derrumbamiento de la filosofía cristocéntrica, los siglos bajomedievales abrieron paso al “tiempo de la jurisprudencia”: tiempo donde el poder secular imperial adquirió una santificación de su esencia asumiendo la eternidad del Imperio Romano.

Siguiendo este punto, lo que nos interesa retomar en el siguiente apartado es la idea de que tal “santificación” no hubiera existido si esos “Estados en formación” no se hubiesen equiparado con la Iglesia en sus aspectos corporativos como un *corpus mysticum* secular. A partir de revisar esta propuesta de una nueva “interrelación entre la esfera esclesiológica y política” (Kantorowicz, 1985 [1957]:193), no establecida ya al nivel de los dirigentes temporales y espirituales, sino de sus “comunidades compactas”, es podremos retomar las discusiones en torno a la aplicación del propio concepto de Estado dentro del análisis de las sociedades pre-modernas.

### 3. “HACIA LAS COMUNIDADES COMPACTAS”

Desde el terreno de la filosofía política, y focalizando su análisis en las interrelaciones entre el poder secular y el espiritual, Ernest Kantorowicz (1957, 1959)

planteó que los mutuos préstamos de insignias, símbolos y prerrogativas que a principios de la Edad Media afectaron a las individualidades dirigentes, espirituales y seculares, alcanzaron cierto estado de saturación una vez que estos dignatarios se ataviaron con los atributos esenciales de sus funciones. Sin embargo, en su indagación advirtió que los préstamos entre ambas órbitas, lejos de haber culminado, habían cambiado sus objetivos una vez que “el centro de gravedad se movió (...) de los personajes dirigentes de la Edad Media a las colectividades dirigidas de principios de los tiempos modernos, a los nuevos estados nacionales y a otras comunidades políticas” (Kantorowicz 1985 [1957]: 188). El autor dejaba así esbozada la idea de que aquel ámbito de intercambios e influencias mutuas se había expandido desde los dignatarios individuales hacia “las comunidades compactas” (Kantorowicz 1985 [1957]: 38). Y pasaba a argumentar tal aseveración mostrando cómo a principios del siglo XIV el aparato jerárquico de la “Iglesia romana” había funcionado como modelo de un “Estado nacional en formación”, en tanto ofrecía un prototipo espiritual globalizador: el concepto corporativo del *corpus mysticum*.

Siguiendo la indagación de Kantorowicz sobre las interrelaciones entre los *corpora mystica* de la “Iglesia” y el “Estado”, el presente apartado persigue un doble objetivo: en primer lugar, busca revisar la importancia de la metáfora corporativa dentro de los esquemas de poder de un momento histórico signado por importantes cambios y desplazamientos. Mientras que, en segundo término, apunta a concentrarse en el propio concepto de “Estado” a partir de una serie de análisis que discuten la aplicación de un “paradigma estatalista” al estudio de las sociedades de Antiguo Régimen.

De manera general, podemos plantear que existe un cierto acuerdo dentro de la bibliografía especializada en ver a los siglos XIV y XV del occidente cristiano como momentos donde la doctrina pontificia de la *summa potestas* cayó en crisis ante el poder desarrollado por los reyes-sacerdotes y el *principatus* de los emperadores. La posición de fuerza en que aquellos siglos encontraron a los nuevos emperadores y los reyes de Francia e Inglaterra terminó debilitando a la autoridad papal y a sus pretensiones de control sobre “las dos espadas”. De esta manera, las monarquías accionadas por poderes seculares ansiosos de glorificar su imagen se inclinaron a buscar no solo en el Derecho romano y en el canónico, sino en la teología y la doctrina eclesiástica el material prestado para elaborar una doctrina propia a la que los juristas al servicio de los reyes calificarían de *corpus republicae mysticum*, en una clara apropiación de conceptos elaborados por la doctrina eclesiástica (García Marín 1998; Kantorowicz 1985 [1957], 1959; Kritsch 2005, 2007).

Aquella metáfora orgánica del *corpus mysticum* significaba, en primer lugar, la totalidad de la sociedad cristiana en sus aspectos organológicos: un cuerpo compuesto de cabeza y de sus correspondientes miembros. Pero mientras esa cabeza era eterna, puesto que Cristo era Dios y hombre a la vez y otorgaba a su cuerpo místico el mismo valor de eternidad; el rey, como cabeza del cuerpo político, seguía siendo un simple mortal.<sup>19</sup>

La metáfora del cuerpo, como un instrumento cognoscitivo indispensable, le permite introducir a Kantorowicz (1985 [1957]) la distinción entre los dos cuerpos del rey, así como concebir la idea de la perennidad del propio orden político: si el monarca en su caducidad física moría, pese a ello podía declararse inmortal dado que en esencia “era la encarnación de un cuerpo político constante en el tiempo y en la variación de sus partículas individuales” (Costa 2007).

Frente al problema de la trascendencia monárquica, el presente análisis propuso que tanto la solución crística dada por el Anónimo Normando, como aquella centrada en la soberanía de la Ley a partir del auge del Derecho medieval, habían sido dejadas de

lado tras el refinamiento de una elaboración jurídico-política que más que hacer foco en la figura del soberano terminaba desembocando en una sólida teorización sobre el Estado (Boreau, 2000). Es decir, habiendo sido recuperada de la doctrina teológica de la comunidad cristiana como *corpus mysticum* y reelaborada por los pensadores inscriptos en la tradición aristotélica, la idea de *corpus reipublicae mysticum* de fines del siglo XIII es lo que Kantorowicz no duda en llamar “la fundamentación teórica del Estado nacional en formación” (Kantorowicz 1985 [1957]: 88) una noción originalmente referida a la comunidad espiritual cristiana encabezada por Cristo, que trasladada a la teoría política arrastraba consigo una serie de valores sobrenaturales y trascendentes para designar los lazos sagrados que unían al cuerpo político bajo la conducción del príncipe, cabeza del cuerpo místico del “Estado”.<sup>20</sup>

Ahora bien, atendiendo al planteo de un cambio en el “centro de gravedad” en el plano de las relaciones entre poder secular y religioso, cabe preguntarse hasta qué punto resulta metodológicamente válido utilizar un concepto como el de “Estado”, cuya autoridad no se remonta más allá del siglo XVIII, para designar aquellas realidades anteriores (Guerra y Lempérière 1998). ¿Podemos aplicarlos a un mundo que los desconocía?

Tal como plantean Guerra y Lempérière (1998), el problema no es puramente terminológico, sino que remite a algo mucho más fundamental: a los valores propios de una época y de una sociedad en la que ni el ejercicio ni la titularidad del poder contaban con un centro. Sino donde, más bien, la preocupación por el gobierno, lejos de ser un monopolio de las autoridades regias, se encontraba ampliamente distribuida y compartida entre los diferentes “cuerpos” que componían la república. En palabras de Antonio Hespanha:

(...) forma parte de este patrimonio ideológico la idea de que cada cuerpo social, como cada órgano corporal, tiene su propia función (*officium*), de modo que a cada cuerpo le debe ser conferida la autonomía necesaria para que la pueda desempeñar (...) A esta idea de autonomía funcional de los cuerpos va ligada la idea de autogobierno que el pensamiento jurídico medieval llamó *iurisdictio* y en la cual englobó el poder de hacer leyes y estatutos (...) de dar poder a magistrados (...) y, de un modo más general, de juzgar los conflictos (...) y de emitir órdenes (Hespanha 1989:236).

Nuevamente la idea de “cuerpo” nos advierte que nos encontramos ante un complejo de cultura en el que la metáfora orgánica ocupaba un lugar fundamental como modelo de organización social y política, pasando a enfrentar a una renovada generación de estudiosos del Antiguo Régimen al difícil problema de pensar cómo se articulaba políticamente una sociedad donde el poder no se concentraba en un centro, sino donde existía un complejísimo mundo corporativo, de naturaleza también política. De manera general, podemos decir que el punto de partida de muchos de estos análisis apuntó al estudio de la matriz, al ordenamiento primario de la “cultura político-jurídica del Antiguo Régimen”, a partir de la identificación de una serie de ideas recurrentes o principios-guía (la metáfora “corporatista” entre ellas) que sostenían una cierta visión del mundo, constituían sus condiciones de sentido y funcionaban como reglas -aunque no siempre explícitas- de su sintaxis teórica (Agüero, 2005; Clavero, 1991; Costa, 2007; Garriga, 2004; Guerra y Lempérière, 1998).

Es por ello que cuando estos estudios afirman la persistencia del carácter corporativo dentro de la estructura social, ven en él un profundo orden de creencias que resultaba en buena parte ‘indisponible’, es decir, difícilmente manipulable por actos

voluntarios del poder (Agüero, 2005), al tiempo que incompatible con la noción de Estado. En una revisión crítica al paradigma estatalista, estos trabajos planteaban que aquella metáfora corporal ubicaba al soberano en el vértice de una jerarquía compuesta por diversos grupos sociales, pero donde cada uno de ellos contaba con una determinada capacidad de autogestión, con una serie de derechos y un modo específico de poder político: es decir, una *iurisdictio* que no se agotaba en el poder culminante, sino que se articulaba en diversos grados (Costa, 2007). Estas sociedades pasaban así a pensarse como un gran cuerpo de grupos imbricados, una pirámide de comunidades políticas, cuya “vida política antigua” trataba, fundamentalmente, de una relación entre esos actores colectivos estructurados que componían de la vida social (Guerra, 1989).

En este sentido, y siguiendo la idea de Roger Chartier (2003) de que no existe aproximación posible a un problema histórico por fuera del discurso historiográfico que lo ha construido, nos interesa adentrarnos en la revisión que se ha hecho a la aplicación del concepto de Estado al estudio de las sociedades del Antiguo Régimen.<sup>21</sup>

Una manera de abordar el debate sobre el “paradigma estatalista”<sup>22</sup> es considerarlo como resultado de un progresivo desvelamiento de una operación cultural que desde fines del siglo XIX buscó emplear la categoría de “Estado” a la descripción de sociedades pre-modernas (Garriga, 2004). Así, la idea de “Estado” en manos del historiador se volvía no solo un escape epistemológico ante un mundo que devolvía una radical alteridad, sino también un recurso ideológico: una forma de proyección eficaz para la legitimación de los Estados surgidos tras las revoluciones burguesas (Clavero 1991a). El “éxito historiográfico” del concepto comenzaba a leerse en función de las necesidades de justificación que habían afectado a los regímenes políticos liberales (Schaub 1998), e impulsaba a revisar el papel cumplido por la historiografía dentro de un complejo proceso de construcción/invencción del Estado en el pasado que había llenado buena parte de los siglos XIX y XX. Sin la intención de establecer secuencias cronológicas absolutas, se advertía que esta categoría historiográfica había vivido sus años dorados entre los años sesenta y setenta del siglo pasado, a partir de la publicación de algunas colecciones de trabajos y obras globales, como la de José Antonio Maravall, las cuales difundían la imagen del Estado como la forma política prototípica del Occidente europeo o, inclusive, como la forma política consustancial al hombre socialmente organizado (Garriga 2004).

Visto desde cierta perspectiva, si bien el concepto de “Estado” contó con un uso generalizado y prácticamente incontestado, desde hace ya varias décadas estas visiones estatizadoras fueron revisadas a la luz de una serie de análisis más ajustados a la vida del mundo local por una creciente producción abocada a estudiar la realidad del poder en el Antiguo Régimen. Como resultado de este proceso, el consenso historiográfico más o menos establecido en torno al modelo estatista se comenzó a resquebrajar hacia los años setenta al calor de la llamada “crisis del Estado”, coincidiendo con una revalorización del estudio del poder como objeto de la Historia política. La misma, lejos de rescatar la superficialidad histórica episódica, “se quería analítica y no meramente descriptiva y se interesaba por las pluriformes manifestaciones del poder y su ejercicio” (Pujol 2006:12). De esta manera, el entendimiento de lo político conocía un enriquecimiento extraordinario gracias a las nuevas perspectivas adoptadas, a la incorporación de nuevas fuentes, como a una nueva sensibilidad histórica general: instituciones y rituales, política “desde abajo”, redes clientelares, integración de elites y microfísica del poder, eran algunos de los ámbitos que esta Historia política expansiva hacía suyos, al tiempo que se hacía más consciente de la omnipresencia del poder (Pujol 2006).

Sin dudas, un factor determinante en esta renovación teórica fue la obra de Michael Foucault, en particular, sus estudios sobre microcosmos de poder y prácticas coercitivas. A partir de sus trabajos, la apreciación del poder, su ejercicio y reparto fueron redefinidos: el poder político pasó a ser “una realidad difusa (...) insita en cada célula o proceso de la sociedad, verificable en cada relación social básica, averiguable solamente por aquello que se ha llamado una ‘microfísica del poder’” (Hespanha 1989: 15). Este marco teórico no hizo más que reafirmar el interés de los investigadores por la extensa autonomía de otros poderes políticos que excedían el polo monárquico, al tiempo que se rechazaban la categoría de “Estado” para describir estas formas de organización descentrada del poder.

Asimismo, el “paradigma estatalista” comenzaba a recibir severas críticas tras la publicación de la obra de Otto Brunner,<sup>23</sup> la cual encontraba su continuidad y profundización en las investigaciones de Bartolomé Clavero y Antonio Hespanha. La producción de estos dos referentes de la historiografía jurídica española y portuguesa fue, en gran parte, responsable de provocar “una auténtica revolución copernicana en el campo del análisis de los ordenamientos del poder” (Schaub 1998:29). Dentro del desafío metodológico que ambos autores proponían al buscar restituir la “radical alteridad” a las formas de organización pretéritas, generaron una toma de conciencia cada vez más aguda acerca de la transferencia desapercibida al pasado de expresiones de la vida social del presente, apuntando al anacronismo producido por el uso acrítico del concepto de “Estado”. Así como resaltando los problemas interpretativos a los que conlleva su aplicación dentro del estudio de las realidades prerrevolucionarias (Clavero 1991a, 1994; Hespanha 1989; Koselleck 2004). Desde la historiografía jurídica se daba entonces un paso hacia la “una suerte de antropología del Antiguo Régimen” que perseguía comprender el contexto cultural de lo político y lo jurídico.

Para ello, Clavero dirigía su análisis al estudio de la matriz cultural de estas sociedades demostrando cómo en ellas tanto la teología como la religión y el derecho atesoraban un conjunto de saberes ampliamente consensuados acerca del hombre y la sociedad. Mientras que por su parte, Hespanha se dedicaba a revisar “la cuestión de la centralización” a partir de una minuciosa reconstrucción de la arquitectura global de los distintos poderes jurisdiccionales del Portugal del siglo XVII, insistiendo en el poder y en la perennidad de su estructura policéntrica. Su estudio, ante todo geográfico, buscaba captar el ejercicio de autoridad en los espacios en los que se desarrollaba dejando al descubierto la gran heterogeneidad que presentaba el espacio portugués.

De esta manera, una Historia del Derecho renovada se volvía la candidata ideal para encarar la historización de un conjunto de prácticas y legitimaciones culturales del “mundo antiguo”, al tiempo que proponía un modelo descentrado para el análisis del poder. Y la gran paradoja que dejaba planteada era, justamente, que aquel poder monárquico “absoluto” –con su consecuente concentración de poderes en un centro cada vez más reducido- era, sin embargo, compatible e incluso en ciertos aspectos dependiente de la extensa autonomía de los poderes de la periferia. Sin lugar a dudas, las consecuencias de la empresa colonial en América, tales como el desarrollo de un sistema de poderes locales y la actuación de una “Iglesia” protagónica, jugarían un rol central, proponiendo nuevos desafíos a los estudios sobre la organización del poder.

#### **4. SOCIEDAD COLONIAL, IGLESIA Y CORONA**

En uno de sus clásicos trabajos sobre la “Monarquía Católica”, David Brading (2003) establecía una correspondencia entre dos hitos centrales de la historia de los vínculos entre el poder secular y temporal, separados entre sí por más de setecientos

años de historia. En resumidas palabras, el autor planteaba que así como a principios del siglo IX el Papa había coronado a Carlomagno como rey de Jerusalén y emperador del Santo Imperio; en el siglo XV el pontífice Alejandro VI había creado un Santo Imperio de las Indias, confiriendo la jurisdicción imperial a los reyes católicos. Y agregaba que “dada que la finalidad de la creación de este imperio era la conversión de los indios, el Imperio español debía por ello su existencia a la Divina Providencia” (Brading 2003: 19).

El nexo establecido por Brading, y aquí retomado, no hace más que señalarnos cómo la imbricación estructural, conceptual y simbólica del orden monárquico con el religioso durante el reinado de los Reyes Católicos trajo los complejos y tempranos lazos que ligaron las instancias políticas y eclesiásticas (Alberro 2000). Sin embargo, la naturaleza de estos vínculos dentro de la nueva realidad colonial, sus relaciones de causalidad, subordinación o justificación, o incluso la discusión en torno a la posibilidad de distinguir los propósitos “religiosos” de los “seculares” dentro de las políticas coloniales diseñadas para las Indias, han sido analizadas desde diferentes perspectivas. En este sentido, el presente apartado busca recuperar aquellos enfoques que apuntaron a analizar la configuración de estos vínculos a lo largo del período colonial, como también a revisar a aquellos estudios que se preguntaron por los límites de expresiones tales como “religión” e “Iglesia” dentro de estos contextos.

Sin dudas, estos últimos planteos se combinaron con aquellos debates en torno al concepto de “Estado” que venimos considerando desde el apartado anterior. Ya que lejos de quedar acotados a los estudios sobre el Antiguo Régimen en el Viejo Mundo, éstos se reactualizaron dentro del escenario que quedaba establecido a partir de la adquisición de la Corona española de sus nuevas posesiones de ultramar.

Uno de los interrogantes a saldar dentro de ese contexto colonial era si el “Estado”, como concepto unificador y cohesionador de una comunidad política, era posible cuando cada vez, y en mayor medida, se perfilaban en tierras distantes una multiplicidad de autoridades jurisdiccionales, tanto locales como metropolitanas, seculares, pero también eclesiásticas. En este sentido, mientras un importante número de investigaciones naturalizó la idea estatal, “construyendo” el Estado en el pasado americano, otros trabajos advirtieron que este término estaba lejos de hacer su aparición en la Europa o en la América de los siglos XVI y XVII. Y de esta manera, dejaron planteada la discusión en torno a los procesos de centralización y concentración de poder propuestos para las realidades americanas, como también una crítica al tipo de fuentes que se utilizaban para estudiarlos –básicamente consistente en los textos del derecho oficial-, y al instrumental teórico empleado para comprenderlo, construido a partir de categorías elaboradas por la ciencia jurídica.<sup>24</sup>

Asimismo, en tanto se afirmaba que las nociones estatistas no habían penetrado aún en la imaginación política de esos tiempos, se hacía preciso explicar los usos y sentidos que los tratadistas políticos de la época habían hecho al usar el término “Estado”. Encontrándolos mucho más asociados a los “estados” jurídicos de índole colectiva, que al “Estado moderno” como el aparato de gobierno que hoy conocemos. En este sentido, se planteaba que:

(...) más que de “Estado” habría que hablar de “estados”, pues si, por una parte, el término se refiere a los estamentos sociales en que se divide la comunidad, por la otra, se usa para describir las “materias de estado” que son todas aquellas que tienen que ver con el mantenimiento o incremento de “el estado del monarca”, es decir, los dominios de la corona, la cual se compone de muchos “estados”, uno de ellos siendo “el Estado de las Indias (Cañeque 2001:10).



Se volvía así evidente que la monarquía española no se había construido sobre la base de una lógica centralizadora y uniformadora, sino sobre una asociación imprecisa de todos sus territorios, respetando gran parte sus tradicionales estructuras corporativas en una lógica muy diferente de la del soberano Estado-nación. La propia concepción del orden político giraba en torno a la idea de imperio, entendido en el sentido medieval como monarquía cristiana universal que, en el caso hispano, era reelaborada de manera tal que la monarquía española devenía en “monarquía católica”, haciendo del universalismo un elemento constituyente de su identidad. Dentro de esta conceptualización, las posesiones americanas desempeñaban un papel decisivo, en tanto la conquista de América se planteaba como la realización del destino providencial de una monarquía destinada a convertirse en universal (Cañeque 2001).<sup>25</sup>

Por su parte, autores como Pietschman (1989) no dudaron en designar a España como “el primer estado moderno de principios de la Edad Moderna” (Pietschman 1989: 65), con una estructura administrativa adecuada y una rigurosa organización política. Sin embargo, y ante la propuesta de calificarla como un “Estado de gobierno absolutista”, tildaba de irresoluble la cuestión de si la España de la época de los descubrimientos tenía un carácter tradicional-medieval o moderno. En su lugar, entendía que era más acertado calificarla como producto de aquella época del Renacimiento que marcaba una transición mediante la coincidencia de lo antiguo y lo nuevo dentro de la variedad de sectores que presentaba la vida social (Pietschman 1989).

Fue bajo esta misma óptica que se analizaron los lazos establecidos entre el poder temporal y secular, postulando que los mismos se encontraban atravesados por una superposición de tradiciones y elementos tanto medievales como modernos. Lo cual llevó a cuestionar aquella teoría -compartida por una numerosa cantidad de trabajos sobre la organización del poder en Hispanoamérica colonial- que consideraba a la cesión papal como un simple acto de donación feudal por la que los reyes se convertían en vasallos del Papa. Al respecto, se planteaba que a excepción de la fórmula “*donamos, concedimos et assignamus*” no se presentaban en las bulas otros indicios que pudieran respaldar una explicación por medio del feudalismo. “Fernando e Isabel no consumaron ningún acto de reconocimiento a la soberanía del papa, como habría de esperarse en una investidura de acuerdo con las prácticas feudales, en forma de juramento por ejemplo, o el pago de un arbitrio, aunque fuera simbólico, y los textos no comprenden un claro feudo” (Pietschman 1989: 75).

De esta manera, la idea de que los títulos de apoderamiento de la tierra redundaban en una obligación especial de evangelización, o la elevación del concepto de evangelización al rango del motivo principal de la colonización española de América, comenzaba a ser cuestionado. En su lugar, se proponía un uso “estatal” de la religión y de la Iglesia a los fines de alcanzar objetivos políticos. Por ende, lejos de considerarse en términos tradicionales-feudales, se entendía que estos lazos referían un uso más pragmático, político y moderno por parte de una monarquía que se servía del principio de limpieza de sangre, de la inquisición estatal, o del propio móvil de la evangelización como efectivos mecanismos de control político. La Iglesia española se convertía así en un magnífico instrumento de adoctrinamiento supeditado al desarrollado Patronato regio, ejerciendo su influjo en la medida y en las esferas donde el Estado se lo permitía (Negredo del Cerro 2006).

Por otra parte, si en forma reiterada la historiografía había señalado el entrelazamiento del Estado y la Iglesia en la España de principios de la Edad Moderna, la misma perspectiva revisionista ponía en duda esta indiferenciación, analizando como ambas potestades, lejos de trascenderse o entremezclarse la una con la otra, entraban en

diversas contiendas por el control de diferentes espacios de poder. Esto abría el camino a una serie de estudios que analizaron las distintas esferas de la vida social colonial en las que intervenían y entraban en contienda autoridades eclesiásticas y seculares. Ejemplo de ello son los estudios sobre el patronato (Thompson 2008, Clavero 1991b, De la Hera 1992a y b), la inquisición (Alberro 2000; Moreno 2004), el derecho de concesión de beneficios eclesiásticos y diezmos (de la Hera, 1992 a y b), los usos del recurso de fuerza y las inmunidades eclesiásticas (Cornejo Cornejo 2005; Martínez de Sánchez 1991), entre otros. Asimismo, la propia legislación indiana ofrecía también un ámbito de adecuado para analizar cómo ambas potestades habían entrado en controversia en lo referente a la materia jurisdiccional: es que si la América española había resultado ser un campo de experimentación jurídico-religiosa, la ideología subyacente en las Leyes de Indias reflejaba aquellas interferencias que ambas jurisdicciones habían acarreado a lo largo de siglos como producto de la fricción existente entre los sistemas doctrinales teocráticos y cesaristas (de la Hera 1992).

En resumidas cuentas, los estudios especializados no partían ya de la noción de una Iglesia colonial que se servía de la corona para lograr sus objetivos, ni de una monarquía que prestaba particular apoyo a los intereses eclesiásticos, sino, antes bien, de una monarquía que había sabido aprovechar a la religión -y por medio de ella también a la Iglesia- para la realización de su política. Este punto era crucial para argumentar en contra de la idea de una unión indiferenciada entre ambas autoridades, al tiempo que conducía a establecer una distinción entre la religión y su significado para la política española, por una parte, y la propia Iglesia como institución, por otra. En este sentido, se proponía que más que a la Iglesia como institución, era a la religión a la que se le concedía una importancia fundamental dentro del régimen político de la monarquía española. “Para el Estado Monárquico era el vínculo de la subordinación, el nudo o atadura que ligaba América a la Península, y sin el cual la dominación no podría ser suave y dulce porque se hundiría en el desorden” (Peire 2000:327).

Ahora bien, tanto el concepto de “religión” como el de “Iglesia” no se presentaban como unívocos y era necesario definirlos, problematizar sus límites e indagar acerca de sus significados dentro de estos contextos coloniales.

En primer lugar, se advertía como sumamente problemático el considerar a la Iglesia española como una institución homogénea. Ya desde su papel destacado dentro de la empresa de colonización ultramarina era posible advertir cómo entre los representantes individuales del clero, en particular, y dentro de la Iglesia en su conjunto, se habían levantado divergentes corrientes teológicas. Asimismo, el origen y la composición del clero, su participación en la vida sociopolítica y sus diversos vínculos con las capas dinámicas y económicamente activas de la sociedad daban numerosas muestras de que no solo había considerables diferencias en materia teológica-religiosa (Piestchman 1989).

Otros autores, sin embargo, fueron más allá de estos planteos poniendo en cuestión el propio concepto de “Iglesia”. Partían de la idea de que dentro de la configuración de la vida social colonial resultaba dificultoso admitir la existencia de una Iglesia “en tanto que entidad homogénea y diferenciada” (Di Stefano 2000: 90), ya que sus instituciones no eran otra cosa que los mismos ámbitos de participación, sociabilidad y organización de la sociedad indiana misma. Esto no los llevaba a postular una total indiferenciación entre ambos cuerpos: los innumerables conflictos de competencias entre el poder civil y eclesiástico demostraban, en todo caso, que más que una unión indiferenciada lo que había prevalecido era una superposición entre ambas jurisdicciones, la cual había ido evolucionando de manera dinámica y no siempre pacífica (Di Stefano 2000, 2005, 2006, 2008; Peire y Di Stefano 2004; Peire 2000).

En segundo lugar, el propio concepto de “religión” presentaba una serie de problemas y desafíos metodológicos en tanto sus límites se tornaban difusos a los ojos del investigador. ¿A qué dominios de la vida colonial le cabía la aplicación de esta definición? ¿Qué calificaban y entendían como religioso los propios actores sociales? Siguiendo esta misma línea de indagación se advertía que, a lo largo del período colonial, “lo religioso” solo concernía al cristianismo si y solo si se consagraba a aquellos objetos que calificamos hoy como religiosos. En palabras de Clavero (1993) “la indistinción de la religión puede ser el supuesto más significativo. La religión podía estar tan identificada con la cultura sin más que una palabra como esta, *religio*, no la significaba en términos genéricos ni había otra que sirviera para la identificación” (Clavero 1993:77). En este sentido, se proponía que dentro del Antiguo Régimen predominaba una visión “abierta” en materia religiosa, en donde los laicos tenían un lugar no tan distanciado de los clérigos y donde las prácticas caritativas y de piedad colectiva retenían más la atención que el propio dogma. En otras palabras, una religión que invadía los diversos espacios de la vida social y que volvía evidente que no existía otra historia posible que una Historia social de lo religioso colonial.

De esta forma, el debate dado durante los años setenta respecto a la noción de “religión popular” puso en duda la legitimidad de una Historia religiosa largamente practicada por la Historia de la Iglesia o por historiadores religiosos eruditos que, apoyándose en la aparente continuidad del lenguaje utilizado en el pasado y en el propio presente del historiador, carecían de un acercamiento crítico acerca del uso del concepto de “religión” en el estudio de estos contextos pretéritos.

La contrapropuesta era, justamente, reconsiderar si aquella idea de “lo religioso” se encontraba justificada a la hora de dar cuenta de representaciones y prácticas rituales colectivas e individuales presentes en la América colonial. Al tiempo que se advertía que su definición, tal como nosotros la conocemos en el presente, se trataba -en todo caso- de un dato reciente de nuestra cultura, no remontándose más allá del siglo XVIII. De esta manera, esta perspectiva crítica procuraba denunciar el límite que existía entre la Historia religiosa y la propia posibilidad de reflexión sobre la sociedad colonial, proponiendo ampliar la investigación al cuestionamiento antropológico y comparativo (Schmitt 2001). Era aceptando el comparativismo y la distancia que proponía una perspectiva antropológica, que el investigador podía evitar caer en la “trampa” que tendía el estudio de una trama social que se escapa de la observación directa y a la cual solo se accede a través de una cadena de mediaciones constituida por todas las representaciones que nos separan de ese pasado.

## CONCLUSIONES

La controversia político-religiosa que a lo largo de la Edad Media y de los siglos coloniales se desarrolló en torno a la potestad civil y eclesiástica muestra cómo las interferencias entre ambas jurisdicciones resultan ser, dentro de una pluralidad de manifestaciones, producto de la fricción existente entre dos sistemas doctrinales de larga evolución: el sistema teocrático y el cesarista. Sin embargo, luego de este recorrido histórico y analítico realizado en este trabajo podemos plantear, que ni la teocracia planteada por el pontífice Gregorio VII, ni el cesaropapismo de la tradición constantineana tuvieron pleno éxito en Occidente. El futuro pertenece más bien al equilibrio –complejo- entre ambas esferas. El poder se construyó en paralelo, transfiriendo símbolos, traspasando imágenes y metáforas, estableciendo diferencias, pero siempre de manera relacional, en espejo con la otra jerarquía de poder.

Si bien desde tiempos tempranos la distinción entre el orden temporal y el espiritual resultaba central (recordemos, por ejemplo, el principio enunciado por el papa Gelasio el año 494, en su carta al emperador Anastasio), también es cierto que en el Occidente cristiano se venía realizando una complicada sustitución y un entrelazamiento entre imperio y papado que organizaba la relación entre ambos poderes en una relación inevitablemente competitiva, si no abiertamente conflictual. Fue este mismo escenario conflictivo el responsable de impulsar las respectivas *imitatio imperii* e *imitatio sacerdotii*, así como las múltiples referencias y entrecruzamientos de dos discursos de la soberanía que permitían representar y legitimar los procesos de poder recurriendo a un patrimonio de imágenes diversas pero muchas veces convergentes (Garriga 2004).

Sin ir más lejos, aquella separación propuesta por la reforma gregoriana entre clérigos y laicos siguiendo el criterio de la sexualidad -para unos el celibato a cambio del monopolio del sacerdocio y el privilegio de poder manipular el Corpus Christi; para los otros, el poder casarse legítimamente, la generación sexual encuadrada en un conjunto de reglas y limitaciones restringidas- llevó a la confiscación, por parte de los clérigos, de todo lo relativo al universo de lo sacro. Sin embargo, fue de cara a lo sagrado que los reinos de la Europa del norte y centro buscaron en la santidad dinástica, tanto a partir del uso de regalías de origen celeste, como de la taumaturgia del rey, un medio de tener un acceso directo a Dios, minimizando la mediación del clero (Schmitt 2001).

Fue a caballo del siglo XII y XIII que surgió el *Studium*, la universidad, la cual se afirmó como un tercer poder que se sumaba al *regnum* y al *sacerdotium*. Y con ella la teología, la cual termina coronando el hablar sobre Dios y sobre la sociedad en una ciencia (Schmitt 2001). La teología moral y sus dependencias, de la catequística a la penitencial, tenían entonces una capacidad de penetración en la interioridad de la sociedad inimaginable hoy para ningún otro orden. “Apenas podemos hacernos ideas de las posibilidades de una religión que no solo disciplinaba con medios como la culpa del pecado y la remisión del Sacramento, sino que también seriamente inculturaba con fines como el amor y la amistad, la piedad y la reverencia. Podía encontrarse realmente entonces con unas posibilidades superiores de organizar las relaciones humanas” (Clavero 1993:72).

En este sentido, se nos revelan las diferencias entre religión (que, cabe aclarar, no quedaba reclusa ni reducida a la literatura teológica), e instituciones políticas y eclesiales (cada una de estas dos últimas con sus jerarquías burocráticas de autoridades). Sin embargo, esta diferenciación no nos lleva a plantear el estudio de los vínculos entre lo temporal y lo religioso atendiendo, por un lado, a “la religión”, por el otro, a “la cultura política” y por último a “la cultura eclesial”. Sino, más bien, a pensar en la cultura de Antiguo Régimen en término de múltiples polos y relaciones complejas. Así, más allá de reconocer los trazados institucionales y los espacios de competencias jurisdiccionales por los que batallaron -a lo largo de los siglos- ambas esferas de poder, proponemos atender, dentro de nuestra particular área de estudio, a los escenarios locales de ambiciones y conflicto que pusieron en juego tal o cual segmento de la sociedad.

## **Bibliografía**

Agamben, Giorgio. 2008. *El reino y la gloria. Una genealogía teológica de la economía y del gobierno*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.

Agüero, Alejandro. 2005. "Ciudad y poder político en el Antiguo Régimen. La tradición castellana". *Cuadernos de Historia* 15:237-310.

Alberro, Solange. 2000. "Control de la Iglesia y transgresiones eclesiásticas durante el período colonial" Pp. 33-47 en *Vicios públicos, virtudes privadas: la corrupción en México*, coordinado por Claudio Lomnitz. México: CIESAS.

Amann, Emile y Auguste Dumas. 1975. *El orden feudal. Historia de la Iglesia*. Valencia: EDICEP.

Bloch, Marc. 1988 [1924]. *Los reyes taumaturgos*. México: Fondo de Cultura Económica.

Boureau, Alain. 2000. *Le simple corps du roi. L'impossible sacralité des souverains français (XVe-XVIIIe siècle)*. París: Les Éditions de Paris.

Brading, David., 2003. "La Monarquía católica" Pp.15-46 en A, Annino y otros, *Inventando la Nación. Iberoamérica. Siglo XI*. México: Fondo de Cultura y Económica.

Cañeque, Alejandro. 2001. "Cultura vicerregia y estado colonial. Una aproximación crítica al estudio de la historia política de la Nueva España". *Historia Mexicana* 1:5-57.

Clavero, Bartolomé. 1991a. *Razón de estado, razón de individuo, razón de historia*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.

-----1991b. *Antídora. Antropología católica de la economía moderna*. Milán: Giuffre Editore.

-----1993. "Beati Dictum", derecho de linaje, economía de familia y cultura de orden". *Anuario de Historia del Derecho Español* 63:7-148.

-----1998. *Diálogo (Entrevista dirigida por Antonio Hespanha)*. Lisboa: Quetzal Editores.

Cornejo, Alejandra. 2005. "El Asilo jurídico. Análisis histórico y perspectivas a futuro". Tesis de Licenciatura, Universidad de las Américas Puebla En: [http://catarina.udlap.mx/u\\_dl\\_a/tales/documentos/ledi/cornejo\\_c\\_ar/portada.html](http://catarina.udlap.mx/u_dl_a/tales/documentos/ledi/cornejo_c_ar/portada.html). Consultado el 02 de febrero de 2012.

Costa, Pietro. 2002. *Iurisdictio. Semantica del potere politico nella iuspublicistica medievale (1100-1433)*. Milán: Giuffre Editore.

-----2007. "La soberanía en la cultura político-jurídica medieval: imágenes y teorías". *Res publica* 17:33-58.

Chartier, Roger. 2000. *El juego de las reglas: lecturas*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

-----2003. *Espacio público, crítica y desacralización en el siglo XVIII, Los orígenes culturales de la Revolución Francesa*. Barcelona: Editorial Gedisa.

De la Hera, Alberto. 1992a. “El gobierno de la Iglesia Indiana” Pp. 253-292 en I, Sánchez Bella y otros, *Historia del Derecho Indiano*. Madrid: Mapfre.

-----1992b. *La Iglesia y Corona en América española*. Madrid: Mapfre.

Di Stefano, Roberto. 2000. “De la cristiandad colonial a la Iglesia nacional. Perspectivas de investigación en historia religiosa de los siglos XVIII y XIX”. *Andes* 11:83-114,

-----2004. *El púlpito y la plaza. Clero, sociedad y política de la monarquía católica a la República rosista*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

-----2005. “En torno a la Iglesia colonial y del temprano siglo XIX. El caso del Río de la Plata”. *Takwá* 8:49-65.

-----2008. “Ut unum sint. La reforma como construcción de la Iglesia (Buenos Aires, 1822-1824)”. *Rivista di Storia del Cristianesimo* 3:499-523.

Foucault, Michel. 1992. *Microfísica del poder*. Madrid: Editorial de la Piqueta.

García Marín, José. 1998. *Teoría política y gobierno en la monarquía hispánica*. Madrid: Centro de Estudios Políticos e Institucionales.

Garriga, Carlos. 2004. “Orden jurídico y poder político en el Antiguo Régimen”. *ISTOR* 16:13-44.

Gil Pujol, Xavier. 2006. *Tiempo de política. Perspectivas historiográficas sobre la Europa moderna*. Barcelona: Brevaris.

Guerra, François-X., 2002. “Políticas sacadas de las sagradas escrituras. La referencia a la Biblia en el debate político (siglos XVII a XIX)” Pp.155-218 en *Élites intelectuales y modelos colectivos. Mundo ibérico (siglos XVI-XIX)*, coordinado por en M, Quijada y J, Bustamante. Colección Tierra Nueva e Cielo Nuevo 45. Madrid: CSIC, Instituto de Historia, Departamento de Historia de América.

Guerra, François-X. y Lempérière, Annick., 1998. “Introducción” Pp.5-21 en F, Guerra y A, Lempérière, *Los espacios públicos en Iberoamérica*. México: Fondo de Cultura Económica.

Hespanha, Antonio. 1989. *Vísperas del leviatán. Instituciones y poder político (Portugal, siglo XVII)*. Madrid: Taurus.

-----1993. *La gracia del derecho. Economía de la cultura en la edad moderna*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.

Kantorowicz, Ernst., 1959. “Secretos de estado: un concepto absolutista y sus tardíos orígenes medievales”. *Estudios Políticos* 104:37-70.

-----1985 [1957]. *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*. Madrid: Alianza Editorial.

Koselleck, Reinhart. "Historia de los conceptos y conceptos de la historia". *Ayer* 53(1): 27-45.

Kritsch, Raquel. 2005. "La formulación de la teoría hierocrática del poder y los fundamentos de la soberanía". *Res publica* 15:7-26.

-----2007. "La formación de una idea de soberanía". *Res publica* 17:105-112.

Llambías de Azevedo, Juan. 2004. "Prólogo. La filosofía política de Dante y sus antecedentes medievales" Pp. 7-32 en D, Alighieri, *De la Monarquía*. Buenos Aires: Losada, Buenos Aires.

Le Goff, Jacques y Jean Claude Schmitt. 2003. *Diccionario razonado del Occidente medieval*. Madrid: Ediciones Akal.

Martínez de Sánchez, Ana María., 1991. "El asilo en sagrado: Casos jurisprudenciales en la ciudad de Córdoba (Siglo XVIII)". *Revista de Historia de Derecho*: 415-445.

Moreno, Doris. 2004. *La invención de la inquisición*. Madrid: Fundación Carolina Centro de Estudios Hispánicos y Latinoamericanos.

Negredo del Cerro, Fernando., 2006. "La evolución de las relaciones Iglesia-Estado" Pp. 367-413 en A, Cortés Peña, *Historia del cristianismo. El mundo moderno*. Tomo III. Granada: Editorial Trotta.

Parisse, Michel y Kloczowski, Jerzy. 1993. Les pouvoirs chrétiens face à l'Église: la querelle des investitures et ses aboutissements. *Histoire du christianisme, des origines à nos jours*. París:Desclée.

Peire, Jaime. 2000. *El taller de los espejos. Iglesia e imaginario. 1767-1815*. Buenos Aires: Claridad.

Peire, Jaime y Di Stefano, Roberto. 2004. "De la sociedad barroca a la ilustrada; aspectos económicos del proceso de secularización en el Río de la Plata". *Andes* 15: 117-149.

Pietschman, Horst. 1989. *El Estado y su evolución al principio de la colonización española*. México: Fondo de Cultura Económica.

Prodi, Paolo. 2008. *Una historia de la justicia. De la pluralidad de fueros al dualismo moderno entre conciencia y derecho*. Buenos Aires: Katz Editores.

Schaub, Jean-Frédéric.1998. "El pasado republicano del espacio público" Pp. 27-53 en *Los espacios públicos en Iberoamérica*, coordinado por Francoise Guerra y Annick Lempérière. México: Fondo de Cultura Económica.

Schmitt, Carl. 2005 [1922]. *Teología política. Cuatro ensayos sobre la soberanía*. Buenos Aires: Editorial Struhart & Cia.

Schmitt, Jean-Claude. 2001. *Le corps, les rites, les rêves, le temps: Essais d'anthropologie médiévale*. París: Gallimard.

Thompson, Irving. 2008. “La cuestión de la autoridad en la controversia sobre el Patronato de santa Teresa de Jesús” Pp. 293-320 en *De Re Publica Hispaniae: una vindicación de la cultura política en los reinos ibéricos en la primera modernidad*, coordinado por en Francisco Aranda Pérez y José Rodrigues. Madrid: Silex.

---

<sup>1</sup> Doctora en Antropología por la Universidad de Buenos Aires.

<sup>2</sup> El primado del papa fue el resultado más considerable de la aplicación del principio de *imitatio imperii* que había practicado la Iglesia romana. Fue el papa Gelasio quien enunció la “teoría de los dos poderes” para defender la *Definitio fidei* (Definición de la fe) del concilio de Calcedonia (451) contra el edicto de la Unión del emperador Zenón (482). Según esta doctrina, los obispos tenían responsabilidades superiores en la medida en que, ante la justicia de Dios, ellos debían también responder de las acciones de los que ostentaban el poder real. El emperador superaba en dignidad al conjunto del género humano puesto que su poder era de origen divino, pero, en materia de religión, incluso los emperadores debían someterse a los hombres de la Iglesia y, en concreto, al obispo de Roma. En cambio, en lo tocante a la “organización de la disciplina pública”, incluso las más altas dignidades eclesiásticas debían obedecer a las leyes del imperio (Le Goff y Schmitt 2003).

<sup>3</sup> Sin embargo, cabe destacar que en su análisis, Marc Bloch (1988 [1924]) no deja de advertir cómo la misma naturaleza de la unción real sirvió de “arma” a ambos poderes: a los apologistas de la monarquía, porque gracias a ella los reyes quedaban signados por una impronta divina; y a los defensores de lo espiritual, porque también gracias a ella los reyes parecían aceptar su autoridad de mano de los sacerdotes.

<sup>4</sup> En este sentido, podemos citar las reflexiones de Amann y Dumas (1975) que aluden a la idea de que en el mundo feudal “todo formaba un conjunto en el que era imposible separar lo espiritual de lo temporal, pues en aquel tiempo en el que los poderes se entrelazaban tan estrechamente, los hombres, poco inclinados al análisis, no eran capaces de distinguir con exactitud lo que pertenecía a uno y otro orden. Esta confusión no estaba exenta de peligros. Ello contribuía a que lo temporal pervirtiese lo espiritual, poniendo a los obispos al servicio de poderes laicos, los cuales no siempre eran bienintencionados” (Amann y Dumas 1975: 241). Como así también las del propio Kantorowicz (1985 [1957]), quien considera “resulta significativo que una distinción, aparentemente tan obvia como la existente entre los aspectos temporales y espirituales de un obispo (...) solo pudiera planearse con grandes dificultades”.

<sup>5</sup> Una bula de Inocencio III, dirigida en 1204 al arzobispo búlgaro de Tirnovo y recogida luego de los Decretales, constituye el resumen más autorizado de la doctrina ortodoxa de la unción. Las modalidades de los dos ritos, el episcopal y el real, aparecen allí firmemente diferenciadas, y lo mismo se nota en el Razonamiento de los oficios de Guillermo Durand, donde se encuentra condensada toda la ciencia litúrgica del siglo XIII (Bloch 1988 [1924]).

<sup>6</sup> En los tiempos de la dinastía sajona y todavía bajo los salios (siglo VI), los textos oficiales que reglamentaban esta ceremonia ponían en evidencia el cambio de estado que se producía en el príncipe. Cuando se describen que el papa enviaba al futuro emperador la túnica, la dalmática, el pluvial, la mitra, las calzas y las sandalias –vestimentas casi sacerdotales- se comenta este acto con palabras muy simples: “aquí el papa lo hace clérigo”. Sin embargo, esta mención desaparece en el siglo XII (Bloch 1988 [1924]).

<sup>7</sup> “El prior de los cardenales diáconos leía sobre él la letanía acostumbrada en la ordenación de los subdiáconos, el papa le daba un beso de paz ‘como a uno de los cardenales diáconos’; y al término de la ceremonia, el nuevo Cesar ayudaba a la misa del soberano pontífice, presentándole el cáliz y el agua, a la manera de los subdiáconos” (Bloch 1988 [1924]).

<sup>8</sup> Entre los primeros intentos por establecer una distinción entre el poder de la Iglesia, *auctoritas* y el del emperador, *potestas*, se encuentran las reformas impulsadas por el Papa Gelasio I. “A fines del siglo éste enunció el principio que había de regir las relaciones entre la Iglesia y el Estado. Según él, cristo mismo fue el modelo del rey y del sacerdote perfecto y, en cuanto el pueblo cristiano participa de su naturaleza,



puede decirse, constituye una raza real y sacerdotal a la vez. Pero Cristo, conociendo la debilidad del hombre, y cuidando de su salvación, separó las dos autoridades confiriendo a cada una su función y deberes propios. Así, pues, existen dos autoridades, cada una con su esfera de acción y competencia peculiar: el poder sacerdotal y el poder real. Ambos son de origen divinos e independientes dentro de los límites de su jurisdicción, de suerte que en asuntos espirituales el poder temporal está sometido al sacerdocio, y en asuntos temporales el poder espiritual está sometido a la realeza” (Llambías de Azevedo 2004: 19).

<sup>9</sup> Este don se realizaba mediante una *traditio*, término técnico proveniente del derecho romano que se empleaba para designar la entrega de una cosa. La *traditio* del *episcopatus* en el acto por el cual el príncipe temporal ponía al elegido en posesión de su obispado (Amann y Dumas 1975).

<sup>10</sup> Tal como se hacía en la mayor parte de transferencias de bienes raíces, el *tradens* (el que entrega o hace tradición) no entregaba la cosa misma, sino un símbolo que la representaba. Como símbolos se usaban, generalmente, una paja, un pedacito de leña o un bastón. En este sentido, era natural que los príncipes se sirvieran de un procedimiento análogo para dar los obispados. Pero la verdadera entrega del *episcopatus*, que era todo un heteróclito, no era fácil de resolver, por lo que tuvo que buscarse un modo simple de dar la investidura mediante un símbolo apropiado: el báculo pastoral, insignia de la jurisdicción episcopal. Ya en el ritual de la consagración el soberano entregaba el báculo al ordenando diciéndole: *Accipe baculum*. El nuevo obispo adquiría de esa manera el poder de gobernar a su grey (Amann y Dumas, 1975).

<sup>11</sup> Sólo mediante la unción y la coronación por el papa —o por sus debidos representantes— el emperador podía ser consagrado en el cargo (*Venerabilem* 1202).

<sup>12</sup> Es necesario destacar que el tipo de enfoque propuesto se centra en el análisis de las prácticas, por lo cual no se detiene en la heterogeneidad de manifestaciones e interpretaciones que circularon en la Europa Medieval acerca del tema propuesto.

<sup>13</sup> La idea de “jerarquía” medieval es entendida como aquella que preside la representación de las realidades celestes y las realidades terrestres, la descripción de la naturaleza humana y del mundo sociopolítico. En este sentido, plantea Costa (2007), un ente, por ser una realidad unitaria y armónica, no puede sino estar compuesto por diferentes partes dispuestas jerárquicamente.

<sup>14</sup> Este avance en las pretensiones hierocráticas encontró gran parte de su justificación en el uso de las escrituras sagradas como fuentes de una reflexión política (Guerra 2002). En particular, en el Nuevo Testamento, en cuanto allí se formulan los principios generales de la autoridad sobre el gobierno de la *Ecclesia*. Si Dios (tal como afirmaban algunos gobernantes temporales a partir de la exégesis del Antiguo Testamento), había permitido que los reyes mandasen en los sacerdotes, se argumentaba que en la época del Nuevo Testamento, Cristo había establecido en la Sede Apostólica un principado sacerdotal y real, en tanto “Él” era, simultáneamente, Sacerdote y Rey. Por este motivo, las llaves para abrir y cerrar el reino de los cielos y las espadas para herir y cortar espiritual y temporalmente se encontraban en poder del papado y sólo el Papa, en su condición de jefe máximo de la *Ecclesia-Christianitas*, podía confiar las funciones seculares a los príncipes.

<sup>15</sup> El alcance de la autoridad papal estaba definido por la noción de *plenitudo potestatis*, que sería adoptada también para describir el poder legítimo —poco después denominado soberano— de la monarquía secular. Con este movimiento, el propio papado contribuyó, en algunos momentos, al fortalecimiento jurídico de las pretensiones de los reyes.

<sup>16</sup> Antes de que la escuela boloñesa del siglo XII iniciara el auge del derecho medieval, la única herramienta disponible provenía de la liturgia cristiana (Boureau 2000). Es en este sentido que Kantorowicz muestra cómo la soberanía (esencialmente el imperio) se centraba, entonces, en la persona crística.

<sup>17</sup> Al respecto, podemos citar la conocida afirmación de Ulpiano “quod príncipi placuit legis habet vigorem” (lo que quiere el príncipe tiene fuerza de ley) incluida en el Digesto justinianeo.

<sup>18</sup> Tomamos aquí el concepto de “cultura de orden revelado” que Garriga (2004) plantea para describir cómo el imaginario del Antiguo Régimen estaba dominado por la creencia —largamente consensuada— en un orden divino —y por tanto, natural e indisponible— que abarca todo lo existente asignando a cada parte una posición y destino en el mundo, que desde luego puede ser descubierto y en cualquier caso debe ser universalmente respetado.

<sup>19</sup> Si bien es cierto que tanto la gracia como la justicia y el Derecho siguieron siendo valores que cooperaban en la elaboración de la continuidad de las nuevas monarquías, “el valor de inmortalidad o continuidad, sobre el cual se asentaba el nuevo gobierno policéntrico, estaba investido de la *universitas* ‘que nunca muere’, en la perpetuidad de un pueblo, gobierno o patria inmortal de la que el rey individual podía fácilmente separarse, pero no así la Dinastía, la Corona, ni la Dignidad real” (Kantorowicz 1957) : 88).

<sup>20</sup> De esa aureola religiosa con que se intentaba dotar al Estado se derivaría la noción de “los dos cuerpos del rey”: una metáfora también teológica que semejaba al príncipe, cabeza del cuerpo místico de la res publica, con la doble personalidad de cristo en tanto cuerpo y cabeza de la comunidad cristiana. El príncipe, argumentaban los teóricos del Estado, contenía en sí dos cuerpos: un cuerpo natural y un cuerpo político. El primero era mortal y estaba sujeto a los avatares del ciclo de la vida humana. El segundo era invisible e inmortal, porque representaba a la comunidad política (Kantorowicz, 1985 [1957]).

<sup>21</sup> Conviene a estos fines precisar que lo que generalmente se acostumbra a considerar como Estado territorial moderno es aquella entidad con un aparato burocrático, militar y fiscal capaz de ejercer un control sobre individuos y territorios, tras haber atravesado un proceso de concentración del poder político y logrado definir un sujeto soberano, esto es, un sujeto capaz de imponer el derecho sobre un cierto territorio (Garriga, 2004).

<sup>22</sup> Entre los debates más destacados en torno al concepto de “Estado” se encuentra la discusión sobre el componente clasista del Estado moderno, el cual ha sido particular objeto de atención y controversia, y en el que las posturas más antagónicas han sido las de Roland Mousnier y Perry Anderson: para este tema remito a: Gil Pujol, Xavier (2006) *Tiempo de política. Perspectivas historiográficas sobre la Europa moderna*. Brevaris, Barcelona.

<sup>23</sup> La renovación iniciada por Brunner responde principalmente al desarrollo de un análisis sobre las continuidades que se presentaron entre los sistemas políticos medievales y modernos, así como la postulación de una persistencia en resistentes estructuras tradicionales de vinculación política, marcadas por el “patriarcalismo” y “señorialismo” (Garriga 2004: 5).

<sup>24</sup> Para un desarrollo acabado de este tema ver: Garriga, Carlos (2004) “Orden jurídico y poder político en el Antiguo Régimen. Historia y derecho, historia del derecho”. *ISTOR* 4 (16):13-44.

<sup>25</sup> En esta dirección, y profundizando su análisis en la figura del jurista colonial Juan de Solórzano, Brading (2003) propuso ver en sus escritos la declaración final de la tradición imperial española. Este historiador revisaba como en una afirmación audaz, desde su *Política indiana* (1648), Solórzano afirmaba que Dios todopoderoso había escogido a España de entre todas las naciones para llevar el don de la Fe cristiana a las naciones del Nuevo Mundo. Aceptaba entonces la doctrina canónica que afirmaba que el Papa, como vicario de Cristo, era el monarca universal del mundo, deduciendo de ello que el mejor y más seguro título de propiedad de un imperio era la donación papal de 1493 (Brading 2003).