



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN HISTORIA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS

**EL ORDEN DE UN IMPERIO CRISTIANO. LA REFORMA Y EL FORTALECIMIENTO DE LA
ECCLESIA FRANCA DURANTE EL PERIODO DE LUIS I “EL PIADOSO” (814-836)**

TESIS
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE
MAESTRA EN HISTORIA

PRESENTA:
TANIA ORTIZ ROSALES

TUTOR
DR. RODOLFO AGUIRRE SALVADOR,
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES SOBRE LA UNIVERSIDAD Y LA EDUCACIÓN

CIUDAD UNIVERSITARIA, CD.MX. DICIEMBRE 2019



Universidad Nacional
Autónoma de México

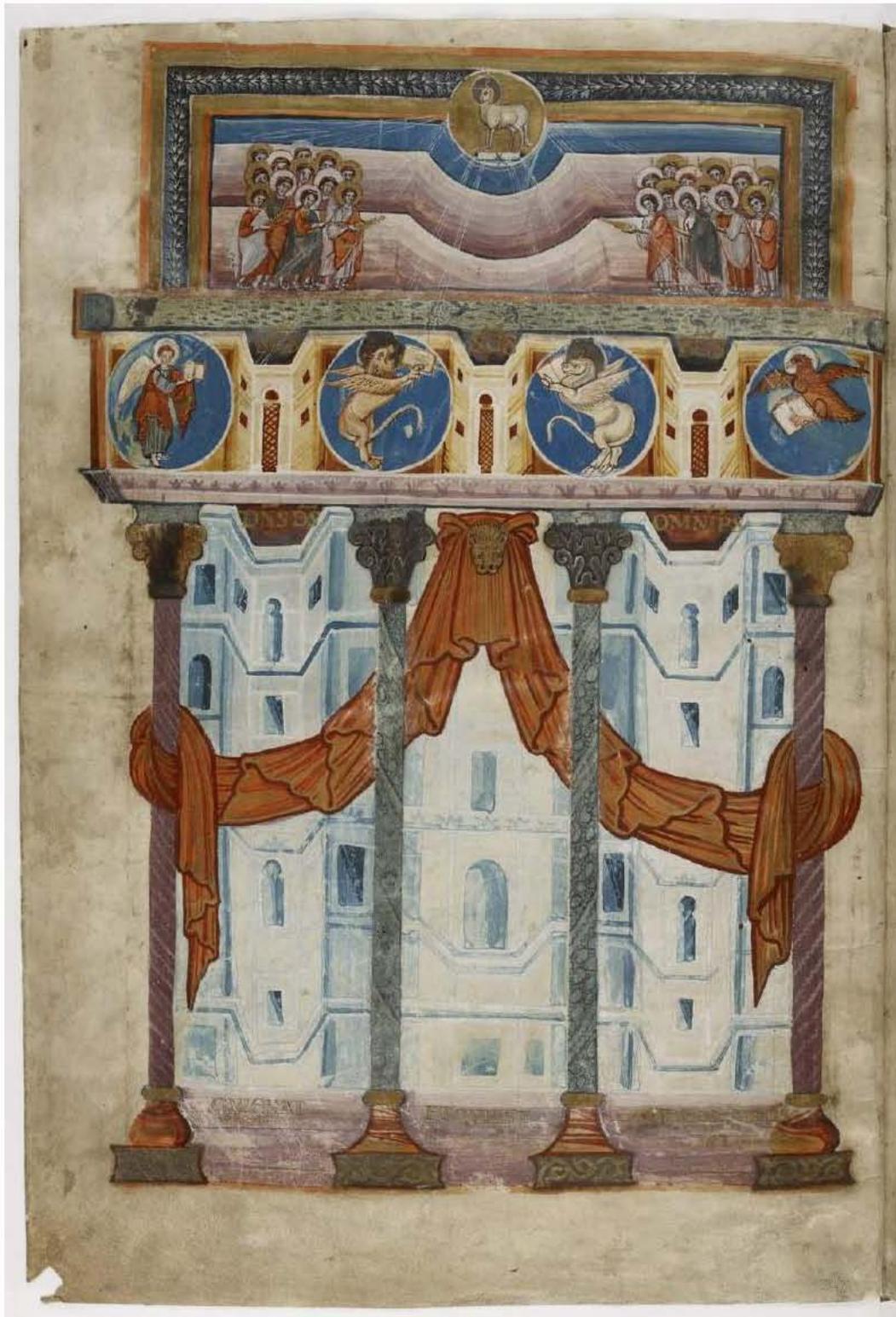


UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.



Source gallica.bnf.fr / Bibliothèque nationale de France. Département des Manuscrits. Latin 8850

“Ofrenda del cordero”, *Evangelia quattuor, Évangiles de Saint-Médard de Soissons*, f. 1v, Ms. Lat. 8850, BNF, s. IX. Fuente: <http://archivesetmanuscrits.bnf.fr/ark:/12148/cc84597>

AGRADECIMIENTOS

Al terminar este trabajo, me he tomado unos minutos para tomar cierta distancia, respirar, y no puedo sino agradecer la oportunidad que me dio la UNAM para realizar esta tesis en el marco del Posgrado en Historia. Más allá del ámbito académico, esta investigación me permitió crecer como persona y estoy profundamente agradecida con todas y todos los que han sido parte de este proceso.

A mi asesor, el Dr. Rodolfo Aguirre, por su constante y atenta lectura en cada avance y cada línea de este trabajo. Estuve agradecida desde el momento que aceptó dirigir esta investigación.

A mis sinodales. Gracias por enriquecer esta investigación con cada una de sus observaciones. Al Dr. Jorge Traslosheros, por su apasionada lectura, por sus palabras de aliento y su calidez; por enseñarme que por más transitados que sean los temas que elegimos, “somos enanos sentados sobre hombros de gigantes” y siempre podemos ver más allá, pues sólo así se construye el conocimiento. Al Dr. Antonio Rubial, por ser un faro de sabiduría. Gracias por permitirme trabajar a su lado y mostrarme que nunca dejamos de aprender. A usted le debo mis primeras inquietudes sobre el fenómeno religioso en la Edad Media. Al Dr. Martín Ríos, por reconocer los avances en mi proceso de investigación y alentarme en todo momento para salir de mi zona de confort. Al Dr. Diego Améndolla, una vez más, gracias por confiar en mí. Mi viaje por el medievalismo no hubiera sido tan satisfactorio sin tus comentarios, lecturas y nuestras incontables charlas.

Una mención especial al Dr. Dominique Iogna-Prat. Agradezco la oportunidad y el momento para platicar de lo que fue un primer proyecto de esta investigación y por invitarme a su seminario “Hiérarchies en chrétienté médiévale” en el Centre d’études en sciences sociales du religieux (EHESS). Sus palabras fueron un desafío para arriesgarme y llevar a buen puerto este trabajo.

A mis entrañables amigos. Gracias, porque lo que comenzó como un oscuro camino fue encontrando la luz gracias a su presencia. Soy afortunada por tenerlos en mi vida.

Olinca Olvera, gracias por ser la mejor ‘roomie’. Y a la par, a los otros miembros de la “Maison”, mis queridísimos Albert Weber, Alberto Trejo y Ángel Sánchez. Conocerlos y saber que cuento con su amistad, es una bocanada de aire fresco. Gracias por las risas, las chelas y los kebabs.

A Víctor Martínez, Fausto Arellano, Reveriano Sierra, Camilo Ruiz, Andrés Luna. Estos dos años han sido una maravilla gracias a ustedes.

A mis colegas del SEHSEM, por su interés y buenos comentarios en distintas etapas de esta investigación, Ana Clara Aguilar, Luis del Castillo, Erik Luna y Ricardo Sánchez.

Gracias Montserrat Cruz, Zayary Leyva, Lalo Martínez, Caro Sosa, que me conocen como pocos y siguen aquí, a pesar de la distancia, las hostilidades de la vida, los baches, de todo.

Jamás me cansaré de agradecer a mi familia, mi nido, mi refugio. Gracias por el incuestionable apoyo material y emocional. Gracias por dejarme ser, hasta en mis peores momentos. Ma, Pa, Nadia, Beezus. Les amo, siempre.

A los que se fueron, donde quiera que estén.

A cada uno de los miembros de la Coordinación del Posgrado de Historia, por todas sus atenciones y arduo trabajo. Por último, mi agradecimiento al Fideicomiso Teixidor, al Instituto de Investigaciones Históricas y a la Sorbonne Université por los apoyos para realizar un intercambio académico en el *Centre de Recherches Interdisciplinaires sur les Mondes Ibériques Contemporains* en la ciudad de París. Y a la UNAM, gracias al apoyo del Programa de Becas para estudios de Posgrado que me permitió realizar esta investigación.

ÍNDICE

Introducción	9
---------------------------	----------

Capítulo 1

El programa de <i>renovatio imperii</i> y la puesta en marcha de la reforma eclesiástica carolingia (720-814)	30
--	-----------

- 1.1 Primeros esfuerzos de reforma. La situación de la Iglesia durante el ascenso de los mayordomos de palacio en el Reino franco
- 1.2 El ascenso de la nueva dinastía y el establecimiento de la reforma eclesiástica
- 1.3 La *Eccllesia* carolingia: ¿una comunidad universal cristiana, o la Iglesia del Reino franco?
- 1.4 Los concilios provinciales como herramientas del poder carolingio
- 1.5 La reforma del clero desde la regulación imperial en los capitulares. El universo de las fuentes

Capítulo 2

La reforma eclesiástica de Luis el Piadoso (814-819)	67
---	-----------

- 2.1 Problemáticas y soluciones de cara a la sucesión imperial
- 2.2 El emperador como reformador de la *Eccllesia* franca
- 2.3 La reforma eclesiástica. Establecimiento de las directrices del orden
- 2.4 Instrumentos y mecanismos de la reforma eclesiástica. Bases conciliares y capitulares (816-819)
- 2.5 Los agentes del orden. Jerarquía y estructura eclesiástica
 - 2.5.1 Hacia una jerarquía secular
 - 2.5.2 La jerarquía monástica
- 2.6 ¿Un clero indolente o sólo ignorante? El ordenamiento de las prácticas y las costumbres
- 2.7 Los bienes eclesiásticos: tierras, posesiones y patrimonio
- 2.8 La regulación sobre la práctica de la guerra, las armas y el derramamiento de sangre

Capítulo 3

Conflictos y tensiones en la reforma eclesiástica. Una tirante relación entre potestades (821-836)	125
---	------------

- 3.1 Dificultades para afirmar la autoridad de Luis el Piadoso
- 3.2 Un llamado a purificar el Imperio. La penitencia de Attigny como estrategia política
- 3.3 La afirmación del ministerio divino de Luis el Piadoso
- 3.4 El episcopado franco y la reforma eclesiástica ante la crisis del Imperio
 - 3.4.1 Los obispos alzan la voz. El Concilio de París (829)
 - 3.4.2 La *autoritas* episcopal y la *potestas* regia. Límites y atribuciones
 - 3.4.3 El caso del obispo Jonás de Orleáns
 - 3.4.4 La penitencia en el marco conciliar y los intereses del episcopado
- 3.5 El emperador penitente. Reforma y corrección en tiempos de crisis
 - 3.5.1 La penitencia de Soissons (833)
- 3.6 De la penitencia a la reconciliación

Consideraciones finales	186
--------------------------------------	------------

Fuentes y Bibliografía	194
-------------------------------------	------------

Mapas	205
--------------------	------------

Introducción

“Es verdaderamente feliz
quien creyendo correctamente vive bien,
y viviendo bien custodia correctamente su fe.”

Alcuino de York, *Libro acerca de las virtudes y los vicios para el conde Guido*.

El proyecto de reforma eclesiástica carolingia fue el marco en el cual se manifestaron los principios y directrices generales que delinearon las atribuciones entre la potestad imperial y los miembros del alto clero de la Iglesia franca. En esta investigación se propone un análisis de esos vínculos a través de las herramientas jurídicas contenidas en las actas y capitulares que se formularon en las asambleas y concilios durante el periodo de Luis I (r. 814-840), reconocido como “el Piadoso”.

Entre los propósitos centrales de las reformas eclesiásticas implementadas entre los años 816 y 836, el emperador junto con los obispos y abades –principales funcionarios de la administración de la Iglesia– establecieron una jerarquía para ordenar la comunidad cristiana a partir de principios compartidos. En el verano del 816 durante la asamblea de Aquisgrán, el emperador Luis el Piadoso (814-840) abrió la reunión con una amonestación dirigida a los presentes: todos debían esforzarse y trabajar por la unidad de la vida cristiana en el Reino Franco. Esto sólo sería posible a través de las plegarias a Dios, la observancia, la corrección y la enmienda de las costumbres y la disciplina que correspondían a la vida en el claustro.¹

Después ese llamado, entre los años 816 y 836 se redactaron y promulgaron un conjunto de documentos referentes a la reforma del cuerpo eclesiástico. De acuerdo con el tono de las demandas de los textos que presentaré más adelante, Luis el Piadoso estableció que todo aquello que contribuyera con el ordenamiento terrenal que complaciera a Dios era una vía de corrección. Por ello, todos los cristianos en el Imperio eran responsables de esta tarea como parte de la comunidad de bautizados llamados a la Salvación.²

La convocatoria de Luis el Piadoso durante la asamblea general de Aquisgrán no fue una novedad, Carlomagno hizo lo propio unos años antes y dispuso una serie de medidas

¹ El testimonio se recuperó en las actas del concilio de Aquisgrán que tuvo lugar en la misma asamblea para tratar los asuntos correspondientes a la Iglesia. *Concilium Aquisgranense 816*, en Albert Werminghoff (ed.), *Concilia aevi Karolini*, no. 39, t. 1, parte 1, Hannover, MGH, 1806, p. 307-464.

² Cfr. Mayke de Jong, *The Penitential State. Authority and Atonement in the Ages of Louis the Pious, 814-840*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, p. 5, 22-24.

para la reforma del clero franco. La *Admonitio Generalis*³ que promulgó en el año 789 estipuló, entre otras cosas, la necesidad de unificar a los miembros del reino en torno a la comunidad cristiana; y describía ese propósito de la siguiente forma: “Que la paz, la concordia y la unanimidad reinen entre todo el pueblo cristiano y los obispos, los abades, los condes y nuestros demás representantes; entre todos, grandes y pequeños; pues, sin la paz no se puede agrandar a Dios”.⁴

Por ello, una de las primeras tareas fue uniformar al clero y establecer las normas básicas para aquellos rectores de la comunidad y encargados de vigilar la conducta cristiana del reino.⁵ Los artículos de la *Admonitio* se dispusieron según el grupo al que iban dirigidos: podían ser dispuestos para toda la comunidad de eclesiásticos, a los obispos, a los abades y monjes, e incluso laicos. Por su parte, los monarcas carolingios aparecieron como ministros de Dios, con la obligación de atender a las necesidades y preocupaciones de la Iglesia, dado que su poder estaba justificado en la autoridad divina.⁶

De acuerdo con el análisis de las disposiciones de las actas y capitulares que se formularon en las asambleas y concilios entre los años 814 y 836 del reinado de Luis el Piadoso, la propuesta de esta investigación parte de un cuestionamiento central: ¿cómo se vincularon las directrices y los principios generales de la reforma eclesiástica con las facultades de la potestad imperial y los miembros del alto clero de la Iglesia franca?

³ *Admonitio generalis*, 789, en Alfred Boretí (ed.), *Capitularia Regvm Francorvm*, t. 1, MGH, Hannover, 1883, p. 52-62. El problema que se plantea en esta investigación surgió a partir de mi tesis de licenciatura intitulada *De la vita a la gesta. Construcciones historiográficas de Carlomagno en el siglo IX*. Tesis de Licenciatura, Facultad de Filosofía y Letras, 2017, 245 p. En esta investigación se analizó la construcción y función social de Carlomagno en las distintas formas de narración histórica que se articularon durante la novena centuria. A partir de esto, se plantearon los diversos espacios y grupos de enunciación y uno de los principales aspectos que llamaron la atención fue que la aparición de las obras que se analizaron se dio en el contexto del proyecto de reforma que articuló el emperador Luis el Piadoso.

⁴ “*Omnibus. Ut pax sit et concordia et unanimitas cum omni populo christiano inter episcopos, abbates, comites, iudices et omnes ubique seu maiores seu minores personas, quia nihil Deo sine pace placet nec munus sanctae oblationis ad altare...*” *Admonitio generalis*, 789, en Alfred Boretí (ed.), *Capitularia Regvm Francorvm*, t. 1, MGH, Hannover, 1883, p. 52-62.

⁵ Ian Wood, “La cultura”, Rosamond McKitterick (ed.), *La Alta Edad Media. Europa 400-1000*, trad. de Lourdes Soriano Robles, Barcelona, Crítica, 2002, p. 196.

⁶ Esa sacralización del poder regio otorgada en el año 754 al rey Pipino, no dio legitimidad a la nueva dinastía, fue heredada a Carlomagno y éste la traspasó en su hijo Luis, con lo que la acción real adquiría también un carácter sacerdotal y lo obligaba a mantener el orden de la santa Iglesia. Además, era su misión la protección y defensa de la misma, lo que implicaba una necesaria intervención en materia religiosa y particularmente en lo que concernía a su reforma y en ese sentido puede y debe disponer lo necesario para mantenerla. *Vid.*, C. Bonnet, C. Descatoire, *Les Carolingiens et l'Église, VIIIe-Xe siècle*, París, Éditions Ophrys, 1996, p. 92-94, 115-116.

Estado de la cuestión

En el año 2018 tuvo lugar el Coloquio “*Categorising the Church II: Clerical and Monastic Communities in the Carolingian World (8th-10th)*” y “*Ordonner l’Église II: Communautés Cléricales et Communautés Monastiques dans le Monde Carolingien (8e-10e s.)*”,⁷ en el cual se presentó un grupo de especialistas dedicados al estudio de la Iglesia altomedieval. De acuerdo con el programa del evento, las investigaciones giraron en torno a las formas de organizar y categorizar a los clérigos y sus comunidades durante el periodo carolingio.

En el evento se reunieron especialistas de diversos países (Francia, Alemania, Inglaterra, Estados Unidos, Bélgica, Países Bajos) y tradiciones historiográficas. Entre los historiadores que figuraron en el encuentro destacan Rutger Kramer, Carine van Rhijn y Julia Barrow. Ésta última cuestionó si el concepto de reforma es adecuado para referir a los cambios que se desarrollaron en las comunidades clericales entre los siglos VIII y X.

Precisamente, la intención de iniciar este balance con la mención de dicho evento, responde a la vigencia y actualidad de las investigaciones sobre la constitución de comunidades eclesíásticas en el periodo carolingio. La discusión es amplia y aunque las ponencias, así como los resultados, del encuentro poitevino no están a nuestra disposición, se puede afirmar que son parte de investigaciones de largo aliento y algunas de ellas aparecerán en las siguientes líneas de acuerdo con su pertinencia para los fines de este trabajo.

En primer lugar, es necesario situar el debate en los usos y sentidos que se le dio al concepto de reforma durante el periodo carolingio. Ya en el año 2007, el historiador Matthew Innes explicó que si bien, la reforma carolingia puede significar un ajuste en sentido positivo, los contemporáneos al siglo IX utilizaron los términos de *correctio* y *renovatio* como principios que implicaban un retorno a las normas eternas de una práctica adecuada tanto en la escritura de textos, como en las formas unificadas de la liturgia y los rituales cristianos para alcanzar una forma “correcta” de la práctica religiosa.⁸

⁷ El coloquio se organizó en otoño del año 2018 (10-12 de octubre) en el *Centre D’Études Supérieures de Civilisation Médiévale (CESCM)* de la Universidad de Poitiers. <https://cescm.hypotheses.org/8094>

⁸ Matthew Innes, *An Introduction to Early Medieval Western Europe, 300-900, The Sward, the Plough and the Book*, Nueva York, Routledge, Taylor & Francis Group, 2007, p. 456-464. En esa formulación de una reforma religiosa, el historiador recupera el análisis de Peter Brown quien señaló que visto a profundidad, existió un problema para integrar una serie de comunidades regionales que se desarrollaban por su lado, según sus propias tradiciones culturales y religiosas, lo que el autor denominó como «microcristiandades». Peter Brown, “Cap. 13. Microcristiandades”, en *El primer milenio de la cristiandad occidental*, Barcelona, Editorial Crítica, 1997, p. 188-201.

En cuanto a la comprensión de los contenidos mínimos de lo que implicó la reforma, Innes señaló que una de las mayores ambiciones del periodo carolingio fue la reorganización de los clérigos. Así como definir en qué consistió la responsabilidad de los reyes en los asuntos concernientes al orden eclesiástico.⁹

Por su parte, Paul Fouracre en el artículo intitulado “Space, Culture and Kingdoms in Early Medieval Europe”, ofreció una reflexión en la que sugiere que cualquier área donde fue aplicada la corrección, implicó un modo tradicional de hacer las cosas en estrecha vinculación con la herencia de la cultura imperial romana. Esto le daba un sentido conservador al término reforma, pues se pretendía volver a un estado anterior que se suponía ideal. De ahí la necesidad de consolidar un poder central. Sin embargo, sus alcances dependieron de las tradiciones y costumbres locales –muchas veces de origen germano–.¹⁰

Como parte de las investigaciones que retomaron el estudio del fenómeno religioso y la espiritualidad como elementos que configuraron la cultura occidental, destacaron Christopher Dawson,¹¹ Emilio Mitre¹² y André Vauchez.¹³ Sin embargo, para el caso específico del periodo carolingio, no se puede dejar de lado la investigación de Rosamond McKitterick; su libro *The Frankish Church and the Carolingian Reforms 789-895*,¹⁴ fue uno de los primeros trabajos que invitó a pensar la sociedad carolingia desde el marco del Cristianismo y la importancia del periodo en el desarrollo de la cultura cristiana medieval.

⁹ Jorge Traslosheros explicó que uno de los ejes para dar lógica al orden de la Iglesia está marcada por la tradición apostólica de la Iglesia, y aunque en su obra se enfocó en el establecimiento de la Provincia Eclesiástica de México, su análisis permite entender las propias dinámicas de la Iglesia católica en relación con los procesos históricos de la reforma eclesiástica como una de las misiones centrales de la Iglesia en beneficio del conjunto social. En ese sentido se vuelve fundamental entender el lugar y la potestad de orden de los obispos, como cabezas de la comunidad cristiana. Por ello, se menciona que “cualquier esfuerzo por establecer o reformar alguna Iglesia, válido para cualquier lugar y época, encuentra en este punto uno de sus ejes de desarrollo [...] Es importante comprender que esta es la naturaleza de la Iglesia y bajo esta lógica actuaron papas, reyes y obispos de la época que nos interesa”. Vid. Jorge Traslosheros, *Historia judicial eclesiástica de la Nueva España. Materia, método y razones*, México, Porrúa, 2014, 197 p.

¹⁰ Paul Fouracre “Space, Culture and Kingdoms in Early Medieval Europe”, en Peter Linehan, y Janet L., Nelson (eds.), *The Medieval World*, Nueva York, Routledge. Taylor & Francis Group, 2003, p. 376.

¹¹ Christopher Dawson, *La religión y el origen de la cultura occidental*, Madrid, Ediciones Encuentro, 2010, 254 p., e *Historia de la cultura cristiana*, México, Fondo de Cultura Económica, 1997, 551 p.

¹² Emilio Mitre, *Historia del Cristianismo*. v. II “El mundo medieval”, Granada, Editorial Trotta, Universidad de Granada, 2003. En esa corriente, los autores explicaron que la Iglesia carolingia no puede entenderse apartada de las instituciones de gobierno, tanto en el reino franco como en el imperio, por ello la participación de la dinastía se volvió fundamental para la consolidación del cristianismo en el Occidente medieval.

¹³ André Vauchez, *La espiritualidad del Occidente medieval (siglos VIII-XII)*, Madrid, Cátedra, 1985.

¹⁴ Rosamond McKitterick, *The Frankish Church and the Carolingian Reforms 789-895*, Londres, Royal Historical Society, 1977, p. XXI-236.

En ese sentido, la historiadora retomó los referentes cristianos que sirvieron a la educación, la instrucción y la devoción religiosa dentro del llamado “renacimiento carolingio” y el desarrollo de una prolífica cultura textual y material.

La autora ofreció una descripción general del programa de reformas carolingias a partir de un amplio *corpus* de fuentes que consideró: capitulares, decretos de concilios, estatutos episcopales, homilías, narraciones, textos litúrgicos, florilegios, etc. Además, cuestionó la contribución de dichos documentos en la emergencia del “liderazgo regio” dentro de la noción de patronazgo cultural. Por otro lado, su propuesta también abarcó cuestiones sobre las creencias, supersticiones populares; y la los mecanismos y problemas en la instrucción moral y doctrinal del clero hacia la diversidad de poblaciones y realidades culturales que componían los territorios carolingios en el marco de una legislación religiosa.¹⁵

El trabajo de McKitterick me parece un buen puente entre los estudios del fenómeno religioso carolingio y el desarrollo de una cultura material. A partir de los años ochenta, aumentaron las investigaciones en torno a la prolífica literatura, particularmente cristiana, así como sobre los espacios para su producción; aspectos que se analizaron desde la llamada historia cultural, en términos de un “renacimiento cultural”.¹⁶

Esta categoría sirvió para explicar el desarrollo tanto en las ideas, los textos y la recuperación de autores de la Antigüedad y de la tradición imperial romana. En ese sentido, la reforma religiosa que iniciaron los carolingios, se estudió en el marco de una serie de renovaciones culturales. Ambos como procesos íntimamente relacionados. Un ejemplo es el trabajo de Philippe Depreux, quien expuso los límites de lo que se entendía como reforma carolingia sobre todo en el ámbito cultural y cristiano.¹⁷

Por otro lado, Jacques Paul analizó cómo se dio la asimilación del orden político a los ideales del cristianismo hasta convertirse en una verdadera proyección política de la dinastía carolingia. Así, “la sociedad carolingia era la cara civil y militar de una comunidad que, desde

¹⁵ Thomas F. X. Noble, “The Frankish Church and the Carolingian Reforms, 789-895. Rosamond McKitterick”, *Speculum. A Journal of Medieval Studies*, v. 53, no. 4, octubre, 1978, p. 830-831.

¹⁶ Uno de los primeros autores que utilizó el término de *renacimiento carolingio*, fue el historiador francés Pierre Riché en su libro *Les carolingiennes, une famille que fit l'Europe*, París, Hachette, 1983 490 p. Por otro lado, también encontramos la obra de Rosamond McKitterick, (ed.), *Carolingian Culture. Emulation and Innovation*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, XVIII-334 p.; y de Chris Wickham, *El legado de Roma. Una historia de Europa de 400 a 1000*, trad. de Cecilia Belza y Gonzalo García Barcelona, Pasado y Presente, 2013, 766 p.

¹⁷ Vid. Philippe Depreux, “Ambitions et limites des réformes culturelles à l'époque carolingienne”, *Revue Historique*, t. 304 fasc. 3 (623), Presses Universitaires de France, julio-septiembre, 2002, p. 721-753.

el punto de vista religioso, es la Iglesia cristiana [...] Por ello, la reforma religiosa está incluida, y de manera primordial, en el programa completo de gobierno”.¹⁸

Esa relación no apareció de forma natural para los especialistas de los procesos políticos y jurídicos altomedievales. Entre finales del siglo XIX y las primeras décadas del XX, historiadores como Fustel de Coulanges¹⁹, Louis Halphen²⁰, François-Louis Ganshof²¹ reconocieron la existencia de marcos normativos del Imperio en los cuales se promulgaron una serie de disposiciones para una mejor administración central del Reino franco. Sin embargo, el estudio de los capitulares carolingios se dio desde una perspectiva de la Historia política y de la positivación del derecho. Esto significó que en la dinastía carolingia – particularmente en el reinado de Carlomagno– se buscó el origen de un Estado sólido y centralizado, única institución capaz de producir normativa jurídica. En ese sentido, veían con extrañeza que las reformas se concentraran en asuntos religiosos, pues en última instancia, interpretaban que el poder imperial no logró someter al eclesiástico.

Desde esta línea historiográfica, interpretaron el inicio de una crisis dinástica con la llegada de Luis el Piadoso al frente del Imperio. En esas investigaciones resaltaron las tensiones y contradicciones entre los gobiernos de Carlomagno y de sus herederos. Uno de los señalamientos más severos y que se repitieron por lo menos hasta mediados del siglo XX, fue por la supuesta incapacidad de la dinastía para imponerse a los intereses de la Iglesia.

Lo que también resulta interesante es que asociaron la debilidad de Luis con el famoso apelativo de “piadoso”. Precisamente la cercanía entre el emperador y los eclesiásticos, fue uno de los mayores cuestionamientos de su gobierno, y se convirtió en una cuestión que atraviesa muchos de los estudios sobre el periodo durante el siglo XX.

Thomas F. X. Noble en su artículo “Louis the Pious and his piety re-reconsidered”,²² retoma el trabajo de Ganshof, uno de los primeros historiadores en recuperar las aportaciones

¹⁸ Jacques Paul, *Historia intelectual del Occidente medieval*, Madrid, Cátedra, 2003, p. 151.

¹⁹ Fustel de Coulanges, Numan-Denys (dir.), “Les Transformations de la Royauté pendant l’époque carolingienne”, en *Histoire des Institutions Politiques de l’Ancienne France*, 5a ed., v. 8, París, Librairie Hachette, 1923, 715 p.

²⁰ Halphen, Louis, *Carlomagno y el imperio carolingio*, trad. de María Elena Jorge Margallo, México, Unión Tipográfica Editorial Hispano-Americana, 1953, 409 p.

²¹ François-Louis Ganshof, *Frankish Institutions Under Charlemagne*, Providence, Rhode Island, Brown University Press, 1968, 191 p.; y “Les réformes judiciaires de Louis le Pieux”, *Comptes rendus des séances de l’Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, año 109, no. 2, 1965, p. 418-427, <https://doi.org/10.3406/crai.1965.11893> (Consultado el 20 de mayo de 2018).

²² Thomas F. X. Noble, “Louis the Pious and his piety re-reconsidered”, *Revue belge de philologie et d’histoire*, t. 58, fasc. 2, 1980, p. 297-316. <https://doi.org/10.3406/rbph.1980.3278> (Consultado el 14 de abril de 2018).

del periodo de Luis el Piadoso en su artículo de 1957, “Louis the Pious Reconsidered”. Sin embargo, Noble va más allá del estudio de las reformas desde un plano institucional y jurídico. Además de examinar la dimensión histórica de la piedad atribuida a Luis, ofrece un recorrido historiográfico sobre los trabajos que desde los años cincuenta, reexaminaron las aportaciones del periodo.

Lejos de las comparaciones con Carlomagno, al autor le interesa remarcar la poca importancia que generan las reformas eclesiásticas entre los historiadores, así como la necesidad de explorar el ideal de gobierno y la imagen de Luis a la luz de sus atributos como un emperador piadoso y las actitudes políticas que implicó dicha virtud.

Para el caso de los estudios sobre las instituciones entre finales del siglo XIX y principios del XX, parecía inconcebible pensar en la evolución del poder laico y la constitución de un Estado sólido que admitiera un gobierno dependiente y al servicio del ámbito clerical. De esas interpretaciones, surgió la necesidad por desentrañar la naturaleza de la relación entre el emperador carolingio, el Papa y los obispos. La comprensión histórica que se tiene de esta vinculación, da cuenta de distintos momentos e interpretaciones.

Desde la perspectiva de la Historia de la Iglesia, autores como M. Pacaut²³ y Hubert Jedin²⁴ colocaron el foco de su atención en la relación del Papado con el Imperio, ambos se consideraron las dos instituciones más importantes e influyentes del periodo medieval. Sin embargo, se resaltó un constante antagonismo entre ambas; y poca atención a las dinámicas entre los miembros de las mismas.

Contrario a esto, la Historia de las ideas en la Edad Media ponderó una interpretación en la cual, Iglesia y Estado no pueden concebirse como esferas separadas de la sociedad medieval. Autores en la línea de Walter Ullman, Jürgen Miethke y François Gaulme, antes que hacer una crítica, manifestaron la importancia de acercarse a esta forma de hacer política durante la Alta Edad Media. Uno de los objetivos de esas investigaciones, era delinear lo que se entendió por autoridad y poder a partir de los límites y alcances entre laicos y

²³ Vid., Marcel Pacaut, *Les institutions religieuses*, París, Presses Universitaires de France, 1951, 157 p.; “L’histoire de l’Eglise au Moyen Age (Ve-XIIe siècle), en *Revue Historique*, t. 228, f. 2 (1962), pp. 427-462, <http://www.jstor.org/stable/40950392> (Consulta: 20 de octubre de 2014).

²⁴ Hubert Jedin, *Manual de Historia de la Iglesia*, t. III, vers. Castellana de Daniel Ruiz Bueno, Barcelona, Editorial Herder, 1968, 759 p.

eclesiásticos.²⁵ En ese sentido, entre los reyes carolingios, sus consejeros (clérigos) y el cuerpo eclesiástico, existieron parámetros y concepciones comunes que permiten estudiar sus relaciones en el entramado político.

Por otro lado, la idea de continuidad entre los proyectos de Carlomagno y Luis el Piadoso, ha sido una cuestión de gran interés en la historiografía de las últimas décadas. No sólo se trató de analizar la permanencia de las ideas, sino cuestionar su propio desarrollo. Aunque en términos generales se puede hablar de que el pensamiento político se mantuvo, dichos estudios también atienden a las transformaciones en la concepción del gobierno según el contexto particular.

Hacia finales de los años noventa, los trabajos de autores como Matthew Innes, Roger Collins, Peter Godman y Joseph Canning –alumno de Ullmann– establecieron puentes entre la Historia de las ideas y del pensamiento y las prácticas de gobierno medievales. Al respecto, desde este nuevo abordaje de la historia política, se otorgó una mayor importancia a la relación de los actores involucrados en las dinámicas del poder; sus intereses, posiciones, vínculos, etc.²⁶

Precisamente a partir de estas nuevas perspectivas, con el cambio de siglo, los historiadores una vez más volvieron la mirada sobre el periodo de Luis el Piadoso. En el año 1990 se publicó la obra colectiva intitulada *Charlemagne's Heir. New Perspectives on the Reign of Louis the Pious (814-840)*.²⁷ Entre las diversas investigaciones que se presentaron en dicho volumen, me interesa destacar la colaboración de Karl F. Werner, intitulada

²⁵ Walter Ullmann, *Historia del pensamiento político en la Edad Media*, 4ª ed., trad. de Rosa Vilaró Piñol, Barcelona, Ariel, 1999, 240 p. Jürgen Miethke, *Las ideas políticas de la Edad Media*, Buenos Aires, Biblios, 1993, 213 p; Leonardo Carrera Arriola, “Equilibrio y con-fusión en la compenetración Estado-Iglesia en el estudio de casos: Pipino el Breve, Carlomagno y Guillermo de Aquitania. Siglo VIII-X”, *Revista Orbis Terrarum. Anexos de Estudios Clásicos, Medievales y Renacentistas*, v. 2, Santiago, 2011, p. 64-85. François Gaulme, “La royauté sacrée et sa christianisation: réflexions sur le lien du politique et du religieux”, *Histoire, Économie et Société*, v. 15, n. 4, octubre-diciembre, 1996, pp. 525-569, <http://www.jstor.org/stable/23612112>, (consulta: 16 de abril de 2015).

²⁶ En términos cuantitativos, los estudios enfocados en gobierno de Carlomagno rebasan por mucho a aquellos dedicados a Luis el Piadoso y sus sucesores. Sin embargo, por lo menos desde la década de los años noventa, los esfuerzos colectivos destacan un renovado interés por las investigaciones sobre el reinado de Luis el Piadoso. Entre los más representativos se encuentran: Wojciech Falkowski y Yves Sassier (eds.), *Le monde carolingien: bilan, perspectives, champs de recherches. Actes du colloque international de Poitiers CESCUM, 18-20 de novembre, 2014*, Turnhout, Brepols, 2009; Marios Costambeys, Matthew Innes, et al., *The Carolingian World*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, 505 p. Roger Collins y Peter Godman (eds.), *Charlemagne's Heir. New Perspectives on the Reign of Louis the Pious (814-840)*, Oxford, Clarendon Press, Oxford University Press, 1990, XX-738 p.

²⁷ Roger Collins y Peter Godman (eds.), *Charlemagne's Heir...*, XX-738 p.

"*Hludovicus Augustus: Gouverner l'empire chrétien- Idées et réalités*".²⁸ El autor dio la vuelta a las interpretaciones que resaltaban los fracasos del hijo de Carlomagno, y propuso un análisis de las características y dinámicas del gobierno imperial en un contexto cristiano que también debía explicarse.

En esa misma línea, Mayke de Jong es una de las especialistas en las ideas del poder carolingio y particularmente del periodo de Luis el Piadoso. En su artículo "*Sacrum palatium et ecclesia, L'autorité religieuse royale sous les Carolingiens (790-840)*" analizó las concepciones de dominación carolingia en torno a la institución religiosa como un conjunto. En el marco del proyecto de reforma general de los carolingios, la autora analizó el término de *Ecclesia* presente en la legislación carolingia y las responsabilidades que se le atribuían al emperador como el jefe de esta comunidad imperial. De acuerdo con su interpretación, los discursos políticos impactaron en las prácticas, las dinámicas y en las relaciones de poder entre los actores de la reforma (principalmente el emperador, abades y obispos).²⁹

En esa línea, las investigaciones sobre los actores eclesiásticos y sus vinculaciones con el poder carolingio no son del todo novedosas, sino que responden a un largo camino que recorrieron los estudios sobre la propia conformación de instituciones –como la Iglesia y el Imperio– en el Occidente medieval. Entre la nueva generación de autores, Steffen Patzold³⁰ y Carine van Rijn,³¹ retomaron el periodo de Luis el Piadoso por la labor de su cancillería en términos de la escritura y la conservación de las fuentes. Los historiadores abordaron los marcos sociales y las formas de comunicación en determinadas prácticas de gobierno, sobre todo el ejercicio del poder imperial en lo concerniente a los eclesiásticos.

²⁸ Sobre las características y elementos que articularon el gobierno de Luis el Piadoso, *vid.* Karl Ferdinand Werner, "*Hludovicus Augustus: Gouverner l'empire chrétien- Idées et réalités*", en Roger Collins y Peter Godman (eds.), *Charlemagne's Heir. New Perspectives on the Reign of Louis the Pious (814-840)*, Oxford, Clarendon Press, Oxford University Press, 1990, p. 3-122.

²⁹ *Vid.*, Mayke de Jong, "*Sacrum palatium et ecclesia, L'autorité religieuse royale sous les Carolingiens (790-840)*", en *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, trad. al francés de Pauline Baggio-Huerre, n. 6, Año 58, Nov-Dic, 2003, p. 1243-1268, EHESS, <http://www.jstor.org/stable/27587352> (Consulta: 16 de abril de 2015) y de la misma autora *The Penitential State. Authority and Atonement in the Age of Louis the Pious, 814-840*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, 318 p.

³⁰ Steffen Patzold, "Redéfinir l'office épiscopal: les évêques francs face à la crise des années 820-830" en François Bougard, Laurent Feller (eds.) *Les élites au haut Moyen Âge. Crises et Renouvellements*, Turnhout, Belgique, Brepols, 2006, p. 337-359.

³¹ Carine van Rijn, *Shepherds of the Lord. Priest and Episcopal Satutes in the Carolingian Period*, Turnhout, Belgique, Brepols, 2007, 246 p. (Cultural Encountres in Late Antiquity and The Middle Ages, 6)

La historiografía de las últimas décadas, colocó la atención en la dimensión social y local de los eclesiásticos como sujetos históricos con vínculos e interés con la familia reinante.³² Por otro lado, se encuentran los mecanismos de organización y dominación del espacio a partir del análisis del desarrollo los obispados como unidades administrativas de la organización política de los carolingios.³³ En cuanto al clero regular, es posible observar las dinámicas de articulación de las comunidades monásticas no sólo como lugares de recogimiento sino como los principales centros de enseñanza y depositarios de la cultura material altomedieval.³⁴

Justificación

A partir de las consideraciones historiográficas previas, propongo que la lectura de la documentación jurídica permite rebasar la dicotomía entre sumisión y dependencia de la Iglesia respecto del Imperio o viceversa. Perspectiva que prevaleció en una historiografía política e institucional sobre el tema. Por el contrario, esta investigación formula que un análisis de los principios generales que englobaron un programa de reformas para la Iglesia franca (de los textos, la liturgia y las costumbres de sus miembros), no puede explicarse sin atender al entramado de relaciones, ambiciones, intereses y expectativas que se establecieron entre los principales actores involucrados en su enunciación: el emperador Luis el Piadoso, la dinastía reinante y el alto clero (principalmente los obispos y abades cercanos a la corte).

La elección del periodo de Luis el Piadoso no es una cuestión de menor importancia. A diferencia de la mayoría de los estudios que analizaron las reformas del periodo como un

³² Dominique Iogna-Prat, *La maison Dieu. Une histoire monumentale de l'Église au Moyen Âge (v. 800-v. 1200)*, París, Éditions du Seuil, 2006, 683 p. Del mismo autor, "Les Carolingiens et les origines chrétiennes. Temps et lieux", *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre*, BUCEMA no. 7, 2003, 4 p. <http://journals.openedition.org/cem/3152> (Consulta: 22 de octubre de 2019). Bougard François, Laurent Feller y Régine Le Jan (dirs), *Les élites au Haut Moyen Âge. Crises et renouvellements*, Turnhout, Bélgica, Brepols, 2006, 512 p. (Collection *Haut Moyen Âge* 1).

³³ Florian Mazel, *L'évêque et le territoire. L'invention médiévale de l'espace (Ve-XIIIe siècle)*, París, Éditions du Seuil, 2016, 536 p.

³⁴ Vid. Giles Constable, "Carolingian monasticism as seen in the plan of Saint Gall", en Wojciech Falkowski e Yves Sassier (eds.), *Le monde carolingien: bilan, perspectives, champs de recherches. Actes du colloque international de Poitiers CESC, 18-20 de novembre, 2004*, Turnhout, Bélgica, Brepols, 2009, p. 199-217; Jean Décarreux, *Moines et monastères à l'époque de Charlemagne*, París, Librairie Jules Tallandier, 1980, 336 p.; C. H. Lawrence, *El monacato medieval. Formas de vida religiosa en Europa Occidental durante la Edad Media*, Madrid, Gredos, 1999, 383 p.; Pierre Riché, *Écoles et Enseignement dans le Haut Moyen Âge. Fin du Ve siècle-milieu du Xie siècle*, 3^a ed., París, Picard Éditeur, 1999, 471 p.

conjunto casi indiferenciado, considero que los años entre 814 y 836, sobresalen por su propia efervescencia. Durante apenas treinta años en el poder, Luis el Piadoso fue el protagonista de una intensa labor de gobierno que se destacó en el aspecto de la escritura de la cancillería imperial. Además, un escenario de tensiones y conflictos por la repartición y herencia de los distintos reinos entre los hijos del emperador, puso sobre la mesa importantes debates en torno al liderazgo del emperador y quiénes eran los actores más aptos para organizar el conglomerado cristiano. En el ámbito exterior, se detuvieron las conquistas y las anexiones, y aumentaron las campañas para proteger las fronteras del Imperio, defensa que en diversos momentos se asumió como una custodia de la cristiandad occidental.

De acuerdo con Karl F. Werner, detrás de los esfuerzos bélicos y las conquistas en el proceso de expansión del Reino franco, había una firme creencia: la mejor manera de ganar la protección eficaz de Dios en las victorias militares era “ofrecer un Imperio que lo adorara en las iglesias y que estuviera dedicado a la paz y a la fe”.³⁵

En ese sentido, las convicciones religiosas de Luis el Piadoso se expresaron en acciones para asegurar la estabilidad del Imperio y un control efectivo sobre la diversidad de grupos y poderes. En un mundo en guerra permanente, surgió una nobleza guerrera, clave del poder y de la riqueza en el Reino Franco que dependían de los honores y la dignidad concedidas desde el poder sacralizado de la dinastía carolingia. En ese contexto, Luis el Piadoso no rechazó la guerra como la práctica central de su gobierno, pero sí antepuso la paz como fin permanente.

De ahí el impulso que otorgó a las reformas en todos los ámbitos de su gobierno, u así garantizar el dominio de la dinastía carolingia sobre la diversidad de territorios a su cargo. Este no fue un proyecto nuevo, tampoco se dio sin las dificultades propias de administrar un conglomerado de reinos que en apariencia, no tenían más en común que ser pueblos cristianos. No obstante, la construcción de un programa político de esa naturaleza se orientó en mayor medida hacia la protección y organización de *Ecclesia* franca.

Por último, el análisis de las posturas del alto clero y su asimilación en el proyecto imperial de reforma, persigue una ambición de mayor alcance en el panorama de las investigaciones sobre la Iglesia, la religiosidad y la espiritualidad altomedieval. El estudio de los planteamientos para la organización los clérigos durante el periodo carolingios y su

³⁵ Werner, *op. cit.*, p. 12 y ss.

posición en el proyecto de gobierno del emperador Luis el Piadoso, son elementos fundamentales para la explicación y comprensión del proceso de fortalecimiento del cristianismo en la Alta Edad Media, particularmente en los territorios de lo que siguió llamándose Reino de los francos (*Regnum Francorum*) hasta prácticamente el siglo XII.

En el caso del desarrollo histórico de la dinastía carolingia, uno de los primeros aspectos a resaltar fue el aumento cuantitativo en la escritura de una normativa exclusiva para los eclesiásticos. Esto se dio particularmente durante el reinado de Luis I (814-840). Por otro lado, el apelativo de “piadoso” que recibió el hijo de Carlomagno, ha sido la principal característica con la que los historiadores identifican este reinado. Como propuso Thomas Noble, es necesario ofrecer una perspectiva histórica sobre las características de su gobierno que le otorgaron dicho sobrenombre y dimensionarlos dentro de las reformas a la *Ecclesia*.³⁶

¿Fueron sus personales virtudes las que le ganaron este apelativo? ¿O correspondió a una serie de prácticas propias de su título como emperador cristiano? Esas fueron algunas de las primeras preguntas para justificar una tesis sobre un reinado bastante conocido por la historiografía carolingia y altomedieval en Europa, pero también un periodo generalmente asociado con adjetivos negativos y caracterizado como el inicio de la decadencia del Imperio que inició Carlomagno.

Luis el Piadoso personificó un ideal de gobernante cristiano que lo vinculó con sus antepasados. En *El poema laudatorio* de Ernoldo “El Negro”, se resalta como un hombre excepcional, exalta sus virtudes cristianas, su celo para servir a la Iglesia, apoyar en sus necesidades e incluso incrementar sus fundaciones y bienes.³⁷ La responsabilidad del rey-emperador cristiano aparecía en éste y otros textos como un ministerio divino, lo que el propio Luis exaltó en sus capitulares. Eso imprimió un sentido particular a su capacidad de mando y a la práctica de su gobierno.

Luis el Piadoso continuó el proceso de organización administrativa del Imperio que inició Carlomagno durante el periodo anterior. Tras la muerte su padre en el año 814, y según la asociación al título imperial del 813, Luis I llegó a ocupar el trono y asumió la responsabilidad en el cuidado de la Iglesia. En ese sentido, considero que entre los aspectos

³⁶ Noble, *op. cit.*

³⁷ Ernoldo “El Negro”, *In Honorem Hludowici Christianissimi Caesaris Aurguti Carminis* en, Noble, Thomas F. X. (ed.), *Charlemagne and Louis the Pious. Lives by Einhard, Notker, Ermoldus, Thegan, and the Astronomer*, Pennsylvania, The Pennsylvania State University Press, 2009, 307 p.

que se pueden resaltar de este reinado, está la importancia que adquirió la escritura de una normativa imperial en relación con el funcionamiento y gobierno de la Iglesia.

A diferencia de su padre, una vez asentado en Aquisgrán, Luis permaneció más tiempo en capital del Imperio. Desde ahí se propuso organizar sus políticas desde una administración central para controlar los territorios más alejados. Para garantizar el cumplimiento de las disposiciones de la corte, se dispuso lo necesario para la instrucción de los distintos oficiales encargados de transmitir la voluntad imperial a nivel local.³⁸

Entre esos funcionarios, existió una mutua colaboración entre los poderes laicos y eclesiásticos. Sin embargo, esa relación no estuvo exenta de tensiones y conflictos. En ese sentido, esta investigación propone acercarse a los instrumentos que se implementaron desde la potestad imperial de Luis el Piadoso dentro del marco de un proyecto político para definir una comunidad eclesiástica heterogénea y en constante definición

De manera general, la enseñanza, formación y organización de estos grupos, así como el establecimiento y la ampliación de los centros de poder en las sedes episcopales, abadías y monasterios, fueron los propósitos de primer orden para organizar a los miembros del clero franco. En dicho panorama, también hay que considerar cómo resultaron beneficiados. En ese sentido, la triple dimensión de la *Ecclesia* como institución, comunidad y edificio, no debe perderse de vista.³⁹

Durante todo el siglo IX, aumentaron su poder y riqueza gracias a factores políticos y sociales; controlaban la administración y fiscalidad del Reino, construyeron y ampliaron construcciones; y todo eso gracias a que recibieron privilegios y donaciones propias del servicio al emperador cristiano. En ese sentido, la alianza se mostró favorable a ambas partes.⁴⁰

Otra faceta de esa relación se dio con el papado. En el año 816, Luis el Piadoso mandó llamar al papa Esteban IV para que fuera éste quien legitimara el acto de coronación imperial que Carlomagno realizó en el 813. A partir de este encuentro con el pontífice, es posible inferir que las ambiciones del emperador para ordenar la situación de la Iglesia cobraron mayor impacto como un asunto de interés central en su gobierno.

³⁸ Vid. Werner, *op. cit.* p. 3-8.

³⁹ Dominique Iogna-Prat, *Iglesia y sociedad en la Edad Media*, pról., y trad. de Martín Federico Ríos Saloma, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2013, p. 37-38.

⁴⁰ *Idem.*

Cuando se confirmó el compromiso del emperador cristiano de proteger las almas cristianas, lo que generaba una corresponsabilidad en el camino hacia la Salvación de toda esta comunidad. Walter Ullmann habló de un “Imperio Cristiano” como articulador de la renovación de la Iglesia de Roma bajo la protección de los carolingios, y colocó a Alcuino de York como uno de sus principales protagonistas.⁴¹

En cuanto a la exacerbación de su concepción cristiana, en el Imperio de Luis el Piadoso las “instituciones políticas debían traducir rigurosamente su esencia cristiana, pues la Iglesia, que era superior a él, era la única detentadora de la verdadera justicia”,⁴² noción que fue asimilada y difundida entre y sus consejeros más cercanos. Precisamente, fueron los miembros del alto clero los principales generadores y protectores de un ideal imperial que para este momento combinó elementos romanos con la construcción de un “Imperio cristiano”.⁴³

Aunque las implicaciones de esa categoría se presentarán a lo largo de este trabajo, por ahora es importante señalar que la asociación del Imperio con la *Ecclesia* franca tenía en mente una empresa de no menor importancia: construir una comunidad cristiana universal. Llevarla a cabo implicaba traspasar las propias fronteras del Reino y lograr la integración de todos los pueblos convertidos bajo una misma fe y con los mismos principios dogmáticos y litúrgicos.

En esta investigación, ese planteamiento de universalidad se mantendrá latente, pero me interesa resaltar la diversidad de problemáticas que chocaron con el cumplimiento de este ideal; los actores y los grupos implicados. Así como el constante cambio en los equilibrios

⁴¹ Walter Ullmann, *The Growth of Papal Government in the Middle Ages: A Study in the Ideological Relation of Clerical to Lay Power*, 2ª ed., Londres, Methuen, 1962, 492 p. El autor señaló que esta vinculación con la Iglesia de Roma quedó simbólicamente sellada con la coronación y la unción papal que garantizaba la protección de los carolingios y su reconocimiento de la tradición pontificia y la elevación de la elevación de *La Ciudad de Dios* que planteó San Agustín de Hipona. Por otro lado, Henri Pirenne en *Mahoma y Carlomagno*, el historiador colocó el eje de su análisis en la relación de los carolingios con el papado. En términos generales, su propósito fue explicar el lugar de la dinastía en relación con la transición de Europa entre la Antigüedad y la Edad Media. Cfr. Henri Pirenne, “Le coup d’État carolingien et la volte-face du pape”, en *Mahomet et Charlemagne*, París, Edition Perrin, 2016, p. 161-207.

⁴² Cfr. Robert Fossier, *La Edad Media. La formación del mundo medieval, 350-950*, v. 1, trad. de Juana Gignozzi, et. al., Manuel Sánchez (ed.), Barcelona, Crítica, 1988, p. 365. Régine Le Jan, “Justice Royale et pratiques sociales dans le Royaume Franca u IX^e siècle” y Olivier Guillot, “Le Judiciaire: du Champ legal sous Louis le Pieux Au Champ de la Pratique en France (IX^e s.)”, en *Settimane di Studio Del Centro Italiano Di Studi Sull’Alto Medioevo XLIV, La Giustizia nell’Alto Medioevo (Secoli IX-XI)*, 11-17 aprile 1996, t. 1, Espoleto, Pressola Sede Del Centro, 1997,

⁴³ Wood, *op. cit.*, p. 196.

de poder; la proliferación de medidas para reorganizar y dar estabilidad a los distintos reinos y las zonas de influencias que conformaron el andamiaje político-administrativo del Imperio desde su capital en Aquisgrán.

De manera particular, esta investigación plantea un acercamiento al complejo panorama referente a los eclesiásticos. Apenas se instaló en el Palacio de Aquisgrán en el año 814, Luis el Piadoso se rodeó de clérigos como Abogardo, un clérigo de origen hispano que después fue obispo de Lyon, además de su maestro Benito de Aniano, Adalardo, abad de Corbie y de Hincmar obispo de Reims. Todos ellos ocuparon los cargos más importantes en la administración del Imperio o sirvieron como los principales consejeros.

Dada su cercanía con el poder regio, se volvió necesario el esclarecimiento de sus atributos y funciones en el entramado político. Aunque esto no fue una situación exclusiva del contexto carolingio, lo que llama la atención del periodo fue el aumento de las disposiciones para la organización de los miembros del alto clero; y el lugar de preminencia que se le dio a esta normativa durante el periodo de Luis el Piadoso. De ahí la necesidad de asimilar la reforma eclesiástica como parte nodal en el proyecto de gobierno, lo que será uno de los principales aspectos que se rastrearán a lo largo de esta investigación.

De acuerdo con en análisis de las disposiciones de las actas y capitulares que se formularon en las asambleas y concilios durante el reinado de Luis el Piadoso entre los años 814 y 836, el objetivo general de la investigación es explicar cómo se vincularon las directrices y los principios generales de la reforma eclesiástica con las facultades de la potestad imperial y los miembros del alto clero de la Iglesia franca.

En cuanto a los objetivos particulares, el primero es: explicar el horizonte de enunciación de la dinastía carolingia como promotores de una reforma de la *Ecclesia* en el Reino Franco. En segundo lugar, es necesario analizar las características de la Iglesia franca y la comunidad cristiana que se pretendía reformar. Como parte central de la investigación, de la lectura documental de los capitulares y actas conciliares, se pretenden identificar y examinar los principios y directrices que articularon el discurso de reforma eclesiástica de la *Ecclesia* franca entre los años 816 y 836. Por último, estudiar los discursos del alto clero como parte del proceso de enunciación del proyecto de reforma eclesiástica; y explicar cómo se vincularon las problemáticas del alto clero con los postulados de reforma dispuestos anteriormente.

A manera de hipótesis, propongo que los emperadores carolingios, como depositarios de un ministerio divino, afirmaron la potestad regia a través de su facultad para dictar y promulgar una normativa dirigida a la reforma de la comunidad eclesiástica. En ese sentido, Luis el Piadoso asumió que una de sus principales obligaciones era promover la corrección que diera sentido al ordenamiento cristiano en el Imperio. La intención de uniformar las reglas, las prácticas y las costumbres de los eclesiásticos bajo principios comunes, se dio en función de una visión centralizadora de la administración del conglomerado de reinos bajo el poder del emperador Luis el Piadoso. Por su parte, el alto clero utilizó los mismos mecanismos dispuestos desde la dignidad imperial para fortalecer su posición dentro de las estructuras políticas del Imperio y colocarse como actores centrales del proyecto de gobierno, así como mantener los privilegios y prerrogativas otorgados por el emperador.

Metodología

La propuesta de investigación se enfoca en el análisis de la documentación conciliar y capitular promulgada para del ordenamiento jurídico de la *Ecclesia* franca y el programa de reformas planteado por Luis el Piadoso en el periodo que va del año 816 al 836. En ese sentido, se intentará resolver la siguiente pregunta: ¿cómo se vincularon las directrices y los principios generales de la reforma eclesiástica con las facultades de la potestad imperial y los miembros del alto clero de la Iglesia franca?

Para responder ese cuestionamiento central, también será necesario definir los principales actores y grupos que participaron de la enunciación de dicho programa de reformas. De acuerdo con el enfoque de Florian Mazel, en un espacio determinado se manifiestan relaciones que permiten una comprensión de fenómenos que impactaron en el desarrollo y dinámicas de las sociedades del pasado.

El historiador estudió cómo se articularon lugares de poder con proyecciones – políticas, militares, administrativas, religiosas– en constante fricción con cuadros institucionales (en este caso el Imperio y la Iglesia). En este caso, la Iglesia, como una de las principales instituciones de la época medieval –entre el Imperio y la afirmación de las grandes monarquías de Occidente– se fundó en relaciones interpersonales y el carisma de aquellos que detentaron la autoridad.

Por otro lado, la concepción universal del cristianismo rebasó cualquier concepción de frontera. Sin embargo, en sus prácticas, esta religión poco a poco se instituyó sobre lugares y territorios en constante definición. Precisamente, en un espacio conviven, se cruzan, se confrontan usos, prácticas, derechos, ideas, concepciones, etc. Esas relaciones nunca son estáticas, sino que se transforman y modifican en el tiempo. Por ello, la perspectiva de Mazel pondera el estudio de los vínculos interpersonales más que una pertenencia a un cuadro territorial institucionalizado cerrado e inmóvil.⁴⁴

Entre el marco institucional –el canon que se establece alrededor: textos, normas, etc.– y las prácticas sociales se establece una relación dialéctica que debe explicarse de acuerdo con su propio momento histórico y las concepciones y conceptualizaciones en torno el orden jurídico, lo que remite a lo que Paolo Grossi definió como la “experiencia jurídica”.⁴⁵

¿De qué manera los emperadores y obispos cristalizaron su empresa de reforma en la sociedad cristiana del Reino Franco? Aunque esta es una pregunta que aparece de forma tangencial en las investigaciones de Florian Mazel y de Dominique Iogna-Prat, se inserta en un cuestionamiento más amplio que interesa a ambos historiadores: la construcción del espacio sagrado. Sus estudios comparten el interés en la imbricación de la territorialización de estructuras eclesiásticas con el andamiaje social y jurídico que se formuló entre los siglos V-XIII. Un periodo que se estructuró alrededor de una concentración la sacralidad de objetos y lugares singulares: iglesias, espacios funerarios y reliquias, en estrecha relación con los aparatos de poder en vías de consolidación, como fue el caso del proyecto de reforma eclesiástica de la dinastía carolingia entre los siglos VIII y IX.⁴⁶

El desarrollo histórico de este largo proceso, el análisis del reinado de Luis el Piadoso, permite observar cómo una serie de normas y enseñanzas surgidas de la costumbre tomaron la forma de *leges* y se establecieron en un complejo entramado de relaciones entre el emperador, la dinastía y los eclesiásticos.⁴⁷ A partir de los referentes anteriores, enseguida se

⁴⁴ Florian Mazel, *L'évêque et le territoire. L'invention médiévale de l'espace (Ve-XIIIe siècle)*, París, Éditions du Seuil, 2016, p 12 y ss.

⁴⁵ Paolo Grossi, *El orden jurídico medieval*, Madrid, Marcial Pons, Ediciones Jurídicas y Sociales, 1996, p. 45

⁴⁶ *Ibid.*, p. 20-21.

⁴⁷ El carácter consuetudinario del derecho medieval explica que los hechos y prácticas eran la fuente de toda la normativa. Aunque no deben entenderse en el sentido moderno, de manera general, se trata de las leyes que eran el elemento esencial para garantizar la constitución y después el mantenimiento del orden social. Si el complejo de costumbres (*mores*) cambiaba, lo hacían también sus leyes y, por lo tanto, también la estructura del orden. *Cfr.* Grossi, *op. cit.*, p. 101-102. Thomas Faulkner, *Law and Authority in the Early Middle Ages. The Frankish *leges* in the Carolingian Period*, Cambridge, Cambridge University Press, 2016, 316 p.

presentan las principales fuentes de la investigación, así como una breve descripción y contextualización de las mismas, con el fin de comprender la pertinencia de su estudio en este trabajo.

Presentación de las fuentes

De manera general, las fuentes de esta investigación se pueden dividir en: capitulares, actas de concilios, tratados escritas entre los años 789 y el 836. Para la primera parte de la investigación, se estudiarán las capitulares⁴⁸ y actas conciliares⁴⁹ que se encuentran compiladas en las colecciones documentales de los *Monumenta Germaniae Historica* que se encuentran ya digitalizadas. Se consultaron las ediciones de este acervo, sistematizadas a partir de una recopilación de diversos manuscritos del siglo IX, X y XI, así como ediciones modernas que van de siglos XVI hasta XIX.⁵⁰

En cuanto a las actas conciliares, éstas se promulgaban en el contexto de las asambleas generales del Imperio o en las reuniones exclusivas de la Iglesia. En ese sentido, se escribían en espacios en los cuales podían converger temas laicos y eclesiásticos. Entre los objetivos principales de estos textos aparece: la reorganización de la Iglesia imperial y la distinción de las disposiciones para el clero regular y el clero secular. Es importante considerar que dichos decretos, no eran la expresión de una voluntad personal del emperador, y con Luis el Piadoso se hace más clara la participación de sus consejeros en la formulación de los elementos de la propia organización de los clérigos.

⁴⁸ Alfred Boretí, (ed.), *Capitularia regum Francorum* I, t. I, Hannover, MGH, 1883, 461 p. y *Capitularia Regum Francorum*, t. II, Hannover, MGH, 1897, 726 p.

⁴⁹ Albert Werminghoff, (ed.), *Concilia aevi Karolini*, t. 1, parte 1, Hannover, MGH, 1906, 466 p. y *Concilia aevi Karolini*, t. II, parte II, Hannover, MGH, 1908, 1015 p.

⁵⁰ Desde finales del siglo XIX y principios del siglo XX, autores como Georg Pertz y Alfred Boretí en Alemania; Fustel de Coulanges, François Luis Ganshof y Louis Halpen en Francia, se convirtieron en los exponentes del análisis de la dimensión jurídica del periodo. La línea de dichos historiadores pretendió reconstruir el origen de las instituciones de la nación francesa y alemana. En ese sentido, el debate historiográfico tuvo eco en las disputas políticas y nacionalistas. De ahí que se destinaran recursos estatales en los proyectos de recuperación documental y la formación de archivos de la Edad Media. Bajo esta lógica se conformaron los grandes *corpus* de documentación jurídica del periodo carolingio. Los dos grandes ejemplos son las colecciones de los *Monumenta Germaniae Historica* (MGH) en Alemania; y los *Recueil Historiques* de la Academia Francesa que siguieron la tradición de las *Grandes Crónicas de Francia*. La organización y sistematización de todos esos materiales se dio desde la dimensión jurídica de la historia política e institucional que referí con anterioridad. Para los especialistas de finales del siglo XIX, la existencia *per se* de colecciones documentales tan vastas demostraba que la dinastía carolingia fue capaz de poner en marcha una sólida maquinaria administrativa. De fondo, eso explicó el génesis del Estado y el origen de instituciones que pervivieron a pesar de la caída del Imperio. Eso justificó la labor de recuperación y conservación de dichos acervos a lo largo de los siglos.

Estos aspectos aparecerán de manera más clara en el tercer capítulo de la investigación, la cual otorga un mayor peso a las problemáticas que expresaron los miembros del alto clero franco en los concilios o asambleas a raíz de diversas coyunturas en el reinado de Luis el Piadoso. En esa línea, se incluye el análisis de la obra de Jonás d'Orléans, *De institutione regia*.⁵¹ La fuente se inserta en un proceso de gran tensión y se eligió como ejemplo para mostrar de qué forma se expresaron los obispos para afianzar su posición en las dinámicas imperiales y particularmente en el proceso de reforma eclesiástica.

En lo que concierne a los capitulares (*capitula*), estos se pueden definir como aquellos documentos que dan cuenta de los actos normativos de los monarcas francos y se le denomina de esta forma debido a su estructura dividida en capítulos.⁵² Las disposiciones que en ellos se depositaron, debían enviarse y copiarse por escrito a los funcionarios responsables de transmitirlos y vigilar su cumplimiento.

Como documento histórico, el historiador Matthew Innes puso énfasis en tres aspectos: primero, que la producción y el sentido de los capitulares exponen el tipo de relaciones sociales y políticas en el mundo carolingio; segundo, los patrones de comportamiento y las expectativas que se establecían entre las élites y las autoridades; y tercero, los espacios y prácticas que rodeaban la emergencia de las que fueron disposiciones jurídicas por excelencia durante este periodo.⁵³

Sobre el contexto de producción, el historiador considera que dicha normativa se promulgó en un mundo todavía muy germanizado. Esto significa que las negociaciones se daban entre banquetes y rituales de caza, espacios donde se evidenciaron los mecanismos y aparatos de representación entre la autoridad regia y la aristocracia guerrera.⁵⁴

A través de la palabra escrita, fue posible prolongar el alcance de la voluntad imperial a pesar de la lejanía y diversidad de grupos sobre los que reinó. También permitió que las elites locales fortalecieran su presencia gracias a la capacidad de hacer cumplir el programa de gobierno central. En esa línea, estas disposiciones permiten un acercamiento a un mundo que se organizó a partir de relaciones jerárquicas. Para el caso de esta investigación, es de particular interés cómo se estructuró ese orden entre el emperador y el alto clero, y cómo se

⁵¹ Jonás D'Orléans, *De institutione regia*, París, Les Éditions du Cerf, 1995, 304 p.

⁵² Grossi, *op. cit.* p. 69.

⁵³ Innes, *An Introduction to Early Medieval...*, p. 436.

⁵⁴ *Idem.*

manifestó en las propuestas para el ordenamiento de la sociedad cristiana.

Como parte del proceso de promulgación de los capitulares, en su contenido también se expresaron elementos simbólicos del poder. Por poner sólo un ejemplo, el señalamiento de quienes tenían la posibilidad de hablar en nombre de la *auctoritas* del emperador o de los reyes de la dinastía carolingia. En ese sentido, los capitulares que surgieron en las reuniones conciliares, fueron parte de un proceso de comunicación política que promovió el diálogo constante entre reyes y los agentes de su gobierno.

Después de su promulgación por vía oral, los capitulares tomaban fuerza gracias a la difusión de su registro escrito. Además, la voluntad imperial que contenían se reforzó gracias al consentimiento de sus destinatarios. Sin embargo, aunque en las asambleas se articulaban como decisiones colectivas, como telón de fondo estaba el sentido de persuasión y de advertencia por parte de la autoridad regia, más que un intento de poner en marcha todas sus disposiciones.⁵⁵

Estructura general

Del análisis del corpus documental antes señalado, se desprende la estructura general de la tesis. En el primer capítulo, se expondrá el horizonte en el que se desarrolló el proyecto de reforma eclesiástica de la dinastía carolingia; así como las características de la Iglesia franca entre los siglos VIII y IX. Por otro lado, se ahondará en el contexto de escritura de las fuentes; los mecanismos y herramientas jurídicas que dispuso la dinastía; además de rastrear en la documentación, los principios básicos que articularon las reformas sobre la Iglesia, a saber: orden, corrección, jerarquía, elite.

En el capítulo 2, se plantea una pregunta central: ¿cuáles fueron las características de la relación entre el alto clero de la Iglesia franca y la dinastía carolingia, en el gobierno de Luis el Piadoso? A partir de ese cuestionamiento, en este capítulo se analizará cómo se formularon y establecieron los principios de la reforma eclesiástica para entender los parámetros que delinearon esta vinculación dentro de las mismas reformas del periodo.

Por último, en el capítulo 3 se considera cómo se vincularon las problemáticas del alto clero con los postulados de reforma dispuestos anteriormente. De acuerdo con el

⁵⁵ *Ibid.*, p. 433.

propósito central de esta investigación, este capítulo se interesa en la vinculación entre el emperador y el alto clero, especialmente los obispos. En un escenario de conflictos bélicos y políticos, el análisis del tejido de relaciones permitirá delinear las atribuciones, los alcances y los límites entre el poder temporal y el poder espiritual en el entramado del programa de reformas que dispuso Luis el Piadoso.

Como última acotación, cabe señalar que las fuentes arriba mencionadas se consultaron en la lengua original (latín) y las citas a cuerpo de texto corresponden a traducciones al castellano de quien esto escribe. En algunos casos, se confrontaron otras ediciones disponibles con traducciones bilingües, ya sea latín-francés, e incluso una edición latín-español de los capitulares de Carlomagno. El criterio de traducción se dio según el sentido de la idea que plasmó en el texto original. Sin embargo, debido a la naturaleza jurídica de los documentos, en ocasiones se decidió mantener una traducción literal de los mismos.

Capítulo 1. El programa de *renovatio imperii* y la puesta en marcha de la reforma eclesiástica carolingia (720-814)

En este capítulo se expondrá el horizonte en el que se desarrolló el proyecto de reforma eclesiástica de la dinastía carolingia. En ese sentido, en las siguientes páginas se exploran las características de la Iglesia franca que se pretendió reformar; así como los mecanismos y herramientas jurídicas que dispusieron para lograr ese objetivo. Esto en un periodo que va desde las primeras décadas del siglo VIII con el ascenso al poder de Carlos Martel (r. 723-741) hasta los reinados de Pipino el Breve (r. 751-768) y Carlomagno (r. 771-814) etapa que puede considerarse como la puesta en marcha de los principios de la reforma.

Con la finalidad de entender en qué consistió el proyecto dispuesto por la dinastía carolingia, es necesario abordar las dinámicas y relaciones tejidas entre el poder regio y los eclesiásticos francos. En ese sentido, el proceso que aquí se analiza no puede desprenderse de una perspectiva general de la Historia del cristianismo de la Alta Edad Media occidental. En momento en que la *Ecclesia* de Occidente, que se componía de un conglomerado de pueblos y reinos entre los cuales, el Reino Franco cobró la primacía a finales del siglo VIII, con el objetivo común de lograr la unidad de la fe y de sus miembros.¹

La historiografía exploró ampliamente la dimensión religiosa de la dinastía carolingia. Sin embargo, la atención en las relaciones entre el clero y los distintos poderes de la Edad Media, tuvo un mayor desarrollo durante en el siglo XX. Entre los años cincuenta, uno de los primeros autores que abrió la reflexión en torno a la religión como un elemento que permite comprender la cultura occidental fue Christopher Dawson.² En cuanto al periodo carolingio, el historiador abordó los vínculos que acercaron a la familia de Carlomagno con los hombres de la Iglesia más sabios de su tiempo.

Casi dos décadas después, a finales de los setentas, Rosamond McKitterick retomó esa compleja imbricación en su obra *The Frankish Church and the Carolingian Reforms 789-895*,³ en la que se describió el proyecto de gobierno carolingio y su relación con la cultura

¹ Más adelante se explicará que esta pretensión de unidad espacial que integró el Imperio carolingio tras la coronación de Carlomagno como emperador en el año 800, se pensó como la materialización de un esfuerzo que logró aglutinar a la diversidad de pueblos germanos bajo la antigua tradición imperial romana distinguiéndose de sus pares en Constantinopla.

² Christopher Dawson, *La religión y el origen de la cultura occidental*, pról. José Andrés-Gallego, trad. de Elena Vela, Madrid, Ediciones Encuentro, 2010, 254 p.

³ Rosamond McKitterick, *The Frankish Church and the Carolingian Reforms 789-895*, Londres, Royal Historical Society, 1977, p. XXI-236.

cristiana, así como la recuperación de elementos del pasado como la cultura imperial romana, y otros aspectos cuyas raíces se encontraban en el ámbito germano de los diversos pueblos que componían el Imperio y cómo éstos se integraron en el bagaje cristiano en el mundo franco.

Aunque no se trata de un caso excepcional entre los reyes cristianos altomedievales, la historiografía especializada en el periodo carolingio comúnmente ha encontrado las respuestas de esta unión con la Iglesia únicamente desde una perspectiva política, en la que se afirma que el rey de los francos sólo buscó en ese pasado las herramientas necesarias para ejercer su poder en los territorios conquistados.⁴ Sin embargo, al considerar un enfoque que historicice el desarrollo del cristianismo altomedieval –y aquí sigo al propio Dawson⁵– estas respuestas se vuelven mucho más complejas desde el punto de vista de la religión como uno de los principios centrales de la unidad y la transformación de la sociedad carolingia en el reino franco, cuestiones que se abordarán en las páginas siguientes.

1.1 Primeros esfuerzos de reforma. La situación de la Iglesia durante el ascenso de los mayordomos de palacio en el Reino franco

Para el siglo VIII, en los reinos occidentales la Iglesia cristiana mantuvo latente la tradición imperial romana de Diocleciano y Constantino, con la cual se ligaron para obtener autoridad desde su presente. Sin embargo, la impronta de los pueblos germánicos también fue de una gran importancia. Friedrich Kempf, especialista en Historia de la Iglesia medieval, señaló que del enfrentamiento, así como de la influencia del Imperio de Oriente, se desarrolló una temprana cultura occidental que se reforzó con las diversas costumbres de los pueblos germanos.⁶

⁴ Louis Halphen, *Carlomagno y el imperio carolingio*, México, UTEHA, 1953, 409 p.

⁵ Sobre la unidad cultural y sociológica que representó el cristianismo para el Occidente medieval, *vid.* Christopher Dawson, *Historia de la cultura cristiana*, 2ª ed., México, Fondo de Cultura Económica, 2006, 441 p. y *La religión y el origen de la cultura occidental*, Madrid, Encuentro, 2010, 254 p.

⁶ Friedrich Kempf, “Prólogo”, en Hubert Jedin (ed.), *Manual de Historia de la Iglesia*, t. III, Barcelona, Editorial Herder, 1970, p. 16, 17. Stephen G. Nichols habla de la tradición para explicar los cambios y las continuidades en los valores, actitudes y formas de representación entre el mundo clásico y medieval. El autor entiende la tradición no como algo negativo o estático, sino como parte de la historicidad en los cambios políticos, sociales y culturales de una época. Por ello es necesario contextualizar cómo se entendía y qué objetivos perseguían aquellos que apelaron a una tradición determinada. Por ejemplo, los carolingios recurrieron al pasado imperial romano para legitimar y dar autoridad a su propio presente. A partir de los elementos que recuperaron de dicha tradición, se pueden proveer modelos, normas, formas y marcos de comportamiento que sirvan a las necesidades del ese contexto. *Vid.* Stephen G. Nichols, “The New Medievalism: Tradition and Discontinuity in Medieval

Es común que esa síntesis entre elementos romanos y germanos se estudie en términos de continuidades y permanencias entre los siglos IV-VIII. Sin embargo, en cuanto al proceso de adopción de las estructuras del Estado romano por parte de la Iglesia, Florian Mazel propone que esto no fue un simple proceso de transposición ni de continuidad. Aunque adoptaron formas de organización y conservaron ciertas estructuras del Imperio romano, con el paso del tiempo, la sociedad cristiana también transformó el sentido, los usos y las formas de dominio y administración de todo lo relacionado con las instituciones eclesiásticas.⁷

Lo que aquí interesa reflexionar es precisamente, cuál fue la relación de ese gran proceso con el particular desarrollo de la Iglesia del Reino franco y sobre todo, el papel de la familia carolingia como articuladora de un proyecto político con una fuerte impronta cristiana. Las primeras formulaciones de este programa contaron con el apoyo del monje anglosajón Bonifacio (ca. 675-754). Éste emprendió una empresa misional en los territorios del reino franco en la segunda década del siglo VIII y colaboró con Carlos Martel (686-741) en la conversión de los frisios después de su conquista en el 736. Esto fue posible porque alrededor del año 732, el papa Gregorio III elevó a Bonifacio a la dignidad de arzobispo y al nombrarlo legado papal (*missus*), le otorgaba la posibilidad de fundar nuevas sedes episcopales.⁸

Según un texto recogido por David Knowles, el pensamiento misional y de evangelización de Bonifacio puede expresarse de acuerdo a lo que el propio monje señalaba en una carta respecto a la situación en las islas de Britania:

A los reverendos hermanos obispos, a los venerables hombres que visten las albas ropas del presbiteriado, a los diáconos, canónigos, clérigos, abades, abadesas, puestos frente del verdadero rebaño de Cristo, a los monjes humildes y sumisos ante Dios, a las vírgenes consagradas y dedicadas a Dios y a todas las siervas consagradas a Cristo, y aún más, a todos los católicos temerosos de Dios en general, salidos de la

Culture”, en Marina S. Brownlee *et. al.*, (eds.), *The New Medievalism*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1991, p. 1-26.

⁷ El estudio de Florian Mazel es interesante pues cuestiona la estaticidad en las teorías que defienden la continuidad de las estructuras del Imperio Romano en la tardoantigüedad y la Alta Edad Media. En el caso particular de la Iglesia, el autor expone que el proceso de transformación entre la ciudad romana y la diócesis cristiana no puede entenderse como un fenómeno inmóvil, sino que es necesario considerar cómo se articuló ese cambio en distintas dimensiones: jurídicas, sociales, eclesiásticas, etc. Florian Mazel, *L'évêque et le territoire. L'invention médiévale de l'espace (Ve-XIIIe siècle)*, París, Éditions du Seuil, 2016, 536 p. 13.

⁸ Jacques Paul, *El cristianismo occidental en la Edad Media. Siglos IV-XV*, trad. de Júlia Climent, Valencia, Publicaciones de la Universitat de València, 2014, p. 206. Ambos nombramientos lo convertían en un delegado del papa que tiene autoridad sobre los obispos, y durante mucho tiempo, el título de arzobispo refirió la capacidad de un obispo para continuar la obra de la reforma.

raza de los ingleses, un natural de la misma **raza**, Bonifacio, llamado también Wynfrith, legado de la Iglesia universal ante los germanos y siervo de la sede apostólica, salud... Pedimos vuestra fraternal clemencia para que os dignéis recordar nuestra insignificancia en vuestras plegarias... para que la palabra del Señor se propague y sea glorificada y para conseguir mediante vuestras santas plegarias que nuestro Dios y Señor Jesucristo, que quiere que todos los hombres se salven y conozcan a Dios, haga convertirse a la fe católica los corazones de los paganos sajones... Tened piedad de ellos para que ellos mismos puedan decir: Somos de la misma sangre y de los mismos huesos.⁹

A la par de la expansión de los dominios del reino franco con Carlos Martel a la cabeza militar, comenzó un doble proceso para el cristianismo: la conversión de nuevos pueblos y la fundación de nuevos centros episcopales, así como la restauración de diócesis cuyo origen se remontó a la época merovingia”.¹⁰

Gracias a este esfuerzo, y a pesar de la pérdida de las provincias cristianas en el Mediterráneo debido al avance musulmán en los reinos visigodos a principios del siglo VIII, la situación encontró un contrapeso en la región de la Galia debido a que Carlos Martel logró detener los ataques de los seguidores de Mahoma en la famosa batalla de Poitiers en el año 732. Con lo cual consiguió detener las ambiciones de los invasores de establecer su dominio más allá de la frontera pirenaica. Si bien esta victoria representó un enorme triunfo para la cristiandad, el golpe simbólico de las pérdidas no se desdibujó, de ahí la importancia que estos hombres dieron al reforzamiento de la evangelización en el centro y norte de Europa.

Este proceso desembocó en un traslado en el núcleo de gravedad del mundo cristiano, pues de ser una comunidad mediterránea, su centro de acción se desplazó hacia el interior del continente gracias al avance logrado por la actividad militar de los mayordomos carolingios y a la actividad misional que se organizó desde las islas de Bretaña.¹¹ Dicha responsabilidad fue encarada por los monjes anglo-sajones que, como hombres de Iglesia se encaminaron hacia el reino franco desde el siglo VII en la cristianización particularmente sobre las regiones de Frisia y Sajonia.

No obstante, dicha labor encontró una fuerte resistencia que impidió alcanzar el éxito anhelado, sobre todo porque los monjes carecían de las condiciones y los recursos para hacer frente a la violencia con la que se defendieron estos pueblos. Pronto necesitaron el respaldo

⁹ *Apud.* David Knowles, *El monacato cristiano*, Madrid, Ediciones Guadarrama, 1969, p.42.

¹⁰ Emilio Mitre Fernández, “Emperadores, papas, patriarcas y misioneros hasta finales del siglo IX”, en Emilio Mitre (coord.), *Historia del cristianismo. II. El mundo medieval*, Madrid, Trotta, 2004, p. 79.

¹¹ Eugen Ewig, “El Pontificado se aleja del Imperio y se acerca a los francos” en Jedin, *op. cit.*, p. 57.

y la legitimación del obispo de Roma, al que acudieron en busca de su bendición pues en última instancia, se trataba de la máxima autoridad a la que tenían que rendir cuentas. En segundo lugar, se apoyaron en el poder temporal, quien podía brindarles protección y velar por la seguridad de su piadosa labor. Fue así que, gracias al avance de las tropas francas se hizo posible que los monjes anglosajones aprovecharan la situación para extender la fe cristiana sobre los pueblos ya sometidos.

El carácter militar de la expansión adquirió un valor espiritual y simbólico mucho más trascendental por lo que implicó empuñar la espada en contra del asedio de los musulmanes y luchar contra los paganos para convertirlos a la verdadera fe. Fue así que, en un periodo que corrió desde finales del siglo VII y durante todo el VIII, en el reino franco tuvo lugar un proceso de expansión de los dominios cristianos con la conversión –muchas veces violenta– de pueblos que en tiempos del Imperio Romano no fueron asimilados ni convertidos al cristianismo ni a las formas de vida romana.

Desde el punto de vista del pensamiento cristiano, estas conversiones, por muy frágiles que fueran de principio, tuvieron una enorme fuerza simbólica por lo que implicaba aumentar el Reino de Dios en la tierra. Lo que permitió el fortalecimiento de la familia de Carlos Martel, y les permitió imponerse sobre otras fuerzas que luchaban por la primacía en el Reino franco. No obstante, además del aspecto simbólico también era necesario hacerse con los medios materiales para reforzar un poder que *de facto*, los mayordomos de palacio ocupaban desde años atrás, sobre todo en la región de Austrasia, en la parte nororiental del reino que se encontraba bajo el poder de los merovingios.

Precisamente durante la época de Carlos Martel como mayordomo de palacio, hasta la sucesión en manos de sus hijos Carlomán y Pipino el Breve, los líderes de esta familia asumieron el significado doble en la expansión del reino. Por un lado, la expansión territorial de las antiguas fronteras del reino bajo los merovingios, por el otro, la *dilatatio christianitatis*, entendida como la propagación y ensanchamiento de las fronteras de la cristiandad. Fue un aspecto que muy pronto se consideró nodal dentro del programa de gobierno.¹² De tal suerte

¹² Mitre, “Introducción”, *op. cit.*, p. 9, 10. Fue precisamente esa justificación religiosa lo que en muchas ocasiones permitió el uso de la violencia. Sobre todo, porque no en todas las campañas se lograron triunfos que desencadenaran la inmediata y voluntaria conversión de los nuevos súbditos del rey franco. Para este momento, los carolingios tuvieron que hacer frente al conflicto con los sajones, pues debido la dificultad que implicó su cristianización, el avance de la religión se enfrentaba por primera vez a la resistencia de todo un pueblo, y por ello primero necesitaba reforzarse la conquista armada. En ese sentido, la victoria sobre los sajones se planteó

que, la expansión territorial justificada por la vía armada se convirtió en una de las preocupaciones centrales del sector comandado por los mayordomos de palacio.

Para cubrir las necesidades de guerra, la familia de Carlos Martel comenzó a echar mano de los bienes de la Iglesia. La forma de recompensar a sus guerreros también reforzaba los lazos de solidaridad que permitían conservar el liderazgo entre los grupos de guerreros. Otra forma de retribuir su labor en las batallas, fue el nombramiento de obispos y abades laicos para que dispusieran de las posesiones eclesiásticas como bienes propios. Tal acción no era una afrenta contra la Iglesia, de hecho, Martel tenía una gran motivación religiosa en la lucha contra los musulmanes que avanzaban cada vez con más fuerzas desde las costas del Mediterráneo. En última instancia, se justificaba esta guerra como una lucha para defender a la cristiandad occidental pero también para extender sus fronteras.

Con el paso del tiempo la intervención de los laicos en cargos eclesiásticos provocó un caos en la Iglesia franca y una corrupción moral entre sus miembros, debido a que se imponían los intereses militares en estas regiones. Por otro lado, las ambiciones particulares de la familia de Carlos Martel parecían estar por encima del beneficio de la comunidad cristiana. Aunque había indicios del problema, la generación posterior fue la que tomó cartas en el asunto y se planteó la imperiosa necesidad de un ordenamiento del clero.

Una de las grandes dificultades fue que los territorios bajo el poder de los herederos de Carlos Martel no lograban afianzarse ni política ni espiritualmente, por lo que se necesitaban medidas mucho más férreas para organizar las diversas regiones bajo su dominio. En el caso de la situación de las iglesias locales, autores como Peter Brown señalaron que la existencia de estos enclaves permitió la sobrevivencia de zonas urbanas e incluso el crecimiento de áreas rurales.¹³ Por su parte, Florian Mazel considera que los cambios pueden rastrearse en la forma de dominio sobre estos espacios según quién ejerciera su poder sobre ellos de ahí la importancia de establecer a los actores que tenían una jurisdicción sobre estos espacios religiosos.¹⁴

Por su parte, Carine van Rhijn considera que no se ha puesto la atención necesaria a la formación de estructuras parroquiales en el periodo, sobre todo en las provincias rurales,

como necesaria desde el punto de vista político ya que comenzó a verse como una amenaza para la propia seguridad del reino.

¹³ Peter Brown, *El primer milenio de la cristiandad occidental*, Barcelona, Crítica, 1997, 324 p.

¹⁴ Mazel, *op. cit.*, p. 13

que fueron mayoría en el mundo franco. La autora aclara que en el siglo IX, el término parroquia (*parochia*) refiere a la diócesis más que a una unidad más pequeña de organización eclesiástica o territorial. Mientras que las iglesias locales, “parecen haber servido a comunidades claramente definidas de personas que pagaron diezmos y recibieron toda la atención pastoral necesaria de 'esas' iglesias. Sin embargo, el problema que todavía está por resolver, es hasta qué punto esas comunidades fueron fijas y estables en términos de límites territoriales” y por tanto, jurisdiccionales.¹⁵

Tales afirmaciones cuestionan las interpretaciones que consideran que existió un abismo social y religioso entre el clero secular en las ciudades y el “desorden” que prevaleció entre los clérigos rurales. De hecho, Peter Brown comprobó que, en torno a la construcción de grandes centros catedralicios y monacales, había poderosos sectores de la sociedad, y que estos promovieron el desarrollo del culto cristiano en las zonas más alejadas a las zonas urbanas. Esto se podía volver un problema para los obispos, pues si los sacerdotes de las comunidades rurales dependían económicamente de un señor laico, éste podía disponer de los recursos de la Iglesia que estaba dentro de su jurisdicción.¹⁶

Ante las posibles problemáticas para gestionar los espacios, los obispos fueron uno de los primeros en llamar la atención sobre la necesidad de llevar a sus sacerdotes “de vuelta al redil de la jurisdicción episcopal y canónica”.¹⁷ De ahí que aumentaran los esfuerzos por ordenarlos e integrarlos a la organización diocesana. Al respecto, Carine van Rhijn considera que el periodo carolingio resaltó porque en los textos episcopales, surgió una atención especial a la dirección y al control de las vidas de aquellos clérigos que vivían bajo su resguardo. Entre los siglos VIII y IX, los sacerdotes aparecieron como sujetos de reflexión en los altos círculos de la corte regia. Antes de ese momento, fueron poco considerados en las decisiones de la jerarquía eclesiástica.¹⁸

¹⁵ Carine van Rhijn, *Shepherds of the Lord. Priest and Episcopal Satutes in the Carolingian Period*, Turnhout, Bélgica, Brepols, 2007, p. 11.

¹⁶ Brown, *op. cit.*

¹⁷ Es poco lo que hasta ahora se conoce sobre el sacerdocio rural, sobre todo por la escasez de fuentes que dejaron, no obstante, se piensa que estaba integrado por una variedad desconcertante que todavía requiere explorarse. Por los intentos de los obispos carolingios de hacerse cargo del sacerdocio rural, se cree que tales sacerdotes se servían de muy diferentes formas –tenían una naturaleza y características muy diversas. *Vid.* Mayke de Jong, “La religión”, en Rosamond McKitterick (ed.), *La Alta Edad Media*, Barcelona, Crítica, 2002, p. 164-166.

¹⁸ Rhijn, *op. cit.*, p. 22, 36-38. Aunque “el clero local” aparecía como parte de las prescripciones y admoniciones, no estaban claramente diferenciados de otras clasificaciones como la de clérigo seculares o

Por ello, entre los objetivos que se plantearon en las asambleas celebradas entre los años 742 y 744, estuvo la reforma y el restablecimiento de la obediencia del clero al obispo diocesano. Como vimos anteriormente, se buscó que los sacerdotes dieran cuentas a su obispo acerca de su vida, comportamiento y la gestión de su cargo. También fue de especial interés asegurar las bases materiales de la Iglesia, y controlar el despojo de sus posesiones territoriales para beneficiar a las tropas guerreras.¹⁹

1.2 El ascenso de la nueva dinastía y el establecimiento de la reforma eclesiástica

En ese contexto encontramos el germen para plantear una reforma interior de las comunidades de clérigos del reino. Entre las primeras disposiciones que se emitieron, resaltaron: la prohibición de llevar armas (en caza o guerra) y el precepto de celibato para los sacerdotes; la prohibición de prácticas paganas y reforzamiento de las leyes canónicas sobre matrimonio para los laicos. A pesar de los ánimos reformadores, también se reconoció que la renovación personal del clero franco no podía darse abruptamente, sino como una empresa a largo plazo.²⁰

En este proyecto eran fundamentales las expectativas cristianas de los mayordomos, así como la responsabilidad que asumieron de implantar dicha religión en todos sus territorios. La reforma de la sociedad cristiana se puso en la base para garantizar el éxito de esa expansión. Por ello era necesario propagar los cánones de la religión cristiana a través de la celebración de concilios; seguir las disposiciones que emanaran de dichas reuniones; mantener una fiel obediencia al obispo de Roma como el máximo representante de Dios en la tierra; ordenar el pensamiento y el conocimiento cristiano por medio de una correcta lectura de los libros religiosos (salmos, evangelios, libros de canto).

incluso clérigo diocesano. Todos debían obediencia al obispo y a las líneas de comportamiento que éste marcara en sus estatutos.

¹⁹ Marie-Céline Isaïa, *Histoire des Carolingiens VIIIe-Xe siècle*, Lonrai, Points, 2014, p. 41-43.

²⁰ Ewig, “El Pontificado...”, en Jedin, *op. cit.*, p. 70. Las ciudades que participaron en los concilios fueron Colonia, Estrasburgo, Reims, Ruán, Sens. Llama la atención que la mayoría de iglesias que no asistieron son de la región sur de la Galia: Tours, Borgoña, Provenza, Aquitania, y al norte, el episcopado austrasiano, y Baviera. Esto se explica, por lo menos en parte, debido a que las regiones del sur estaban recién “conquistadas” o “anexionadas” al dominio franco. De hecho, entre los argumentos para actuar violentamente en su contra apareció el carácter religioso por el combate de la herejía. De ahí que fueran poblaciones que todavía no estaban asimiladas del todo o incluso recién se bautizaban, por lo que la necesidad era mandar clérigos ya formados. *Vid.*, Isaïa, *op. cit.*, p. 58 y ss.

A partir de esos objetivos, las autoridades eclesiásticas del Reino franco – especialmente los obispos– aprovecharon las herramientas a su disposición para construir un ideal de sociedad cristiana bajo los principios y objetivos arriba enunciados.²¹ En esa empresa, no debe perderse de vista la cercana relación que entablaron con la nueva dinastía en ascenso. Aunque se tratara de una proyección modélica, es necesario comprenderla pues fue la base de un proyecto de largo alcance, cuyo objetivo central era la reforma del orden espiritual.

No obstante, en un primer momento no eran suficientes los religiosos, se requirió de la fuerza de la realeza germana. El problema era que la dinastía merovingia ya no contaba con el poder material ni con la autoridad y legitimidad suficientes para hacer frente a esta responsabilidad. En ese contexto, la historiadora Marie-Céline Isaïa menciona que el proyecto de reforma de la Iglesia como una institución de gobierno también requirió, de forma paralela, modificar la propia naturaleza del poder regio.

Para los clérigos y especialmente el episcopado, no era suficiente contar con la legitimidad espiritual que en ese momento –mediados del siglo VIII– recaía en el papa Zacarías. Pues se encontraba en plena crisis debido a los conflictos con la nobleza romana. Por ello, también era necesario acudir a las facultades de los príncipes francos para restablecer el orden eclesiástico en sus reinos y erradicar toda expresión de heterodoxia.²² Este planteamiento venía del propio Bonifacio, quien pretendió construir una Iglesia franca jerárquica y piramidal cuya cabeza fuera el rey franco pero que se articulara alrededor de una red de obispados.

Con la elevación al trono de Pipino “el Breve” como el nuevo rey de los francos en 751 y el posterior acto de consagración y unción real en el año 754, tuvo lugar el cambio dinástico en el reino. Tal celebración tuvo una importancia simbólica fundamental que por buena parte del siglo XX la historiografía interpretó como parte del carácter sacerdotal del rey en Occidente y de la sacralización de la monarquía franca.²³

²¹ Rhijn, *op. cit.*, p. 36 y ss.

²² Isaïa, *op. cit.*, p. 39, 40. Florence Close, *Uniformiser la foi pour unifier l'Empire. Contribution à l'histoire de la pensée politico-théologique de Charlemagne*, Bruselas, Academia Real de Bélgica, 2011, 367 p.

²³ El debate sobre la dimensión sacerdotal de la realeza carolingia es amplio, muchas veces estudia el fenómeno occidental a la luz de lo que pasaba en el Imperio de Oriente; pero también se cuestiona si es posible sostener que el caso Bizantino pudo servir espejo e incluso el modelo para explicar lo que pasó en el periodo carolingio, pues los reyes de dicha dinastía jamás negaron la primacía del pontífice de Roma. Más allá de profundizar en la discusión, únicamente señalo algunos trabajos al respecto. *Cfr.*, Henri-Xavier, Arquillière, “La concepción

Sin embargo, a diferencia del ritual romano de consagración que dotaba de los plenos dones espirituales y del carisma a los obispos y lo colocaba como vicarios de Cristo, la unción del rey tenía un carácter distinto, sacralizado pero no sacramental que lo distinguía de la autoridad episcopal.²⁴ El acto de unción y coronación de Pipino el Breve colocó a la nueva dinastía en una línea de continuidad de la realeza sacralizada del Antiguo Testamento.²⁵ Al contrario de lo que se ha considerado como una usurpación al poder constituido de los merovingios con el destronamiento de Childerico II,²⁶ se legitimó gracias a la aclamación de los grandes en Soissons; la consagración de San Bonifacio como obispo y el visto bueno del papado. Ese consenso en la elección del nuevo rey para ponerse al frente del reino también se convirtió en un ritual de concordia colectiva que situó al nuevo rey a la cabeza de la comunidad cristiana del pueblo franco.²⁷

La conjunción de tales elementos dio la fuerza moral y jurídica que requería la nueva autoridad regia que descansó en la cabeza del ahora rey Pipino “el Breve”.²⁸ En ese sentido, la liturgia regia se desarrolló no sólo en el acto de la consagración, sino también en las grandes solemnidades en que el rey llevaba la corona sobre su cabeza. La expresión ritual y simbólica más importante que se puso en escena con esta coronación fue la aclamación en las *laudes regis*, que consistía en la aclamación y el grito triunfal que unía al rey con la invocación a Cristo como fundamento sagrado del reino.²⁹

imperial de Carlomagno”, *El augustinismo político. Ensayo sobre la formación de las teorías políticas en la Edad Media*, Granada, Universidad de Granada; Valencia, Universitat de València, 2005, p. 131-145; Gilbert Dagron, *Emperador y sacerdote: estudio sobre el “Cesaropapismo” bizantino*, Granada, Universidad de Granada, Centro de Estudios Bizantinos, Neogriegos y Chipirotas, 2007, 411 p. M.D. Knowles, *Nueva Historia de la Iglesia*, t. II, La Iglesia en la Edad Media, 2ª ed., trad de T. Muñoz Schiaffino, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1983, p. 47.

²⁴ Cfr. Walter Ullmann, *The Growth of Papal Government in the Middle Ages: A Study in the Ideological Relation of Clerical to Lay Power*, 2ª ed., Londres, Methuen, 1962, 492 p.; Isaïa, *op. cit.*, p. 39, 40. En el tercer capítulo abordaré cómo se plantearon los límites entre la potestad regia y la autoridad episcopal.

²⁵ *Ibid.*, p. 50.

²⁶ Henri Pirenne fue uno de los historiadores y medievalistas que han considerado esta usurpación no necesariamente como un acto negativo, sino como la respuesta frente a la falta de legitimidad por parte de los merovingios. Vid. Henri Pirenne, *Mahomet et Charlemagne*, París, Edition Perrin, 2016, 312 p.

²⁷ Isaïa, *op. cit.*, p. 51

²⁸ Emilio Mitre Fernández, “La Europa de Carlomagno” en *Historia de la Edad Media en Occidente*, Madrid, Cátedra, 1995, p. 95.

²⁹ Ewig, “El Pontificado...”, en Jedin, *op. cit.*, p. 77. En los años cincuenta, el historiador alemán Ernst Kantorowicz realizó un estudio sobre las implicaciones de este acto en la constitución y naturaleza del poder regio durante la Edad Media. Vid. Ernst Kantorowicz, *Laudes Regiae. A Study in Liturgical Acclamations and Mediaeval Ruler Worship*, Berkeley, Los Ángeles, University of California Press, Londres, Cambridge University Press, 1958, XXI-292 p.

Todo este aparato simbólico insertaba a la realeza franca en el orden de la creación de Dios Padre; y como parte del orden de redención de Dios Hijo, los volvía corresponsables en la dirección del pueblo cristiano hacia la promesa de Salvación.³⁰ En ese esquema, el pueblo franco ocupó el lugar de primacía del pueblo cristiano, de la *ecclesia* como comunidad de fieles, y aparecía a partir de entonces como el nuevo Israel.

Al respecto, Emilio Mitre señala que lo más importante en toda esa cosmovisión quedó expresado en el prólogo de Pipino (763-764) a la *Lex Salica* donde se recalcaba la elección divina, el valor guerrero y la ortodoxia del pueblo franco”. Este nuevo pueblo elegido, ya en su tiempo pagano buscó la sabiduría por medio de la inspiración divina y aspiró ‘según el grado de su costumbre’ a la justicia y a mantener la paz y la piedad.³¹

Dicho pensamiento se difundió en la realeza franca gracias a clérigos como Bonifacio y Alcuino de York, dos de los personajes que durante el siglo VIII promovieron los primeros esfuerzos de una reforma para que se estableciera una mejor organización eclesiástica para la *Ecclesia* de los francos. Mientras tanto, los Papas se apoyaron en la labor de estos personajes para reforzar la presencia cristiana sobre el pueblo franco; mientras navegaron contra corriente mientras intentaba reforzar la primacía pontificia y apostólica de Roma.³²

De ahí la importancia de las alianzas con la nueva dinastía, cuyo ascenso al trono del Reino Franco se proyectó como la oportunidad para recuperar una organización eclesiástica respaldada en el dominio territorial carolingio. Por su parte, el rey recién consagrado asumió la responsabilidad de cumplir con las necesidades materiales del clero, velar por su estado moral y sobre todo por su apostolado, actividad que Pipino el Breve realizó con gran celo.³³

La voluntad del rey para reorganizar la Iglesia tropezó con los problemas por definir y separar las jurisdicciones laicas de las diócesis. En este primer momento fue imposible un total restablecimiento de la primacía de los obispados. No obstante, no de los esfuerzos más importantes del rey Pipino para apoyar a las iglesias del reino, fue la ordenación del diezmo en el año 765, lo que garantizó las rentas para todo el clero.

³⁰ Isaña, *op. cit.*, p. 50.

³¹ Mitre, “La Europa de Carlomagno”, p. 95.

³² Manuel Alejandro Rodríguez de la Peña, *Los reyes sabios*, Madrid, Actas, 2008, p. 339 y ss.

³³ Dominique Iogna-Prat, *La Maison Dieu. Une histoire monumentale de l'Église au Moyen Âge (v. 800-v. 1200)*, París, Éditions du Seuil, 2006, p. 107-109.

El diezmo debía destinarse exclusivamente a la cura de las almas. Una cuarta parte era para el obispo, y las otras tres para el clero parroquial. La introducción general de esta contribución fue de gran importancia para la organización eclesiástica debido a que se creaba la base de un nuevo sistema de parroquias menores capaces de sostenerse económicamente.³⁴ Esta situación se mantuvo en las décadas siguientes, de hecho, su sucesor Carlomagno, estipuló que sólo podían quedar eximidos del pago por mandato de un obispo.³⁵

En cuanto a la tarea de cristianización, entre el reinado de Pipino el Breve y el de su hijo Carlomagno (771-814) se dispusieron esfuerzos para fortalecer las bases de la jurisdicción franca en los pueblos recién conquistados. Tal empresa era titánica, sobre todo si consideramos la diversidad de prácticas y tradiciones religiosas de estos pueblos. No obstante, frente a esa diversidad religiosa, las directrices del proyecto carolingio en cuanto a sus ambiciones de reforma partieron de ciertos objetivos, a saber: uniformar a todos los pueblos y realidades culturales bajo el poder de los carolingios en una misma fe cristiana; recuperar el orden, la unidad y la concordia de toda la comunidad franca tras un periodo de conflictos en el seno del reino merovingio.

Durante el periodo se puede identificar que el sentido de la reforma se entiende como una restauración de la Iglesia cristiana de tradición imperial romana, y específicamente de raíz apostólica. En primer lugar, hay una fuerte necesidad de volver a un pasado que pareciera remoto, pero que se mantuvo latente desde el siglo IV con la caída del Imperio en Occidente. Mientras que en Constantinopla se mantuvo vivo el Imperio como una realidad política y religiosa.

En ese sentido, una de las pretensiones centrales entre los reinados de Pipino el Breve, Carlomagno y Luis el Piadoso, fue restablecer y organizar las estructuras administrativas de corte episcopal que le dieron una fisonomía oficial al cristianismo dentro de los cuadros de poder imperial y que marcaron los inicios de una construcción institucional amparada en la autoridad del emperador Constantino. Es con toda la fuerza de esa tradición que tanto Carlomagno como su padre sentarían las bases de su programa.

³⁴ Mitre, “Emperadores, papas, patriarcas”, en *El cristianismo medieval...* p. 79.

³⁵ “Capitular de Heristal. Marzo del 779”, en Carlos Rafael Domínguez, Jorge R. Estrella y Gerardo F. Rodríguez (eds.), *Las capitulares de Carlomagno*, Mar del Plata, Universidad Nacional de Mar del Plata, Grupo de Investigación y Estudios Medievales (GIEM), 2014, e-book, p. 20.

Carine van Rhijn recuperó un par de capítulos de la *Admonitio Generalis* que Carlomagno promulgó en el año 789. En dicho texto, se tomaron fragmentos de la *Collectio Dionysio-Hadriana*, un conjunto de cánones dirigidos principalmente a los obispos. Dichas referencias plantearon la inclusión del episcopado en las principales disposiciones del reino. Se trató de un llamado para establecer sus responsabilidades en el cuidado de sus diócesis, y que cumplieran las normas generales en el ámbito local entre las comunidades bajo su jurisdicción. También se enfatizó en la instrucción que debían recibir los sacerdotes para que cumplieran su labor como predicadores y transmitieran el mensaje cristiano por medio de la enseñanza a los fieles.³⁶

Por otro lado, en este primer momento de la reforma carolingia comenzó una revisión exhaustiva de los textos que hasta ese momento ordenaron a los religiosos, y de esa exploración, surgieron diversas propuestas de los clérigos letrados, para encarar las principales necesidades de los fieles y de la propia jerarquía clerical. Por otro lado, no hay que dejar de lado que la reforma también incluía la labor misional producto de la expansión del reino franco, por lo que los monjes estaban más avocados a una intensa actividad que demandaba toda su atención antes de establecerse ya como una comunidad bien formada.

La postura del historiador Matthew Innes es que si bien la reforma puede significar un ajuste en sentido positivo, los contemporáneos al siglo IX hablaron más bien de la *correctio* y *renovatio* como principios que implicaban un retorno a lo que se consideraban normas eternas de una práctica adecuada del cristianismo en cuanto a la escritura de textos religiosos, la liturgia y los ritos.³⁷

Cuando Carlomagno se convirtió en el único rey de los francos y los lombardos tras la muerte de su hermano Carlomán en el año 771, se dio a la tarea de continuar el proyecto iniciado por su padre. Sin embargo, el nuevo rey encontró con diversos problemas a los que tuvo que hacer frente y reforzaron la necesidad de un ordenamiento claramente estipulado para los clérigos. Uno de los principales obstáculos para cumplir tal propósito fue el enriquecimiento de estos grupos durante la segunda mitad del siglo VIII, pues comenzaron a

³⁶ Rhijn, *op. cit.*, p. 22-23, 61.

³⁷ Matthew Innes, *An Introduction to Early Medieval Western Europe, 300-900, The Sward, the Plough and the Book*, Nueva York, Routledge, Taylor & Francis Group, 2007, p. 456-464.

poseer más bienes, lo que iba en contra del desprendimiento material de la Iglesia cristiana y el voto de pobreza de los monjes benedictinos.³⁸

Al respecto, durante los primeros años del siglo noveno, un capitular del año 811 referente al comportamiento de abades y obispos menciona que a pesar de que se pretendía una renuncia del mundo temporal por parte de los religiosos, el emperador mandaba lo siguiente:

También debe investigarse si este adiós al siglo permite que diariamente aumentan sus posesiones por todos los medios y con toda clase de artificios, comprometiendo el Reino de los Cielos y amenazando los recursos eternos; despojando de sus bienes, en nombre de Dios o de algún santo, a los ricos y a los pobres, desheredando así a los herederos legítimos y empujándolos a crímenes y acciones vergonzosas por el efecto de la indigencia a la que son reducidos.³⁹

Como podemos observar, la riqueza y el despojo de los laicos se volvía un problema de orden social pues provocaba rencillas y conflictos frente al poderío material que alcanzaron los eclesiásticos y, además, tal actitud comprometía la salvación eterna de aquellos que tenían la obligación de velar por la salud de las almas de todos los fieles.

Por otro lado, la doctrina religiosa comenzó a sistematizarse ya en la época de Carlomagno. Precisamente, la *correctio* se buscó desde los cimientos de la Iglesia por lo que el cuidado de liturgia y la doctrina cristiana fueron dos objetivos primordiales. Para cumplirlo, se valieron de diversas herramientas como la lengua, la escritura y la literatura de autores clásicos, e incluso se habló de la restauración de la cultura imperial romana.⁴⁰

³⁸ En este punto es necesario considerar que para este momento, la regla benedictina no era sino una de las formas de regular la vida monacal, pero no era la única ni contaba con la primacía. Sin embargo, según cuenta la tradición, cuando Carlomagno descubrió el texto en Monte Casino en 787, pidió que se hiciera una copia y se le enviara a Aquisgrán para difundirla entre las comunidades monacales. Como veremos más adelante, bajo el reinado de Luis el Piadoso, Benito, abad de Aniano (ca. 750-821) reunió varias reglas monásticas y las comparó con la de su homónimo, demostrando la superioridad de ésta última. Girolamo Arnaldi, “Iglesia y Papado”, en Jacques Le Goff y Schmitt, Jean-Claude (eds.), *Diccionario razonado del Occidente medieval*, Madrid, Akal, 2003, p. 353.

³⁹ “Capitulaire relatif aux évêques et aux abbés. (811)”, en Georges Tessier (ed.), *Textes de Charlemagne*, París, Éditions Albin Michel, 1967, p. 364. «*Celui-là a-t-il dit adieu au siècle qui ne cesse d’augmenter chaque jour ses possessions par tous les moyens et par toutes sortes d’artifices, en promettant le royaume du Ciel et en menaçant des supplies éternels; dépouillant de leur bien, au nom de Dieu ou de quelque saint, les riches et les pauvres, déshéritant ainsi les héritiers légitimes et les poussant à des crimes et à des actions honteuses par l’effet de l’indigence à laquelle ils se trouvent réduits*». Todas las traducciones son propias. La capitular también menciona la codicia y la forma deshonesto que tenían los clérigos de hacerse con riquezas. Por otro lado, se expresa la prohibición en el uso de armas y el matrimonio público de los clérigos.

⁴⁰ Ian Wood, “La cultura”, en Rosamond McKitterick, *La Alta Edad Media. Europa 400-1000*, Barcelona, Crítica, 2002, p. 179-195.

Esta necesidad de referir a un pasado romano, situaba a los carolingios en la continuidad de una tradición romano-cristiana que permaneció latente –aunque probablemente nunca fue unitaria– y que con el tiempo se combinó con diversas costumbres litúrgicas en los distintos territorios cristianos. En la formulación de una reforma religiosa, el historiador Peter Brown señaló la existencia de un problema para integrar una serie de comunidades regionales que se desarrollaban por su lado, según sus propias tradiciones culturales y religiosas, lo que denominó como «microcristiandades».⁴¹

De hecho, tras la coronación imperial de Carlomagno la Navidad del año 800, pareciera que la intervención de una tradición romana se hizo más evidente en la conformación de la cultura carolingia, pues junto con la reafirmación de una formación cristiana en términos lingüísticos, el proyecto carolingio buscó restablecer el uso de un latín culto.⁴² Para cumplir ese objetivo fue necesario establecer una buena y exigente instrucción de la lengua desde sus fundamentos gramaticales, esto se dio entre los grupos de poder más cercano al emperador en los vastos territorios que formaron parte del Imperio.

Pero tal vez una consecuencia más importante de la coronación celebrada en la Navidad del año 800, es que surgía un nuevo Imperio cristiano en respaldado por la autoridad papal en Occidente. Como señalé antes, el gobierno carolingio se había concebido como la competitiva Nueva Israel de los francos, lo que los colocaba en una posición de “superioridad tan fuerte como las otras formas de gobierno cristiano rivales”⁴³

Dos décadas más tarde, explica la historiadora Mayke de Jong, alrededor del 820, “esta noción de la «Nueva Israel» fue sustituida por un concepto más adecuado para lo que había pasado a ser un inmenso imperio cristiano que abarcaba a muchos pueblos: la *ecclesia gentium*”.⁴⁴ Se trataba de la versión carolingia de la «Iglesia de los Pueblos» de San Pablo, una iglesia que ya no estaba prohibida a los judíos, los primeros seguidores de Cristo, sino que invitaba a todos los gentiles que desearan unirse y participar de la esperanza de la salvación bajo el amparo del emperador carolingio.

Como veremos más adelante, la difusión de tales ideas quedó fijada en los capitulares, disposiciones particularmente dirigidas a los principales mandatarios del Imperio y con

⁴¹ Brown, “Cap. 13. Microcristiandades” en *El primer milenio...*, p. 188-201.

⁴² Jacques Paul, *Historia intelectual del Occidente medieval*, Madrid, Cátedra, 2003, p. 199.

⁴³ Jong, *op. cit.*, p. 148.

⁴⁴ *Ibid.*, pp. 148-149.

especial atención a los líderes de los centros religiosos ya establecidos en los territorios de recién conversión. En ese sentido, estos textos expresaron, según Jacques Paul, que la voluntad política se convertía en un factor de unificación social y cultural bajo referentes compartidos por los grupos de poder reunidos en torno a Carlomagno.⁴⁵

Es por lo anterior que la enseñanza y la formación de los clérigos se convirtieron en las primeras tareas al iniciar el gobierno del emperador para construir cuadros de administración que se encargaran de difundir las medidas encaminadas a la reforma en todos los territorios del reino franco. Tal como lo menciona la siguiente cita, para el emperador era indispensable la formación como el buen comportamiento de los hombres de Dios en quienes se depositaba la vigilancia y cumplimiento de tal proyecto:

Primero es necesario pedirle a los obispos y abades que nos hagan saber cuál es su conducta de vida, para que nosotros mismos podamos saber quiénes son aquellos a quienes debemos encomendar el cuidado de nuestras reformas, hasta qué punto un eclesiástico, es decir, obispo, abad o monje, debe interferir en los asuntos de este siglo; especialmente aquellos que están llamados a ser pastores de iglesias y padres de monasterios; de modo que no exijamos sino lo que les está permitido, y que ninguno de ellos a su vez nos exijan más que las cosas a las que debemos dar nuestro consentimiento.⁴⁶

Lo anterior señala esa necesidad imperial de ejercer un control sobre los funcionarios eclesiásticos, pero al mismo tiempo, el nivel de responsabilidad que se depositó en ellos. Por ello, se promovió que estos clérigos ampliaran su saber desde los centros del poder, ya fuese en la corte, en los obispados, o los monasterios de las regiones más importantes bajo el dominio del primer emperador carolingio. De ahí que se pueda hablar de la construcción de una red que articuló y dio estructura a este cúmulo de intereses de reforma. Cuestión que en última instancia pretendió la conformación de una sociedad unitaria en torno al dominio carolingio, pero sobre todo unificada gracias a su carácter cristiano.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 158. Este sentido de una cultura común debe entenderse como parte de los referentes de un grupo particular y no como un saber extendido a toda la población. Más adelante profundizaremos en la naturaleza de estos grupos, y por qué son ellos los depositarios de estos saberes.

⁴⁶ «*Il faut d'abord demander aux évêques et abbés qu'ils nous fassent connaître quelle est leur conduite de vie, afin que nous puissions savoir nous-même quels sont ceux parmi eux à qui nous devons confier le soin de nos réformes, jusqu'à quel point un ecclésiastique, c'est-à-dire évêque, abbé ou moine, doit s'immiscer dans les affaires du siècle; ce qui concerne particulièrement ceux qui sont appelés à être les pasteurs des églises et les pères des monastères; afin que nous n'exigions d'eux que ce qui leur est permis, et qu'aucun d'eux à son tour n'exige de nous que des choses auxquelles nous devons consentir.*» “Capitulaire relatif aux évêques et aux abbés. (811)”, p. 364.

Bajo esos principios, como pretendo señalar en el siguiente apartado, se vuelve fundamental comprender la importancia, las características y peculiaridades de esta comunidad en formación a lo largo del siglo IX.

1.3 La *Ecclesia* carolingia: ¿una comunidad universal cristiana, o la Iglesia del Reino franco?

La reforma eclesiástica que encaró la dinastía carolingia impactó invariablemente en la reorganización del Reino y en la constitución del nuevo Imperio (Mapa 1), particularmente en la forma de asumir la naturaleza y el carácter de la comunidad sobre la que reinaban. En ese sentido, los carolingios ya actuaban como reyes cristianos: convocaban y dirigían concilios y sínodos; instauraban monasterios y creaban provincias eclesiásticas. Sobre todo, asumieron la responsabilidad en el cuidado de un conglomerado de fieles que conformaban la congregación cristiana en sus dominios.

Al respecto, se ha dicho que existía la idea de una Iglesia franca que se asimiló con el conjunto de fieles, y que integró los distintos pueblos bajo el dominio del Imperio. Bajo esa idea, la realeza velaba por el orden terrenal y los eclesiásticos se encargaron de la protección de las almas, pero ambas potestades debían colaborar en conjunto para garantizar la unidad e integridad de todos sus miembros.

Durante la Edad Media, dentro del orden jurídico, sólo era posible entender al individuo⁴⁷, como parte de un grupo al cual pertenecía y era atraído hasta convertirlo casi en

⁴⁷ Entendido por Paolo Grossi como una abstracción, se trató del “el sujeto autosuficiente compendio de energías individuales y sobre el que se construye el orden jurídico general”. Paolo Grossi, *El orden jurídico medieval*, Madrid, Marcial Pons, 1996, p. 90. A pesar de que retomo la definición de este autor, no hay que obviar el debate de los medievalistas en torno a la posibilidad del referir al concepto individuo en la Edad Media. Sin embargo, considero que a pesar de sus aportaciones en el campo de la historia de las emociones y los sentimientos, así como las ideas en torno a la autoría en el periodo medieval, evaden la concepción cristiana de lo que implica la *persona* –término que para Jean-Claude Schmitt parece más adecuado para la Edad Media– en el terreno de la religión. Por otro lado, los referentes que aquí menciono, le han dado poca atención a lo que sucede con la constitución de una individuación en la Alta Edad Media, y únicamente lo describen en su relación con una corporación que puede ser religiosa, pero no van más allá. Por otro lado, dichos estudios se concentran en los siglos XII y XIII como el momento en el que surgió una idea del individuo e incluso, y consideran que el individuo no puede entenderse más que como una ficción de la época Moderna más que como una realidad medieval. Barbara Rosenwein obrece un amplio recorrido historiográfico sobre el propio debate, así como algunos de los principales exponentes que expongo a continuación. Rosenwein Barbara H, “Y avait-il un «moi» au haut Moyen Âge ?”, *Revue historique*, 2005/1, n° 633, p. 31-52. DOI: 10.3917/rhis.051.0031. (Consultado el 8 de noviembre de 2019). Sobre la extensa literatura del tema: Cfr. Jean-Claude Schmitt, “La découverte de l’individu: une fiction historiographique?”, en *La fabrique, la figure et la feinte: fictions et statut des fictions en psychologie*, París, Vrin, 1989, p. 213-236; Caroline Walker Bynum, “Did the twelfth century discover the individual ?”, *The Journal of Ecclesiastical History*, no. 31, 1980, p. 1-17; Colin Morris, *The Discovery of the*

una abstracción. Sólo en ese grupo tenía posibilidad de desarrollo y protección. En asociaciones tales como: la parroquia, la corporación profesional, la asociación política, la cofradía y otras, en las que encuentra sus cimientos el edificio de la sociedad medieval. En el Reino franco, este planteamiento encontró ecos en el propio obispo Bonifacio, quien pretendía construir una Iglesia franca jerárquica y piramidal cuya cabeza fuera el rey franco pero que se articulara alrededor de una red de obispados.

Paolo Grossi utiliza el ejemplo de una gran catedral como uno de los símbolos que condensan las aspiraciones de una comunidad completa, y éstas sólo cobran sentido precisamente comprendidas como parte de la propia corporación. En ese sentido, la comunidad era “la célula vital insuprimible para una civilización que no cree en la acción individual, que no rinde cuentas sobre el individuo, que se funda y se construye sobre lo «plural», sobre lo colectivo en todas sus manifestaciones”.⁴⁸

Todo individuo establecía vínculos con un grupo o comunidad a través de la sangre y la tierra y comparten una memoria en el tiempo –en el *cotinum* de las generaciones–. Estas comunidades suprafamiliares (*natio*) se entendieron como parte de un mismo tronco y estirpe. En esa forma de constitución de la sociedad, resalta la imperfección del individuo frente a la comunidad.

Sólo en grupo los elementos que constituyen una comunidad toman fuerza y relevancia, por ello es impensable un individuo ya de por sí imperfecto, fuera de un orden natural y social. La plenitud de las criaturas sólo se inserta y cobra sentido en un tejido que recoge y alberga una multitud de entidades diversas e individuales, de ahí la armonía necesaria para unificar a la comunidad.⁴⁹

En esa comunidad, el todo, como campo de acción de lo divino, es también un orden perfecto constituido de lo más bajo hasta lo más alto y que, desciende de lo más alto hasta lo más bajo. En todas sus manifestaciones es la verdadera protagonista en un ideario teológico, político y jurídico que actúa como el principal mecanismo en el funcionamiento y aplicación de los distintos poderes y funciones de sus miembros y elementos.⁵⁰

Individual 1050-1200, New York, Harper & Row, 1972; Walter Ullmann, *The Individual and Society in the Middle Ages*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1966.

⁴⁸ Grossi, *op. cit.*, p. 90-91.

⁴⁹ *Cfr.* p. 93. Este argumento fue retomado del pensamiento de San Agustín. San Agustín, *Enarrationes in Psalmos CI-CL*, en *Corpus Christianorum*, Serie latina, XL, pars X, 3, salmo CXLIV, n. 13.

⁵⁰ Grossi, *op. cit.*, p. 95.

Incluso alrededor de la figura del príncipe es recurrente explicar su función vicarial respecto a la comunidad por lo que el fundamento y legitimación de sus poderes solamente se da al interior de dicha comunidad. En el caso de la Iglesia, la cuestión social y colectiva es fundamental. Si la vida terrena del pueblo cristiano se orienta hacia la Salvación del individuo, ésta sólo era posible en el seno de la comunidad sacra que orienta las acciones y el comportamiento de sus miembros hacia ese propósito.

En el desarrollo de la Edad Media, existía la firme convicción de que en lo temporal no viven individuos aislados; sino que “existe una red de relaciones que une a los individuos en la *societas*. El problema religioso como problema de salvación no se resuelve, o se resuelve con dificultad extrema, en el ámbito individual, sino más bien en una dimensión exquisitamente social”.⁵¹

La noción de jerarquía que se jugaba en el nuevo ordenamiento imperial garantizaba la estabilidad social y religiosa, en donde Carlomagno, máximo señor, establecía una serie de lealtades y obediencia respecto a sus vasallos. Él era el responsable de reproducir y mantener dicho orden en diversas escalas.⁵² Esto reforzó el ideal de perfección que encarnaba la comunidad sacra, y cuyas características garantizaban su mediación con la divinidad, único medio para asegurar la comunicación y el flujo de la gracia.

Es por eso que los sacramentos aparecen como instrumentos de santificación a plena disposición de la *societas*. De manera global, la comunidad sacra es en sí misma un gran y misterioso sacramento, que en su seno promueve y construye la salvación de cada miembro. La Iglesia como espacio sacramental, permite delimitar quienes son parte de esa comunidad y quien queda fuera. Los que pertenecen al cuerpo de la Iglesia, los que no pertenecen o los que están temporalmente excluidos.⁵³

Ante esa preminencia de una noción de comunidad, aparece la necesidad de organizar el cuerpo social de acuerdo con una visión jerárquica que prevaleció entre los dirigentes eclesiásticos. En el ámbito cristiano, la integración de la comunidad era fundamental para la salud de las almas. En ese sentido, la religión como parte constitutiva del orden jurídico se

⁵¹ *Ibid.*, p. 124-125.

⁵² Brown, *op. cit.*, p. 241.

⁵³ Cfr., Iogna-Prat, *La invención social...*, p. 48.

no se desligó de la sociedad y de sus miembros. Por lo cual, “de una manera natural, el Derecho se sitúa en un horizonte de salvación”.⁵⁴

En los siguientes capítulos se analizará si este proceso puede considerarse como parte del surgimiento de una nueva elite clerical en la Iglesia franca,⁵⁵ pues no sólo se trataba de incluir a los pueblos conquistados en una pretendida unidad ideal amparada en los principios de la religión cristiana. También se retomaron ideas para construir un ordenamiento jerárquico de la sociedad. De hecho, los clérigos fueron los principales promotores de ese pensamiento y concibieron que, la constitución del reino debía cimentarse sobre las bases de una comunidad renovada y fortalecida que además se distinguiera del Imperio Oriental de Constantinopla.⁵⁶

Sin embargo, este proyecto no estuvo exento de tensiones y conflictos debido a que el marco de acción y las relaciones entre los primeros reyes carolingios y las autoridades eclesiásticas nunca contaron con límites claramente acotados. Tampoco se puede considerar que existiera una separación tajante ni mucho menos una relación de dependencia de ninguna de las partes. Lo que interesa resaltar ahora es que durante la Alta Edad Media los eclesiásticos adquirieron un papel preponderante como detentores de un pensamiento que concebía la existencia de un orden jerárquico en el que ellos se encontraban a la cabeza para dirigir al pueblo cristiano.

Régine Le Jan señala que el establecimiento de cuadros episcopales y el desarrollo de monasterios regios allanaron el camino para la formación de un modelo mucho más

⁵⁴ Grossi, *op. cit.*, p. 124-125. En términos metodológicos, esto ofrece un importante fundamento antropológico para un estudio eclesiológico de la sociedad medieval y de las instituciones fundadas bajo estos principios.

⁵⁵ En cuanto al concepto de elite en el ámbito clerical. Sumi Shimahara explicó que en el marco de la exégesis y el conocimiento de los saberes sobre el texto bíblico, una elite era aquel grupo capaz de entender y acceder al mensaje sagrado. Fueron aquellos que pensaron a la sociedad en tanto que Iglesia constituida como un cuerpo, reflexionaron sobre el orden del mundo y la necesidad de poner “en obra una política regia bajo valores cristianos” y un modelo de organización jerarquizada. La definición de elite puede darse a partir de diversos criterios, funciones y prácticas comunes y asociadas con la legitimidad de un poder establecido. En este caso los obispos –como sucesores de los apóstoles- aparecieron como jefes y mediadores entre Dios y los hombres, capaces de ordenar todas las cosas según lo dispuesto por Dios y gracias al carisma que él les otorgó. La propia capacidad de este reconocimiento, los validó como parte de una elite erudita que debía conducir a los fieles hacia la salvación. *Vid.* Sumi Shimahara, “L’*exégèse biblique et les élites: qui sont les recteurs de l’Eglise à l’époque carolingienne?*” en François Bougard, Régine Le Jan y Rosamond McKitterick (dirs), *La culture du Haut Moyen Âge, une question d’élites*, Turnhout, Brepols, 2009, p. 202-204.

⁵⁶ Robert Fossier, “Capítulo 10. La «renovación carolingia» en *La Edad Media*, v. 1 La formación del mundo medieval, 350-950, Barcelona, Crítica, 1988, p. 384-385. En este periodo se puede considerar el desarrollo de dos tradiciones o ramas dentro del propio dogma cristiano: la latina en el Occidente y la griega en Imperio de Oriente.

jerárquico y centralizado, animado por el proceso de reorganización administrativa del Reino franco. Las elites franco-orientales se insertaron en una empresa global que tenía como objetivo la asociación, y al mismo tiempo el control profundo de la sociedad, lo que probablemente no ocurrió sin múltiples agitaciones.⁵⁷

Esta jerarquización colocó a los eclesiásticos como los principales instructores y educadores de los fieles. De ahí que asumieran la primacía en la fundación de escuelas, la producción de manuscritos, y toda la acumulación y resguardo de saberes.⁵⁸ Para cumplir tal labor fue necesario disponer de espacios que garantizaran dichas obligaciones. A ese propósito se encaminó la fundación y organización de espacios de enseñanza en los nuevos monasterios y diócesis (Mapa 2).

La promulgación de la normativa dispuesta en los capitulares de Carlomagno (771-814) se dirigió a todos los que desempeñaban algún ministerio en el Reino. Como parte del grupo de funcionarios regios, tomaban parte de las responsabilidades colectivas entre las que destacaron el cumplimiento de la disciplina y la corrección de la doctrina cristiana. Esto se dio a distintos niveles, desde los obispos encargados de los clérigos de su diócesis, y estos a su vez, difundiendo la doctrina entre los fieles dentro de su jurisdicción.⁵⁹

Mayke de Jong señaló que en esa tarea conjunta, había dos cuestiones implicadas:

Los sacerdotes rurales se convirtieron en objeto de *correctio*, un programa de reforma intensificado después de la coronación imperial de Carlomagno; significativamente, las primeas directrices episcopales aparecían poco después del año 800. El Imperio cristiano debía tener un sacerdote digno de su papel exaltado como *ecclesia* de Dios: es decir, sacerdotes que atendían el altar con manos «puras», limpias de sexo y sangre; además, todos los sacerdotes debían estar instruidos y debían tener libros adecuados en los que apoyarse en sus obligaciones.⁶⁰

Tal como quedó expresado en líneas anteriores, durante el gobierno de Carlomagno se manifestó la necesidad de un cambio de actitud entre aquellos que se asumieran como líderes de esta *ecclesia*. Se trataba de una cuestión moral, de dignidad y de valores; pero

⁵⁷ Regine Le Jan, “Élites y révoltes à l’époque carolingienne: crise des élites ou crise des modèles”, en François Bougard, Laurent Feller (dirs.), *Les élites au Haut Moyen Âge...* p. 408.

⁵⁸ Dominique Iogna-Prat, *Iglesia y sociedad en la Edad Media*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2013, p. 43-55.

⁵⁹ Cfr. Van Rhinj, *op. cit.*, p. 20.

⁶⁰ De Jong, *op. cit.*, p. 165-166.

también de instrucción y adquisición de los saberes necesarios para cumplir su función y distinguir a los eclesiásticos como un orden perfecto que guiaba al conjunto de fieles.

Al mismo tiempo, el sentido de reforma en juego señalaba un vínculo con el pasado y la tradición. La restauración y restablecimiento de modelos con respecto a una Iglesia primitiva que ponía los cimientos de un edificio institucional mucho más complejo. Al respecto, en el texto bíblico buscaban algunas de estas características:

En efecto, la construcción de los templos parece implicar comparaciones con la antigua ley, mientras que la pureza de los modales pertenece al Nuevo Testamento y a la disciplina cristiana. Dado que Jesucristo, los Apóstoles y sus sucesores deben servirnos como modelos en la disciplina eclesiástica, debemos actuar en muchos casos, de maneras distintas a como lo hemos hecho hasta hoy, abandonar las cosas a las que estamos acostumbrados para cuidar de aquellas que han sido descuidadas.⁶¹

En la cita anterior aparecen dos referencias a la construcción modélica de la Iglesia pretendida por Carlomagno. La primera en cuanto a su dimensión material, propiamente como edificio, y cuya tradición se recuperaba del Antiguo Testamento; e n segundo lugar, en cuanto a los cambios en el comportamiento y la disciplina cristiana orientada a los eclesiásticos. En este marco, el ideal imperial estuvo muy cercano al modelo de un cristianismo “original” que remitía a una tradición antigua. Una edad dorada de los antiguos padres a la que se debía volver para hallar la sabiduría que permitiera la práctica correcta de la liturgia–reformar la práctica religiosa y social en su propio contexto– que remitían al primitivo ritual romano.⁶²

Como señala la historiadora Mayke de Jong, esto no habla necesariamente de la existencia de una «Iglesia romana universal» al mando de una *Christianitas* altomedieval en expansión, sino que los “nuevos reinos cristianos podían invocar la autoridad romana, pero

⁶¹ «*En effet la construction des temples paraît entraîner des rapprochements avec l'ancienne loi, tandis que la pureté des mœurs appartient en propre au Nouveau Testament et à la discipline chrétienne. Puisque Jésus-Christ, les Apôtres et leurs successeurs doivent nous servir de modèles dans la discipline ecclésiastique, nous devons agir dans bien des cas autrement que nous ne l'avions fait jusqu'à ce jour, renoncer à des choses auxquelles nous sommes accoutumés et nous occuper de celles qui ont été négligées*». “Capitulaire relatif aux évêques et aux abbés. (811), *op. cit.*, p. 365.

⁶² *Cfr.* Jong, *op. cit.*, p. 141. Además, Frente a la pluralidad jurídica de los distintos reinos y de sus leyes locales, el cristianismo era el elemento que unía a todos los bautizados con cualquier vasallo del emperador cristiano. De ahí que la ley cristiana fuera la única, verdadera y universal. Brown, “Cap. 16. «Regir al pueblo cristiano»: Carlomagno” en *El primer milenio...* p. 240-241.

estas formas de gobierno se definían principalmente trazando estrictos límites litúrgicos que coincidían con sus respectivos «pueblos» (*gentes*)”.⁶³

En ese sentido, la búsqueda de un culto cristiano verdaderamente uniforme era un elemento decisivo que definía la identidad de un rey y la de los hombres principales de sus *gens*, quienes eran responsables ante Dios de su pueblo. Por ello, tanto las autoridades laicas como religiosas tenían la obligación de velar, proteger y construir un orden social, un modo de vida y unas costumbres que garantizaran la Salvación del pueblo cristiano unido bajo la noción de *comunitas* que más allá de la diversidad de pueblos que la integraban, era posible pues la identidad y reconocimiento entre ellos venía por ser todos hijos de Dios.

Esta construcción ideal entraba en tensión con la realidad violenta de las conquistas y conversiones forzadas que caracterizaron sobre todo el reinado de Carlomagno. Aunque letrados como Alcuino de York criticaban la violencia desmedida contra los paganos –según lo que calificaba como los modelos autoritarios del pasado–, también suscribía un principio más general que justificaba toda la acción evangelizadora: un culto cristiano que se tradujera en una liturgia correcta, era el ingrediente decisivo de la identidad y de la cohesión de las formas de gobierno del periodo altomedieval. Si la Salvación de estos pueblos encontró resistencia en el proceso de expansión, debía imponerse con la fuerza.⁶⁴

Detrás de estas formulaciones, estaba la idea del Dios del Pentateuco, un juez severo e implacable de los reyes y pueblos a su cargo. Una vez más, el Antiguo Testamento se alzaba como fuente y autoridad del derecho antiguo para la construcción de los nuevos reinos. Por ello, en la mente de los gobernantes altomedievales aparecía “un Dios vengativo que exigía una lealtad inquebrantable del pueblo de Israel y de sus reyes”.⁶⁵

Por otro lado estaba el problema de cómo construir una comunidad uniforme a partir de la integración de estos paganos conversos. Frente a ese avance del cristianismo occidental, la conversión se asumió como una “cuestión de conducta y práctica y de abstenerse de actividades identificadas como no cristianas”.⁶⁶ En ese primer momento, se asumió que la

⁶³ Cfr. Jong, *op. cit.*, p. 147.

⁶⁴ *Idem.*

⁶⁵ *Ibid.*, pp. 149-150.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 157. “ya no existía una categoría neutra de cultura secular con sus propias tradiciones y festividades; la práctica social era cristiana o pagana, y esta última incluía cualquier cosa que pareciera remotamente «supersticiosa». Los augurios, amuletos, conjuros y otras formas de magia representaban el tipo de recurso práctico al que cualquiera, bautizados o no, podía haber recurrido”.

adopción de una cosmovisión diferente y de un conjunto de creencias, era parte de un proceso paulatino, y no fue una preocupación central de monjes como Bonifacio y sus colegas.

La historiadora Mayke de Jong señala que para ese momento: “el paganismo empezaba donde el cristianismo acababa. Era la frontera que separaba a «ellos» de «nosotros», dentro de las formas de gobierno cristianas, así como en el inmenso y peligroso mundo exterior. Esta frontera estaba allí para ser cruzada por los predicadores de la fe, o bien seguidos o bien precedidos por los ejércitos que apoyaban su conquista”.⁶⁷

Esa imagen ideal de una comunidad cerrada, fue otra de las directrices principales del proyecto de renovación que no hubiera sido posible sin la colaboración de todos los integrantes de ambas jerarquías: la temporal y la espiritual. De acuerdo con el propio pensamiento de la época, política y religión eran parte de la misma realidad del Imperio. Por ello los decretos conciliares se publicaban como decretos de los reyes, e incluso la reunión de concilios religiosos eran parte de las asambleas del reino, lo que los dotaba de todas las herramientas para hacer valer la autoridad regia en beneficio de la Iglesia.⁶⁸

En ese sentido, la reforma eclesiástica se convirtió en una verdadera proyección de gobierno durante los reinados de la familia carolingia, y como insistió Jacques Paul: “la sociedad carolingia es la cara civil y militar de una comunidad que, desde el punto de vista religioso, es la Iglesia cristiana. Son los mismos hombres los que forman parte indistintamente de una y otra. Por ello, la reforma religiosa está incluida, y de manera primordial, en el programa completo de gobierno”.⁶⁹

Como señalé arriba, los eclesiásticos fueron los primeros en plantear una jerarquización modélica del mundo que los distinguiera de los laicos y los pusiera a la cabeza en la dirección moral y religiosa de la sociedad. Además, se promovieron los principios cristianos de protección, solidaridad y caridad entre la comunidad de bautizados; virtudes

⁶⁷ *Ibid.*, pp. 157-158.

⁶⁸ Mitre, “Emperadores, papas, patriarcas”, p. 64. Sería interesante comparar el caso carolingio con su precedente en el reino visigodo, debido a que se trató de una dinámica similar la que siguieron en Hispania reyes como Recaredo en el III Concilio de Toledo. Por otro lado, la ceremonia de consagración se tomó de la tradición hispánica que penetró en el Reino franco gracias a la actividad de Pirmenio y Crodegango, además de la difusión de la gran colección canónica española, la *Collectio Hispana*, que se hizo copiar en 787 por el obispo Rachis de Estrasburgo, y luego se reelaboró en Autún. No obstante, esta coronación también pasó por la autoridad pontificia, pues se le consultó al papa debido a la tradición de los monjes anglosajones, quienes se volvieron los mensajeros con Roma desde la época de Bonifacio. Fueron precisamente estos monjes los primeros en establecer un puente que conectara los intereses del papado con las ambiciones de los mayordomos de palacio.

⁶⁹ Paul, *op. cit.*, p. 151.

que debían predicarse desde la jerarquía más alta de religiosos. Con ese modelo se pretendía la identificación de la sociedad laica con la sociedad cristiana, cuestión que se vio expresada en diversos capitulares durante la época de Carlomagno.

Para corroborar lo anterior, recorro a un texto clave del gobierno de Carlomagno: la *Admonitio generalis*⁷⁰ del año 789. Desde su presentación se puede observar la jerarquía de esta sociedad y la necesidad del ordenamiento a los miembros del clero, pues los colocaba como los principales destinatarios de estas advertencias –admoniciones propiamente dichas– y establecía la base de las obligaciones y compromisos de los eclesiásticos en el reino:

En el reinado a perpetuidad de Nuestro Señor Jesucristo, Carlos, por la gracia de Dios y don de su misericordia, rey y rector del reino de los Francos, devoto defensor y humilde promotor de la santa Iglesia, a todos los órdenes de la piedad eclesiásticos y a todos los constituidos en la dignidad en el poder secular, salud de perpetua paz y felicidad en Cristo Señor, Dios eterno.⁷¹

En la cita anterior se puede notar la posición del rey como la máxima autoridad del reino, afirmando su poder no sólo sobre un territorio sino sobre todo un pueblo: los francos. De ahí que resulte interesante cómo vinculaba a estos con la propia comunidad eclesiástica y con todos los órdenes que la constituyen y que debían encaminar a la sociedad. En ese sentido se implementaron muchas medidas para organizar el gobierno y, uno de los aspectos indispensables para ordenar y reformar fue el eclesiástico. De ahí que los decretos, las leyes y las decisiones vertidas en los capitulares expresaron esas ambiciones, como puede notar en la siguiente cita de la misma *Admonitio*:

[...]nos pareció oportuno solicitar de vuestra dedicación, oh pastores de las iglesias de Cristo, conductores de su grey y preclarísimas luminarias del mundo, que con atención vigilante y continua advertencia os esforcéis en conducir al pueblo de Dios a los prados de la vida eterna y reconducir dentro de los muros de la fortaleza eclesiástica a las ovejas errantes, sobre los hombros de buenos ejemplos y exhortaciones [...]⁷²

Aquí debemos matizar que, al señalar tal aspiración estos documentos mostraron un

⁷⁰ El texto en latín se encuentra editado en las colecciones de los *Monumenta Germaniae Historica (MGH)*. Cfr. *Admonitio generalis (789)*, en Alfred Boretí (ed.), *Capitularia Regvm Francorvm*, t. 1, *MGH*, Hannover, 1883, p. 170-177. Para efectos prácticos, en este trabajo aludiremos a la traducción del latín al español de los capitulares de Carlomagno en la siguiente edición: “Admonición General (789)” en Carlos Rafael Domínguez, Jorge Raúl Estrella y Gerardo Rodríguez (eds.), *Las capitulares de Carlomagno...* p. 24-35.

⁷¹ *Ibid.*, p. 24.

⁷² *Idem.*

programa ideal, el esbozo de un proyecto político que no necesariamente tuvo una aplicación efectiva en la cotidianeidad, lo que sería objeto de una investigación de carácter distinto para conocer el grado de implantación en las prácticas de gobierno. No obstante, al observar de cerca las dinámicas de compenetración de eclesiásticos en la vida del Imperio, resalta que esa relación no estuvo exenta de conflictos. De ahí que uno de los grandes problemas fue la tensión entre las pretensiones religiosas de los consejeros reales y las distintas facciones del clero a nivel local, ya que muchas veces se enfrentaron con los intereses políticos o las concepciones y problemáticas concretas para cumplir las disposiciones generales.⁷³

Al respecto, historiadores como Jürgen Miethke y Peter Brown señalaron que la labor de escritura en el ámbito letrado y administrativo-institucional fue un trabajo de los hombres de la Iglesia, sobre todo en cuanto a las formulaciones teóricas, pues era dicho grupo el que contó con un acceso casi exclusivo a las tradiciones culturales escritas de la Antigüedad (textos literarios y la patrística), y tomaron como tarea mantenerla y difundirla. Esa función transmisora de la cultura partió de intereses y necesidades relacionados con la transformación de la sociedad desde las altas esferas de la Iglesia. Incluso, formularon un modelo para los clérigos que quisieran formar parte del claustro y hacer gala de su ortodoxia.

Girolamo Arnaldi explicó que la finalidad era uniformar la liturgia, los ritos y las reglas de las iglesias y de los monasterios del imperio de Occidente. Lo que contribuye a poner en evidencia la posición a la que aspiraba Carlomagno, la de «rector» incontestado de la *Ecclesia universalis* bajo la protección del pueblo de los francos. Por ello, el rey actuaba sin desconocer el nombre de Pedro y la primacía de Roma; estaba seguro de que más tarde o más temprano su acción terminaría por repercutir en beneficio de la Iglesia que se reclamaba del apóstol, y en beneficio de la autoridad de su cabeza visible.⁷⁴

Durante este periodo, la jerarquía celestial se fundió con la terrena en una pretendida unidad en beneficio de la comunidad de bautizados del Imperio. A lo largo del siglo IX existió una constante colaboración y cooperación entre ambas para otorgar una legitimación al poder imperial y reconocer su jerarquía dentro de la propia existencia y desarrollo de la Iglesia

⁷³ Jürgen Miethke, *Las ideas políticas de la Edad Media*, Buenos Aires, Biblios, 1993, p. 14-17. Carine Van Rhinj complejiza esa relación a partir de los estatutos episcopales redactados durante el siglo IX y que se dirigieron a audiencias locales, Vid., Rhinj, *op. cit.*, p. 22-26.

⁷⁴ Girolamo Arnaldi, “Iglesia y Papado”, en Jacques Le Goff y Jean-Claude Schmitt (eds.), *Diccionario razonado del Occidente medieval*, Madrid, Akal, 2003, p. 353-354 y Ullmann, *The Growth of Papal Government...*

católica. Esto permite observar intentos para promover modelos de conducta concreta, así como exhortaciones por parte del emperador –en acuerdo con las máximas autoridades laicas y eclesiásticas– para que los religiosos cumplieran correctamente con las misiones, funciones y obligaciones de su esfera.

Los emperadores carolingios junto con sus consejeros, tuvieron una constante necesidad de encontrar puntos de equilibrio argumentando en beneficio del bien común. Al respecto, Emilio Mitre señaló que Carlomagno, como laico, ocupó un papel preponderante a la hora de promover una especie de *civitas Dei* terrenal, y desde su posición debía organizar la convivencia de los hombres para alcanzar el fin supremo de la salvación.⁷⁵ Es por esa dimensión como *vicarius Christi* de Carlomagno, que era imposible concebir una dualidad de poderes espiritual y temporal como esferas completamente separadas.

De hecho, como lo propuso el mismo historiador, esta dualidad se pensaba como una “unicidad sociológica en la que política y religión eran las dos caras de una sola sociedad en la que ambas jurisdicciones debían colaborar en una misma tarea”.⁷⁶ Fue bajo ese entendimiento compartido que se puede decir, quedaron establecidas las bases y directrices del programa de reforma carolingio entre la segunda mitad del siglo octavo y durante la primera década del noveno.

Ahora la cuestión es explicar cuáles fueron los instrumentos que los carolingios dispusieron para establecer dicho programa. Considero que tanto la reunión de concilios y la escritura de capitulares son dos instrumentos fundamentales para entender las dinámicas puestas en marcha para discutir y establecer los principios y las directrices del proyecto entre el rey y los eclesiásticos como parte de un mismo cuerpo encargado de ordenar la Iglesia.

1.4 Los concilios provinciales como herramientas del poder carolingio

Tras el establecimiento de un conjunto de territorios con límites mejor definidos, el siguiente paso sería la configuración de una organización que hiciera efectivo su control y dominio sobre esta amalgama de pueblos que conformaron el reino franco su *ecclesia*. Particularmente necesaria fue dotar de las estructuras eclesiásticas ya conocida por la Iglesia cristiana para darle sentido a esta comunidad.

⁷⁵ Mitre, “Emperadores, papas, patriarcas”, p. 64.

⁷⁶ *Ibid.* p. 66.

Tal andamiaje tenía entre sus principios la *renovatio regni francorum*, una idea que ya existía desde el siglo VII bajo la dinastía merovingia, a la fue imposible dar continuidad debido a los conflictos dinásticos y a la falta de autoridad de sus reyes. Fue hasta el ascenso de la nueva familia al trono cuando fue posible restablecer principios esos en el programa de gobierno y ponerlo en acción. En el plano de la Iglesia, los carolingios se fundieron dos tradiciones ampliamente utilizadas en cuanto a la reunión y organización del reino y propiamente sobre los asuntos eclesiásticos: las asambleas generales y los concilios.

La primera, practicada en principio para resolver las militares y administrativas, e incluso nombrar a los jefes políticos; y la segunda retomada por la Iglesia cristiana por la influencia senatorial romana. Desde tiempos de Constantino, era común que los dirigentes presidieran la reunión de concilios eclesiásticos que normalmente reunían a los obispos de un reino determinado. En el Occidente cristiano postromano, el concilio fue una reunión pública con importantes elementos rituales, y uno de los principales referentes para dirigir la conducta de reyes pues en sus debates “expresaban e insistían en la unidad del gobierno”.⁷⁷

Como se refirió al inicio de este capítulo, con el ascenso de los mayordomos de palacio al frente del Reino franco, se celebraron los primeros concilios presididos por el monje San Bonifacio en la región de la Germania, zona de mayor influencia para la familia de Carlos Martel. Aunque se conservan muy pocos registros de estas reuniones, destaca su importancia pues se trataba de reunir a los primeros dirigentes laicos y religiosos de los territorios que ya formaban parte y los de recién incorporación al reino.

Después de la primera mitad del siglo VIII, y tras una ardua labor misional de por lo menos dos décadas, era fundamental organizar las nuevas provincias particularmente en las regiones anteriormente paganas. Para lograr tal propósito y también con el fin de iniciar la reorganización la Iglesia franca, tuvieron lugar tres concilios: en el año 742 el llamado concilio “germánico”; en 743 se celebró el concilio de Estinnes; y finalmente en 744 el concilio de Soissons. En los tres, el tema que ocupó las discusiones fue el problema de los bienes usurpados por Carlos Martel. La situación se explica de la siguiente forma:

⁷⁷ Jong, *op. cit.*, p. 147. Una fe y un reino eran las premisas de los concilios visigodos del rey Recaredo. Esa idea estuvo reforzada por los argumentos de la «romanidad» y la «universalidad de la tradición autoritaria», al mismo tiempo que reivindicaban la herencia de una tradición en los cánones antiguos. Todo lo anterior, constituyó los fundamentos para la definir las formas de gobierno cristiano durante la Alta Edad Media.

A petición del rey estas tierras quedan a título vitalicio en manos de los que las ocupan. No obstante, la propiedad de la Iglesia sobre estos bienes se reconoce por medio de un censo. Este sistema, llamado «precario», le da un carácter oficial a una gigantesca transferencia de bienes. La generosidad de los reyes, del emperador y de la aristocracia compensa de forma gradual estas pérdidas. La fortuna de bienes inmuebles y territoriales de la Iglesia se reconstruye con bastante rapidez.⁷⁸

Aunque la tradición conciliar no era nueva en los reinos occidentales, la recuperación de estas reuniones por parte de los francos, se dio gracias a la intervención e influencia del monje Bonifacio.⁷⁹ En este contexto, su objetivo fue poner a los mayordomos de palacio al servicio de la corrección de la vida cristiana y la reforma de la Iglesia, lo que sólo era posible si un clero renovado supervisaba mejor el cumplimiento de la ortodoxia cristiana entre la diversidad de poblaciones que en su mayoría conservaron sus leyes pero cuyo elemento aglutinante en el Reino franco fue el seguimiento del cristianismo.⁸⁰

A partir de entonces se continuó la reunión de concilios en la Iglesia franca y con el objetivo de recuperar un orden jurídico eclesiástico que permitiera la reforma del orden moral y religioso tanto del clero como de los laicos. Por otro lado, desde Roma, en el año 741 el papa Zacarías encomendó la restauración de las estructuras de administración eclesiástica – de tradición imperial romana– en los territorios francos de Neustria y Austrasia, la zona de mayor influencia de la familia de Carlos Martel, pues con tal apoyo, se intentó poner fin a la decadencia espiritual y la corrupción en la que vivía el clero franco según el propio Bonifacio y apoyado por el papado.⁸¹

Después de recibir la corona del Reino franco, bajo el mandato de Pipino el Breve entre los concilios convocados por el nuevo rey, el sucesor de Bonifacio, Chrodegang, obispo de Metz⁸² se celebraron: de Ver (755); Verberie (756); Compiègne (757); Attigny (ca. 760-

⁷⁸ Paul, *El cristianismo occidental...*, p. 200.

⁷⁹ Cfr. Brett Edward Whalen, *The Medieval Papacy*, Basingtoke, Palgrave Macmillan, 2014, p. 55.

⁸⁰ Isaïa, *op. cit.*, p. 38. De principio se hablaba de erradicar las prácticas demoniacas y heréticas, la adivinación y los ritos supersticiosos que prevalecieron en el reino merovingio incluso después de la conversión al catolicismo de los francos debido al bautismo del rey merovingio Clovis cerca del año 507.

⁸¹ Mitre, “Emperadores, papas, patriarcas...”, p. 80. Más adelante se analizará brevemente el desarrollo particular de la institución pontificia, ya que su primacía como sucesor de Pedro tenía un valor más simbólico que real. El proceso mediante el cual se convirtió en la máxima autoridad de la cristiandad será lento, y atendió a diversas circunstancias que no necesariamente guardaron una relación directa con la reforma de la iglesia franca. Cfr. Whalen, *op. cit.*

⁸² Jacques Paul señaló que el título de arzobispo cedido por el papa, implicó durante mucho tiempo la capacidad del obispo nombrado de proseguir con la obra de reforma. Paul, *op. cit.*, p. 206. Posteriormente, en el año 767, en Gentilly se celebró concilio donde se ocuparon por primera vez de la controversia de las imágenes, conflicto que vivió uno de sus momentos más álgidos en el Imperio de Oriente durante este periodo. De manera general se puede decir que en Occidente siempre existió el argumento a favor de la iniconodulia, por lo que la veneración

762); Jacques Paul señaló que se trataba del “preludio del restablecimiento pleno de la jerarquía eclesiástica” y que los poderes se depositaron progresivamente en los obispos más distinguidos de las principales provincias.

Entre la labor misional y conciliar, en los espacios que ya formaban parte del Reino franco, una preocupación constante fue la renovación constante de la Iglesia en los territorios ya cristianos, así como enviar a los clérigos más preparados para organizar las iglesias de los recién bautizados. A ese propósito se encaminarían los principales agentes entre los que destacaron los abades y monjes de las abadías de San Martín de Tours, Reims, Corbie, Corvey y Fulda, quienes impulsaron una reforma que en su núcleo más profundo pretendía el establecimiento de una red de centros religiosos que articularan la reforma de la comunidad cristiana.⁸³ (Mapa 3)

Esta transformación encontró diversas vías de acción y de expresión. Los letrados de la época, clérigos en su mayoría, partieron del supuesto de que una de las principales tareas del cristianismo era la expansión de sus fronteras, así como el cuidado de las almas para alcanzar la salvación eterna de todos los miembros del reino. Para ello, fue necesario poner en marcha todos los instrumentos a la mano y respaldarse en la capacidad del rey para difundir los mandatos y normas en beneficio de estos intereses; la vía que utilizaron los carolingios fue la escritura de capitulares, que explicaré a continuación.

En ese sentido, uno de los primeros capitulares del reinado de Carlomagno, fechado alrededor del año 769, demandaba que: “nadie demore en concurrir a la asamblea condal, en primer lugar, en la época del verano, y en segundo lugar cerca del otoño. En cuanto a las otras asambleas, si hubiere necesidad o lo urgiere una convocatoria del rey, nadie demore en acudir si fuere llamado”.⁸⁴

de imágenes sagradas pervivió como parte central de la religiosidad cristiana occidental. Si bien se trata de una problemática de primer orden durante el periodo, por ahora no ahondaremos más en el conflicto. Sobre el conflicto iconoclasta entre Oriente y Occidente, *vid.*, Alfonso Hernández Rodríguez, “Iconoclasmo e iconodulia entre Oriente y Occidente (siglos VIII-IX)”, *Byzantion nea Hellás*, no. 30, 2011, p. 75-84.

⁸³ Aunque los monarcas merovingios no estaban en condiciones de brindar un apoyo efectivo al clero, debido a la propia crisis de autoridad que enfrentaban, desde principios del siglo VIII donaron importantes territorios del propio patrimonio regio para las fundaciones monacales y con ello ganarse su apoyo. Habría que esperar a las décadas siguientes para que el proyecto monacal pudiera desarrollarse con más ímpetu gracias al respaldo de la realeza carolingia en ascenso.

⁸⁴ “*Primer Capitular de Carlomagno, ca. 769*” en Carlos Rafael Domínguez, *et. al.*, *Las capitulares de Carlomagno...*, p. 18.

En casi dos décadas, la tradición conciliar se reafirmó y quedó establecida como una disposición oficial en la *Admonitio generalis* (789). Según Louis Halphen, en el documento se desarrolló todo un pensamiento sobre el ministerio regio como un verdadero sacerdocio.⁸⁵ Sin embargo, al contrario de Halphen, considero que se trató más bien de una atribución del poder sacralizado de la dinastía, bajo la firme convicción de que reinaba sobre “todo el pueblo cristiano” (*omnis populus christianus*). Por ello, Carlos puso todos sus esfuerzos en restablecer –a la manera de los reyes bíblicos del Antiguo Testamento– el culto al verdadero Dios en todo Israel y procurar su Salvación.⁸⁶

El mismo Halphen señaló que en la exposición de los principales capítulos de la *Admonitio*, aparecen constantes referencias a la necesidad de “reproducir para memoria de los obispos y de su clero, las prescripciones esenciales de los grandes concilios, que desde los de Nicea, de Laodicea o de Antioquía, establecieron las reglas de una vida religiosa” y con esas reglas, garantizar la pureza de la fe que los clérigos deberían predicar al pueblo con todo su celo.⁸⁷

1.5 La reforma del clero desde la regulación imperial en los capitulares. El universo de las fuentes

Una característica llamativa en el desarrollo político de los reinos germanos desde el siglo V fue la integración de la escritura en el proceso de formulación legal. En cuanto al periodo que aquí se estudia, durante la segunda mitad del siglo VIII se suscitaban transformaciones que permitieron el incremento cualitativo y cuantitativo de la documentación administrativa de la dinastía carolingia.

En primer lugar, la realeza carolingia dispuso los esfuerzos para consolidar su autoridad a través de la escritura y circulación de estos documentos.⁸⁸ En cuanto a las formulaciones referentes a la religión cristiana aparecen disposiciones, modelos e incluso ideales que se pretendían transmitir a los eclesiásticos. Para comprender qué tipo de mensajes contenían, es necesario analizar las dinámicas en la redacción de dichas fuentes y su vinculación con las autoridades religiosas y las seculares.

⁸⁵ Cfr., Halphen, *op. cit.*, p. 173.

⁸⁶ Vid. Debate, *supra.*, p. 32, n. 23.

⁸⁷ Arts. 1-61, *Admonición General (789) op. cit.*

⁸⁸ *Idem.*

En esa relación, los reyes y emperadores carolingios asumieron su responsabilidad en el proyecto de salvación de los pueblos a su cargo, al mismo tiempo que trabajaban en un esfuerzo constante de construcción de la monarquía y consolidación de su dominio.⁸⁹ Sin embargo, su labor también requirió de funcionarios capaces de transmitir y vigilar el cumplimiento de sus disposiciones.

Para alcanzar la Salvación, era necesario construir una comunidad cristiana armónica en la tierra; todos los fieles que integraban la *Ecclēsia*, debían seguir un comportamiento que garantizara la vida eterna de cada una de sus miembros. Esa responsabilidad era particularmente importante para aquellos que pertenecían al estamento clerical, y esos fueron los ideales que circundaron la redacción de la documentación promulgada desde la cancillería regia desde el periodo de Carlomagno.

La aparición de esas ideas en la normativa capitular carolingia orientó los propósitos de reformar al clero franco. Precisamente, en el siguiente capítulo abordo con mayor detalle las directrices del proyecto eclesiástico que Luis el Piadoso tomó a su cargo. No obstante, considero que antes de profundizar en los principios y disposiciones, es necesario analizar el universo de las fuentes y cómo fue que llegaron hasta nuestros días.

Para los propósitos de esta investigación, una de las manifestaciones que se pretenden rastrear es el marco de las relaciones entre el emperador y las élites eclesiásticas contenidas en las normativas dirigidas a ellos como parte de la enunciación de *leges* del Imperio.⁹⁰ De manera general, los capitulares eran formulados como parte del discurso oficial de emperador y tomaban como uno de sus principales ejes la corrección y el ordenamiento de las altas jerarquías de la sociedad, comenzando por los líderes espirituales de la comunidad cristiana.

Este tipo de documentos se encuentra en las colecciones de los *Monumenta Germaniae Historica (MGH)*⁹¹ que se recopilaron durante el siglo XIX en Alemania, como parte de un proyecto académico, pero también de conformación nacional. En esas compilaciones se encuentra una gran variedad de textos y muchas veces es difícil clasificarlas en rubros claros y distintos. Los criterios en la edición moderna responden a la idea de que existía una distinción fundamental: los capitulares contenían decisiones regias o imperiales (seculares); mientras que en las actas conciliares las disposiciones eran únicamente de

⁸⁹ Cfr. Brown, “Cap. 16. «Regir al pueblo cristiano»: Carlomagno”, en *El primer milenio...*, p. 237 y ss.

⁹⁰ Cfr. Berman, *op. cit.*

⁹¹ Vid. Claire Simons, “Introducción”, en *Medievalism and the Quest...*

carácter eclesiástico.⁹² Sin embargo, ese sistema no funciona, pues si atendemos al contenido de los textos, en ellos se puede observar un constante cruce entre ambas esferas.

Especialistas y filólogos alemanes como Boeretius y Wermighof, por ejemplo, no concibieron nada fuera de esa división que ahora resulta artificial. En ese sentido, hay que reconocer que entre las distintas categorías de textos no existieron límites fijos. La pretensión de ofrecer una tipología debe considerar que cada documento responde a una lógica interna. En el caso de los capitulares y las actas conciliares, la redacción en capítulos es tal vez la similitud más notable en cuanto a su forma. En cuanto a los términos que se utilizaron para designarlas, en el siglo IX existían los vocablos *concilium*, *capitula* y *synodus*. Aunque su uso fue más flexible y no necesariamente refería a un grupo homogéneo de textos, ni en su estructura, ni en su contenido. Por ejemplo, un capitular podía ser parte de una epístola. Eso dependía del mensaje, de su importancia, pero también de sus destinatarios o audiencias.⁹³

Carine van Rhinj considera que las investigaciones otorgan un mayor peso al análisis de los capitulares, mientras que las actas conciliares reciben menos atención. En ese sentido, la autora propone estudiar el conjunto para entender que en el periodo existió un alto nivel de discusión entre laicos y eclesiásticos que participaban en las asambleas y debatían las problemáticas que concernían a ambas esferas. Los temas religiosos no estaban limitados a los concilios de la Iglesia franca, y en estos también se discutían cuestiones de orden secular.

En ese primer momento, la oralidad jugó un papel fundamental pero que no estaba por encima de la fijación por escrito de las disposiciones. En ese sentido, es fundamental resaltar el lugar de la palabra escrita en todo el proceso. La verbalización en la promulgación de un capitular necesitó de la escritura para considerarse válida y que se aplicara. Esto era de suma importancia, pues como ya se mencionó antes, el Reino franco se encontraba en un proceso de expansión, búsqueda de afirmación política e integración social y religiosa.

Lo que se advierte del aumento en la redacción de esas colecciones normativas es que “gradualmente dejaron de residir en la memoria de cada miembro la comunidad, y fueron registradas y preservadas por medio de la escritura, lo que les daba un nuevo carácter”.⁹⁴ Sin

⁹² Cfr. Van Rhinj, *op. cit.*, p. 13-15.

⁹³ *Ibid.*, p. 14.

⁹⁴ Rosamond McKitterick, *The Carolingians and the Written Word*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, p. 23.

embargo, también adaptaron la tradición legal romana junto con las prácticas de formulación de *leges* como se acostumbraba entre los reinos germanos.

Por otro lado, su escritura también da cuenta de una necesidad práctica de conservación de dichos documentos. Schneider atribuyó tres funciones al resguardo de capitulares en archivos de la corte (cancillería): primero, que fueran textos accesibles para su copia en el futuro; segundo, que sirvieran como referencias materiales en caso de nuevos desacuerdos, errores, etc.; por último, que se utilizaran como evidencia en caso de otros conflictos similares.⁹⁵

Este tipo de documento respondía a una lógica de producción particular. Los propios capitulares mencionan que son registro de decisiones y deliberaciones surgidas de una asamblea, y sus contenidos eran acordados por obispos, abades y condes reunidos con el rey y sus consejeros en un concilio especial.⁹⁶ Un ejemplo de esto se encuentra en el Capitular de Heristal proclamada en el año 779 durante el reinado de Carlomagno, el texto señalaba que: “[...] aprobada la capitular estando presentes, congregados unánimemente en concilio sinodal, juntamente con nuestro piadosísimo señor, los obispos, los abades y los condes, ilustres señores, acordaron dar este decreto sobre cuestiones de interés, de acuerdo con la voluntad de Dios”.⁹⁷

Con estas palabras iniciaba el capitular que después se copiaba para su difusión y por orden del emperador se enviaban tantas copias como fuera necesario, mientras que una de ellas era resguardada en el palacio según la ubicación de la asamblea. Todo este proceso, desde su formulación hasta la distribución de los mandatos, evidenciaban los mecanismos y aparatos de representación que la autoridad imperial ejecutaba como parte de un proceso de comunicación y negociación política entre ellos y la élite aristocrática.⁹⁸

En cuestiones temáticas y de contenido, la naturaleza de cláusulas en las capitulares expresaba medidas para casos particulares, textos que incluso contenían manifiestos, políticas, admoniciones, comportamientos, acciones, consejo pastoral o cambios

⁹⁵ Schneider, ‘Zur rechtlichen Bedeutung der Kapitularientexte’, *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters*, no. 23, 1967, p. 389, *apud.* van Rhinj, *op. cit.* p. 18.

⁹⁶ Estos mecanismos se retomaron del mundo del derecho consuetudinario de los pueblos germanos asentados en la Galia desde época romana. *Cfr.* Harold J. Berman, *La transformación de la tradición jurídica en Occidente*, México, Fondo de Cultura Económica, 2001, 674 p.

⁹⁷ “Capitular de Heristal. Marzo del 779” en Carlos Rafael Domínguez (ed.), *Las capitulares de Carlomagno...*, p. 20.

⁹⁸ Innes, *Introduction to Early Medieval...* p. 436.

administrativos que se ordenaban para su implementación a partir de su prescripción.⁹⁹ Bajo esta lógica, a la par de su promulgación, los condes también podían recibir instrucciones orales u escritas que eran transmitidas por los *missi dominici*, ambas figuras, participaban como agentes de transmisión de la voluntad regia.

En cuanto al proceso de circulación de los mandatos, se tiene conocimiento de que una de las copias debía enviarse a través de la cancillería a los arzobispos y condes de las ciudades provinciales. De ahí eran transcritas por los obispos, abades y condes para que le dieran lectura en público y, en nombre del emperador “en virtud de que nuestra voluntad pueda ser del conocimiento de todos”.¹⁰⁰ Posteriormente, el canciller debía tomar los nombres de aquellos que recibieran estas disposiciones, para que nadie pudiera negar – aludiendo a la ignorancia– que estaban al tanto de lo que se mandaba en dichos documentos.

La autoridad que recibía los capitulares tenía la capacidad de leer y entender el texto, o que tenía a alguien que podía transmitir ese contenido. En ese sentido, la comprensión de los mensajes, dependía de la comunicación que pudiera establecer entre el decreto regio y sus destinatarios. Por ello, el pronunciamiento oral dependía siempre del soporte escrito.¹⁰¹

Ya fuera un requerimiento para la organización secular como las cuestiones eclesiásticas, ambos mandatos debían acompañarse de una carta con instrucciones al obispo o conde. En esos textos, se exponía el problema que trataba el capitular y cómo debía vigilarse su cumplimiento. Además, entre más lejana fuera la asamblea donde se promulgará el capitular, más importante se volvía el registro de las resoluciones de dichas reuniones.

La descripción de este proceso no implica que se cumpliera al pie de la letra, ni mucho menos que su contenido se aplicara a rajatabla. Como señaló McKitterick y Janet L. Nelson, eran expresiones de un ideal social que se proyectó hacia el futuro, de ahí la importancia de su transmisión y una correcta recepción de sus destinatarios.¹⁰²

⁹⁹ McKitterick, *The Carolingians...*, p. 27-28.

¹⁰⁰ Esa alusión aparece en la *Ordenanza eclesiástica* de Luis el Piadoso que analizaré en el tercer capítulo. *Ordonnance ecclésiastique de Louis le Pieux (823-825)*, en Christian Bonnet y Christine Descatoire (eds.), *Les Carolingiens et l'Eglise VIIIe-Xe siècle*, París, Éditions Ophrys, 1996, p. 80.

¹⁰¹ McKitterick, *The Carolingians...*, pp. 27-28. La historiadora británica dedicó buena parte de sus investigaciones a los procesos comunicativos, las prácticas de gobierno del periodo carolingio, y las diversas formas de narración a partir de escritura como uno de los principales mecanismos para afianzar y legitimar el poder de la dinastía en el reino franco. De hecho, una de sus principales hipótesis es que durante el reinado de Carlomagno y de sus sucesores se reconoció claramente el rol fundamental que desempeñaba la palabra escrita en las comunicaciones y registro de sus reinados.

¹⁰² McKitterick, *op. cit.*, Janet L. Nelson, “Literacy in Carolingian Government”, en Rosamond McKitterick, *The Uses of Literacy in Early Mediaeval Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, p. 290-291.

Aunque según el sentido moderno de entender una ley depende de la efectividad en su cumplimiento, la lógica altomedieval no era la misma. La forma de escribir, por ejemplo, las advertencias o admoniciones de los capitulares carolingios, son muestra de que las decisiones contenidas en este tipo de textos, bosquejaron y delinearon modelos de comportamiento y organización en un reino ideal. El horizonte de expectativas tenía un claro sentido cristiano, pues, las normas de vida, el trabajo y el comportamiento de todos sus miembros debía orientarse según los principios de la religión. Especialmente entre aquellos que recibieron un ministerio divino.

Por eso muchas de las admoniciones concernían a la Iglesia y a la vida religiosa en general. Carine van Rhinj insiste en que la inspiración de los “reformadores” estaba en el pueblo de Israel, los santos libros y los escritos de los Padres de la Iglesia. Con todo ese bagaje, construyeron su propio ideal de lo que concibieron como un perfecto franco, y en última instancia, un perfecto cristiano.¹⁰³ La recuperación de la cultura escrita tardo antigua y de los primeros siglos del cristianismo, habla de la impronta que los carolingios quisieron dar a su gobierno y la importancia que depositaron en la palabra escrita.

Esos referentes debían ser conocidos y comprendidos por aquellos que recibieron las disposiciones imperiales y eran los principales encargados de ponerlas en acción. De ahí la importancia de llevar a cabo el proceso de transmisión de las capitulares en cada unidad de administración bajo su jurisdicción, llámense condados, diócesis, abadías.¹⁰⁴

En el caso de los centros episcopales, cada provincia del territorio carolingio permite analizar la situación regional de los registros escritos, así como los espacios para la copia y transmisión de capitulares. En los últimos años, la historiografía abordó su eficiencia, los recursos y la posición de los obispos como agentes de la voluntad dinástica en el mundo franco. Autores como Florian Mazel, Steffen Patzold y Carine van Rhinj explicaron que durante el siglo noveno jugaron un rol más importante que en épocas anteriores.

Aunque esa cuestión se retomará con mayor profundidad en los siguientes capítulos, lo menciono ahora por su labor en la conservación documental. Mucho del material que conocemos hoy en día, se resguardó en archivos eclesiásticos. Si bien fue una práctica común

¹⁰³ Van Rhinj, *op. cit.* p. 19.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 32. Florian Mazel explicó que el periodo carolingio fue un momento fundamental para definir lo que se entendía por jurisdicción a partir del dominio y organización de los territorios en el marco eclesiástico y de fortalecimiento del episcopado. Mazel, *op. cit.*, p. 22-24.

durante la Edad Media, da cuenta de la estrecha relación que se estableció entre los obispos y la administración imperial. Así como la capacidad de los oficiales eclesiásticos para transmitir, conservar y gestionar las normativas que surgieron en la cancillería carolingia.¹⁰⁵

En síntesis, con la promulgación y transmisión de los capitulares, se dieron a conocer medidas de legislación, administración, declaraciones de políticas y formas de gestionar a la sociedad cristiana del Reino franco. Todo ello era parte de un proceso de sistematización para unificar las distintas realidades culturales y políticas que se expandieron entre formas de organización y creencias dispares. Aunque el contenido de los capitulares casi siempre atendió a problemas de orden general después se convertían cuestiones que podían aplicarse en lo particular y por lo tanto, podían “entenderse como textos que representan y amplían los acuerdos orales de una asamblea, transformados en textos de carácter más duradero mediante el proceso de transcripción”.¹⁰⁶

En ese contexto, el reinado de Luis el Piadoso se caracterizó por el incremento en la escritura de un *corpus* normativo para la corrección y el ordenamiento del clero franco. Ambos principios fueron nodales para los monarcas carolingios y los eclesiásticos más cercanos a la corte. Su propósito fue, transmitir los ideales de reforma de la sociedad cristiana en todos los niveles de su dominio: desde la cancillería hasta los ámbitos locales. Como parte de una misma comunidad de fieles, todos los miembros del reino debían participar en esa obra colectiva, particularmente los oficiales del reino. En ese sentido, el siguiente capítulo explora cómo se formuló esa empresa desde el ámbito imperial, sus principales interlocutores y la relación que se estableció entre ellos en el marco del proyecto de reforma de Luis el Piadoso.

¹⁰⁵ Cfr. McKitterick, *The Carolingians...*, p. 35-36.

¹⁰⁶ *Idem.*

Capítulo 2. La reforma eclesiástica de Luis el Piadoso (814-819)

Durante su reinado en Aquitania, Luis (814-840), hijo menor de Carlomagno, fue enérgico en el combate contra los enemigos de la fe cristiana, luchó contra los sarracenos en la frontera occidental de sus dominios y se encargó de la reorganización e implantación del verdadero culto divino según la concepción de la ortodoxia occidental. El modelo que retomó tenía como principios básicos la amonestación y la corrección. Sus disposiciones tenían el objetivo de recordar a todos que el Imperio en su conjunto fue otorgado por Dios para trabajar en la construcción y defensa de la ortodoxia.

La garantía de que el conglomerado de pueblos y reinos se mantuvieran unidos se depositó en el poder constante de la comunión de todos sus miembros. En el verano del 816 durante la asamblea general de Aquisgrán, el emperador abrió la reunión con una amonestación para todos los presentes: debían esforzarse en trabajar por la unidad de la vida religiosa a través de las plegarias a Dios. El mejoramiento de la vida de monjes y canónigos sólo sería posible mediante una oración eficaz como resultado del buen comportamiento y del cumplimiento de las prácticas correspondientes a la vida en el claustro. En ese sentido, llama la atención el tono de la demanda imperial, pues de fondo señaló que aquello que se entendía como lo “correcto” debió asumirse como parte constitutiva de un orden terrenal que complace a Dios.¹

En términos amplios, el llamado a concilios y asambleas extendidas por todos los reinos entre los años 816 y 818, reunió a los hombres más destacados del reino para discutir y establecer los principios necesarios para la reforma, corrección y mejoramiento de la Iglesia franca. De las discusiones y acuerdos resultaron una serie de advertencias que tenían el ánimo de mejorar a la comunidad de bautizados y caminar en armonía hacia la Salvación de cada uno de sus integrantes. En términos prácticos, uno de sus principales objetivos fue señalar la distinción entre monjes y clérigos seculares a partir de las funciones y atribuciones de cada grupo, aunque todos formaban un mismo cuerpo: la *Ecclesia* de los francos.

¹ En este rápido recuento, retomo la obra de Mayke de Jong quien se cuestiona por la materialización de un proyecto político en los discursos y las prácticas penitenciales, así como en el alto sentido moral que determinó las percepciones sobre estos temas en la corte de Luis el Piadoso. La historiadora se pregunta por la naturaleza religiosa de la autoridad imperial durante este periodo y sus definiciones de reforma se insertan en este marco de interpretación. Cfr. Mayke de Jong, *The Penitential State. Authority and Atonement in the Ages of Louis the Pious, 814-840*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, p. 5, 22-24.

Tal vez la cuestión más interesante es que el reforzamiento de los principios de reforma trascendió el ámbito de lo religioso. La *correctio* y la *emendatio* –dos de las expresiones latinas que para los contemporáneos implicaban “reforma”– no se limitaban únicamente a su aplicación en asuntos que concernían a la Iglesia. Sino que implicó la mejora en otras áreas del reino: los procedimientos judiciales, la recaudación de impuestos, la protección de los pobres y débiles; la extensión de mercados y moneda, y en general, el incremento en la eficiencia de la administración local y su contacto con el centro del gobierno en Aquisgrán.

Si se piensa este programa como un proyecto compartido por los miembros de la dinastía carolingia, el periodo de Luis el Piadoso al frente del Imperio (814-840) se caracterizó como un momento de mayor ofensiva en el que se dispusieron todos los mecanismos a su alcance para echar a andar el fortalecimiento de la *Ecclesia* y crear una verdadera política cristiana en la comunidad encomendada a los emperadores carolingios.

A primera vista, se podría pensar que la pretensión de Carlomagno y sus herederos fue someter a la Iglesia y al papado al control del emperador. Pilares de la historiografía política francófona como Louis Ganshof y Louis Halphen reforzaron una interpretación que señaló la recuperación, durante este periodo, de los ideales imperiales de Constantino de colocar la dignidad y potestad temporal por encima de la espiritual. Sin embargo, aunque ésta ha sido una explicación aceptada y repetida, considero que eso no significa que el objetivo último de las reformas proyectadas por los carolingios fuera subordinar a los eclesiásticos a los intereses de una política dinástica.²

Precisamente lo que me interesa cuestionar con esta investigación es: ¿cuáles fueron las características de la relación entre el alto clero de la Iglesia franca y la dinastía carolingia, particularmente durante el periodo de Luis el Piadoso? A partir de esa pregunta en este capítulo se exploran la formulación y establecimiento de los principios de la reforma eclesiástica en las disposiciones emanadas del gobierno de Luis el Piadoso para entender los parámetros que delinearon esta vinculación.

Con tales consideraciones, el capítulo se divide en seis apartados. En el primero, abordo los problemas dinásticos de cara la sucesión imperial. En segundo lugar, analizo la

² Cfr. Louis Halphen, *Carlomagno y el imperio carolingio*, México, UTEHA, 1953, 409 p.; François-Louis Ganshof, *Frankish Institutions Under Charlemagne*, Rhode Island, Brown University Press, 1968, 191 p.

posición de Luis el Piadoso como emperador y reformador de la Iglesia, así como los primeros lazos con el clero carolingio y los mecanismos que permitieron la formulación y promulgación de un programa de gobierno sobre la Iglesia franca.

Como tercer punto, se presentan los objetivos planteados en la reforma eclesiástica, así como el tipo y carácter de las disposiciones. En el cuarto, expongo los instrumentos y mecanismos de la administración imperial que se pusieron en marcha para el gobierno de la Iglesia. A partir de la descripción y el análisis de las directrices del proyecto, en los apartados cinco y seis pretendo explicar cuál fue la dimensión de las reformas eclesiásticas planteadas por el círculo de Luis el Piadoso, a partir de la acción desde sus actores y sus prácticas.

2.1 Problemáticas y soluciones de cara a la sucesión imperial

Para comenzar este análisis considero necesario explicar las problemáticas y soluciones del nuevo emperador para establecer su dominio en el Imperio que se le confirió antes de explorar propiamente la formulación de la reforma eclesiástica. Los primeros años del reinado resaltan por el carácter moral y la firmeza en las primeras decisiones de Luis, lo que después se expresó con mayor claridad en las propias dinámicas que buscaba para organizar la Iglesia.

Doce años antes de su muerte, en el año 806, Carlomagno promulgó la *Divitio Regnorum* en la que ordenó la repartición del Imperio entre sus tres herederos. A Pipino le otorgaba el reino lombardo en la Península Itálica, Baviera y la Alamania oriental; al primogénito Carlomán la antigua *Francia* –la Alamania occidental– y Burgundia; por último a Luis, el hijo menor, lo confirmó en el reino de Aquitania, Vasconia (Gascuña), Septimania, la Provenza y Borgoña occidental. Este documento estipulaba que la división establecida por el emperador evitaría cualquier desorden o futuras controversias en “el cuerpo del reino” que formaba parte del dominio dinástico. Mandaba que sus hijos aceptaran con gusto la parte que les correspondía, y que no intentaran nada contra de los territorios de sus hermanos. Al contrario, el tono de esta división demandaba que se hicieran todos los esfuerzos por mantener la paz del Imperio.³

³ Vid. Cap. 1-3 *Divitio Regnorum*, febrero 6, 806, en Alfred Boretí (ed.), *Capitularia Regvm Francorum*, t. 1, no. 45, MGH, Hannover, 1883, p. 127.

Sin embargo, la disposición quedó sin aplicación por la muerte de los hijos mayores del emperador. Con Luis como el único heredero a la corona imperial, el panorama era otro y la unidad que componía los distintos reinos y territorios del Imperio se conservó intacta, tal como pasó en el caso de su padre. En un acto que los cronistas de la época juzgaron casi como providencial, Luis I, rey de Aquitania, se convirtió en el único heredero y en el año 813, reunidos en asamblea general, Carlomagno decidió asociar el título de Emperador con lo que declaraba que a partir de entonces compartían la misma dignidad en el gobierno.

En cuanto al apelativo de “piadoso” que Luis recibió, Thomas Noble explicó que se comúnmente esa piedad se asocia con algo negativo, sobre todo con la incapacidad para ser un buen gobernante. Más allá de considerarlo así, el autor abordó la construcción de una imagen ideal del liderazgo carolingio a partir de esta virtud cristiana. Su amor por el culto a Dios y a la santa Iglesia contribuyó a que fuera llamado “el Piadoso” y esto no debe interpretarse como un signo de debilidad. Aunque se cree que estuvo a punto de entrar a la vida monástica, recibió la educación propia de la corte: aprendió las Artes Liberales, conocía a los autores clásicos y contaba con un amplio conocimiento del latín, aunque se cree que su lengua materna era de raíces germanas.⁴

De esa forma se mantuvo cercano al círculo de gobierno hasta que recibió el reino Aquitania,⁵ donde vivió desde una edad muy temprana, situación que lo mantuvo lejos de Aquisgrán la mayor parte de su vida. A esta labor se dedicó su preceptor Benito de Aniano. El monje fue miembro de la aristocracia goda del sur de la Galia. Al nacer recibió el nombre de Witiza, era hijo del conde de Maguelona en la marca de Gotia –en la región occitana de la Galia–.

⁴ A pesar de que la idea de mantener lazos con la cultura imperial romana siguió latente, la dinastía carolingia nunca dejó de lado su matriz lingüística germana, y aunque es difícil comprobar tal afirmación en términos de fuentes, autores como Eginhardo señalaron la atención que estos reyes pusieron en la conservación de elementos de sus lenguas. El autor escribió que Carlomagno: “Quiso que también se pusieran por escrito y se legaran a la posteridad los antiquísimos poemas bárbaros en los que se cantaban las hazañas y las guerras de los antiguos reyes. Asimismo, mandó empezar una gramática de su lengua materna”. No se tiene certeza de cuáles, ni de qué ciclos habló Eginhardo, probablemente se trataba del cantar de los Nibelungos o una versión de estos. Sin embargo, como el propio autor señala, ninguna de estas obras se conserva. Más allá de eso, vemos que esta acción pudo ser parte del programa de *correctio* de las letras, incluso en lenguas de raíz germana y no es de sorprender que Carlomagno quisiera que sus hijos se formaran con estas tradiciones. *Cfr.* Éginhard, *Vie de Charlemagne*, ed., trad., y notas de Michel Sot y Christiane Veyrard-Cosme París, Les Belles Lettres, 2014, p. 96.

⁵ Thomas F. X. Noble, “Louis the Pious and his piety re-considered”, *Revue belge de philologie et d'histoire*, t. 58, fasc. 2, 1980, p. 297-316. <https://doi.org/10.3406/rbph.1980.3278> (Consultado el 14 de abril de 2018).

Cuando tuvo la edad suficiente, fue enviado a la corte de los francos para recibir la instrucción como militar. Sin embargo, su carrera en las armas se frustró después de una crisis espiritual ocasionada en batalla, por ello decidió entrar en el claustro. En el año 774, se hizo monje en el monasterio de Saint-Seine, cerca de Dijon.⁶ En cuanto a la acción de Benito de Aniano al ordenarse, el experto en monacato medieval, C. H. Lawrence consideró que este personaje comenzó a destacar desde las últimas décadas del siglo VIII. Bajo el reinado de Luis el Piadoso en Aquitania, recibió el nombramiento de vicario general con la misión de visitar las abadías del reino para conocer el estado de las comunidades monacales.

Posteriormente, continuó su vida ascética en sus propiedades, cerca del río Aniano donde fundó un monasterio. Tras esos años de observar detalladamente la situación de los monjes, y de enfrentar las dificultades que implicaba la organización de los hermanos, llegó a la conclusión de que la *Regla* benedictina era el mejor modelo para la comunidad. Se cree que fue a partir de eso que decidió tomar el nombre de Benito, en honor al monje de Montecassino. Cerca del año 782 comenzó la construcción de una nueva abadía en la misma región. Se le considerada uno de los miembros más destacados del movimiento monástico – que se desarrolló desde el siglo VI– y pasó el resto de su vida propagando la revisión, el conocimiento y la observancia benedictina.⁷

Durante los primeros años del Imperio de Luis el Piadoso, Benito de Aniano fue llamado a la corte de Aquisgrán y, para mantenerlo cerca, se le construyó una nueva abadía en el valle del Inden, a unos cuantos kilómetros del palacio. Recibió la autoridad de abad general sobre todos los monasterios situados entre el Loira y el Mosa. Mientras que su abadía se convirtió en un centro de formación para aprender las prácticas correctas de la vida ascética. Una vez instruidos, los monjes volverían a sus comunidades para transmitir las reglas de este modelo.⁸

⁶ C.H. Lawrence, “El emperador y la Regla”, en *El monacato medieval. Formas de vida religiosa en Europa Occidental durante la Edad Media*, Madrid, Editorial Gredos, 1989, p. 101. El autor retoma el relato hagiográfico del monje Ardón, discípulo incondicional de Benito de Aniano, en su *Vida Benedicti Abbatis Anianensis*.

⁷ Vid. Thomas F. Noble, “The Monastic Ideal as a Model for Empire: The Case of Louis the Pious”, *Revue Bénédictine*, v. 86, no. 3-4, 1976, p. 235-250.

⁸ Como señalé en el capítulo anterior, durante la época carolingia el movimiento monástico atrajo y organizó a importantes pensadores con el propósito de condensar y dar unidad a las diversas tradiciones religiosas (cristianas) y culturales que no dejaron de practicarse durante los primeros siglos de formación de la cristiandad. Cfr. Laurent Theis, *L'héritage des Charles. De la mort de Charlemagne aux environs de l'an mil*, París, Points, Éditions du Seuil, 2012, p. 19-2 y Christopher Dawson, *La religión y el origen de la cultura occidental*, Madrid, Encuentro, 2001, p. 87. Peter Brown utilizó el término de “microcristiandades” para explicar la existencia y

Se ha dicho que fue tal la cercanía del monje con el entonces rey de Aquitania, que el primero influyó de manera importante en la concepción imperial cristiana que se desarrolló en este periodo. Es cierto que se trata de uno de los personajes más conocidos y se le considera fundamental en la reforma del monacato durante el gobierno de Luis el Piadoso. Sin embargo, es importante delimitar los alcances de labor, pues como veremos a lo largo del capítulo, los actores involucrados en el proyecto no pueden reducirse a un par de nombres.

En palabras de Robert Fossier, se trataba de una visión compartida por los hombres de la corte imperial, ellos pensaban que “el Imperio era único y sus instituciones políticas debían traducir rigurosamente su esencia cristiana, ya que la Iglesia, que era superior a él, era la única detentadora de la verdadera justicia”.⁹ Aunque no fue del todo novedosa, esta concepción se comprendió y compartió entre los círculos más cercanos al emperador.

En su análisis sobre las características del gobierno y las ideas políticas de la dinastía, Louis Halphen explicó que al igual que los reyes del Antiguo Testamento –y amparados en su autoridad– la preocupación dominante de los reyes carolingios fue conducir a sus vasallos por el camino de una vida cristiana. Carlomagno y Luis el Piadoso estaban convencidos de que necesitaban el auxilio de Dios para mantener su Imperio.¹⁰

Como líderes de la comunidad debían conservar y fortificar los sentimientos cristianos de su pueblo, a saber: instruirlos en los dogmas de la fe y las enseñanzas de las Sagradas Escrituras. En la medida que sus acciones sirvieran a las causas de la religión, obtendrían la ayuda de Dios. En ese sentido, todo lo que dispusieran en su gobierno, tenía el propósito de alcanzar la felicidad eterna que estaba prometida a los príncipes y a los pueblos que cumplieran la voluntad de Dios en la tierra.¹¹

Cuando llegó al trono del Imperio, Luis el Piadoso conocía bien esta tradición y sus principios básicos. A pesar de la asociación al título confirmada un año atrás, al morir su padre en el 814, la sucesión se encaró con dificultades y las reticencias entre miembros de la

convivencia de diversas realidades cristianas entre los pueblos de Europa occidental por lo menos hasta el siglo VIII. El historiador considera que de finales del siglo VIII y principios del IX bajo la dinastía de los carolingios estas microcristiandades regionales lograron fundirse para formar una sola cristiandad en Europa, para dar paso a una ruptura entre Oriente y Occidente, así como el fin de una época. Peter Brown, *El primer milenio de la cristiandad occidental*, Barcelona, Editorial Crítica, 1997, p. 218-219.

⁹ Robert Fossier, “¿Monarquías bárbaras, imperio cristiano o principados independientes?”, en Robert Fossier (dir.), *La Edad Media*, v. 1, *La formación del mundo medieval*, Barcelona, Crítica, 1988, p. 365.

¹⁰ Halphen, *op. cit.*, p. 177.

¹¹ *Ibid.*

dinastía y los nobles cercanos a la corte. Durante mucho tiempo, interpretaciones desde la historia política afirmaron que existió una continuidad respecto a las disposiciones establecidas durante el periodo de Carlomagno. En las perspectivas más radicales, el año 814 fue el principio del declive del Imperio carolingio debido a la debilidad de sus “instituciones”.¹²

No obstante, en la documentación oficial que se produjo por lo menos entre los años 814 y 820, se observa que Luis pretendió implantar sus propias directrices. Aunque sin negar que la autoridad de sus antepasados era un respaldo fundamental. En ese sentido, Mayke de Jong señaló que “para Luis, ‘reforma’ no fue un cambio en el curso o innovación. Por el contrario, significaba demostrar su valía como gobernante y mostrarse como un digno sucesor del Gran Carlomagno”.¹³

Aunque concuerdo con la afirmación, es importante tomar en cuenta que, durante la Edad Media el concepto de innovación también tenía tintes de renovación. Por ello se puede interpretar que las reformas en el proyecto del piadoso emperador, sí eran parte de un programa anterior cuyos principales objetivos eran: afianzar la autoridad central en todos los aspectos de la administración y organización del Imperio y consolidar el patrimonio dinástico heredado por su padre.

En particular, el nuevo emperador enfatizó la exigencia de aumentar el cuidado en ciertos aspectos del gobierno. En lo que concierne a esta investigación, me interesa problematizar el trabajo que dispuso en cuanto al programa de reformas destinadas al clero. En ese sentido, desde que Luis el Piadoso se instaló en Aquisgrán, la capital del Imperio, mandó llamar a sus consejeros aquitanos para organizar el gobierno. Se rodeó de eclesiásticos como Abogardo, un clérigo de origen hispano que después se convirtió en obispo de Lyon; Adalardo, abad de Corbie e Hincmar, obispo de Reims. Todas estas eran importantes zonas de influencia carolingia y podría decirse que comenzaron a fortalecerse como las principales diócesis en el Imperio franco.

¹² Vid. François Louis Ganshof, “The Impact of Charlemagne on the Institutions of the Frankish Realm”, *Speculum*, v. 40, n. 1, enero 1965, p. 47-62, <http://www.jstor.org/stable/2856463> (Consulta: 20 de octubre de 2014); Louis Halphen, *Carlomagno, op. cit.*; Numa Fustel de Coulanges (dir.), “Les Transformations de la Royauté pendant l’époque carolingienne” en *Histoire des Institutions Politiques de l’Ancienne France*. v. VI., 5a ed., París, Librairie Hachette, 1923, 715 p.

¹³ De Jong, *The Penitential State...*, p. 24.

Por otro lado, en estos primeros años de gobierno, uno de los elementos más importantes para la legitimación de Luis fue la asociación al título imperial que realizó el emperador Carlomagno en el 11 de septiembre del año 813. Aunque en un principio no era el elegido para suceder a su padre, la autoridad otorgada en la ceremonia no sólo fue un acto solemne, sino que confirmaba la dignidad como parte de la herencia y el patrimonio que transmitía a su hijo. Sin embargo, el acto no pareció suficiente. Durante los primeros años al frente del Imperio existieron fuertes reservas contra Luis, incluso entre los miembros de la dinastía y sus círculos cercanos.

Para combatir los cuestionamientos, fue necesario establecer los principios que garantizaran un control efectivo sobre todos sus dominios, lo que al mismo tiempo implicó construir un ideal imperial a partir de marcos de referencia comunes a todos los miembros bajo la autoridad de Luis el Piadoso. Sobre ese aspecto, uno de los ejemplos que más se conoce es a través de la escritura de su vida, se sabe que una de las herramientas retóricas para reforzar la imagen y legitimidad de Luis el Piadoso fue asociarlo con figuras bíblicas del Antiguo Testamento como Abel, Isaac, Jacob e incluso el rey David.¹⁴

Luis el Piadoso no esperó mucho después de la muerte de su padre para tomar las riendas del palacio de Aquisgrán y ahí estableció el centro de operaciones como otro de los mecanismos para afianzar su control. Desde ahí, una de las primeras medidas que dispuso fue una severa purga de la familia real; se encargó de expulsar de la residencia imperial a todas las concubinas e hijos bastardos de su padre, y argumentó que su presencia iba contra la rectitud y la virtud que debía prevalecer en el entorno regio. Con esto pretendía eliminar a cualquier contendiente que reclamara el trono y evitar que personas indignas accedieran a puestos dentro del gobierno por su consanguineidad o cercanía al emperador Carlomagno.¹⁵

Con la idea de luchar contra cualquier señal de amenaza y rivalidad que dificultara su establecimiento en el trono, entre los años 816 y 817 Luis I logró aplastar la rebelión

¹⁴ Mayke de Jong señaló que el objetivo de estas comparaciones fue demostrar que a pesar de que Luis no fue el más querido ni el primero para suceder a Carlomagno, sí era el mejor candidato. *Ibid.*, p. 19-20. Sobre la construcción del ideal imperial carolingio véase: Micaela Iturralde, “La renovación imperial carolingia: algunas aproximaciones”, en *Textos y contextos II. Exégesis y hermenéutica de obras tardoantiguas y medievales*, Mar del Plata, Editorial de la Universidad Nacional de Mar del Plata, 2012, p.; Ildar Garipzanov, *The Symbolic Language of Authority in the Carolingian World (c.751-877)*, Leiden, Brill, 2008, 392 p.; Henri-Xavier Arquillière, “La concepción imperial de Carlomagno”, en *El augustinismo político. Ensayo sobre la formación de las teorías políticas en la Edad Media*, Granada, Universidad de Granada, 2005, p. 131-145. 229-259; Robert Folz, *L’idée d’Empire en Occident du Ve au XIVe siècle*, París, Aubier, Éditions Montaigne, 1953, 251 p.

¹⁵ Marie-Céline Isaïa, *Histoire des Carolingiens VIIIe-Xe siècle*, Lonrai, Points, 2014, p. 209.

Bernardo “rey de Italia”¹⁶ quien, apoyado por nobles lombardos, pretendía usurpar el título imperial. El nuevo emperador reaccionó de forma tan severa que ordenó cegar al que también era su sobrino. Mientras que a sus medios hermanos Hugo y Drogon les aplicó la tonsura y mandó recluirllos en un monasterio para evitar futuras revueltas. El rigor de estas decisiones no podría calificarse de desproporcionado, pues el nuevo emperador tenía la obligación de mantener la paz y la concordia del Imperio que le fue conferido y según la tradición; y según la tradición, esta era la pena que se aplicaba contra los sediciosos.

Debido a esta situación, es posible que las rebeliones fueran de las principales cuestiones tratadas en asamblea, y que por ello en el año 818 se dedicara unos de los puntos del *Capitular eclesiástico* –CE a partir de aquí– a la situación de los obispos lombardos. Al ponerlos de ejemplo, es posible que quisieran enfatizar el riesgo que implicaba tener a miembros contrarios a la autoridad imperial como jefes de la comunidad religiosa en las diócesis de ese reino. De hecho, en el texto se recuerda que como los obispos eran encargados de administrar sacramentos, eso los hacía responsables de mantener una correcta transmisión del dogma.

Además, su comportamiento debía ser el mayor ejemplo para todos los fieles. Al respecto, el capitular dice que aquellos que se exhiben contra la autoridad divina y canónica, estaban acostumbrados a ir por mal camino, e incluso exigían cosas prohibidas en su ministerio y en su propia vida. Para combatir esa situación, en casa diócesis debía discutirse qué hacer con ellos a partir de lo que establecían los “sagrados cánones”.¹⁷ Se sabe que en muchos casos al aplastarse la rebelión del 817, no sólo se depusieron obispos en las diócesis rebeldes, sino que se les condenó al exilio.

En resumen, para Luis el Piadoso, los primeros años al frente del Imperio se caracterizaron por la toma de distancia de los hombres más cercanos al antiguo círculo de Carlomagno. Prueba de ello fue el exilio de cualquier oponente político de la vida de la corte, y por lo tanto de los asuntos del gobierno. Además, Luis se dedicó a reunir un grupo favorable a sus intereses. En la base de su gobierno estuvieron laicos y eclesiásticos que contaban con

¹⁶ Así se le menciona en los *Annales del Reino Franco*. Vid. G.H Pertz (ed.), *Annales Regni Francorum (inde ab a. 741 ad a. 829)*, Hannover, *Monumenta Germaniae Historica*, 1895, p. 147.

¹⁷ *Capitulare ecclesiasticum (818-819)*, Cap. 16, en Boreti, Alfred (ed.), *Capitularia regum Francorum I*, t. I, Hannover, *MGH*, 1883, p. 278.

la confianza y el favor del nuevo emperador, muchos de ellos provenían del reino de Aquitania.¹⁸ Más adelante veremos el papel que tuvieron en la reforma eclesiástica.

Es posible que esta actitud se justificara como un modo de crear una imagen de autoridad, debido a que en los reinos germanos todavía no se generalizaban los principios de sucesión como la primogenitura. De hecho, cualquier miembro de la dinastía podía acceder al trono según las tradiciones de los antiguos clanes. Quien contara con el apoyo de los grupos aristocráticos más importantes y fuera un líder militar ejemplar podía ser elegido para gobernar, de ahí lo endeble y crítica que podía resultar la situación del sucesor.¹⁹ Esto explica que el emperador quisiera frenar cualquier intento de oposición y sedición por parte de los potenciales contrincantes dentro de su propia familia. No obstante, como veremos más adelante, su actitud sí fue motivo de severos cuestionamientos y repercusiones que saldrían a la luz algunos años después.

Para cerrar este apartado, me interesa llamar la atención en el papel que desempeñó el cristianismo en la formación de esta imagen de autoridad. Como señalé líneas arriba, la asociación de Luis con personajes bíblicos y la exaltación de sus virtudes como gobernante cristiano eran elementos que, desde la religión, sirvieron para reforzar la dignidad imperial y construir vínculos de fidelidad que aseguraran el servicio al rey, no sólo de parte de los clérigos. Lo más importante, y sobre lo que profundizo en el siguiente apartado, son los mecanismos que utilizó el emperador para consolidar su poder a través de la propia reforma a la Iglesia franca y el papel que éste asumió en dicho proyecto.

2.2 El emperador como reformador de la *Ecclesia* franca

En este punto de la investigación se puede constatar que, más allá de hablar de cambios, tensiones o rupturas respecto al periodo de Carlomagno y sus antecesores, Luis el Piadoso se asumió como parte de una tradición dinástica que legitimó el poder de los carolingios como reyes cristianos. Esto determinó la manera de asumir el ministerio como vicario de Dios y las medidas que dispuso en favor de la Iglesia.²⁰

¹⁸ De Jong, *The Penitential State...*, p. 20-21.

¹⁹ Harold J. Berman, *La transformación de la tradición jurídica en Occidente*, México, Fondo de Cultura Económica, 2001.

²⁰ A partir de que la dinastía que inició Pipino el Breve, él y sus sucesores asumieron la responsabilidad de proteger y defender la Iglesia de Occidente. Además, asumieron una conexión como sucesores del Imperio de

En ese sentido, en este apartado exploro el significado y la dimensión que adquirió el concepto de ministerio y las implicaciones que esto tuvo para considerar al emperador como reformador de la Iglesia franca. En un sentido amplio, el ministerio regio hizo referencia al servicio y a las distintas funciones que le permitieron al monarca disponer de los mecanismos necesarios para justificar su dominio y poder en los asuntos eclesiásticos (espirituales y materiales).

La definición de las atribuciones que acompañaron ese ministerio se desarrolló en el panorama de principios del siglo IX. Para ese momento, la Iglesia franca o la Iglesia del Reino de los francos –el nuevo pueblo elegido por Dios– no tenía una fisonomía con todos sus rasgos definidos. Las estructuras administrativas, su organización y el de otras instituciones constitutivas del cuerpo eclesiástico estaban en pleno proceso de formación. Sus miembros eran clérigos y monjes, así como los dirigentes del reino, entre los que se encontraban miembros de la elite laica (principalmente condes) que cumplían funciones dentro de las iglesias.²¹

Como expliqué en el capítulo anterior, en una de sus acepciones el término de *Ecclesia* hacía referencia a de la comunidad de fieles, entendida bajo el espíritu bíblico del Evangelio. Sus miembros compartían una serie de ideales, expectativas y creencias no necesariamente uniformadas. La cristiandad en su sentido más humano se refiere al cuerpo organizado en la tierra, bajo los principios de este mundo, pero en una comunicación con lo divino que se renueva constantemente a partir de los ritos en los espacios que para este momento también se están formando como parte de una ortodoxia occidental.²²

En lo que respecta al gobierno de la Iglesia, uno de los objetivos rectores del programa de gobierno de Luis el Piadoso fue la corrección general del estamento eclesiástico del Imperio (sus costumbres y la vida en comunidad). En una perspectiva de mayor alcance, sus

Constantino. De esta idea partieron las formulaciones ideológicas de la *traslatio imperii*, que se explicó como el regreso de la dignidad imperial a manos del Imperio Occidente con la coronación de Carlomagno en el año 800, como ya señalé en el capítulo anterior. Justificada por la falta de una cabeza legítima en el Imperio de Bizancio.

²¹ Régine Le Jan abordó el concepto de elite para explicar el tipo de relaciones sociales durante el periodo carolingio, sus características, actores, estructuras, espacios, evolución, etc. Entre los principales trabajos se encuentran: "Élites et révoltes à l'époque carolingienne: crise des élites ou crise des modèles", en François Bougard, Laurent Feller (eds.) *Les élites au haut Moyen Âge. Crises et Renouvellements*, Turnhout, Bélgica, Brepols, 2006, p. 403-423; y la obra colectiva: Régine Le Jan (dir.), *La royauté et les élites dans l'Europe carolingienne (du début du IX^e aux environs de 920)*, Lille, Publications de l'Institut de recherches historiques du Septentrion, 1998, 530 p.

²² Cfr. Pierre Riché, *Grandeurs et faiblesses de l'Église au Moyen Âge*, París, Éditions du Cerf, 2006, p. 9.

reformas pueden interpretarse como los primeros atisbos para establecer una jerarquía con una distinción mucho más clara entre los órdenes²³ que componían a los hombres de Dios. Todo esto con el propósito de lograr una administración óptima del cuerpo eclesiástico, y según un ideal de gobierno según el cual, toda acción en beneficio de la Iglesia ayudaba a la paz y estabilidad de sus reinos.

¿A qué respondió la propagación de este pensamiento? No se trató únicamente de una mera obligación espiritual de una dinastía ya sacralizada. Es probable que en el transcurso del siglo VIII, los reyes y después los emperadores carolingios se dieran cuenta de que el proceso de fundación y expansión de diócesis y monasterios era un medio para asegurar la dominación territorial, situación que inició desde el periodo merovingio y que después encontró respaldo con Carlos Martel y sus sucesores.²⁴

Tal como se mencionó en el capítulo anterior, los líderes de la dinastía carolingia asumieron que el cristianismo podía ser el medio más eficaz para unificar las distintas realidades culturales, jurídicas y sociales que constituían el mosaico de reinos que formaban el Imperio franco. Por ello, no es de sorprender que Luis el Piadoso asumiera estas ideas desde su reinado en Aquitania y que, al llegar al trono imperial, las problemáticas de la Iglesia franca continuaran en el centro de su proyecto de gobierno. Al asumirse como protectores de la *ecclesia*, los reyes carolingios justificaron muchas de sus iniciativas políticas e incluso militares, quizá la más importante fue la expansión de la cristiandad.

En el proemio del *Capitular eclesiástico* del año 818 –CE a partir de aquí–, se podría dilucidar una jerarquía política, jurídica, social y espiritual de la Iglesia imperial en la cual Luis el Piadoso –en nombre de Dios– apareció como la cabeza responsable de reconstruir el orden eclesiástico gracias a su potestad como rector del gobierno del pueblo cristiano. De ahí sus facultades para convocar el concilio y señalar las directrices que habrían de seguir los hombres que pertenecían al cuerpo de la Iglesia.²⁵ Todo esto quedó confirmado en el capitular

²³ Aunque no es el objetivo de esta tesis debatir propiamente el concepto de órdenes durante la Edad Media, no se puede dejar de lado que uno de los primeros historiadores en introducir la discusión para explicar la estructura social de este periodo fue Duby con la obra *Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo*. Sin embargo, sus postulados ya fueron superados pues no dan cuenta de la complejidad que encierran los distintos niveles de organización de los grupos humanos que se desarrollaron durante el Medioevo. Cfr. Georges Duby, *Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo*, vers. esp. Arturo R. Firpo, Madrid, Taurus, 1992, 461 p.

²⁴ Florian Mazel, *L'Évêque et le territoire. L'invention médiévale de l'espace (Ve-XIIIe siècle)*, París, Seuil, 2016, p. 73, 82.

²⁵ *Hludowici Prooemium Generale ad capitularia tam ecclesiastica quam mundana*, en Alfred Boretí (ed.), *Capitularia Regvm Francorum*, t. 1, no. 137, MGH, Hannover, 1883, p. 273-275. Más adelante ahondaré en

adicional publicado en el año 819 con la siguiente fórmula: “Señor Luis, serenísimo emperador en el quinto año de su imperio, a todo el universo, la esencia del pueblo de Dios a él comisionado, junto con los venerables obispos y abades comitentes en el palacio de Aquisgrán...”²⁶

El asunto no quedaba ahí. Por mandato divino, las gestiones y decisiones de emperador, en el buen gobierno del pueblo cristiano, se convertían en una acción providencial en el mundo terrenal. Este pensamiento quedó mediado por la relación que Luis estableció con el papado. Durante el otoño del año 816, durante el encuentro entre Luis el Piadoso y Esteban IV, el obispo de Roma coronó y dio la unción imperial a Luis en la iglesia de Santa María de Reims, otorgándole la plenitud del poder sagrado.

Este gesto de mutua amistad no se dio sin una respuesta de la potestad imperial. Un año después, en el 817, Luis confirmaría la integridad del *patrimonium Petri* en manos del obispo de Roma, y anunciaba que a partir de entonces, incluso en su calidad de *imperator*, renunciaba a participar en la elección del futuro pontífice. Con tales gestos es posible que pretendiera afianzar el vínculo desde ambos polos.

Con un encuentro que pareció tan favorable, el emperador fortaleció su legitimidad y autoridad como protector de la fe. Además, confirmó su responsabilidad de corregir la situación de la Iglesia y de los cuadros eclesiásticos en sus dominios. Por último, se estableció que tal servicio era compartido junto con los clérigos. Además, esa labor implicó una responsabilidad conjunta, o por lo menos así quedó sentenciado en el discurso. Esta idea del ministerio divino otorgado por Dios, imprimía un liderazgo particular que se añadía a la autoridad y poder que representaba la dignidad imperial desde la época romana. En ese sentido también se entendía como un favor excepcional prestado al pueblo de Dios en la tierra.²⁷

Esta concepción no era nueva, durante el siglo IX las ideas de Gregorio el Grande impactaron en la práctica política de la Alta Edad entre los reinos cristianos de Occidente.

quienes eran los miembros de este cuerpo eclesiástico y cómo se pretendía diferenciarlos y en últimos términos, incluirlos en la organización institucionalizada.

²⁶ *Capitula Legibus Addenda* (818, 819), en Alfred Boretí (ed.), *Capitularia Regvm Francorvm*, t. 1, no. 139, MGH, Hannover, 1883, p. 280. “*Hludowicus serenissimus imperator imperii sui V to cum universo coetu populi a Deo sibi commissi, id est cum venerabilibus episcopis et abbatibus atque comitibus vel cum reliquo populo in Aquisgrani palatio*”.

²⁷ Emilio Mitre, “II. Emperadores, papas, patriarcas y misioneros hasta finales del siglo IX”, en Emilio Mitre (coord.), *Historia del cristianismo. II. El mundo medieval*, Madrid, Trotta, 2004, p. 68.

Los círculos letrados más cercanos a la familia carolingia se apropiaron y adaptaron la noción que el obispo desarrolló en su *Regula Pastoralis* dos siglos antes. Según esta obra, el ministerio divino no era exclusivo del rey, sino que incluía nobles, obispos, abades y abadesas.

Todos ellos compartían, junto con el emperador, un ideal de asistencia que incluía la organización y cooperación de los hombres de alto rango y honor (*proceres*), del círculo de gobierno y formaban la base de Luis el Piadoso para difundir su autoridad a través de los mandatos producidos en su cancillería.²⁸ Una de las consecuencias de este pensamiento fue que los eclesiásticos se convirtieron en los principales agentes para cumplir las obligaciones asumidas por el emperador.

De ahí que durante los primeros años del gobierno de Luis el Piadoso se fortaleciera su lugar como funcionarios en la administración de la Iglesia, pues en último lugar, su papel era transmitir e irradiar la autoridad imperial a nivel local o regional. Para cumplirlo, el alto clero tuvo que aprehender las fórmulas expresadas en el primer *corpus* de capitulares; sobre todo aquellas disposiciones relacionadas con la organización de la comunidad cristiana, lo que transformó el sentido del concepto de *res publica*.²⁹

Esa cuestión también impactó en la forma de asumir la dirección de un Imperio cristiano. Según lo explicó Halphen, durante el gobierno de Carlomagno comenzó a esfumarse la idea de que la sede de Roma estaba por encima del emperador y convertía al Papa sólo en un intérprete y ejecutor de la voluntad colectiva de todo el pueblo.³⁰ Sin embargo, lo anterior es debatible y sobre todo para el periodo de Luis el Piadoso, ya que para él y para los principales letrados de la época (desde Alcuino de York hasta Benito de Aniano),

²⁸ De Jong, *The Penitential State...*, p. 5, 22. Dentro del mismo debate sobre el carácter del Imperio carolingio, Harold Berman mencionó que “Aunque se mantuvo una ilusión de continuidad con la antigua Roma, el término carolingio de ‘imperio’ (*imperium*) no designaba un territorio ni una federación de pueblos, sino la naturaleza de la autoridad del emperador. En cambio, el emperador y su séquito viajaban por todo su vasto reino, de una localidad importante a otra; el emperador tenía la tarea militar de mantener una coalición de ejércitos tribales que defenderían el Imperio contra sus enemigos de fuera, y a la vez la tarea espiritual de mantener la fe cristiana del Imperio; actuaba como juez primero y máximo de su pueblo, y al llegar a un lugar, atendía quejas y hacía cumplir la justicia”. A partir de lo anterior, Berman señaló que el Imperio no era una entidad geográfica, sino una autoridad militar y espiritual”. *Vid.* Berman, *op. cit.*, p. 99.

²⁹ *Vid.* “Nithard et la *Res Publica*: un regard critique sur le règne de Louis le Pieux”, *Médiévales*, v. 11, no. 22-23, 1992, Pour l’image, p. 149-161. Olivier Guillot, “L’exhortation au partage des responsabilités entre l’empereur, l’épiscopat et les autres sujets ver le milieu du règne de Louis le Pieux” en George Makdisi, Dominique Sourdel y Janine Sourdel-Thomine, *Predication et Propagande au Moyen Âge. Islam, Byzance, Occident*, Sesiones del 20-25 de octubre de 1980, París, Presses Universitaires de France, p. 87-110.

³⁰ Halphen, *op. cit.*, p. 171.

el ejercicio del poder imperial tenía como uno de sus principales propósitos aglutinar la diversidad de reinos y pueblos del Occidente cristiano bajo el poder carolingio, pero sin negar la primacía y autoridad doctrinal del obispo de Roma.

Aunque dicha unificación, orquestada por el alto clero franco, llegó a sobrepasar el sentido de la romanidad imperial hasta ahora latente. Aunque de manera ideal, fueron los eclesiásticos quienes se encargaron de presentarse como protectores y promotores de esa concepción imperial cristiana en los territorios dominados por esta dinastía.³¹ Para el caso del Reino de los Francos, en menos de un siglo la Iglesia cristiana aumentó su presencia en el conglomerado de reinos bajo el dominio carolingio. Con tales circunstancias, fue apremiante organizar las fundaciones y por supuesto los miembros que daban vida al cuerpo de la *Ecclēsia*. En ese sentido, el emperador estimó que la buena marcha de las instituciones religiosas era indispensable para la mantener la paz y estabilidad del Imperio que le fue encomendado.

El respaldo del cuerpo eclesiástico garantizaba, por lo menos en apariencia, que sus miembros fueran hostiles a toda idea de fragmentación. Además, en su papel como administradores espirituales de la comunidad, su obligación era salvaguardar el bienestar y la unidad del rebaño, y en última instancia trabajar por la Salvación eterna de todos.³²

Esta imagen ideal de la unidad religiosa implicaba una enorme responsabilidad para el emperador, pues debía promover, mantener y reforzar las estructuras cristianas ya existentes en sus dominios. En ese sentido, la dinastía utilizó las prerrogativas que les otorgaba el ministerio divino para ordenar y disponer en los asuntos eclesiásticos. La justificación se anclaba desde tiempos de Pipino el Breve en el cuidado y cumplimiento de la tarea encomendada por Dios. La lógica de ese pensamiento fue la expresada en la escritura y circulación de los capitulares que dieron forma y contenido al proyecto de Luis el Piadoso, como se señala en el siguiente fragmento de la *Ordinatio imperii*:

³¹ *Ibid.*, p. 69. Fossier, *op. cit.*, p. 390. Philippe Depreux aborda la relación entre la idea de *res publica* con el reinado de Luis el Piadoso en los textos de Nitardo. *Vid.* Philippe Depreux, “Nithard et la *Res Publica*: un regard critique sur le règne de Louis le Pieux”, en *Médiévales*, v. 11, n. 22-23, 1992, p. 149-161. Como mencioné antes, en este periodo se ampliaron las fronteras de la cristiandad en el Occidente continental y en las islas de Bretaña más allá del muro de Adriano gracias a la labor de los monjes. De hecho, el impulso a este sector fue indispensable para que continuaran la empresa de evangelización en los pueblos paganos integrados a las antiguas demarcaciones del Imperio romano, sobre todo a partir del siglo VIII.

³² Christian Bonnet y Christine Descatoire (eds.), *Les Carolingiens et l’Eglise VIIIe-Xe siècle*, París, Éditions Ophrys, 1996, p. 95.

Como **estamos acostumbrados a tratar con las necesidades de la Iglesia y las necesidades de nuestro Imperio**, y mientras nos dedicamos a examinarlas, de repente, por una inspiración divina, aquí están nuestros fieles advertidos: mientras disfrutamos de la seguridad, y de la paz que Dios nos ha otorgado en todas nuestras fronteras, ¿no deberíamos, a la manera de nuestros antepasados, tomar una decisión en cuanto a la perennidad del reino y lo que concierne a nuestros hijos?³³

Este argumento fue constantemente enfatizado por Luis el Piadoso; de hecho, se reforzó y dio más elementos para afianzar su posición como rector de un proyecto capaz de examinar las necesidades de cada aspecto del gobierno. Éste debía garantizar la estabilidad de todo el Imperio y su Iglesia, así como asegurar que en el futuro se mantuvieran los tiempos de paz, esto implicaba pensar en medidas de largo aliento, incluso para traspasar generaciones. Los mecanismos para lograrlo se explicarán en los siguientes apartados.

2.3 La reforma eclesiástica. Establecimiento de las directrices del orden

La puesta en marcha de la reforma se dio con el principio y directriz del orden. Establecerlo implicaba, al mismo tiempo, entender y construir un Imperio bajo la inspiración de las leyes divinas, pues: “una división humana regula el destino de un imperio cuya unidad ha sido establecida por Dios, para que no haya escándalo en la santa Iglesia, y debamos incurrir en el castigo de Aquel que gobierna las leyes de todos los reinos”.³⁴

A pesar de que la publicación de la *Ordinatio imperii* tenía como principal objetivo dejar por escrito la repartición de los diversos reinos que comprendían el Imperio entre los hijos de Luis el Piadoso, esta división tenía que estar perfectamente justificada dentro del orden que pretendía imponer el emperador. De hecho, la historiadora Mayke de Jong señaló que su publicación otorgó especial énfasis al estatus superior de Luis. En última instancia, se trataba de un dictamen divinamente constituido que la potestad terrenal debía interpretar y construir en la tierra y no sólo garantizar los acuerdos de la sucesión.³⁵

³³ *Ordinatio imperii* (817), en Alfred Boretz (ed.), *Capitularia Regvm Francorum*, t. 1, no. 136, MGH, Hannover, 1883, p. 270. Las negritas son mías. *Nostro more solito sacrum conventum et generalitatem populi nostri propter ecclesiasticas vel totius imperii nostri utilitates pertractandas congregassemus et in his studeremus, subito divina inspiratione actum est, ut nos fideles nostri ammonerent, quatenus manente nostra incolomitate et pace undique a Deo concessa de startu totius regni et de filiorum nostrorum causa more parentum nostrorum tractaremus.*

³⁴ *Ibid.*, p.170-171.

³⁵ De Jong, *The Penitential State...*, p. 25.

En la formulación de ese pensamiento, la *Ecclesia* –como institución y como comunidad de fieles–, aparecía como la organización capaz de aglutinar y mantener la cohesión de todos los elementos que componían el cuerpo del Imperio. El orden era en última instancia, un orden cristiano. Por ello, la unidad sólo podía ser entendida según las bases y expectativas de dicha religión. Sin que la repartición o división de sus elementos atentara contra esa cohesión, al contrario, garantizaba su buen gobierno. De ahí la exigencia de establecer todo un programa para consolidar la maquinaria eclesiástica que hiciera posible tal proyecto.

La concepción cristiana del gobierno carolingio se inserta en todo un pensamiento que se formuló durante la Edad Media en torno al Derecho. El historiador italiano, Paolo Grossi explica el sentido histórico de estas enunciaciones a partir de la construcción de dos categorías: el “ordenamiento jurídico” y la “experiencia jurídica”. El primero de ellos se define como:

aquel tejido de relaciones gracias al cual un allegamiento de criaturas heterogéneas se reconduce espontáneamente a la unidad. La primacía ontológica de las *totalitas* y de la *multitudo*, que lleva ineludiblemente a la sobrevaloración de la sangre, de la tierra y de la duración como hechos normativos fundamentales; la perfección de lo colectivo como *totalitas* o como *multitudo*, y la consiguiente imperfección del individuo, requieren que *totalitas* y *multitudo* se resuelvan en orden; sólo así la parte, el *individuum* podrá ver reconocida su función.³⁶

Por otro lado, el autor explica que la “experiencia jurídica” significa:

un modo peculiar de vivir el Derecho en la historia, de percibirlo, conceptualizarlo, aplicarlo, en conexión con una determinada visión del mundo social, a determinados presupuestos culturales; significa, por tanto, un conjunto de elecciones particulares y de soluciones peculiares para los grandes problemas que supone la creación del Derecho en conformidad con los distintos contextos históricos.³⁷

En cuanto a la experiencia jurídica medieval, ésta englobaba una pluralidad de ordenamientos jurídicos que coexistían en un mundo, en un momento en el cual, el Derecho disponía toda percepción de la realidad. Como expliqué en el capítulo uno, sólo en comunidad podían cristalizarse los valores y el pensamiento de la sociedad cristiana. En

³⁶ Paolo Grossi, *El orden jurídico medieval*, Madrid, Marcial Pons, 1996, p. 97. Para el caso que aquí analizó, el autor explica el periodo entre los siglos V y XI como el momento de cimentación y en cual comenzó a forjarse una consciencia jurídica medieval.

³⁷ *Ibid.*, p. 45.

última instancia, la organización en el plano de lo colectivo cobraba toda su fuerza en la dimensión del ordenamiento jurídica.

En ese universo, *ordo*, *ordinare* y *ordinatio* fueron nociones repetidas constantemente en las páginas de textos teológicos, místicos, filosóficos, colecciones consuetudinarias y en la literatura de los espejos de príncipe. En la argumentación de estos textos medievales, se recuperó la idea agustiniana de *La ciudad de Dios*, obra en la que aparece explicada una realidad terrenal que debía corresponder con una realidad supra terrenal. Todo lo que Dios estableció en un universo omnicompreensivo. El orden se entiende, entonces, como armonía entre la diversidad y como unidad armónica.³⁸

No obstante, hay que considerar que todo el planteamiento no es sino una formulación ideal, posiblemente uno de los pilares en el horizonte de expectativas que guiaba el ordenamiento jurídico durante el Medioevo, especialmente de aquellos que gobernaban e interpretaban las leyes de Dios. En el prólogo a la obra de Grossi, Tomás y Valiente señala que “el *ordo iuris* propuesto por los teólogos y juristas no es pleno Derecho si no hay quien lo imponga. Desprovisto de su dimensión conflictual, el *ordo iuris* se nos presenta como una maravillosa construcción teórica, más propia de ángeles que de hombres”.³⁹

El rey –y en este caso el emperador– era concebido como juez y su poder político descansa sobre la *iurisdictio*. Este concepto no se traduce como interpretación ni como ley (*lex*) sino como aquella capacidad de dictar el Derecho. Se trata de la revelación de un orden jurídico preexistente cuya su vinculación con el príncipe se da en un estrato superior y en coexistencia con diversos poderes fragmentados y en perpetuo conflicto.⁴⁰

Como señaló Grossi, el Derecho medieval sólo puede comprenderse al interior del tejido de relaciones que limita, condiciona, pero al mismo tiempo le otorga concreción a los distintos ordenamientos jurídicos que cada grupo es capaz de crear. Por lo tanto, las

³⁸ *Ibid.*, p. 97.

³⁹ *Ibid.*, p. 25.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 22-24. Es importante tener una consideración con los planteamientos de Paolo Grossi, de hecho, en su prólogo Francisco Tomás y Valiente presenta una crítica a los postulados del autor y cuestiona si ¿la categoría de experiencia jurídica engloba el momento de la realización del Derecho, o se trata sólo de experiencia de ideas? “Por mucho que nos diga Grossi que el ordenamiento jurídico hay que verlo como Derecho vivo, como esquema ordenante de una sociedad determinada, como Derecho encarnado, si sólo se nos muestra el momento de creación teórica, el Derecho como pensamiento, la experiencia y el pensamiento se quedan mancos”. Por ello considera que el plano de la experiencia no puede abordarse en su complejidad y profundidad a partir de la exposición de Grossi, pues en última instancia, lo que presenta, queda más de lado de la mentalidad o el pensamiento jurídico.

disposiciones que emanaron del emperador Luis el Piadoso no pueden cohibirse desvinculadas de otras autonomías y potestades.⁴¹

En ese entramado, la Iglesia fue parte fundamental del orden jurídico medieval, pero tenía sus particularidades como sujeto colectivo, con necesidad de estructurarse en el Derecho canónico. Con sus reglas y modelos aspiró a convertirse en la *societas* perfecta. En el contexto particular que nos ocupa, a principios del siglo IX, se podría decir que la Iglesia franca también vivió un paulatino proceso de fortalecimiento externo al orden jurídico del Imperio. Sin embargo, esto se dio gracias al respaldo, así como a los instrumentos y privilegios otorgados por el emperador.

Los clérigos reforzaron su autoridad, lo que tampoco implicaba desestimar la de Luis el Piadoso, quien asumió el gobierno y dirección del pueblo cristiano en nombre de Dios. Esta situación estrechó los lazos con la potestad laica, para construir una comunidad fortalecida que trabajara en beneficio del pueblo cristiano. Estas fueron las pretensiones y motivaciones enunciadas en las reformas que aparecen en los documentos imperiales que analizo en los siguientes apartados.

En primer lugar, y como señalé líneas arriba, entre los principios de reforma religiosa, el eje rector del proyecto fue la construcción de un *ordo* eclesiástico. Para su constitución, primero era necesario acudir a la corrección (*correctio*) como una de las bases que delineó el programa dirigido al clero durante la época de Luis el Piadoso. Se entendió este concepto en distintas dimensiones: de manera general, expresó la mejora del comportamiento a través de la denuncia y eliminación de las fallas. En ese sentido, el emperador asumió su papel como el principal encargado de señalar los errores del clero.

Si se atiende a las definiciones dentro del Derecho medieval, las fuentes jurídicas manifiestan un carácter interpretativo. Esto significa que, en su escritura, se expresan “como una forma de tomar nota [...] de cada cosa que hay, que no se crea, sino que sólo se puede declarar, integrar, corregir, renovar”.⁴² En esa labor el príncipe se volvió intérprete, redactor y dador de ley.

La corrección era fundamental en la creación de una normativa que permitiera traducir el orden divino. Esto era parte de la interpretación, que no sólo consideraba la

⁴¹ Grossi, *op. cit.*, p. 67.

⁴² *Declaratio, additio, correctio, novatio. Ibid.*, p. 36.

exégesis de los textos sino también la recuperación y reapropiación de todos los valores y tradiciones que aparecían en la superficie histórica desde la Antigüedad romana, y que posteriormente se recopilaron en diversas colecciones como se verá con algunos ejemplos más adelante. Es así que, en el proceso de producción del Derecho, debía prestarse atención en los intérpretes –en este caso el análisis se concentra en el emperador y los eclesiásticos– pues su actividad tenía la facultad de traducir valores de una “constitución escondida” dentro del orden jurídico, y trasladarlo en reglas eficaces para vivir.⁴³

2.4 Instrumentos y mecanismos de la reforma eclesiástica. Bases conciliares y capitulares (816-819)

En esas circunstancias fue necesario que el emperador resolviera el llamado a concilios en la propia capital del Imperio entre el año 816 y el 817 para organizar a los miembros de este cuerpo. Aunque no se tiene la certeza, es probable que uno de los principales promotores de los concilios provinciales fuera el monje Benito de Aniano, ya que como su maestro y con la autoridad de abad general, contaba con el apoyo incondicional de Luis el Piadoso para convocar la reunión de asambleas eclesiásticas en su nombre.

De hecho, esta era una de las responsabilidades que acompañaban la dignidad imperial desde tiempos de Constantino. La impronta de esta tradición influyó en la concepción de gobierno del Piadoso, quien utilizó las asambleas y concilios como plataformas de representación de la autoridad regia y públicamente apareció como un emperador cristiano comprometido de la Salvación de su pueblo.⁴⁴

No es fortuito que estas reuniones se dieran en el palacio de Aquisgrán, capital imperial y centro del ejercicio del poder carolingio desde la época de Carlomagno. Esto puede interpretarse como un gesto de la continuidad política y la administración central a la que aspiró el padre de Luis el Piadoso, pero también un cambio de actitud del nuevo emperador a pesar de su apego al reino de Aquitania. En última instancia, el gobierno está donde el rey dirige y organiza (*regebatur et ordinabatur*); y la estabilidad misma del reino dependían de

⁴³ *Ibid.*, p. 37. Aunque no sean objeto de este análisis, es importante no perder de vista que el análisis jurídico también debe implicar al resto de agentes que intervienen en la interpretación y aplicación del derecho. Por ejemplo, las autoridades, los prelados y los juzgadores.

⁴⁴ De Jong, *The Penitential State...*, p. 24.

vigilar y mantener la disciplina en el palacio, nuevo microcosmos donde su perfecta disposición decide la estabilidad del macrocosmos franco, y que el emperador domina en toda su estatura”.⁴⁵

Mayke de Jong analizó la sacralización del espacio imperial a partir de la reunión concilios como parte del proceso de reafirmación de la autoridad imperial en los asuntos eclesiásticos. Menciona que, desde el reinado de Carlomagno aparecen menciones a la noción de “palacio sagrado” (*sacrum palatium*) en torno a las discusiones que tenían lugar en las asambleas con motivo de la reforma y los principales debates teológicos de la época. Él término provenía de los modelos romanos y fue recuperado por el Imperio bizantino, su influencia llegó a la corte carolingia donde se resignificó en el contexto occidental altomedieval.⁴⁶

En todos los capitulares carolingios, aparece la mención al lugar donde tenían lugar las asambleas o concilios en cuestión. El *Capitular monástico* refiere a la sede del concilio en el palacio de Letrán en Aquisgrán. Llama la atención que, al reunirse en la capital del Imperio, y en un espacio que se asemejó con la Basílica de San Juan de Letrán en Roma – sede del obispo de Roma–, la nueva capital se presentaba como una “nueva Roma” que restablecía el antiguo prestigio imperial pero ya con toda la fuerza política de la dinastía carolingia.

Al mismo tiempo, y de mayor relevancia para esta investigación, es que el círculo imperial carolingio asumió que Aquisgrán era el centro para articular a la cristiandad. En ese sentido, para el esquema occidental, la noción de “palacio sagrado” remitía al prestigio y brillo que se le quería dar a las grandes reuniones que tenían lugar en la nueva capital, que se había convertido el centro y asiento de la autoridad religiosa regia. En última instancia, el lugar donde quedaba materializada, ilustrada y definida la verdadera ortodoxia. De hecho, puede entenderse como una expresión de la conciencia de los monarcas francos de lo que implicaba “gobernar un Imperio cristiano” y rompía con la tajante oposición entre las esferas política y religiosa.⁴⁷

⁴⁵ Isaña, *op. cit.*, p. 215.

⁴⁶ Mayke de Jong y Pauline Baggio-Huerre, "*Sacrum palatium et ecclesia: L'autorité religieuse royale sous les Carolingiens (790-840)*", en *Annales, Histoire, Sciences Sociales*, Año 58, nº 6, nov-dic 2003, pp. 1243-1269.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 1244-1245. La autora señala que la construcción de esta ortodoxia se daba en una Iglesia que entendía un mundo definido por el cristianismo correcto, en contraposición a sus versiones falsas. *Cfr.* Karl Ferdinand Werner, "Hludovicus Augustus: Gouverner l'empire chrétien- Idées et réalités" en Peter Godman y Roger

En ese sentido, las asambleas en Aquisgrán pretendían afianzar su posición como el corazón de un círculo partidario de un discurso imperial unitario en beneficio de la Iglesia y sus reformas. Los principios generales que emanaron de las asambleas reunidas entre los años 816 y 817 recibieron la sanción imperial, y según su autoridad los hizo circular en los capitulares como edictos oficiales. Por último, hay que señalar que una característica que se ha resaltado en estas disposiciones es el poder y la capacidad de Luis el Piadoso como vicario “para hacer aparecer todos sus gestos y decisiones como prolongaciones de la acción providencial de Dios en el mundo”.⁴⁸

En cuanto al contenido de estos concilios, entre los asuntos generales tratados en ambas reuniones, estuvo la condena de los aliados que participaron en las conspiraciones y la revuelta junto con Bernardo en Italia. En asamblea fueron declarados culpables y condenados a muerte, con excepción de los obispos que únicamente fueron depuestos. Entre ellos estaban Anselmo, obispo de Milán, Teódulfo de Orleans y Volvodus de Crémone.⁴⁹

De los debates y discusiones que tuvieron lugar en dichos encuentros, se desprende una tercia de libros que recopilaron las discusiones y resoluciones del emperador en asamblea con las principales autoridades eclesiásticas francas. Se trata de la *Ordenanza de monjes*, la *Ordenanza de religiosas y monjas*, y la *Ordenanza de canónigos u ordenanza eclesiástica*. Aunque se concibieron como obras autónomas, hay que entenderlas como un *corpus* unitario que constituía la columna vertebral del proyecto eclesiástico. Desafortunadamente, estos textos no han llegado hasta nosotros de forma íntegra, la forma de conocerlos es a través de los capitulares imperiales carolingios. De hecho, su contenido primero fue recogido en este tipo de documentos, que una vez más aparecen como uno de los principales instrumentos para difundir los decretos emanados de la autoridad carolingia. En ese sentido, hay que entenderlos como parte de un conjunto normativo complejo y muy vasto que articuló el gobierno de Luis el Piadoso.

En estos capitulares se condensaron las resoluciones de los concilios anuales convocados en la capilla imperial de Aquisgrán, especialmente el que se celebró durante los

Collins (eds.) *Charlemagne's Heir. New Perspectives on the Reign of Louis the Pious (814-840)*, Oxford, Clarendon Press, Oxford University Press, 1990.

⁴⁸ Isaïa, *op. cit.*, p. 212.

⁴⁹ La historiadora Marie-Céline Isaïa, recupera la narración de lo sucedido en este concilio de Thégan en su *Vida de Luis el Piadoso*, cap. 22, p. 207.

meses de agosto y septiembre del 816;⁵⁰ y el segundo en julio de 817.⁵¹ Este ensamble normativo fue la expresión de un proyecto político de enormes dimensiones, cuya orientación disponía a cada miembro de la del orden eclesiástico en una posición, según una categoría definida por su misión y servicio al Imperio y a la Iglesia.⁵²

Al revisar los textos surgidos de la reunión en Concilio y en los capitulares, se observa que existe una constante preocupación al “estado de las iglesias” (*status ecclesiae*). Muchas veces a lo que se refiere esta llamada de atención es a las problemáticas que existían en cada diócesis entre el clero las iglesias que dirigían; así como a las prácticas que debían regularse, corregirse o incluso prohibirse.

Además, para gobernar adecuadamente se debía trabajar incansablemente en las medidas necesarias para el mejoramiento de todos los aspectos de la vida, no sólo el eclesiástico. En ese sentido el diagnóstico se hacía a nivel local, pues era necesario garantizar la prosperidad y estabilidad de cada elemento del reino;⁵³ y a pesar de que estas disposiciones resultaban de las discusiones a partir de problemáticas concretas, se pretendían aplicar en un espectro mucho más amplio.

Si atendemos a la propia estructura de los mandatos, en los capitulares aparecen únicamente referencias generales que dan cuenta del “estado” en los dominios eclesiásticos y la necesidad de su enmienda. Los problemas específicos salen a la luz en el desarrollo capítulos y en gran medida, se trataba de conflictos que impedían separar las actividades “del siglo”, de aquellas que correspondían exclusivamente al ministerio espiritual de los clérigos.

Entre los aspectos que se combaten, los capitulares de Luis el Piadoso señalan: el contacto físico con las mujeres; la moderación en la comida y la bebida; el uso de armas y la regulación de la violencia; prácticas laicas como la caza. De lado de las funciones propias de los sacerdotes, estos debían combatir: la ignorancia, la poca o deficiente instrucción que recibían; la soberbia; la acumulación de bienes individuales; el cobro por ritos y administración de sacramentos (cuestiones que llevaban a la avaricia); y el desorden en la comunidad.

⁵⁰ *Concilium Aquisgranense 816*, en Albert Werminghoff (ed.), *Concilia aevi Karolini*, no. 39, t. 1, parte 1, Hannover, MGH, 1806, p. 307-464.

⁵¹ *Concilium Aquisgranense 817*, *Ibid.*, p. 465-467.

⁵² Isaia, *op. cit.*, p. 222-223.

⁵³ De Jong, *The Penitential State...*, p. 24.

La mayoría de esos conflictos se conocían y eran diagnosticados durante las visitas anuales que realizaban los condes y oficiales imperiales (los *missi dominici*) junto con los obispos o en su caso, el oficial eclesiástico designado. Con toda la información que tenían a la mano, estos personajes llegaban a las asambleas generales y ponían a discusión los problemas más urgentes. De lo que se resolvía en dichas reuniones, quedaron establecidas las principales disposiciones para corregir las problemáticas que para entonces definieron la situación de la Iglesia franca.

En los capitulares que surgieron de estas reuniones, se expusieron una serie de advertencias con el fin de identificar las problemáticas, aunque no eran igual de explícitas las medidas para erradicarlas y corregir los inconvenientes que impedían volver al buen camino. En ese sentido, el tono de esta documentación parece más bien como una exhortación, incluso una invitación que no necesariamente expresa una autoridad contundente. Con ese tono quedó establecido el programa de reformas y el proyecto de dirigido al clero franco.

Carine van Rhinj analizó la construcción de un orden eclesiástico a partir de la necesidad de diferenciación del mundo laico. Así como de la constitución de los ideales de sacerdocio que también se formularon durante este periodo y que tenían como objetivo establecer un comportamiento correcto y ejemplar entre los párrocos y clérigos, así como delimitar sus funciones y atribuciones. Precisamente el objetivo principal era la constitución de un orden para Iglesia imperial que justificara y regulara la vida en comunidad exclusivamente de los clérigos y monjes.⁵⁴

Uno de los aspectos que me interesa destacar, es que durante el concilio de Aquisgrán en el año 816 se pronunció claramente la voluntad imperial de reformar el monacato carolingio y otorgó un lugar preponderante a la revisión de la Regla benedictina.⁵⁵ Esto respondió a un proceso que desde años antes pretendió eliminar la diversidad de reglas que dirigían la vida de las comunidades monacales y que el modelo benedictino fuera el único que dictara la disciplina monacal en todo el Imperio. Por ello, fue necesario iniciar la revisión

⁵⁴ Carine van Rhinj, *Sheperds of The Lord. Priest and Episcopal Statutes in the Carolingian Period*, Turnhout, Brepols, 2007, 246. C.H. Lawrence, *op. cit.*, p. 102.

⁵⁵ Ian Wood, "La cultura", en Rosamond McKitterick (ed.), *La Alta Edad Media. Europa 400-1000*, Barcelona, Crítica, 2002, p. 198-199. David Knowles señala que el nombre *benedictino* fue utilizado mucho tiempo después, y que para este momento se hablaba de la "familia de San Benito" y de los "hijos de San Benito" para referirse a todo el cuerpo monacal. David Knowles, *El monacato cristiano*, Madrid, Ediciones Guadarrama, 1969, p. 45.

y corrección del texto de Benito de Nursia. Se estableció como mandato imperial bajo el principio de “*Concordia regularum*”, una observancia mucho más rígida y cercana a los orígenes de la vida monacal de San Benito en todos los monasterios del Imperio.⁵⁶

Para cumplir tal propósito, en el *Prefacio general* de las actas del concilio del año 816 el emperador señalaba que era necesario reunir, según el uso de los monjes sabios, una colección de reglas sobre la vida canónica a partir de una recopilación de todo lo que se podía encontrar dispuesto en los antiguos cánones y en los escritos de los Padres. Además, esta exhortación también iba dirigida a los obispos, quienes debían recibirla y aplicarla a su vida y a la de sus subordinados.⁵⁷

Los monjes aparecían como los principales intercesores entre el pueblo cristiano y Dios. Consagraban sus actividades internas a la comunidad (liturgia y trabajo intelectual); debían abandonar todo contacto con el exterior, en particular la enseñanza a los laicos; evitar la hospitalidad prolongada en sus monasterios; y abandonar la vigilancia de sus dominios rurales para dedicarse a una vida contemplativa.⁵⁸

El *Capitular monástico* –CM a partir de aquí– se publicó el 10 de julio del año 817. Emitido por Luis el Piadoso, el documento inicia con la declaración de que se trata de una disposición que surgió precisamente de la reunión de monjes y abades reunidos en el Palacio de Aquisgrán, y que “decidieron de consejo común y de igual voluntad” una serie de medidas con el principal objetivo de que los regulares observaran inviolablemente tales disposiciones. En conjunto, los 76 capítulos fueron dirigidos principalmente a los abades, cabezas de la comunidad monacal, principales encargados de hacer cumplir esta normativa.⁵⁹

⁵⁶ Cfr. *Hludowici Prooemium Generale ad Capitularia Tam Ecclesiastica quam mundana, 818-819, op. cit.*, p. 264-275.

⁵⁷ Citado en Charles Joseph Hefele, Libro 21 “Époque de Louis le Débonnaire et de Lothaire Ier jusqu’au commencement des discussions de gotescale” en *Histoire des Conciles. D’après les documents originaux*, t. IV, París Letouzey et Ané Éditeurs, 1911 p. 10. Dicha advertencia fue ratificada en el segundo capítulo del *Capitular eclesiástico, op. cit.*

⁵⁸ Knowles, *op. cit.*, p. 45. A largo plazo, una de las pretensiones para establecer la Regla de San Benito como el código modélico de la vida monacal, fue constituir una comunidad monástica homogénea. Esto implicaba que todos los monjes eran hijos de San Benito, su padre y patrón. Durante el periodo carolingio, el comentario de Benito de Aniano al texto benedictino sirvió para convertir a este documento en una guía para todo el cuerpo monacal, incluso más allá de las fronteras del Imperio. Esta fue una de las expresiones en el proceso de expansión de la cristiandad y de las comunidades religiosas en el Occidente alto y plenomedieval. En ese sentido, en menos de un siglo, el cristianismo aumentó su presencia en el conglomerado de reinos y era apremiante organizar sus fundaciones y por supuesto a sus miembros.

⁵⁹ *Capitulaire monastique (817)*, en Christian Bonnet y Christine Descatoire (eds.), *Les Carolingiens et l’Eglise VIIIe-Xe siècle*, París, Éditions Ophrys, 1996, p. 92-94.

El propósito del texto era reglamentar la vida de los monjes y ofrecer una presentación del estado completo del clero regular para elevar el prestigio de la vida monástica al servicio de toda la cristiandad, como los primeros encargados de orar por la salvación de las almas. Esto surgía de la necesidad de corregir cuestiones prácticas relativas a la cotidianidad del monasterio, desde los requerimientos para entrar en el claustro hasta la organización del tiempo, uso y funciones de los espacios, organización de sus actividades, vestimenta, el aseo, las comidas, así como sus obligaciones religiosas.⁶⁰

Por otro lado, se tiene conocimiento de que paralelamente a la escritura del capitular monástico, en estos años comenzó el proceso de revisión y transcripción de los 63 capítulos de la *Regla* benedictina⁶¹ y la escritura del *Expositio regulae*.⁶² Éste último fue un comentario al texto de San Benito de Nursia, escrito por el monje Hildemar de Corbie y fechado alrededor del año 845. Por el momento de su datación, no será posible realizar un análisis exhaustivo de su contenido. No obstante, es importante mencionarlo porque el proyecto de revisión aparece mencionado en el propio capitular monástico y en términos globales, forma parte de todo el programa imperial con miras a convertirse en el texto nodal para guiar las prácticas correctas de la vida monacal.

Es probable que esta revisión fuera más urgente porque la figura del ermitaño comenzó a volverse incómoda para las autoridades, pues eran vistos con recelo y los consideraban como generadores de “desorden” e incluso promotores de herejías al separarse de sus hermanos. Esto se dio bajo la idea de que el individuo es imperfecto y corruptible, mientras que el cuerpo es perfecto. De ahí la imperiosa necesidad de difundir estos capitulares, dirigidos a la construcción un orden de vida entendido sólo en comunidad.

En lo que concierne a los destinatarios del *CM*, a pesar de que éste se dirige y concierne al clero regular, por la forma de articular las disposiciones, queda la impresión de que sus exhortaciones van más allá, y que se trata de una responsabilidad conjunta con todos los clérigos, encargados de ordenar a la comunidad eclesiástica en nombre del emperador.

⁶⁰ *Ibid.*, caps. 4-8, 17-20, 25.

⁶¹ Por ahora recorro a una edición en español del documento. San Benito, *La Regla*, edición bilingüe, trad., de Iñaki Aranguren, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2010, p. 31-93.

⁶² Se puede acceder a él gracias a las dos ediciones del texto latino, ambas editadas en el siglo XIX, aunque también existe una traducción al inglés a la que es posible acceder en línea, junto con el manuscrito original, gracias a un proyecto colectivo, especializado en el estudio de los manuscritos carolingios y su historia. Recurso en línea: Hildemar de Corbie, *Expositio regulae*, en The Hildemar Project, http://www.hildemar.org/index.php?option=com_content&view=article&id=1&Itemid=102

Cuestiones similares aparecen referidas en el *CE*, publicado entre el 818 y 819 con 29 capítulos. En este texto aparece una mayor importancia a la corrección de las actitudes y valores morales que debían conducir a los clérigos. Por lo que respecta a su ministerio, una vez que la vida en comunidad volviera a la rectitud, se daba paso a cuestiones como la liturgia, los sacramentos y todo lo referente al trato con los fieles laicos.

Tres son los objetivos de reforma que se refieren en el capitular: primero, reafirmar la importancia de los monasterios como núcleos de la espiritualidad cristiana; segundo, organizar la vida de los clérigos del Imperio; y tercero, uniformar la vida de los monjes de acuerdo con la Regla de San Benito. En esta triada, el denominador común era la necesidad de ofrecer uniformidad a los textos y a las prácticas que concernían al clero, en el tenor de amalgamar las instituciones eclesiásticas desde su núcleo.

Después de lo anterior, se puede decir que los principios de la reforma que se dispuso durante los concilios de 816 y 817 tuvo una considerable impronta monástica. A partir de los principios que guiaron a la comunidad de hermanos regulares, se trató de imponer el ideal de vida para todos los clérigos. Sin embargo, tampoco hay que perder de vista los límites de esta interpretación, sobre todo al considerar que la historiografía especializada en el monacato carolingio otorgó una enorme influencia al monje Benito de Aniano casi como el único artífice de esta tarea.⁶³

No obstante, resulta complicado rastrear esta impronta e incluso el nivel de autoridad de este personaje en la formulación del programa de reformas en su conjunto. Por ello, antes de ofrecer una respuesta definitiva, mi propósito es explorar a profundidad los textos capitulares; y su dimensión como depositarios de una normativa enunciada desde el ministerio imperial de un carácter particular. Pues se trató del gobierno del cuerpo eclesiástico para establecer una organización y estructura determinada.

⁶³ Cfr. C.H. Lawrence, *op. cit.*, Jean Décarreux, *Moines et Monastères à l'époque de Charlemagne*, París, Librairie Jules Tallandier, 1980, 356 p.; Dominique H. Leclercq, *Histoire des Conciles. D'après les documents originaux*, trad. del alemán, t. III, 2ª parte, París, Letouzey et Ané Éditeurs, 1910, p. 601-1276. Charles Joseph Hefele (ed.), *Histoire des Conciles*, trad. al francés M. abad Delarc, t. V, París, Adrien Le Clere y cía., Libraires-Éditeurs, 1870; Eugen Ewing, "La época de Carlomagno (768-814)", pp. 124-194 y "Culminación y nuevo rumbo de la época carolingia" pp. 195-226, en Hubert Jedin (ed.) *Manual de Historia de la Iglesia*, t. III, Barcelona, Editorial Herder, 1970.

2.5 Los agentes del orden. Jerarquía* y estructura eclesiástica

Luis el Piadoso, de la mano de sus consejeros, comprendió e hizo suyas las atribuciones y obligaciones como el principal rector de la comunidad cristiana. De ahí que definiera el poder real e imperial como un monopolio que Dios le tenía reservado.⁶⁴ Esa posición aparece en los capitulares como una preocupación que requirió una constante observancia, revisión y aplicación de las prácticas que se estimaban correctas entre los hombres de Dios. Este panorama pinta un escenario que no estuvo exento de tensiones y breves entre los principales actores que encabezaron el proyecto de reformas.

El ministerio otorgado por Dios justificaba la ambición del emperador para establecer las normas necesarias para que obispos y abades –principales guías y responsables del orden– trabajaran en la enmienda del clero a su cargo. Como he mencionado a lo largo de este capítulo, el *corpus* normativo que aquí se analiza tenía como principales interlocutores a los miembros del alto clero franco. Para ese momento se asumía con mucha más claridad, que eran ellos en conjunto con la dignidad imperial, los que debían asemejar el orden divino en la tierra.

En un plano ideal, la unidad que representaba el monacato no parecía comparable con otra estructura clerical. Éste era percibido como la perfecta congregación de hermanos ordenados en la obediencia al abad superior inspirados por la vida de Cristo. Mientras tanto, el cuerpo secular franco comenzó a percibirse como una corporación jerarquizada que debía tener unidad alrededor de la persona del obispo. Durante el siglo IX bajo el poder de Luis el Piadoso, se hizo más evidente la urgencia de imponer la supremacía episcopal de tradición agustiniana y así construir la *Civitas Dei* en la tierra.

*Retomo el concepto del texto de Dominique Iogna-Prat, Cap. II “Iglesia y jerarquía”, en *La invención social de la Iglesia en la Edad Media*, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2016, p. 49-87. El historiador menciona la necesidad de analizar el concepto a partir de la complejidad del campo semántico y del horizonte político-religioso en el cual aparece el concepto “jerarquía”, particularmente en los modos de expresar una distinción o clasificación social. En ese sentido, apela a otros conceptos, a saber: función, oficio, orden, grado, honor, estado, rango. Durante el periodo carolingio, el concepto apareció a partir de la recepción y el desarrollo de las ideas y el modelo tripartito del Pseudo-Dionisio el Aeropagita, autor griego que postuló una clasificación de los diferentes órdenes y funciones que conformaban el orden eclesiástico cristiano a partir de una homologación con la estructura del universo creado por Dios. En la misma línea historiográfica, se ha repensado y discutido el concepto de “jerarquía” y de “orden” desde las ciencias sociales en obras colectivas como: F. Bougard, y R. Le Jan (dirs.), *Hiérarchie et stratification social dans l'Occident Médiéval (400-1100)*, Brepols, Turnhout, Bélgica, 2008, 392 p.

⁶⁴ Isaïa, *op. cit.*, p. 207.

El Reino de Dios debía construirse en este mundo y debía manifestarse en el propio Imperio, que se pensaba como una estructura descendente que comenzaba con Luis el Piadoso y se diseminaba entre sus oficiales y ministros: clérigos y laicos. Ambas esferas estaban llamadas a colaborar y garantizar el eficaz gobierno en todos los territorios bajo la cristianísima protección del emperador.

Un ejemplo de cómo se transmitía la autoridad del ministerio divino que poseía Luis el Piadoso entre sus oficiales eclesiásticos se encuentra en la elección de los obispos. En primer lugar, ninguno de los capitulares analizados consideraba la potestad del papado en el nombramiento de la cabeza en cada diócesis. Al respecto, el capítulo segundo del *CE* sólo dispone que el nombramiento de un nuevo prelado debe darse por elección de los propios clérigos apoyados en los cánones y estatutos de cada diócesis, lo que hace pensar que la situación podía variar según el caso, aunque se tuviera conocimiento de una sentencia general dispuesta por el canon.

Esta situación resultó por demás conflictiva en relación con el Papa. A principios del siglo IX se puede decir que su figura todavía no contaba con la influencia y capacidad suficientes, su autoridad se veía constantemente ensombrecida por la intromisión de los monarcas en asuntos eclesiásticos, el nombramiento de obispos, o el privilegio para reunir concilios provinciales en detrimento de los ecuménicos. A pesar de su alianza con la dinastía carolingia, la dignidad pontificia se enfrentaba con la dignidad imperial que los propios obispos de Roma habían concedido.⁶⁵

Como señalé antes, los emperadores carolingios se asumieron como elegidos de Dios para expandir y resguardar al conjunto de la cristiandad occidental, incluyendo al sucesor de Pedro. La exigencia por mantener la unidad entre los pueblos que la conformaban, exigió que Luis el Piadoso procurara el bienestar general todos sus componentes. Para lograr tal propósito requería, en primer lugar, organizar al clero del Reino franco desde sus cabezas.

⁶⁵ De ahí que el pacto entre el papado y la dinastía carolingia deba tomarse con cuidado y se interprete desde muchas aristas, pero también a partir del momento y los términos de la relación. Al nombrarse con el título de *pontifex maximus*, Esteban IV pretendía recuperar su lugar como el máximo líder religioso de la comunidad y por tanto, declarar la supremacía de la sede romana como cabeza de la cristiandad como heredera legítima de Pedro. Además, se amparó en la idea del *patrimonium Petri* legitimado por la famosa, pero apócrifa, Donación de Constantino, texto que data precisamente de mediados del siglo VIII. La base material de esto, fueron las donaciones territoriales concedidas por Pipino el Breve y afirmadas por Carlomagno, lo que constituirían las primeras posesiones de los Estados Vaticanos. Sin embargo, estos instrumentos tenían un peso más simbólico que real. La figura pontificia estuvo constante ensombrecida por sus conflictos con las elites romanas laicas.

Por ello fue apremiante dotar de las herramientas necesarias para reforzar los vínculos entre Luis el Piadoso y los círculos eclesiásticos más cercanos a su autoridad, aquellos que actuaban no sólo como pastores de Dios sino como oficiales del emperador.

En esa línea, en el *CE* aparecen artículos que ponen énfasis en la organización de los miembros del clero, sobre todo los encargados de ejercer la máxima autoridad sobre el conjunto eclesial. No hay que perder de vista que establecer tal jerarquía no fue una novedad; ni una preocupación exclusiva de los reyes carolingios, o del círculo de eclesiásticos cercanos a la dinastía. De hecho, constantemente se dice que estas disposiciones surgen de acuerdo a lo establecido antes en los “sagrados cánones” y en otras compilaciones normativas.

A partir de la documentación seleccionada, se observa un esfuerzo por condensar principios y disposiciones dentro de un *corpus* de carácter general que aplicara para cualquier miembro de la Iglesia franca. Dicha labor fue coordinada desde la cancillería de Luis el Piadoso a partir de la compilación de diversas colecciones documentales que ya eran autoridades en una conocida tradición textual que contenía regulaciones anteriores como la propia *Regla* de San Benito (s. V) y la *Regla de los cánones* de Chrodegang obispo de Metz.

Sin embargo, hay que señalar que una de las grandes diferencias del proyecto carolingio, es que durante este periodo se hizo más evidente la necesidad de diferenciar la vida y conducta entre clérigos y laicos. De acuerdo con mi propio análisis, en los capítulos dispuestos por Luis el Piadoso se otorgó un mayor énfasis a que todas las decisiones en asuntos eclesiásticos quedaran únicamente en manos de los eclesiásticos y se marcaran límites más claros en las atribuciones y actividades del clero.

Aunque los miembros del cuerpo eclesiástico eran los principales destinatarios de esta normativa, en los capitulares también hay menciones al mundo laico y a la urgente necesidad de separar los asuntos de este mundo. Eso da la impresión de que no sólo existía una convivencia constante, sino que tal cercanía podía ser un problema si no quedaban claros los términos de la relación entre ambas esferas. Más que una situación armónica, en los capítulos aparecen algunos ejemplos que dan cuenta de las tensiones y conflictos que se daban sobre todo a nivel local.

Valga sólo mencionar tres casos que aparecen en el *CE*. El primero de ellos, el capítulo nueve estableció que:

los clérigos de laicos no pueden ser expulsados de ninguna iglesia sin la autorización ni el consentimiento de los obispos y presbíteros. Más que en aquellos casos donde los obispos consideran que dichos clérigos rechazan la vida y doctrina que fue establecida para sus iglesias.⁶⁶

Carine van Rhijn señala que estos “clérigos de laicos” puede referir al clero secular, aquellos que tenían un contacto constante con la comunidad de fieles no ordenados. Por otro lado, este tipo de prescripciones eran resultado de las hostilidades a las que se enfrentaban los sacerdotes en sus propias comunidades, y que les impedían cumplir las funciones en sus respectivas parroquias. Ante esos conflictos era difícil que los obispos pudieran proteger a sus clérigos desde lejos. Por ello, lo único que podían hacer era dejar por escrito este tipo de prohibiciones.⁶⁷ En ese caso no sólo se trataba de regular el problema con los laicos, sino dejar constancia de que existía una jerarquía propia del orden eclesiástico, y particularmente entre el clero secular con el obispo a la cabeza.

Otra muestra de lo anterior aparece en el capítulo ocho del *CE*, en el cual quedó estipulado que existían cuestiones particulares que sólo concernían a la profesión canónica o a la regular. Su labor debía limitarse a lo ordenado en los sínodos y respaldado por la sentencia imperial en el propio documento.⁶⁸ Esto último confirma que la autoridad del emperador aparecía constantemente para dotar a esta normativa de toda su autoridad.

Por último, me parece interesante rescatar la complejidad del capítulo con el que concluye el *CE*, pues deja constancia del panorama que se está dibujando en lo que concierne a las facultades eclesiásticas:

Los siguientes son algunos de los capítulos que se incluyen en el código *De incestis nuptiis*, en relación con las iglesias [...] se trata de cosas que pertenecen únicamente a los asuntos de la Iglesia aunque por necesidad se habían separado o dividido. No obstante, **si existen asuntos públicos que merecen enmienda debe recurrirse a la dignidad eclesiástica**, si los encargados hasta ahora de resolverlos han sido incapaces de hacerlo a la brevedad, y según lo que se juzgue digno en tales casos. Con el favor del Señor, **la consulta de los fieles debe llegar a nuestra facultad, cuyo poder viene de Dios**. Pues resulta que, aquello que antes se

⁶⁶ Cap. 9 *Capitulare ecclesiasticum (818-819)*, op. cit. *Statutum est, ut sine auctoritate vel consensus episcoporum presbyteri in quibuslibet ecclesiis nec constituentur nec expellantur; et si laici clericos probabilis vitae et doctrinae episcopis conserandos suisque in ecclesiis constituendos obtulerint, nulla qualibet occasione eos reiciant.*

⁶⁷ Van Rhijn, *Sheperds of The Lord...*, p. 98.

⁶⁸ Cap. 8. *Capitulare ecclesiasticum (818-819)*, op. cit.

obstruía por las leyes de su tiempo, ahora con la ayuda de Dios se discutirá y juzgará para determinar qué hacer.⁶⁹

En primer lugar, llama la atención que lo que dispone este capítulo sigue la lógica consuetudinaria y se acopla a un código ya vigente, pero por razones de la propia costumbre permanecieron divididos de lo concerniente a los asuntos de la Iglesia. A partir de la necesidad de su época, así como una aparente deficiencia para solucionar los problemas según las instancias competentes –probablemente laicas–, determinó que se acudiera a la dignidad eclesiástica para enmendar dichas cuestiones.

La segunda parte de este capítulo me parece igual de interesante debido a que desde la dignidad imperial, se confirma el ministerio eclesiástico como una facultad otorgada por Dios para actuar según el orden que él dispuso, lo que modeló el diseño de la catolicidad cristiana. En ese sentido, las reformas de Luis el Piadoso cobraban una dimensión mucho más amplia. No sólo se trató de definir el campo de actividades y atribuciones del clero, sino que a través de tales disposiciones la dignidad imperial se asumía con la capacidad de otorgar toda la potestad divina a la jerarquía eclesiástica.

Con tal facultad, el emperador fortalecía al alto clero y éste reforzó su posición y capacidad para juzgar y determinar sentencias sobre cuestiones que de principio podríamos suponer estaban en la esfera laica. En última instancia eran ellos, la elite eclesiástica, quienes preservaban el buen estado de las almas. Su labor anteponía el beneficio de todo el cuerpo de la *Ecclesia*, por lo menos en un plano ideal; mientras que Luis el Piadoso se encargaba de procurar el estado material y la paz entre todos sus vasallos que en estricto sentido, constituían la Iglesia.⁷⁰

Como señalé en el capítulo anterior, la construcción de la Iglesia-comunidad que sirviera a tales propósitos, necesitaba la formulación de una estructura eclesiástica mejor definida bajo parámetros uniformados para su vida y disciplina. Considero que esto es fundamental para comprender los alcances de los planteamientos de reforma de Luis el

⁶⁹ Cap. 29. *Capitulare ecclesiasticum* (818-819), en *op. cit.* Las negritas son mías. *Nonnulla vero capitula, sicur de incestis nuptiis, necnon et de ecclesiis quae inter cohederes dividuntur et tali occasione proprio honore carent, sive de his ecclesiis quae nimium rebus propriis sunt adtenuatae, vel certe de his rebus quae nuper necessitate compellente a nonnullis ecclesiis sunt ablatae, et si qua sunt alia sive in ecclesiasticis sive in publicis rebus emendation digna, quae pro temporis brevitae efficere nequivimus, in tantum differendum illud dignum iudicavimus, donec, Domino favente, consulti fidelium facultas nobis id efficiendi ab eo tribuatur. Inventa vero ut Deo opitulante effectum obtineant per tempora, hic inserenda censuimus.*

⁷⁰ Con estado material me refiero al aspecto militar, de administración de los recursos y a la impartición de justicia, pilares del gobierno en la Alta Edad Media.

Piadoso. De hecho, uno de los elementos que aparecen recurrentemente y que llaman la atención en lo que refiere a la reorganización del clero franco es la distinción del cuerpo eclesiástico en tres estratos u órdenes (aunque todos dentro de una misma profesión y un orden mayor): canónigos, canonesas y, monjas y monjes.⁷¹

En el estudio de Carine van Rhijn sobre los *estamentos episcopales* del periodo carolingio, la autora explicó el surgimiento y las connotaciones que recibió el concepto de sacerdocio. En la obra aparecen los intentos previos al siglo IX para establecer una categorización del clero franco, así como el contexto que permitió la diferenciación entre sacerdocio local y otras categorías de clérigos. Por lo menos hasta mediados del siglo VIII, una de las divisiones era de carácter general: entre hombres laicos y hombres del clero. Dentro de los rangos⁷² de clérigos también existía una distinción según la regla a la que se adscribieran: seculares (*ordine canonica*) aquellos organizados bajo los cánones, obispos, diáconos, sacerdotes y clero en general; mientras que entre los regulares (*ordine regulari*) estaban abades y monjes bajo los votos de la *Regla benedictina* o alguna de sus variantes.

Sin embargo, existía la posibilidad de que un secular viviera en el monasterio e incluso que un monje estuviera bajo la supervisión de un obispo, de ahí la necesidad posterior de establecer los límites entre cada grupo. Entre el clero secular, por ejemplo, también se distinguían por la cercanía de su oficio con las comunidades de laicos. Por su parte, los regulares sólo ejercían su ministerio al interior de su monasterio y se relacionaban con sus hermanos.

Alrededor de la década del 780 –bajo el reinado de Carlomagno– a partir de la división entre orden regular y secular, se enfatizó en la necesidad de la supervisión bajo una jerarquía superior del abad y el obispo respectivamente. Por otro lado, en la corte carolingia aumentaron los esfuerzos para ofrecer la delimitación de una serie reglas de vida, los espacios

⁷¹ Paolo Grossi explica que el *ordo* universal articulado en el plano social estaba organizado en tantos *ordines* particulares según su función histórica y en relación con los vínculos entre grupos e individuos. “Es éste un mundo que se construye sobre relaciones entre individualidades más que sobre la individualidad considerada singularmente. La individualidad se considera únicamente en la interioridad de la relación, sólo como sujeto de una relación”. Grossi, *op. cit.*, p. 99.

⁷² El historiador Jörg Peltzer ha estudiado el rango como el concepto más apto para explicar las divisiones sociales y jurídicas de la Edad Media. En la conferencia intitulada “*Le rang comme catégorie d’analyse des actions des grands au bas Moyen Age*” definió rango como: la relación entre el orden y la posición del individuo en la sociedad. El orden se manifiesta en dos niveles, pertenencia cierto grupo (dimensión horizontal) y el lugar en el grupo (dimensión vertical). “*Le rang comme catégorie d’analyse des actions des grands au bas Moyen Age*”, conferencia dictada en las Semaines d’Études Médiévales, 26 de junio de 2014, CESC, Poitiers.

para habitar y, la disciplina (*disciplina*) de acuerdo con la función y autoridad que tenía cada orden. A esto hacían referencia cuando mencionaban el ministerio o magisterio que desempeñó cada clérigo o monje.

Todas las energías concentradas en la organización remiten a un proceso de institucionalización de comunidades claramente distinguidas de acuerdo con categorías delimitadas. Por ello se vigiló con mayor cuidado que los clérigos y monjes ordenados mantuvieran una vida de recogimiento al interior de su comunidad. Es posible que esa situación fuera respuesta para aquellos grupos que vivían fuera de los muros de una vivienda compartida. Durante los primeros años del siglo IX se discutió la situación de ciertos clérigos, llamados “intermitentes” o *clerici vagis*. El peligro de estas comunidades era que no se tenía un control sobre ellos pues no se apegaron ni a los cánones seculares ni tomaron los votos monacales.⁷³

Con tales consideraciones en torno a la situación del clero carolingio entrado el siglo IX, me pareció interesante proponer por lo menos el esbozo de una posible organización que emerge del análisis de la documentación capitular de Luis el Piadoso. Aunque todavía no existía una estructura con límites claros, sí aparecen menciones que refieren a un tipo de jerarquía que se promovió desde la corte del emperador. Y en la cual se especificaron aquellos miembros que sí eran considerados dentro de la institución eclesiástica de la Iglesia franca.

Entre las nociones generales que refieren al conglomerado de hombres de la Iglesia, en los capitulares aparecen bajo categorías tales como: el orden eclesiástico (*ordine ecclesiastico*), u órdenes (*ordines*) cuando se quería distinguir entre canónigos, monjes y monjas. También hay alusiones a la familia eclesiástica (*familia ecclesiae*) como expresiones que hacen un llamado a la comunidad. Dentro de ese conjunto las dos principales cabezas eran el obispo al frente de la diócesis y el abad en los monasterios y abadías.

Cuando se habla del acceso o promoción de un hombre al estamento eclesial se habla del grado eclesiástico (*gradus ecclesiasticus*) y llama la atención que las virtudes y el carisma fueran estrechamente relacionado con las posibilidades de entrar a la vida religiosa. En ese sentido aparecen cualidades asociadas a los clérigos tales como: una vida de mérito, sabiduría, ser ejemplo con sus acciones y su palabra. Todo esto se traducía en ciertas prácticas

⁷³ Cfr. Van Rhijn, *Sheperds of the Lord...*, p. 38 y ss.

propias y características del oficio divino (*officiis divinisque*) y sacralizado. Ahora veamos las particularidades que aparecen entre los seculares y regulares.

2.5.1 Hacia una jerarquía secular

Visto en conjunto, a partir de casos concretos, en el *CE* emerge una clara jerarquía que marca el nivel de autoridad entre los miembros del alto clero. El texto señala como la máxima autoridad al arzobispo en cada provincia, seguido de los jefes de cada diócesis u obispos sufragáneos (que cuentan con una copia de los decretos, de la verdad misma que poseen las máximas autoridades).

Al frente del pueblo de fieles, la autoridad episcopal fue representada por el sacerdote, pues era él quien podía establecer contacto más directo con la comunidad. Se dirige a estos últimos, pues también “pertenecen a la familia de iglesias”, pero habla en particular de aquellos seculares que desean promoverse al estatus eclesiástico en cualquiera de sus órdenes, y los invita a mantener una elevada aspiración para cumplir tal propósito.⁷⁴

Así se confirmaba la jerarquía en cada diócesis, y se le atribuía el compromiso de observar el cumplimiento de lo decretado en los concilios y fijado por escrito en dichos capitulares. Por ello, todo el tiempo se alude al sentido de consenso que debía existir entre la comunidad.⁷⁵ La propia introducción del *CE* comienza diciendo que en “el año 818 de la encarnación de Jesucristo, Luis, emperador cristianísimo, el más piadoso de todos, reunido con los obispos, abades y condes bajo su imperio, cada uno del mayor liderazgo en el Reino franco, para ratificar capítulos para el beneficio de la iglesia”.⁷⁶

Otra de las fórmulas que se utilizaron para reafirmar la autoridad de las decisiones era que “la sentencia imperial hecha siempre en sínodo”⁷⁷ otorgó el énfasis en la potestad del emperador y en el consejo de todos los reunidos. Además, llama la atención porque se confirman los destinatarios de “los capítulos que propiamente pertenecen a los obispos y de

⁷⁴ Cap. 6 *Capitulare ecclesiasticum (818-819)*, en *op. cit.*

⁷⁵ Janet L. Nelson, “How Carolingians created consensus”, en Wojciech Falkowski e Yves Sassier, *Le monde carolingien. Bilan, perspectives, champs de recherches. Actes du colloque international de Poitiers*, CESCUM, 18-20 nov. 2004, Turnhout, Bélgica, Brepols, 2009, p. 67-81.

⁷⁶ *Capitulare ecclesiasticum (818-819)*, en *op. cit.* p. 276.

⁷⁷ Cap. 7 y 8, *Ibid.*, p. 277 “*sinodali vel imperiali sententia modis omnibus feriatur*”

los órdenes (*ordines*) a los que los eclesiásticos (hombres de la Iglesia), que no sólo deben observarse, sino que también están sujetos y se han comprometido a enseñarlos”.⁷⁸

Es importante reafirmar que dichos decretos, no eran la expresión de una voluntad personal del emperador, sino que surgían del acuerdo con los dirigentes del clero y debían ser ratificados por ellos.⁷⁹ De hecho, en los capitulares de Luis el Piadoso se manifestó de manera más clara la sacralidad de la reunión y la validez de lo dispuesto a partir de la participación conjunta en fórmulas tan sencillas como “la santa asamblea que también elogió lo convenido”,⁸⁰ pero que de fondo, expresaban todo el sistema de pensamiento que se estaba formulando en el periodo.

Sin embargo, debajo de la calidad del obispo no era tan claro la posición de los miembros que componían este orden. Carine van Rhinj propuso que la jerarquía que encabezó el emperador se transmitió entre el círculo más cercano de la corte regia y estaba integrada por los magnates laicos y el alto clero, entre ellos los obispos, el grupo que dirigía el clero diocesano. Todos ellos imbuidos en los principios, visiones e ideales de reforma y corrección que surgieron de las reuniones de Aquisgrán, el espacio en el que se concentraron las discusiones y debates más importantes para formular el proyecto bajo la batuta de Luis el Piadoso.⁸¹

La misma autora menciona que el clero diocesano incluía a todas las comunidades seculares e incluso se puede decir que el clero local podía ser un término usado como sinónimo. Sin embargo, en la documentación que analizo, el obispo estaba supeditado a los estatutos de los cánones y tenía bajo su responsabilidad al conjunto de clérigos (*cleri*) ligados a la diócesis y, aparecen como parte de la profesión canónica (*canonica professio*) o del sagrado orden canónico (*canonicus ordo, sacris canonibus*).

Por debajo del obispo estaban el presbítero episcopal y los vicarios. Después, en lo que podríamos hoy definir claramente como clero secular, hay menciones al sacerdote (*sacerdos*) y a la profesión sacerdotal e incluso a la dignidad del sacerdote (*sacerdotii*

⁷⁸ *Idem*.

⁷⁹ Matthew Innes, *An Introduction to Early Medieval Western Europe, 300-900, The Sward, the Plough and the Book*, Nueva York, Routledge, Taylor & Francis Group, 2007, p. 464-466.

⁸⁰ Cap. 3 *Capitulare ecclesiasticum (818-819)*, *op. cit.*, p. 276.

⁸¹ Van Rhijn, *Sheperds of the Lord...*, p. 4-5.

dignitate). Por último, aparecen alusiones a los “clérigos de laicos”, que estaban directamente relacionados con la comunidad de fieles no ordenados.

Por otro lado, Carine van Rhijn también menciona que hasta finales del siglo VIII cobró importancia el lugar del sacerdote local como parte de las decisiones eclesiásticas. Durante los debates surgidos en las asambleas carolingias, el clero diocesano (o clero local) apareció como objeto de las reformas. Sin embargo, las categorizaciones en torno a ese sector eran vagas y dependían de las circunstancias. Al respecto, se quería establecer las diferencias entre los que servían en las catedrales y los que servían en las basílicas secundarias o rurales; ambos tenían la tarea de instruir al pueblo cristiano predicar la palabra de Dios y administrar los sacramentos.⁸²

A partir de las últimas décadas de los años 700, el clero de las diócesis adquirió una especial atención por lo menos en los textos emanados de los altos círculos de la corte regia. De hecho, la historiadora señala que se crearon vínculos más directos entre las disposiciones que surgieron de los rangos superiores y las audiencias locales, sobre todo en lo que concernía a la relación entre obispos el cuidado de las diócesis a su cargo, sus miembros incluidos.⁸³ Es probable que su aparición en la escena de las reformas se debiera al contexto mismo de expansión del espacio eclesiástico y a la reciente creación de nuevas parroquias en los territorios del Imperio, dicho proceso será estudiado con más detalle en los apartados siguientes.

2.5.2 La jerarquía monástica

Por su parte, la profesión regular (*regulari professione*) contempla su propia jerarquía. Uno de los personajes que permite explicar los matices de la relación entre los monarcas carolingios y los clérigos, fue Benito de Aniano. El monje adquirió un prestigio espiritual e incluso político. Su posición frente al emperador permitió impulsar el ideal monástico como uno de los ejes rectores del proyecto para reformar y gobernar la Iglesia franca.

En el año 817, el *CM* ratificó que la principal cabeza en el monasterio era el abad y era fundamental su presencia en todo momento para mantener el orden de su comunidad. El

⁸² *Ibid.*, p. 47-48.

⁸³ *Ibid.*, p. 22-23.

capítulo 26 establece que los abades no debían viajar constantemente lejos de sus dominios; salvo en casos necesarios y apremiante. Tan pronto como terminaran la tarea encomendada debían volver a su monasterio. En el mismo sentido, se volvía imposible que le confiaran la dirección y cuidado de sus dominios a otros monjes.⁸⁴

Para el año 818, en el *CE*, se confirma que la elección de abades debía darse entre los monjes según su propia organización, así como mantener y proteger lo establecido con anterioridad y aplicarlo en el futuro. Es posible que dicha disposición surgiera como reacción a las constantes intromisiones de la nobleza y de los propios príncipes en la elección del superior de la abadía, y fue una de las prácticas que necesitaban mayor regulación.⁸⁵ En ese sentido, el capítulo quinto confirmó y reafirmó lo estipulado en el *CM* y en la propia *Regla* de San Benito.

En el *CM* la figura del abad, respecto a sus subordinados, aparece como la de un pastor responsable de todas deficiencias que un padre pudiera identificar entre sus hijos. El texto es tajante al señalar las máximas obligaciones del abad: “amonestar, exhortar y corregir al inquieto e indisciplinado con más fuerza”.⁸⁶ Por ello debía aplicar todos sus esfuerzos para garantizar la obediencia de cada una de las ovejas de su rebaño.

Esta idea aparece en el texto pues se exhorta constantemente a mantener la obediencia hacia el abad, cuya autoridad sólo aparecía justificada en la piedad del oficio divino.⁸⁷ Además, el capítulo 80 del *CM* –que confirmaba a modo de síntesis lo estipulado en los capítulos 2 y 3 de la *Regla*– en el que se exhortaba para que:

sepa el abad que el pastor será plenamente responsable de todas las deficiencias que el padre de familia encuentre en sus ovejas. Pero, a su vez, puede tener igualmente por cierto que, si ha agotado todo su celo de pastor con su rebaño inquieto y desobediente y ha aplicado toda suerte de remedios para sus enfermedades, en ese juicio de Dios será absuelto como pastor [...] Y entonces las ovejas rebeldes a su cuidado verán por fin cómo triunfa la muerte sobre ellas como castigo.⁸⁸

Precisamente el abad era encargado de enseñar a sus discípulos aquello que es recto y santo, a través de su ejemplo y sus palabras. La ejemplaridad de su conducta destinada a

⁸⁴ Cap. 26 *Capitulaire monastique* (817), *op. cit.*, p. 93.

⁸⁵ Cap. 5 *Capitulare ecclesiasticum* (818-819), *op. cit.* Cfr. *Regla*, Cap. II, *op. cit.*, p. 37.

⁸⁶ Cap. 80, *Capitulaire monastique* (817), *op. cit.*, p. 95.

⁸⁷ Caps. 1 y 2 *Capitulaire monastique* (817), *op. cit.*, p. 92.

⁸⁸ Cfr. Cap. II, *La Regla*, en *op. cit.*, p. 36.

“los duros de corazón” mientras que a los capaces y prudentes sólo les bastará la palabra. En cuanto a lo que era nocivo para sus almas, no era suficiente predicarlo, sino que las acciones debían ser contundentes en todo lo que debía evitarse. El mismo capítulo menciona que no debían encubrirse “los pecados de los delincuentes, sino que, tan pronto como empiecen a brotar arránquenlos de raíz con toda su habilidad”.⁸⁹

Por otro lado, en el caso de que se tuviera que tomar alguna decisión urgente en el monasterio, el *CM* menciona que debía darse la reunión de la comunidad para discutir la situación. Tanto abades como monjes tenían que conducirse según sínodo y consejo general.⁹⁰ Un aspecto que llama la atención es que la voluntad de Dios también podía expresarse en voz de los monjes más jóvenes y por ello, era indispensable acudir al consejo y recomendaciones de todos los hermanos del monasterio. Aunque la reflexión final y las decisiones siempre quedaban en manos del abad. Esto refrendó lo que también señalaba la *Regla* en su capítulo tercero:

Siempre que en el monasterio hayan de tratarse asuntos de importancia, el abad convocará a toda la comunidad y expondrá él personalmente de qué se trata. Una vez oído el consejo de los hermanos, reflexione a solas y haga lo que juzgue más conveniente. Y hemos dicho que sean todos convocados a consejo, porque muchas veces el Señor revela al más joven lo que es mejor”.⁹¹

Por otro lado, el superior como un padre, debía amar y tratar a todos por igual. Según lo menciona la *Regla*: “tanto esclavos como libres, todos somos en Cristo una sola cosa y bajo un mismo Señor todos cumplimos un mismo servicio [...] Lo único que ante él nos hace diferentes es que nos encuentre mejores que los demás en buenas obras y en humildad”.⁹² Existían monjes para cumplir distintas tareas en el monasterio, pero esto no determinaba precisamente una jerarquía. Esa distinción se daba de acuerdo con las funciones que requerían un nombramiento particular.

Al respecto, el *CM* señala los principales cargos: el mayordomo, seleccionado entre todos los miembros por sus virtudes; el decano elegido por méritos de vida y cercanía a la confianza del abad para colaborar en la dirección de los hermanos, en el caso de que fuera una comunidad muy grande; el hermano lector de la semana, que hará las oraciones

⁸⁹ *Capitulaire monastique (817)*, en *op. cit.*, Cap. 80

⁹⁰ Cap. 59, *Ibid*, p. 94.

⁹¹ Cap. III, *La Regla*, en *op. cit.*, p. 38-39.

⁹² Cap. II, *Ibid*, p. 37.

correspondientes en el refectorio de domingo a sábado. En este último no se impondría a nadie por la fuerza, sino que se elegiría a aquellos que con su lectura edifiquen a los que escuchan.

Todos los monjes, incluidos o no en estos cargos, debían prestar su servicio al monasterio y desempeñar sus labores según el voto de obediencia y actuar con humildad. Aunque el capitular no lo menciona, el único orden que estipulaba la *Regla* benedictina era según el momento ingreso al monasterio, los más jóvenes eran los que llevaban menos tiempo sin considerar su edad, y debían referirse entre ellos como hermanos. En el caso de los mayores, se referían a ellos como “reverendo padre”, pero entre la comunidad se debían el mismo respeto sin hacer alusión a otros rangos.⁹³

2.6 ¿Un clero indolente o sólo ignorante? El ordenamiento de las prácticas y las costumbres

En el capitular publicado con motivo del concilio celebrado en el año 816, se manifestó un ferviente ánimo por la condensación de las disposiciones emanadas de esta reunión. El documento que cumpliría tal propósito recibió del nombre de *Institutionis formulam de vita canonicorum et sanctimonialium*. Su contenido se condensó dos años después en el *CE*.

Aunque en el apartado anterior señalé sus principales propósitos, para sintetizar estas aspiraciones, en su capítulo tres expresa que:

Debido a que mucho de la profesión canónica parten de la **ignorancia** y de la **desidia**, con la anuencia de Dios y **en santa reunión**, consideramos que vale la pena, a fin de que ‘de las palabras de los Santos Padres, de una variedad de campos algunos florecieron acosados, aglutinar sin ninguna ambigüedad, una regla canónica para el conjunto canónico y monjas, para que **el orden canónico se observe por medio de esa regla**. Y así la santa asamblea también lo elogió. Con el fin de observar en cualquier lugar, declaramos que, sin duda, entre todos los hombres que habitan en la misma profesión, ya sean canónigos, canonesas o monjas, se lleve a cabo por todos los medios que deban ser observados.⁹⁴

⁹³ Cap. LXIII, *Ibid*, p. 85-86.

⁹⁴ Cap. 3 *Capitulare ecclesiasticum (818-819)*, *op. cit.* *Quia vero canonica professio a multis ‘partim ignorantia partim desidia’ de honestabatur, operae pretium duximus, Deo anuente, apud sacrum conventum ut ‘ex dictis sanctorum patrum, velut ex diversis pratis quosdam vernantes flosculos carpando’, in unam regulam canonicorum et canonicorum congerere et canonicis vel sanctimonialibus servendam contradere, ut per eam canonicus ordo absque ambiguitate possit servari. Et ‘quoniam illam sacer conventus ita etiam laudibus extulit’, ut usque ad unum iota observandam percenseret, statuimus ut ab omnibus in eadem professione degentibus indubitanter teneatur et modis omnibus sive a canonicis sive a sanctimonialibus canocice degentibus deinceps observetur.*

En primer lugar, llama la atención el reconocimiento de una situación de ignorancia e indolencia por parte del clero, pues de esa situación se justifica la importancia de reunirse y acordar en asamblea lo que debe hacerse para erradicarla. Por otro lado, las disposiciones que surgieran de esta reunión estaban amparadas en la autoridad de los Padres de la Iglesia a partir de una revisión constante de la tradición que ellos dictaron.

Respecto a las funciones y los méritos de las personas aptas para esta dignidad, los capítulos ponen una atención especial a las virtudes y al comportamiento propios de los hombres de Dios. En oposición a la ignorancia y la desidia, ellos debían destacarse por el don de la sabiduría, así como por su capacidad para beneficiarse de los ejemplos necesarios en caso de requerir una purga de todo aquello que les impida alcanzar una conducta excepcional.⁹⁵

De la recopilación de todos estos saberes, quedarían “sin ninguna ambigüedad” los contenidos necesarios para establecer una regla con la cual enmendar el estado que ha impedido la organización de la *Ecclesia* cristiana. A pesar de que menciona categorías generales refiriéndose a canónigos, canonesas y monjas, los inserta como parte de un mismo orden clerical y con una misma profesión.

Esto da cuenta de la propia dimensión jurídica que caracterizaba las leyes altomedievales, pues la redacción de un complejo patrimonio de costumbres transitaba entre los hechos normativos de índole consuetudinaria y su fijación en un texto legislativo. De nuevo citando a Grossi, “la *consuetudo* es una *lex* en potencia, y la *lex* es una costumbre certificada y sistematizada; una y otra en continua ósmosis”.⁹⁶ Esta tarea de compilación cumplía objetivos de mayor alcance, pues la propia unificación de las prácticas y las costumbres era parte de la visión centralizadora proyectada por Luis el Piadoso y su corte.

En las narraciones históricas del siglo IX ya se tiene referencias de esta compilación de capítulos que sintetizaron las ambiciones de la reforma de Luis el Piadoso. Una de esas menciones se encuentra en la *Vita Hladowici imperatoris*, de El Astrónomo. Según el autor anónimo, el emperador reunió a obispos y a los más nobles clérigos para componer un libro acerca de la regulación de la vida canónica, establecía las formas de alimentación, bebida y todo lo necesario para servir a Cristo de acuerdo con el propio orden divino. Además, se

⁹⁵ Cap. 2 *Idem*.

⁹⁶ Grossi, *op. cit.*, p. 103.

cuenta que el propio Luis estipuló que este texto debía difundirse en todas las ciudades y monasterios del Imperio.⁹⁷

La documentación que aquí analizo enfatiza la importancia de diferenciarse de la vida de los laicos y distanciarse de los asuntos de este mundo con una regla específica, que delimite las funciones y atribuciones de cada grupo. Además, queda la impresión de que una observancia constante de tales disposiciones, según el texto, garantizaba su cumplimiento en la práctica. Cuando se repite en el tiempo, se le considera un hecho consuetudinario y se transforma en obligación, por lo que mediante el uso adquiere su carácter normativo y se le dota de legitimidad.

Precisamente el carácter consuetudinario del derecho medieval explica que los hechos y prácticas eran la fuente de toda la normativa. Las leyes (*leges*) eran el elemento esencial para garantizar la constitución y después el mantenimiento del orden social. Si el complejo de costumbres (*mores*) cambiaba, lo hacían también sus leyes y, por lo tanto, también la estructura del orden. De ahí la necesidad de la repetición durante un largo periodo, considero que más consciente de lo que se cree, de un comportamiento determinado entre la elite y el grupo del que emana y al que se dirige un ordenamiento jurídico particular.⁹⁸

El conjunto de medidas resultaba de una vocación que los colocaba bajo la autoridad directa del obispo y justificaba la regularidad de una vida en común. A diferencia de los monjes –quienes usaban paños gruesos y de color oscuro– los clérigos “del siglo” podían portar vestimentas prácticas de lino, llevar una alimentación más robusta, y contaban con cierta libertad de movimiento durante el día.⁹⁹ Como mencioné en apartados anteriores, estos capítulos enfatizaban la necesidad de observar detalladamente la situación en la que se encontraban las parroquias del Imperio, y una vez identificados los males y errores de sus miembros –desde el obispo a la cabeza de la diócesis hasta el sacerdote de la iglesia más lejana–, enmendarlos y corregirlos.

Al respecto, tanto en el *CE* como en el *CM* aparecen las principales obligaciones en cuanto la instrucción y vigilancia del comportamiento de los sacerdotes en las comunidades locales. Estas medidas eran de carácter general, pero es posible entenderlas como un primer

⁹⁷ Vid. El Astrónomo, *The Life of Emperor Louis*, en Thomas F. X. Noble (ed.), *Charlemagne and Louis the Pious*, Pennsylvania, Pennsylvania State University Press, 2009, p. 255.

⁹⁸ Cfr. Grossi, *op. cit.*, p. 101-102.

⁹⁹ Cap. 2 *Capitulare ecclesiasticum (818-819)*, *op. cit.*

paso para eliminar la ignorancia como causa del error y poner todos los esfuerzos en la instrucción de los clérigos.

El *CE* refiere a los textos básicos que todo clérigo debía conocer y en consideración de “los sagrados cánones, con el fin de obtener en nombre de Dios y la Santa Iglesia, la libertad y el honor para incorporarse al orden eclesiástico (*ordini ecclesiastico*)”.¹⁰⁰ Debido a que eran ellos los encargados de predicar y enseñar a los fieles laicos, la necesidad de fijar los saberes y conocimientos propios, colocó a la educación de los clérigos como una de las primeras actividades que debían reforzarse.

Como señalé antes, las advertencias que surgieron de las discusiones en los concilios provinciales y posteriormente se recopilaron en los capitulares, muestran que las medidas acordadas entre el emperador y las autoridades eclesiásticas (obispos y abades) eran ante todo de carácter práctico, centradas en la organización y regulación de la vida en comunidad, de ahí que su contenido refiera sobre todo a las actividades, costumbres y comportamiento de clérigos y los monjes.

Las admoniciones imperiales se escribieron como normas de carácter general y constituían la base de las reformas. Sin embargo, la difusión y transmisión de sus mensajes requerían del filtro de aquellos encargados de su ejecución, así como del conocimiento que estos tuvieran de las problemáticas particulares.¹⁰¹ Por ejemplo, entre el obispo y los clérigos de su respectiva diócesis, se dio la necesidad de regular la promoción al estamento clerical. El *CE* señaló que los casos aleatorios e indiscriminados en los que se promovió a un *siervo* al grado eclesiástico, “se decidió que debían armonizarse en acuerdo con los cánones; y se estableció que nadie sea promovido, más que por un obispo, a los órdenes sagrados, no sin antes obtener la libertad de su señor”.¹⁰²

¹⁰⁰ *Idem*.

¹⁰¹ *Cfr.* Van Rhijn, en *op. cit.*, p. 24.

¹⁰² Cap. 6, *Capitulare ecclesiasticum (818-819)*, *op. cit.* *Cfr. Admonitio generalis*, 789, caps. 23, 57, *op. cit.* Marc Bloch menciona que los esclavos (*servi* en latín) continuaban siendo “de derecho, la cosa de un amo, que disponía soberanamente de su cuerpo, de su trabajo y de sus bienes. Desprovisto de personalidad propia, al margen del pueblo, el esclavo era un extraño. No es convocado a la hueste real; no tiene lugar en las asambleas judiciales, no puede llevar a ellas sus quejas y no es justiciable más que en el caso en que, cometiendo una falta grave en un tercero, su amo le libra a la pública venganza.” Sin embargo, también había otro tipo de “esclavo cultivador”, quien subsistía con el producto de su trabajo, tenía su propia casa. El amo permitía trabajar lo necesario para el cultivo del *manso*, e incluso podía vender en su provecho, el sobrante de la cosecha. Al llevar este tipo de vida, se le denominó “*servus asentado*” y comenzaba a acercarse a un estatuto jurídico similar al de los campesinos libres. El historiador explica que en las formas románicas se conservó el vocablo latino para distinguir entre los hombres libres y los no libres, y que se tradujo en ciertas restricciones, así como también

En lo que concernía al orden monástico, los primeros dos capítulos del *CM* permiten observar que la transmisión de estas disposiciones imperiales irradiaba desde la cabeza hasta sus subordinados. De hecho, el capitular ordena que el propio abad haga una lectura completa frente a todos los monjes a su cargo, y que, diseccionando palabra por palabra, todos consigan comprenderla mejor y así tener una mayor aprehensión en la práctica.

Esto se hacía con la intención no sólo de implantar la *Regla* de San Benito en todos los territorios del Imperio, sino también de restablecer su uso y hacerlo con más cuidado en los monasterios donde ya se aplicaba, pero no con la disciplina deseada. En cuanto a su cumplimiento, el capítulo 80 del *CM* manda que “todos sigan la regla como maestra en todo y nadie se desvíe de ella. Nadie se deje conducir en el monasterio por la voluntad de su propio corazón, ni nadie se atreva a discutir con el abad”.¹⁰³ Para acatar esa conducta convenía poner especial atención desde la formación de los monjes y la transmisión que se hiciera del texto benedictino.

Por ello, nadie podía ingresar fácilmente al monasterio y los más jóvenes debían seguir el consejo de los monjes mejor instruidos. Esto fortaleció la posición de los monasterios como los principales espacios de enseñanza carolingia, junto con la academia palatina y las escuelas episcopales. Las escuelas monacales estaban separadas del conjunto abacial o propiamente monacal, y una de sus principales tareas era ofrecer la primera enseñanza para los oblatos, niños confinados al cuidado de los monjes para prepararlos y llegado el momento, tomar los votos benedictinos u ocupar otro cargo dentro del clero.

Antes de recibir los votos, debían estar separados de todos los hermanos y “que se guarde mucho tiempo en la habitación de los invitados para probarlo; que les confíe sus bienes a sus padres, si tiene alguno. Al final de este año de prueba, cumpla lo que la *Regla* prescribe, pero no lo tonsure ni se cambie de ropa antes de que él haga la promesa de obediencia”.¹⁰⁴

En cuanto a su formación, era necesario elegir a los hermanos mejor educados para conversar con los nuevos monjes. Los capítulos destinados a esta cuestión, no hacían sino

cargas y obligaciones según esta condición. Vid. Marc Bloch, *La sociedad feudal*, v. 1, trad. de Eduardo Ripoll Perello, México, UTEHA, 1953, p. 267 y ss.

¹⁰³ Cap. 80 *Ibid.* y Cap. III, *La Regla*, *op. cit.*, p. 36.

¹⁰⁴ Cap. 34, *Capitulaire monastique (817)*, *op. cit.*, p. 93.

reforzar lo que la propia *Regla* estipulaba en cuanto a la aceptación de nuevos miembros en la comunidad:

Cuando alguien llega por primera vez para abrazar la vida monástica, no debe ser admitido fácilmente. Porque dice el apóstol: «Someted a prueba los espíritus, para ver si vienen de Dios» (1 Jn, 4, 1). Por eso cuando el que ha llegado persevera llamando después de cuatro o cinco días soporta las injurias que se le hacen y las dificultades que se le ponen para entrar y sigue insistiendo en su petición (Lc. 11, 8), debe concedérsele el ingreso, y pasará unos pocos días en la hospedería. Luego se le llevará al lugar de los novicios, donde han de estudiar, comer y dormir. Se le asignará un anciano apto para ganar las almas, que velará por ellos con la máxima atención.¹⁰⁵

Todo encaminado a que únicamente los mejor preparados y dispuestos a la obediencia de estas normas formaran parte de la comunidad encaminada al perfeccionamiento de una vida ascética. Además de las actividades cotidianas –individuales y entre pares– tales como la comida, la vestimenta, los horarios de trabajo y oraciones, etc.; se consideraban las actitudes y valores morales que debían conducir a cualquier miembro del estamento eclesiástico.

Por lo que respecta a su ministerio, una vez identificadas las problemáticas de la vida en comunidad, se daba paso a cuestiones de carácter particular. Para preservar el orden y estado superior de la comunidad eclesiástica fue necesaria una extrema vigilancia de sus prácticas y costumbres, pues en última instancia eran ellos los pastores encargados de la dirección de las almas.

Hay que recordar que durante el periodo se establecieron vínculos y alianzas con los miembros de la elite laica y religiosa del Imperio. Esta constante colaboración terminó por configurar las líneas e incluso los límites en el proyecto de reforma eclesiástica. En ese sentido, como expondré en los siguientes apartados, es importante considerar sobre qué aspectos y en qué esferas se movían las disposiciones de Luis el Piadoso, y en qué asuntos se concentraron las capitulares destinadas al buen gobierno sobre la Iglesia. Por ello, ahora corresponde analizar algunos de los objetos y prácticas que se pretendían ordenar y reformar.

¹⁰⁵ Cfr., Cap. LVIII, *La Regla*, op. cit., p. 80; Caps. 34-36, 66, *Capitulaire monastique (817)*, op. cit., p. 93.

2.7 Los bienes eclesiásticos: tierras, posesiones y patrimonio

A medida que la Iglesia franca aumentó sus dominios territoriales, fue necesario un mayor control sobre dichas posesiones. (Mapa 3) Era necesario mantener en buen estado en las iglesias: el edificio mismo y los conjuntos arquitectónicos que componían las parroquias. En el caso del dominio eclesiástico de tierras y bienes, las reformas que aparecen en los capitulares se orientaron a la organización y delimitación de los espacios, sus usos y funciones, así como los beneficiarios de las rentas y la gestión de sus recursos. En ese sentido también se habla de que ese patrimonio –material y espiritual– debía repartirse en equidad (*aequitas*). Precisamente la administración de bienes y territorios era una de las primeras prácticas que se debían ordenar.

En términos generales, el juego metonímico que designaba a la iglesia como inmueble y comunidad, se formuló durante un largo periodo que corre aproximadamente desde el año 800 hasta el 1300. Durante esos cinco siglos, se configuró la representación del espacio eclesiástico a semejanza del cuerpo sacramental de la Iglesia, como lugar de culto y centro de reunión de los fieles. El historiador Dominique Iogna-Prat explica este proceso como parte de la construcción monumental de la Iglesia en Occidente en dos direcciones: de edificación material de la residencia sagrada como contenedor; pero también como contenido, en el sentido de conformación de la comunidad de bautizados.¹⁰⁶

En ese sentido, este apartado no pretende ofrecer un análisis pormenorizado de la construcción del espacio eclesiástico en el mundo carolingio, ni siquiera del periodo de Luis el Piadoso, pues tales cuestiones rebasan los límites de esta investigación.¹⁰⁷ El propósito

¹⁰⁶ El autor desarrolló estas ideas a lo largo de diversos artículos e investigaciones, los cuales fueron traducidos al español en la obra: Dominique Iogna-Prat, *La invención social de la Iglesia en la Edad Media*, Buenos Aires, Miño y Dávila Editores, 2016, pp. 47-48. Sin embargo, es posible decir que toda su propuesta metodológica en torno a la construcción sociológica de la Iglesia medieval se condensa en las siguientes obras: *La Maison Dieu. Une histoire monumentale de l'Église au Moyen Âge (v. 800-v. 1200)*, París, Éditions du Seuil, 2006, 690 p. ; *Cité de Dieu, Cité des Hommes. L'Église et l'architecture de la société*, París, Presses Universitaires de France, 2016, 502 p.

¹⁰⁷ Sobre estas problemáticas, entre los trabajos más destacados se encuentran: Florian Mazel, *L'Évêque et le territoire. L'invention médiévale de l'espace (Ve-XIIIe siècle)*, París, Seuil, 2016, 536 p. Thomas Lienhard, "Qui Administre l'espace religieux? Evêques, archevêques et papauté face à la Pannonie au IXe siècle" y Geneviève Bühner-Thierry, "Entre implantation familiale et patrimoine ecclésiastique : les lieux de pouvoir des évêques de Freising au IXe siècle", ambos en Philippe Depreux, F. Bougard, R. Le Jan (dir.), *Les Élités et leurs Espaces. Mobilité, Rayonnement, Domination (Du Vie au Xie siècle)*, Turnhout, Brepols, 2007; Geneviève Bühner-Thierry, "Épiscopat et royauté dans le monde carolingien" en Wojciech Falkowski e Yves Sassier, *Le monde carolingien. Bilan, perspectives, champs de recherches. Actes du colloque international de Poitiers*, CESCUM, 18-20 nov. 2004, Turnhout, Belgique, Brepols, 2009, p. 143-155.

únicamente es señalar las problemáticas y advertencias que los capitulares abordan en lo que respecta a los bienes y las tierras en manos de los clérigos.

Un aspecto sobre el que me interesa destacar es que, a pesar de que cuantitativamente son pocas las menciones, en ellas se da cuenta del lugar privilegiado de la comunidad eclesiástica en los decretos imperiales, pues la mayoría de las disposiciones que analizo a continuación se establecieron en favor de los clérigos y los derechos que estos tenían sobre sus posesiones.

Dichas advertencias tenían el objetivo de optimizar la gestión y la administración sobre el patrimonio eclesiástico. En cuanto a su contenido, en un cuarteto de capítulos se pueden resumir cuatro ejes: primero la posesión, la explotación y el tipo de tierras en manos de los clérigos; segundo, la selección de espacios para construir centros religiosos; tercero, el origen de los recursos destinados a esta tarea; por último, la necesidad de diferenciar estos lugares por su sacralidad y función de culto.

En primer lugar, no se niega que las iglesias pudieran poseer considerables caudales de bienes, pero sí existe una clara distinción y reconocimiento entre diócesis e iglesias ricas y pobres. De acuerdo con su situación debían repartirse los recursos. El capítulo cuarto del *CE* señala que según lo que se otorgó a las iglesias bajo el gobierno de Luis el Piadoso, debía establecerse una distribución acorde a sus condiciones particulares.

Una iglesia rica, debía contribuir con dos terceras partes de los salarios para los pobres, de tal suerte que los monjes y clérigos tuvieran el último tercio. En las parroquias desfavorecidas, la repartición será en partes iguales entre clérigos y los pobres, a menos de que existiera un donador y que éste hiciera una estipulación particular.¹⁰⁸ En ese sentido, llama la atención que esta distribución no haga mayores referencias a la caridad ni piedad hacia los pobres, aunque se les considere dentro de las responsabilidades que debían cumplir los sacerdotes encargados de las iglesias.

En el caso de los monjes, se hizo un llamado para evitar un enriquecimiento desmedido, y se estipuló que de todas las limosnas y el diezmo que recibían los hermanos o la iglesia del monasterio debían destinarse al auxilio de los pobres.¹⁰⁹ Es posible que tal

¹⁰⁸ Cap. 4, *Capitulare ecclesiasticum* (818-819), *op. cit.*, p. 276. Las negritas son mías.

¹⁰⁹ Cap. 49, *Capitulaire monastique* (817), en *op. cit.*, p. 94.

disposición reafirmara el voto de pobreza y exaltara la caridad de esta comunidad y fortalecer las virtudes del orden monástico.

En cuanto a la posesión y explotación de las tierras eclesiásticas, aparece la referencia al *manso*.¹¹⁰ Lo primero que se estipula en el *CE* es que, en el *manso* dispuesto para una iglesia, el servicio sería exclusivamente religioso y estaría bajo la autoridad de un presbítero, cuyo nombramiento y facultad era conferida con el permiso del obispo. Sin embargo, ninguno de los elementos que componen el manso eran de dominio particular, sino que formaban parte de las posesiones de la comunidad religiosa. Entre los elementos que integraban el *manso eclesiástico* se mencionan: diezmos, ofrendas, casas, atrios, patios o jardines.¹¹¹

Sobre la edificación y reconstrucción de espacios eclesiásticos, en el *CE* se sancionó que en las villas donde se construyan nuevas iglesias, los diezmos se destinen al pago de las obras y a la manutención de dichos lugares.¹¹² Mientras que las iglesias en mal estado e incluso destruidas, debían constituirse y organizarse según la calidad que ordenó la colección bajo el nombre “*Capitulum de nonis et decimis*” en los capítulos correspondientes al claustro canónico.¹¹³

Por otro lado, una restricción importante en el capitular era que ningún señor podía prestar servicios en un manso de este tipo. Aunque el documento no ofrece más indicios, es

¹¹⁰ Caracterizado como “la unidad típica de explotación ajustada a la fuerza y las necesidades de la una familia.” Se trata precisamente del núcleo de aprovechamiento de la tierra según sus funciones (compone: viviendas, edificios agrícolas, jardines, huertos o espacios de cultivo). Cfr. Manuel Ladero Quesada, *Introducción a la Historia del Occidente Medieval*, Madrid, Editorial Universitaria Ramón Areces, 2010, 336 p. En la obra clásica de Marc Bloch, *La sociedad feudal*, el historiador explicó que, dentro del señorío el manso fue entendido como una de las formas de dependencia sobre la tierra o a través de la tierra y se dio en las villas de la Galia franca bajo el poder de los primeros carolingios. Vid. Bloch, *op. cit.*, p. 254.

¹¹¹ Bloch, *op. cit.*, p. 255. En un esfuerzo por categorizar los mansos, Bloch menciona que se trató de un sistema que lejos de una organización y dominio bien definido sobre la tierra, se trataba de explotaciones campesinas que prácticamente eran “tan viejas como la propia agricultura”. Sin embargo, esas relaciones de dependencia territorial se regularizaron poco a poco, hasta dar origen a verdaderos señoríos. Ese proceso se favoreció gracias a las dinámicas de migración, expansión y conquista, como fue el caso de la Galia entre los siglos VIII Y IX bajo el dominio de los carolingios, cuando obispos, abades y magnates laicos ocuparon el Reino franco y comenzaron a organizarse según este régimen.

¹¹² *Capitulare ecclesiasticum (818-819)*, Cap. 12, en *op. cit. Sancitum est de villis novis et ecclesiis in eisdem noviter constructis, ut decimae de ipsis villis ad easdem ecclesias conferantur.*

¹¹³ Cap. 14, *Ibid. De ecclesiis sane destructis vel de nonis et decimis sive de claustris canonicorum, qualiter constitui et ordinari nobis placuerit, aliis capitulis subter adnotavimus.* Una referencia similar aparece en el cap. CXLIV. *Ut claustra canonicorum diligenter custodiantur* de la Regla de Chrodegardio. Cfr. Jerome Bertram ed., *The Chrodegang Rules: The Rules for the Common Life of the Secular Clergy from the Eighth and Ninth Centuries. Critical Texts with Translations and Commentary*, Londres, Rutledge, 2017, 303 p. La redacción se repite prácticamente igual en el capítulo 217 de los *Capitulares Benedictinos*, en *Benedicti Capitularia, De Benedicti levitae collectione Capitularium scripsit*, v. II, F. H. Knust ed., Hannover, Frankfurt, MGH, 1836, p. 57.

posible suponer que la prohibición se dirigió a los señores laicos que tenían injerencia en asuntos eclesiásticos. Esto llama la atención pues el uso, así como los derechos sobre estas tierras no era necesaria ni exclusivamente de un solo arrendatario. De hecho, era común que los encargados de trabajar las tierras de la Iglesia obtuvieran los beneficios de ésta, y que una parte de las rentas se destinaran a los eclesiásticos. Esto lo explicó Marc Bloch de la siguiente forma:

Por el juego de la inmunidad franca [...] la mayor parte de los señores eclesiásticos y un gran número de poderosos laicos recibieron la delegación de una fracción como mínimo de los poderes judiciales del Estado, y, además, el derecho de cobrar en beneficio propio algunas de sus rentas. Esto, bien entendido, solo sobre las tierras que ya eran o debían ser en el porvenir de su dependencia.¹¹⁴

De acuerdo con su análisis, la inmunidad fortaleció el poder señorial, porque según lo estipulado desde la voluntad regia, la jurisdicción y fiscalidad en estas tierras quedaba exclusivamente en manos de aquellos señores que contaban con tal privilegio. Sin embargo, esto también fue motivo de tensiones entre la nobleza laica y los principales señores y miembros del alto clero encargados de gestionar todos los bienes y recursos de su comunidad, e incluso aquellos clérigos que también eran dueños de importantes caudales. Tal situación no estaba permitida, y precisamente los capitulares de Luis el Piadoso intentaron controlarlo desde el poder central.

Precisamente, uno de los argumentos para regular la acumulación de bienes en manos de eclesiásticos, fue la pureza de los espacios sagrados y de su comunidad. En ese sentido, las reformas dirigidas a la comunidad monástica, expresaban el interés por salvaguardar la integridad del *claustro*. Hay que recordar que los monjes eran los principales intermediarios entre los fieles y la divinidad. Con su oración, ofrecían satisfacción a Dios por los pecados de los integrantes del Imperio y que con estas plegarias se mantenía su estabilidad.

Por ello, era fundamental mantener la sacralidad de los lugares de oración para la celebración del culto divino, ya fueran monasterios, catedrales o iglesias. Los monarcas carolingios pusieron grandes esfuerzos en proteger sus espacios sagrados de la contaminación y la perturbación del mundo secular. Durante este periodo, el auxilio de la dinastía carolingia fue más cercana en las comunidades de regulares, lo que formó una alianza

¹¹⁴ Bloch, en *op. cit.*, p. 255. *Cfr.* Caps. 10, 11, *Capitulare ecclesiasticum (818-819)*, en *op. cit.*

aún más estrecha entre la corte real y sus dependencias monásticas.¹¹⁵ De esa cercanía se comprende que las dinámicas e importancia de los monasterios no pueden entenderse sólo a partir de su función como núcleos de vida meramente religiosa.

Los grandes espacios monacales se constituyeron como importantes núcleos de poder territorial entre los sectores más notables de la aristocracia franca.¹¹⁶ (Mapas 2 y 3) Por ello, también se concibieron como espacios de una trascendencia patrimonial fundamental para conservar la riqueza y poderío de diversas familias del Reino franco. Esto se manifestó en la gran influencia que tuvieron los nobles laicos en las comunidades monásticas, al grado de conformaron verdaderas elites eclesiásticas dentro de dicho orden.

Desde el siglo VIII, estaban en vías de crearse poderosos centros religiosos sostenidos por las grandes donaciones de las familias aristocráticas. Sin mencionar las enormes atribuciones que ejercían los nobles que tenían algún miembro de su familia al interior de la comunidad episcopal o monástica. Así se explica que, en el transcurso del siglo IX, fuera común que reclamaran privilegios en su calidad de donantes de un convento o iglesia; y que los obispos por su parte, reforzaran su poder “señorial” en las ciudades a través de nuevos diplomas de inmunidad, derechos regios, etc.¹¹⁷

Debido a esa vinculación con el mundo laico, aumentaron las críticas hacia los órdenes religiosos, e incluso que se extendieran rumores sobre los monjes y clérigos que habían caído en el pecado de la avaricia y mantenían una vida contraria a sus votos. La situación era contradictoria, pues a pesar de que las primeras medidas de protección a la Iglesia fueron para beneficiar la labor de cristianización en el Reino franco, y también fomentaron el incremento de los dominios –económico, territorial y político– del alto clero.

Esto desembocó en conflictos y tensiones al interior del Imperio, sobre todo porque los eclesiásticos intentaron consolidar gradualmente su poder a nivel local, y esto no hubiera sido posible sin el apoyo de los reyes y de ciertos grupos entre la aristocracia a nivel regional.

¹¹⁵ Mayke de Jong, “La religión”, en Rosamond McKitterick (ed.), *La Alta Edad Media*, Barcelona, Crítica, 2002, p. 160.

¹¹⁶ Noëlle Deflou-Leca, “La polysémie terminologique des communautés monastiques (Vie-Xe siècle): quelques cas d'étude” *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre*, BUCEMA, n° 10, 2016. Consultado en línea: 9 de diciembre 2016, <http://cem.revues.org/14472>. Clemente de la Serna González, “El monasterio medieval como centro de espiritualidad y cultura teológica”, en Cuadernos de Investigación del Monasterio de Santa María del Real, Tercer Seminario sobre El Monacato, n° 3, agosto 1989, Palencia, Centro de Estudios del Románico, p. 61-84.

¹¹⁷ Cfr. Geneviève Bührer-Thierry, “Entre implantation familiale et patrimoine ecclésiastique: les lieux de pouvoir des évêques de Freising au IXe siècle” y Florian Mazel, *op. cit.*, p. 74 y ss.

Sin embargo, los monjes y clérigos no fueron los únicos beneficiarios. Por su lado, la dinastía carolingia también obtenía considerables rentas que venían de los conglomerados cristianos que pertenecían a la familia del emperador. No obstante, muchos de ellos quedaban exentas de dichas contribuciones debido a la inmunidad otorgada desde tiempos de Pipino el Breve (a mediados del siglo VIII).

Por otro lado, la cercanía de los grandes centros monacales y episcopales –como los monasterios de Fulda y Saint Gall, o el obispado de Reims (Mapa 3) – con las políticas regias, favoreció que estos lugares se convirtieran en focos de influencia y prestigio que irradiaban los ideales de gobierno de Luis el Piadoso. De ahí la importancia de explorar, por lo menos en este apartado, cuál fue la relación entre el proceso de construcción de la cristiandad occidental medieval y las reformas de la dinastía en este periodo.

Dicho escenario no fue exclusivo de la familia carolingia, lo que sí hay que particularizar en este contexto es que, durante prácticamente todo el siglo IX se pretendió que los círculos monásticos definieran su distanciamiento frente a los poderes laicos. Esto con el argumento de resguardar a la comunidad de los peligros y perversiones del mundo secular. Mientras que sus miembros también reclamaban sus privilegios como agentes favorecidos por las políticas regias.¹¹⁸

Como mencioné antes, ese panorama contribuyó al aumento paulatino del patrimonio de la comunidad, cuestión que se convirtió en una verdadera preocupación en la época de Luis el Piadoso, pues chocaba e incluso contradecía los principios fundamentales dados por San Benito en el siglo VI. El monje de Montecassino y padre de la comunidad monástica, en su *Regla* rechazaba la posibilidad de que un monje tuviera propiedades personales:

Hay un vicio que por encima de todo se debe arrancar de raíz en el monasterio, a fin de que nadie se atreva a dar o recibir cosa alguna sin autorización del abad, ni a poseer nada en propiedad, absolutamente nada: ni un libro, ni tablillas, estilete; nada absolutamente, puesto que ni siquiera les es permitido disponer libremente ni de su propio cuerpo ni de su propia voluntad. Porque todo cuanto necesiten deben esperarlo del padre del monasterio y no pueden lícitamente poseer cosa alguna que el abad no les haya dado o permitido. **Sean comunes todas las cosas para todos, como está escrito (Hch 4, 32), y nadie diga o considere que algo es suyo.** Y, si se advierte que alguien se complace

¹¹⁸ Uno de esos privilegios fue el principio de inmunidad instaurado por Pipino el Breve en el año 752-54. Esta inmunidad no debe entenderse como una exclusión del orden político carolingio, sino como ha señalado la historiadora Marie-Célie Isaïa, se trató precisamente de insertarse bajo el amparo de las políticas del emperador. Isaïa, *op. cit.*, p. 76-77.

en este vicio tan detestable, sea amonestado por primera y segunda vez; pero, si no se enmienda, quedará sometido a corrección.¹¹⁹

Lo anterior estipulaba que toda propiedad era constitutiva del patrimonio de la comunidad y requería una forzosa autorización del abad, quien, como cabeza del monasterio, debía estar al tanto para un mejor control. Sin embargo, la *Regla* aparecía, una vez más, sólo como un referente que guiaba la vida de los monjes, pero que no necesariamente se aplicaba con la severidad deseada por su redactor según los ideales bíblico y de una comunidad primigenia. En ese sentido, aunque el texto señaló una amonestación y corrección en caso de presenciar que un monje no se aleja del “vicio” de la acumulación de posesiones personales, tampoco son claras las formas de perseguir y erradicar este mal.

En ese sentido, es interesante que a pesar de la complejidad de los temas que tocan a la regulación del patrimonio eclesiástico, así como la organización de los espacios, las tierras y las posesiones de la Iglesia franca, los principios expresados en las capitulares no eran concluyentes, por lo menos en los capitulares aquí analizados. Aunque las disposiciones mantienen el propósito general de ordenar el ámbito eclesiástico en oposición a la vida de los laicos, estos capitulares apenas ofrecen algunos esbozos para la administración territorial y material de sus miembros y de sus bienes.

En la misma línea, a partir de problemáticas que cruzan de forma tangencial el ámbito eclesiástico, al menos en apariencia, es posible abrir el panorama y tejer explicaciones que dan cuenta de la complejidad en la práctica de gobierno y en la viabilidad para aplicar la normativa que emanó de la autoridad de Luis el Piadoso. En ello, también se debe considerar el papel que desempeñaron los miembros del alto clero franco como un grupo fundamental para llevar a cabo este programa de reformas.

Aunque este apartado se concentra en la administración de los recursos y los bienes de la Iglesia franca, estos ejemplos también permiten presentar un cuadro mucho más detallado en el que aparecen problemáticas de otra naturaleza, a saber: el funcionamiento en la impartición de justicia (en proceso de formación e institucionalización); las nociones sobre el crimen y el pecado; el arrepentimiento, la penitencia y la retribución. Todo esto en estrecha relación con las concepciones de sacralidad y pureza de los espacios religiosos, entendidos como los principales lugares de culto cristiano y de resguardo para la salvación de las almas.

¹¹⁹ Cap. XXXIII, *La Regla*, en *op. cit.*, p. 63.

A partir de ese entramado, en el siguiente apartado intentaré brindar algunas luces para entender la importancia de resguardar la sacralidad del orden eclesiástico en estrecha relación con la aplicación del proyecto de Luis el Piadoso.

2.8 La regulación sobre la práctica de la guerra, las armas y el derramamiento de sangre

A pesar de los esfuerzos por controlar los espacios y bienes eclesiásticos, fue imposible consolidar una sólida posición en los vastos territorios que constituían la *Ecclesia* bajo el poder de Luis el Piadoso. Además, el contexto de violencia que envolvió al siglo IX, es uno de los factores que explica la imposibilidad de los religiosos para imponer su autoridad, sobre todo en las fronteras del Imperio. Las incursiones de pueblos escandinavos, daneses y sarracenos (musulmanes), se convirtieron en verdaderos problemas en las regiones limítrofes, sobre todo porque las milicias imperiales no fueron suficientes para enfrentar los peligros y amenazas de los grupos enemigos.¹²⁰

Ante esa situación, los aristócratas laicos y los eclesiásticos comenzaron a formar sus propios cuerpos armados para combatir a los invasores. Esto reveló la incapacidad del emperador para mantener la paz en sus territorios. Al no poder cumplir una de las principales obligaciones de su ministerio, se volvió objeto de severas críticas de parte de sus detractores. Sin embargo, no es posible dejar de lado los logros militares de Luis el Piadoso.

Como rey de Aquitania participó en diversas campañas exitosas y fue uno de los principales forjadores del proyecto de la Marca Hispánica que se fundó en 789 para detener el avance musulmán hacia tierras cristianas. En las fronteras del reino de Germania, cerca del Mar Báltico, también se dieron importantes combates en contra de los daneses, a quienes lograron someter y después de diversas negociaciones establecieron una alianza que se selló con la conversión y el bautizo al rey Haroldo en el año 816.

Esas victorias no parecieron suficientes. Durante casi todo el siglo IX, las fronteras del Imperio continuaron amenazadas por las incursiones de pueblos que no lograron ser convertidos e incluidos en el gran conglomerado de la *Ecclesia* franca. El peligro en contra de la Cristiandad occidental se mantuvo latente y los esfuerzos de la dinastía carolingia no

¹²⁰ Vid. Thomas F. X. Noble, "Louis the Pious and the Frontiers of the Frankish Realm", en Peter Godman y Roger Collins (eds.) *Charlemagne Heir's New Perspectives on the Reign of Louis the Pious (814-840)*, Oxford, Clarendon Press, Oxford University Press, 1990, p. 333-348.

tenían los resultados esperados. Para enfrentar ese entorno, los eclesiásticos tuvieron que reaccionar para defender sus dominios. Dawson explica que en este contexto se acentuó el carácter bélico de la Iglesia altomedieval:

Desde este momento el *ethos* guerrero, la práctica de la guerra privada y la contienda sangrienta prevalecieron tanto en la sociedad cristiana como entre sus vecinos paganos. Se olvidó el reino de la ley que Carlomagno y los estadistas eclesiásticos del Imperio carolingio habían intentado imponer; y la relación personal de fidelidad entre señor y vasallo se convirtió en la única base de la organización social.¹²¹

Sin embargo, es importante matizar esta afirmación para evitar caer en la tajante oposición que exalta la fortaleza y grandeza del reinado de Carlomagno frente a la debilidad de sus sucesores. De la interpretación de Christopher Dawson hay que rescatar que en este contexto se dio una mayor cercanía con los elementos germanos, lo que permitió un acercamiento y asimilación con los valores cristianos. Más que ser un elemento desintegrador, los ataques externos reforzaron tradiciones que la cultura imperial opacó en momentos anteriores y que recordaban el pasado del antiguo pueblo franco.

Como respuesta a las amenazas en las fronteras del Imperio, se acentuaron los regionalismos, pero también fueron más evidentes las diferencias entre el conglomerado de reinos bajo el poder de Luis el Piadoso. Entre esa diversidad se manifestaron traiciones culturales de un carácter más local, aunque la impronta imperial romana no se dejó completamente olvidada.

Por otro lado, el cuestionamiento de la autoridad central permitió que las antiguas unidades de administración carolingia –principalmente el condado– reforzaran su posición como núcleos de poder local y militar, para convertirse en los centros de organización política y territorial por excelencia.¹²² En cuanto a los aspectos que identificaron a la nobleza condal, Dominique Barthélemy explicó que los hombres de finales del siglo IX vivían “[...] en una cultura de la venganza, del honor, y sus armas, sus caballos, simbolizan su dominio social, pero el ímpetu guerrero no constituye su única característica”.¹²³

¹²¹ Dawson, *op. cit.*, p. 102.

¹²² *Ibid.*, p. 104.

¹²³ Cfr. Dominique Barthélemy, *Caballeros y milagros: violencia y sacralidad en la sociedad feudal*, Valencia, Publicaciones de la Universidad de Valencia, Editorial Universidad de Granada, 2005, p. 18; Jean Flori, “El enraizamiento (siglos VI–X)”, en *Caballeros y Caballería en la Edad Media*, Barcelona, Paidós, 2001, p. 35-49.

En ese contexto conflictivo y propicio para las querellas y la violencia, se presenta un elemento racional, atento a la negociación entre las partes. El historiador insistió en el surgimiento de príncipes regionales y obispos quienes eran los encargados de regular los conflictos al margen de la supervisión regia. Esta interpretación genera ruido si pensamos que los eclesiásticos, por lo menos en el periodo y en la documentación que analizo en este capítulo, colocaban a los clérigos como los principales actores y ministros encargados de ejecutar las políticas del emperador.

Precisamente, la ambigüedad de esta situación aparece en lo que respecta a la práctica de la guerra y el uso de las armas. Los capitulares de Luis el Piadoso estipulaban una completa negativa. En el capítulo 44 del *CM*, se rechaza que los monjes sujetos a la disciplina de la *Regla* quisieran “huir o luchar con el puño o bastón”. Los que así lo intentaran, debían ser apartados de la vida en grupo y atenerse a más trabajos. Mientras que el capítulo segundo del llamado *Capitula Legibus Adenda (CLA)*, se consignan las quejas hacia los sacerdotes, presbíteros y diáconos que derramaron sangre en las iglesias. Dichos actos debían castigarse con pagos y penas que dependían del rango de los clérigos responsables y se establecían según las tarifas del Imperio (“*bannus noster*”).¹²⁴

Antes de continuar, es necesario explicar que este capitular tiene una particularidad importante para el análisis. Se trata de un texto que se añadió al *CE* entre los años 818 y 819; y en el cual se exponen algunas situaciones relacionadas con transgresiones en el espacio eclesiástico. Entre los temas que trata el *CLA* destacan: el derramamiento de sangre, las disputas y asesinatos en las iglesias; el establecimiento de un proceso judicial, y la formulación de un sistema de penas y pagos. Debido a que no es posible abordar cada aspecto con profundidad, elegí únicamente lo que compete al ordenamiento de la Iglesia.¹²⁵

La publicación de estas disposiciones entró en conflicto con una realidad que prevaleció por lo menos desde mediados del siglo VIII en el Reino franco. El impulso de los mayordomos de palacio y después de la nueva dinastía, favoreció que los monjes

¹²⁴ *Capitula Legibus Adenda (818, 819)*, en Alfred Boretí (ed.), *Capitularia Regvm Francorum*, t. 1, no. 45, *MGH*, Hannover, 1883, p. 281. *Et qui non habet unde ad ecclesiam persolvat tradat se in servitium eidem ecclesiae, usque dum totum debitum persolvat.*

¹²⁵ *Idem*. Es importante puntualizar el carácter de un capitular como éste, pues se trata de un tipo documental que se publicaba como instrucciones adicionales que acompañaban la transmisión de un capitular principal. Su contenido comúnmente se dirigió a los condes y a los oficiales (los *missii dominici*) que vigilaron que se cumpliera la autoridad imperial.

emprendieran la empresa de evangelización en los pueblos conquistados por la vía militar. No obstante, las campañas de cristianización estuvieron rodeadas por un contexto violento que muchas veces obligó a los monjes a tomar las armas para defender su propia vida, a pesar de lo que mandaba su propia disciplina.

Hacia el mundo exterior, las comunidades de monjes se enfrentaron con una sociedad que veía con desconfianza que hombres libres con potencial para participar en la guerra, tomaran los votos y se alejarán del mundo terreno para entregar su vida a Dios. Sin embargo, como se ha visto en otros aspectos, durante el reinado de Luis el Piadoso, se puso un mayor énfasis en separar al estamento eclesiástico de los asuntos del siglo. En ese sentido, en la apertura del *CLA* se habla de mantener el honor en las iglesias y sobre todo de sus miembros. Para alcanzar este ideal, se debía combatir cualquier caso de riñas, pleitos e incluso asesinatos dentro de estos espacios.

En caso de que ocurriera un evento de esa naturaleza, existía una asamblea especial en la que se presentaban a los fugitivos y acusados de cometer alguno de estos actos. En el capitular aparece el ejemplo de un asesinato, y la exposición resulta interesante porque muestra las principales herramientas para la aplicación de justicia que se dispusieron durante este periodo. Entre los elementos más importantes señala que es necesario que el asesino cuente con una defensa, y que, durante la asamblea estén presentes doce personas dentro del orden canónico que juzguen el caso.

En el juicio se debía examinar si el asesinato se dio en defensa propia o de forma deliberada. Si mediante la penitencia pública se admitía el asesinato y el culpable mostraba arrepentimiento “frente el juicio de los canónigos”, se establecía un pago de 600 “sólidos” que debían entregarse a la iglesia en la cual tuvo lugar el evento. Además, en el capítulo 5 se aclara que aquel hombre que confesó “recibirá la pena establecida por nosotros y la pagarán en tres partes”. De no cubrirse, se deberían pagar según las cifras impuestas por el emperador en este rubro.¹²⁶

El capitular también considera el caso en el que un siervo cometiera el asesinato. Lo primero que se menciona es que no debía distinguírsele por dicha condición, pues también debía pasar por un juicio. En este caso, su señor debía pagar la retribución a la iglesia en su

¹²⁶ Cap. 5, *Ibid.* *Si proprius servus hoc commiserit, iudicio aquae ferventis examinetur, utrum hoc sponte an se defendendo fecisset.*

nombre. Otro de los elementos que se mencionan como parte del juicio, era la ordalía de fuego, que era el acto en el cual, se presentaba al acusado y sus manos se exponían al fuego para demostrar si Dios estaba con él. Si se quemaba, entonces era culpable.

Uno de los aspectos destacables es que en el caso de que un asesinato se cometiera contra un hombre libre, la iglesia se convertía en la principal beneficiaria de su patrimonio en caso de no tener más familia que heredara sus posesiones.¹²⁷ En el desarrollo del capítulo, se insiste en la importancia de la retribución que el asesino debía pagar a la iglesia, y que estos recursos entraban en la fiscalidad de la misma. De ahí la necesidad de vigilar que estas contribuciones se recaudaran según lo establecido.

En este caso también se establecían los espacios y límites dentro de los cuales se consideró que un “crimen” se cometió en un espacio sagrado. En ese sentido, el capitular menciona que estos lugares eran el atrio de la iglesia, el lugar dedicado a las reliquias de un santo –generalmente cerca al altar– o en cualquier otro sitio de una parroquia ya consagrada.

Aunque el asesinato no aparezca como un pecado, sí es condenado y queda prohibido bajo cualquier circunstancia. Sobre todo, si tiene lugar en un espacio sagrado. Al respecto, el capítulo siete señala que, si un hombre mató incluso por alguna causa insignificante, debe reparar su acto para evitar el exilio y recuperar el agrado de las autoridades que representan al emperador. En este caso se refiere no sólo a los clérigos, sino a los propios condes, encargados del cumplimiento de la voluntad imperial.¹²⁸

Sólo para cerrar este capítulo, de las disposiciones que se publicaron entre los años 816 y 819 es posible observar un proyecto no sólo para establecer las atribuciones de la potestad imperial en el marco eclesiástico, sino también, establecer los principales actores a los que dirigió la reforma, así como las problemáticas que requerían de una mayor atención por parte de Luis el Piadoso. En esta etapa, se podría decir que inició una definición de los límites del espacio sagrado a partir de la distinción entre el mundo del siglo (de los laicos) y el de los clérigos y monjes.

¹²⁷ *Idem. Si De ecclesiastico et fiscalino et beneficiario servo volumus, ut pro una vice virgildus eius pro eo conponatur, altera vice ips servus ad supplicium tradatur.*

¹²⁸ *Cap. 7, Ibid., De homicidiis prohibendis. Quicumque hominem aut ex levi causa aut sine caisa interfecerit. Virgildum eius his ad quos ille pertinet conponat. Ipse vero propter talem praesumptionem in exilium mittatur, ad quantum tempus nobis nobis placuerit: res tamen suas non amittat.*

No obstante, hay que señalar que no se trató de una separación tajante que desvinculara a unos y otros, al contrario. A través de los capitulares que emanaron de la dignidad imperial, se aprecia la construcción de una concepción del cuerpo y los miembros de la *Ecclesia* en la que cada cual tenía su lugar. Todo ese entramado se tejió con miras al ordenamiento del mundo según la inspiración de Dios. En el siguiente capítulo, se abordarán los conflictos y argumentos del alto clero y cómo se vincularon con las directrices promulgadas durante estos años.

Capítulo 3. Conflictos y tensiones en la reforma eclesiástica. Una tirante relación entre potestades (821-836)

Luis el Piadoso apareció como artífice de la reforma durante los primeros años de su reinado. No obstante, en un breve periodo (821-833) se manifestaron los problemas propios de la gestión de los vastos territorios y la diversidad de pueblos bajo su dominio. El gobierno de un Imperio cristiano como se planteó entre el círculo del emperador, debió asegurar un control efectivo y más estricto entre los diversos grupos, y su unificación bajo los preceptos del cristianismo fue una de las primeras alternativas.¹

La posición del Emperador como rector de la Iglesia franca, le dio la facultad para plantear reformas para la organización del cuerpo eclesiástico y de su comunidad. El impulso de Luis el Piadoso vino de la idea de que él “fue elegido por Dios para que la unidad del Imperio cristiano pudiera encontrar su realización en la estrecha cooperación de la Iglesia y del príncipe” y así, mantener la paz, la justicia, el orden y la concordia.

En el caso de la Iglesia franca, este periodo destacó por el dinamismo entre los principales actores de la reforma religiosa, a saber: el emperador, la familia regia, los obispos y abades. Durante poco más de diez años, aumentaron los debates y argumentaciones para hacer frente a los conflictos que aquejaron al cuerpo eclesiástico durante ese periodo. En ese sentido, es necesario considerar cómo se vincularon las problemáticas del alto clero con los postulados de reforma dispuestos anteriormente; y la urgente necesidad por establecer el orden que se planteó durante los años previos en las reuniones conciliares y el *corpus* de capitulares analizados en el capítulo anterior.

En el caso de esta investigación, interesa la vinculación entre el emperador y el alto clero, especialmente los obispos. En un escenario de conflictos bélicos y políticos, el análisis del tejido de relaciones que se establecieron entre los eclesiásticos, Luis el Piadoso y sus herederos, permitirá delinear las atribuciones, los alcances y los límites entre el poder temporal y el poder espiritual en el entramado del programa de reformas.

En dicho escenario, el interés de este capítulo está en los conflictos con el alto clero, no como un momento de pausa o de ruptura, sino de reforzamiento e incluso replanteamiento

¹ Karl Ferdinand Werner, "Hludovicus Augustus: Gouverner l'empire chrétien- Idées et réalités", en Peter Godman y Roger Collins (eds.) *Charlemagne's Heir. New Perspectives on the Reign of Louis the Pious (814-840)*, Oxford, Clarendon Press, Oxford University Press, 1990, p. 3 y s.

de los términos de las reformas para el ordenamiento de la *Ecclesia* franca según las cambiantes circunstancias que se vivieron entre los años 821 y 836.²

A pesar de los años de paz interna tras la rebelión de Bernardo, a partir del 821 se sumaron una serie acontecimientos que a los ojos de los contemporáneos fueron la causa del caos y desorden que se desencadenó en el Imperio.³ Por un lado, aumentaron las campañas al norte del Imperio debido a una revuelta contra la dominación carolingia en Bretaña. La dificultad para conservar la seguridad en las fronteras se agudizó pues Luis el Piadoso no logró afianzar las alianzas con la aristocracia que anteriormente dispuso hombres y armas para la guerra a cambio de tierras y del botín de conquista.

Además, el Emperador no tenía la misma capacidad que sus antecesores para retribuir el servicio bélico en un periodo que se caracterizó más por las estrategias defensivas que por las campañas ataque y conquista contra los enemigos exteriores. Por si fuera poco, sus hijos dudaron en auxiliar a su padre en estas batallas. Lotario, Pipino y Luis antepusieron los intereses de sus propios reinos y, lograron pactar con una nobleza guerrera, que crecía a nivel local, antes de someterse a las políticas centrales del Imperio.

En ese contexto, era fundamental establecer sólidas alianzas familiares para mantener los lazos de dominación en los territorios sobre los que gobernó Luis el Piadoso y garantizar la unidad del Imperio. Todo esto se puso en entredicho con el nuevo matrimonio del Emperador. Después de la muerte de su primera esposa Ermengarda en 818, Luis desposó a Judith, hija de un conde de la región de Alemania en el año 819. De este matrimonio nacieron dos hijos, Gisela y Carlos. Este último nacimiento en el 823 causó mucho resquemor pues tambaleaba los términos de la *Ordinatio Imperii* que se promulgó seis años antes.

² Sobre el contexto del periodo, *vid.* Rosamond McKitterick, *The Frankish Kingdoms under the Carolingians, 751-987*, Londres, Longman, 1983, 414 p. Marios Costambeys, Matthew Innes, *et. al.* (eds.), *The Carolingian World*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011, XIX-505 p. Peter Linehan y Janet L. Nelson (eds.), *The Medieval World*, Londres, Nueva York, Routledge. Taylor & Francis Group, 2003, XIX-745 p.

³ La noción de crisis preocupó a los contemporáneos, tanto como a la historiografía especializada en el periodo. No obstante, las interpretaciones que se tienen sobre estos conflictos han sido muy variadas. Por ello, para tratar de comprender las dinámicas y la proliferación de la escritura en torno a la reforma eclesiástica, es necesario tener en cuenta las percepciones que se tienen sobre el desarrollo histórico que corre alrededor del 822 y el 836. Años que se caracterizaron como momentos de conflicto, como un momento asociado a la inestabilidad y una constante inquietud por parte de los propios hombres de la época. Sin embargo, considero que es fundamental poner en perspectiva esta situación y pensar que esa sensación surgió al calor de las circunstancias. Las obras y discursos que se generaron en el propio contexto y al calor de los eventos –ya sea a favor o en contra de Luis el Piadoso– crearon una imagen muchas veces negativa. Por ello, es indispensable considerar los intereses a los que respondieron y cómo trataron de explicar los eventos cercanos a su escritura. *Vid.* Matthew Innes y Yitzhak Hen (eds.), *Using the past in the Early Middle Ages*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, 283 p.

Según testimonios de la época, la unión resultó favorable porque reforzó la conexión del emperador con los grupos de la aristocracia germana, con lo que ampliaba sus redes de influencia. Particularmente con la integración militar del clan de los Welfos en los territorios de frontera de Sajonia y Baviera con el río Rin. La asimilación política y social de esos sectores fue de importancia en el terreno religioso pues fueron las regiones más difíciles de cristianizar desde el periodo de Carlomagno.⁴ Sin embargo, otros no vieron con buenos ojos el enlace, precisamente porque ponía en riesgo la herencia de Lotario, Pipino y Luis, así como la unidad de sus respectivos reinos.

Por otro lado, Eugen Ewing consideró que una serie de eventos externos también impactaron en el desarrollo del Imperio de Luis el Piadoso. Por ejemplo, al sur continuaba el conflicto adopcionista en el reino de Aquitania y contener el avance musulmán en los Pirineos. Eso requirió movilizar tropas y gestionar recursos para mantener las batallas en ambos puntos casi de forma paralela. Desde su reinado en Aquitania, Luis reforzó las alianzas que su padre estableció con Alfonso II, rey de Asturias en el año 795.⁵

Un año antes, en el plano teológico y político, el conflicto adopcionista vivió un momento clave en el Reino Franco. Como respuesta a la herejía, Carlomagno convocó al concilio de Frankfort en el año 794. Esta reunión fue fundamental en la defensa de la ortodoxia en el Occidente cristiano al condenar de la herejía que se difundió principalmente desde la ciudad de Toledo. Los obispos de la Galia, entre ellos Teodulfo de Orleans y después Jonás, defendieron el dogma trinitario frente a las ideas heréticas del obispo Elipando de Toledo, y que se filtraron en territorios bajo el dominio carolingio tras la conquista de la ciudad de Gerona en el año 785.

Ante la presión para que renunciara al adopcionismo, Félix, obispo de Urgel –cuya diócesis que se encontraba en Gerona– pidió la ayuda de Elipando de Toledo, con quien mantuvo un vínculo más cercano en la defensa de que Jesús, como hombre, era hijo adoptivo de Dios. En un claro y abierto rechazo a las ideas del Beato de Liébana, defendían el honor

⁴ Cfr. Werner, *op. cit.*, p. 74.

⁵ Eugen Ewing, "Culminación y nuevo rumbo de la época carolingia", en Hubert Jedin (ed.) *Manual de Historia de la Iglesia*, t. III, Barcelona, Editorial Herder, 1970, p. 206. Sobre el conflicto adopcionista y su vínculo con la dinastía carolingia, *vid.*, Alberto González García, "La proyección europea del reino de Asturias: política, cultura y economía (718- 910)", *El Futuro del Pasado*, no. 5, 2014, p. 235-243. <http://dx.doi.org/10.14516/fdp.2014.005.001.010> (Consultado el 24 de octubre de 2019). José Orlandis, "La circunstancia histórica del adopcionismo español", *Scripta theologica*, no. 26, 1994/3, p. 1079-1091.

y la primacía de la sede toledana como centro de la cristiandad hispana frente al reino de Asturias.⁶

Ante el panorama bélico-político de la segunda década del siglo IX, en lo que respecta al estado de la *Ecclesia* franca, desde su seno se buscaron las causas en los acontecimientos que dificultaron la buena marcha del Imperio. En cuanto a la ortodoxia cristiana, enfatizaron la necesidad de eliminar toda idea herética y refutaron aquellos “errores” en los que habían caído sus vecinos: el adopcionismo en los reinos de Hispania y la iconoclastia en Constantinopla.⁷

Mientras tanto, las tensiones para ordenar el cuerpo eclesiástico se hicieron más evidentes. Sin embargo, esto no puede explicarse como un proceso desligado de la promulgación de los principios de reforma ni como una pausa del proyecto mismo. Como se explicará en el desarrollo de este capítulo, la posibilidad de manifestar críticas y cuestionamientos por parte del alto clero, se convirtió en un deber de los clérigos. Eso aumentó los esfuerzos de reforma, no sólo de parte de los eclesiásticos sino de toda la comunidad cristiana en el Imperio.⁸

A partir de tales consideraciones, el capítulo se divide en seis apartados. En el primero se exponen las dificultades políticas para afirmar la autoridad religiosa de Luis el Piadoso. En el segundo y tercer apartados, recorro a la Penitencia de Attigny y a la publicación de la *Ordenanza eclesiástica* como estrategias del emperador para reafirmar su ministerio al frente del Imperio cristiano. En el cuarto, se explica la construcción de los argumentos del episcopado franco para definir los límites y atribuciones entre las esferas temporal y espiritual. En el penúltimo, analizo el contexto y las implicaciones de la penitencia de

⁶ *Idem*.

⁷ Sobre la recepción de la crisis iconoclasta en el occidente carolingio, *vid.* Alfonso Hernández Rodríguez, “Iconoclasmo e Iconodulia entre Oriente y Occidente (siglos VIII-IX)”, *Byzantion Nea Hellás*, no. 30, 2011, p. 75-84.

⁸ De primera impresión, se podría pensar que el emperador se volvió objeto de reforma e incluso que sólo fue un “títere” al servicio de los eclesiásticos, como se repitió por mucho tiempo. Sin embargo, salvo algunos meses durante el año 833, Luis el Piadoso mantuvo las facultades jurídicas que disponía como *imperator augustus*: como líder militar y como la cabeza del pueblo cristiano. Tanto él como sus oficiales y los eclesiásticos, se valieron de los mecanismos dispuestos con anterioridad para manifestar sus intereses desde su posición en la administración del Imperio. A saber: la convocatoria y reunión de asambleas y concilios, la promulgación y difusión de capitulares, etc. *Vid.* Janet L. Nelson, “The Last Years of Louis the Pious”, en Peter Godman y Roger Collins (eds.) *Charlemagne’s Heir. New Perspectives on the Reign of Louis the Pious (814-840)*, Oxford, Clarendon Press, Oxford University Press, 1990, p. 147-160.

Soissons. Finalmente, se exponen los mecanismos dispuestos durante los años que siguieron al restablecimiento de Luis el Piadoso en el poder.

3.1 Dificultades para afirmar la autoridad de Luis el Piadoso sobre la *Ecclesia franca*

Debido a la carga moral y cristiana que acompañó su cargo, el ministerio de Luis el Piadoso estuvo en constante observación y revisión. El análisis de la figura imperial en su dimensión de protector y reformador de la Iglesia, explica una práctica de gobierno sus implicaciones en todo lo que se relacionó con la estructura institucional del Imperio, así como los puentes con la organización política de la Iglesia carolingia y de sus actores. Estos eran, en última instancia, funcionarios del Imperio encargados de hacer valer la voluntad del Emperador, pero también de indicarle el camino a seguir.⁹

Una de las cuestiones más importantes se planteó en las asambleas de Thionville y Nimega en 821. Frente a distintos dignatarios, laicos y eclesiásticos, se leyó la *Divisio Imperii*¹⁰ donde se estipuló una repartición equitativa de los reinos entre los hijos de Luis el Piadoso. Al tratarse de uno de los documentos que condensan las máximas expresiones de la política imperial de Luis el Piadoso,¹¹ llama la atención esta necesidad de transmitir su contenido por vía oral y en presencia de los grandes aristócratas, quienes juraron fidelidad a lo que ahí se estableció.

El sentido de la distribución de los reinos, así como sus implicaciones en el desarrollo de una concepción imperial, son cuestiones de un amplio interés para la historiografía alemana. Al respecto, Wolfram Drews sigue el análisis de Steffen Patzold, quien enfatizó que durante el siglo IX, la definición de *imperium* tenía un sentido territorial y que la unidad no era incompatible con su división. Aunque parezca ambiguo, Patzold explicó que el reparto equitativo de la herencia del emperador, tenía el objetivo de reforzar la paz y la concordia como principios de cohesión en el Imperio.

⁹ Cfr. Mayke de Jong *The Penitential State. Authority and Atonement in the Age of Louis the Pious (814-840)*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, p. 26-27.

¹⁰ *Ordinatio imperii* (817), en Alfred Boretí (ed.), *Capitularia Regvm Francorum*, t. 1, n.º. 137, *Monumenta Germaniae Historica (MGH)*, Hannover, 1883, p. 271.

¹¹ Autores como Luis Halphen señalaron que el documento fue la piedra angular del edificio político de Luis el Piadoso. En versiones modernas, el documento también recibió el nombre de *Ordinatio Imperii* y se conoce gracias a un manuscrito del siglo IX. Cfr. Louis Halphen, *Carlomagno y el Imperio Carolingio*, México, UTHEA, 1954, p. 204 y François-Louis Ganshof, "Some Observations on the *Ordinatio Imperii* of 817", en *The Carolingian and the Frankish Monarchy. Studies in Carolingian History*, Londres, 1971, p. 273-288.

Únicamente se reservó la dignidad imperial para Lotario, el hijo mayor de Luis el Piadoso. Aunque elegir una cabeza al frente tampoco era una garantía para mantener la unidad de los reinos entre sus herederos. Sin embargo, el estudio de Drews se enfoca en los conceptos de fidelidad y concordia como principios que están presentes en la *Ordinatio imperii*. Desde su contexto de enunciación (el año 817), fueron las bases ideales que el emperador dispuso para la sucesión imperial y a pesar del cambio de circunstancias en los años posteriores, se mantuvieron como ejes en la documentación del piadoso.¹²

Es importante señalar ese matiz en términos historiográficos, pues reevalúa las interpretaciones sobre los cambios en la voluntad imperial, y la exagerada influencia que los eclesiásticos tuvieron sobre Luis el Piadoso, sobre todo en lo que respecta a la cuestión sucesoria. En ese sentido, los ideales cristianos que sostenían la *Ordinatio*, especialmente entre los miembros del alto clero franco, fueron la expresión de las distintas fuerzas –muchas veces en tensión– que dispuso Luis el Piadoso para sostener el conglomerado de reinos que formaron el conjunto imperial. (Mapa 1) A pesar de que se enunciaron en distintos momentos y por distintos personajes, todos compartían un argumento similar: defender la unidad cristiana era al mismo tiempo promover la uniformidad de las estructuras políticas que constituían el Imperio.

El cuerpo eclesiástico fue el primero en enarbolar este ideal. Desde esa posición, los abades más cercanos a la corte encabezaron las denuncias al conjunto sacerdotal, debido a que sus costumbres desordenadas y su falta de educación contradecían los principios articuladores del orden terrenal. Al respecto, las quejas más mordaces se dieron por los abusos, excesos, la acumulación de bienes y riquezas del alto clero. Wolfram Drews expuso un ejemplo de este tipo de denuncias por parte del capellán Bodo, quien era un miembro destacado de la corte en la época de Luis el Piadoso.

Después de una peregrinación a Roma, este clérigo se refugió en Hispania y fue tal su decepción por la vida licenciosa en la corte, que se convirtió al judaísmo bajo el nombre de Eleazar. A través de su correspondencia con Paulo Álvaro de Córdoba, criticó con severidad la conducta y el bajo nivel moral de los clérigos y la aristocracia carolingia. Para él, esa actitud no correspondía con las altas pretensiones religiosas y también se posicionó en

¹² Wolfram Drews, “Ideología y acceso al trono en época carolingia”, en *El acceso al trono: concepción y ritualización*, Actas de la XLIII Semana de Estudios Medievales de Estella-Lizarrar (19 al 22 de julio de 2016), Pamplona, Fondo de Publicaciones del Gobierno de Navarra, p. 50-51. (Consulta: 10 de mayo 2019)

contra de las medidas que el emperador dispuso para aplacar las revueltas familiares.¹³

Esas disidencias eran un peligro para la integridad del cuerpo eclesiástico y así se pensó desde el núcleo de la corte. Así lo expresó el episcopado, grupo que también alzó la voz en las asambleas de Thionville y Nimega del año 821. De esos reclamos, surgió la necesidad de una reconciliación con todos los miembros que anteriormente fueron vistos como rebeldes o sediciosos. El llamado a la concordia abrió la posibilidad de entablar negociaciones entre los actores que en algún momento fueron contrarios a Luis el Piadoso. Entre ellos el abad Adalardo de Corbie quien se unió a la corte de Aquisgrán.

Con miras a cumplir el objetivo de centralizar la administración y reforzar las alianzas, era fundamental integrar a este tipo de personajes en las políticas imperiales y crear un frente común. La llegada de nuevos miembros a la corte, se dio casi a la par de la muerte de Benito de Aniano. Eso permitió una renovación entre el círculo de consejeros cercanos al emperador.

Entre los hombres más destacados durante esos años destacaron el protocapellán Adalardo, quien ocupó la vacante como el principal consejero del emperador en materia eclesiástica y que resaltó por su interés en la teología griega; el abad Helisachar, el conde Matfrido, el obispo Agobardo y el arzobispo Ebbo de Reims quien inició la evangelización en los reinos escandinavos; y dirigió el obispado de Hildesheim entre el 845 y 847, diócesis que se fundó por deseos del propio Luis el Piadoso en 815.¹⁴

Aunque era importante continuar las reflexiones litúrgicas y teológicas en asambleas y concilios, los intereses del episcopado estuvieron más cercanos al resguardo de los derechos de la Iglesia frente a los laicos. Por ello vigilaron con mayor cuidado la aplicación del derecho canónico en beneficio de sus intereses. Los eclesiásticos debían asegurar las bases de la vida y su disciplina; garantizar la observancia del derecho en cuestiones internas de cada diócesis; el resguardo de los sacramentos (matrimonio y penitencia) fuera de la intervención laica; así como la organización de sus bienes y patrimonio.¹⁵

A partir de los documentos que se conservan, es posible observar que a diferencia de

¹³ Drews, *op. cit.*, p. 47. El autor recupera el artículo de Frank Riess, "From Aachen to Al-Andalus: the journey of Deacon Bodo (823-876)", *Early Medieval Europe*, v. 13, n.º. 2, mayo 2005, p. 131-157.

¹⁴ Sobre el círculo de eclesiásticos alrededor de Luis el Piadoso, *vid.* Philippe Depreux, *Prosopographie de l'entourage de Louis le Pieux (781-840)*, París, Jan Thorbecke Verlag Sigmaringen, 1997, 496 p.

¹⁵ Ewing, *op. cit.* p. 215.

los años previos (817-819), disminuyó la escritura de capitulares destinadas al ordenamiento de la Iglesia. Eso no habla de una desatención a los asuntos del clero franco, al contrario. De acuerdo con Janet Nelson, durante las décadas siguientes aumentó la vigilancia de los derechos y privilegios de los eclesiásticos y la resolución de problemáticas concretas bajo los principios de la legislación previa.¹⁶

En el camino para encontrar soluciones a dichos problemas, aumentaron las discusiones y los debates sobre las funciones y atribuciones del emperador y de sus consejeros –laicos y clérigos– en los asuntos eclesiásticos. Por ello fue necesario una argumentación más detallada en torno a las ideas de mando y de servicio, sobre todo entre las elites del Imperio, particularmente en los temas relacionados con la administración de la *Ecclesia*.¹⁷

3.2 Un llamado a purificar el Imperio. La penitencia de Attigny como estrategia política

En el contexto de coyunturas bélicas, políticas y reacomodos del poder, se buscaron mecanismos y soluciones para reafirmar la autoridad imperial de Luis el Piadoso. Más que hablar de grandes coyunturas en el gobierno, se trataron de eventos que formaron parte de las dinámicas políticas a las que se enfrentó el emperador para gobernar el Imperio.

Para los fines que persigue esta investigación, considero que la Penitencia de Attigny fue un evento que se planteó como una de las posibles soluciones para encaminar la reforma eclesiástica promulgada durante los años previos. Por ello, el suceso no puede explicarse sin atender a las circunstancias que llevaron a la expiación del emperador.

La pregunta que los historiadores plantean constantemente es: ¿por qué el emperador tomó la penitencia como una alternativa? A primera vista, la discusión historiográfica oscila entre dos posturas. La primera, y tal vez la más tradicional, señala que la expiación fue una muestra de sumisión del emperador frente al poder de los obispos. Según estas interpretaciones, la dependencia a los intereses religiosos fue una de las causas que desencadenaron la crisis y decadencia del Imperio carolingio.¹⁸

¹⁶ Janet L. Nelson, "The Last Years of Louis the Pious", en Peter Godman y Roger Collins (eds.) *Charlemagne's Heir. New Perspectives on the Reign of Louis the Pious (814-840)*, Oxford, Clarendon Press, Oxford University Press, 1990, p. 147-148.

¹⁷ Ewing, *op. cit.* p. 217.

¹⁸ Durante la primera mitad del siglo XX, autores como Arthur Kleinclausz, Ferdinand Lot, Jacques Boussard, Louis Halphen, François-Louis Ganshof y Robert Folz resaltaron sus implicaciones a nivel político y jurídico

Por otro lado, también se interpretó la penitencia como una muestra de humildad y una purga que el emperador tomó por voluntad propia para reforzar su imagen como un buen líder cristiano. A partir de este gesto simbólico también incitaba a los obispos, abades y a los grandes del Imperio para seguir su ejemplo, esto con la idea de purificar a toda la comunidad cristiana bajo su resguardo.¹⁹

Desafortunadamente es poca la información que llegó hasta nuestros días y no se sabe con exactitud cómo se llevó a cabo todo el ritual. Sólo se conservan algunos indicios en fuentes contemporáneas como los *Annales de San Bertín* y las *Vitae* de Luis el Piadoso, con los cuales se intenta proponer una reconstrucción de los acontecimientos que tuvieron lugar durante el sínodo de celebrado en agosto del año 822 en dicha ciudad.²⁰

A partir de elementos comunes que se retoman en dichos relatos, se sabe que el emperador Luis el Piadoso apareció vestido de penitente, pidió perdón por los pecados que él o su padre hubieran cometido. Lamentó el trato hacia su sobrino Bernardo y sus partidarios años atrás; y en presencia de prelados y los grandes del Imperio, hizo un acto de reconciliación con sus medios hermanos: a Hugo le cedió diversas abadías y prometió reparar los daños cometidos en su contra. Mientras que a Drogon lo nombró obispo de Metz, futuro

para explicar el papel de la Iglesia en el entramado institucional del Imperio. Louis Halphen explicó que la penitencia pública de Luis estuvo animada por la necesidad de restituir sus fallas como líder de la comunidad, y que el evento se manifestó como un esfuerzo de moralización más normativo que humillante. Debido al celo cristiano del emperador, existió una “sumisión de todos, sin reservas, a los mandamientos de la religión y a las exigencias de la humildad cristiana” para asegurar la salvación del Imperio. Lo que resalta en dicha concepción y que resulta más debatible, es que fue producto de la “presión” ejercida por los eclesiásticos sobre el emperador, quien, cito “acabó por no ver sino a través sus ojos y no actuar sino de acuerdo con sus deseos”. El autor argumentó con ironía respecto a estos eventos pues “del gobierno de la Iglesia por el emperador, se pasó a un gobierno del Estado por la Iglesia con un clero dueño de la situación”. Halphen, *op. cit.*, p. 205-207. François-Louis Ganshof, “Les réformes judiciaires de Louis le Pieux”, en *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, año 109, no. 2, 1965, p. 418-427, <https://doi.org/10.3406/crai.1965.11893> (Consultado el 20 de mayo de 2018).

¹⁹ Como parte de esta tendencia, retomó los argumentos de cuatro autores: Thomas F. X. Noble, Mayke de Jong, Dominique Iogna-Prat y Marie Isaïa. *Cfr.*, Thomas F. X. Noble, “Louis the Pious and his piety re-reconsidered”, *Revue belge de philologie et d'histoire*, t. 58, fasc. 2, 1980, p. 313; Mayke de Jong, *op. cit.*; Dominique Iogna-Prat, *La invención social de la Iglesia en la Edad Media*, Buenos Aires, Miño y Dávila editores, 2006, p. 20; Marie-Céline Isaïa, *Histoire des Carolingiens VIII^e-Xe siècle*, Lonrai, Points, 2014, p. 216. En la obra de Iogna-Prat se menciona que durante el periodo carolingio, durante la penitencia pública que tenía lugar en el monasterio, se lavaba un “crimen público”. Es decir, cualquier escándalo o cuestionamiento grave al orden constitutivo de la sociedad cristiana.

²⁰ Entre las narraciones contemporáneas más conocidas en torno a la penitencia de Attigny encontramos la del autor anónimo que se conoce como “El Astrónomo”. *Vid.* El Astrónomo, *The Life of Emperor Louis*, en Thomas F. X. Noble (ed.), *Charlemagne and Louis the Pious*, Pennsylvania, Pennsylvania State University Press, 2009, p. 262-263.

arzobispo y vicario papal de las Galias y la Germania. En medio de ese acto, pidió la intercesión de los obispos para la absolución de todos sus pecados.²¹

Luis el Piadoso mostró una actitud humilde y piadosa frente a los prelados. De acuerdo con los postulados de Karl F. Werner, la reacción del emperador concuerda con lo que se esperó de un gobernante cristiano. En el caso de Luis, refrendó los juramentos que prestó frente a su padre en el año 813. Con ello, prometió actuar como un buen príncipe, “verdaderamente católico” y tratar a los miembros de la familia imperial con misericordia, e incluso con más dulzura en caso de que estos actuaran en su contra.

Werner considera que dicha promesa puede interpretarse desde sus consecuencias jurídicas y canónicas. El Emperador debía erradicar toda acción que se alejara de ese juramento y de los valores cristianos que le dieron sustento. Como cabeza de la familia, él debía promover la reconciliación y la concordia entre sus miembros. Los actos de los años previos, particularmente el trato hacia su sobrino Bernardo y el exilio de los hijos ilegítimos de Carlomagno, daban cuenta de que Luis no cumplía con sus deberes familiares, ni ofreció la protección que se esperaba. Posiblemente, esa fue la causa que justificó la decisión del emperador para entrar en penitencia.²²

Hasta donde se tiene conocimiento, sólo se conserva una epístola atribuida a Adalardo de Corbie con seis exhortaciones que posiblemente formuló el abad junto con los eclesiásticos cercanos y que en la edición moderna se presentan en forma de capítulos.²³ Es posible pensar que el documento se presentó al emperador con el propósito de reconocer que los clérigos también pecaron. Así se menciona al inicio del texto:

Iluminados por la inspiración divina, y por el fervor de su celo imperial, entusiasmados por el saludable ejemplo de su confesión, también nos reconocemos culpables de muchas maneras, ya sea en nuestro modo de vida o en nuestra enseñanza y en nuestro ministerio.

²¹ Ewing, *op. cit.* p. 207 y Charles Joseph Hefele, “Époque de Louis le Débonnaire et de Lothaire Ier jusqy’au commencement des discussions de gotescalc”, en Dominique H. Leclercq (ed.), *Histoire des Conciles. D’après les documents originaux*, t. IV, 1ª parte, París Letouzey et Ané Éditeurs, 1911, p. 34.

²² Werner, *op. cit.* p. 51-53, 58.

²³ Sobre la conservación y transmisión de este texto, se cree que Agobardo, obispo de Lyon, fue quien lo guardó y posteriormente se copió y envió a los hijos de Luis el Piadoso a sus respectivos reinos: Lotario en Italia y Pipino en Aquitania. Al imponerse como un modelo a seguir, y mostrarlo públicamente, Luis envió ese texto a sus hijos para que, cada uno en su reino, siguieran su ejemplo. Marie-Céline Isaïa, *Histoire des Carolingiens VIIIe-Xe siècle*, Lonrai, Points, 2014, p. 216.

Pero, fortalecido por tu bondad, y teniendo la libertad y competencia necesarias, queremos estar más alertas en el futuro.²⁴

En la cita anterior, llama la atención que los obispos plantearon una expiación conjunta. Al igual que el emperador, ellos confesaron que eran corresponsables en la situación que vivía el Imperio, pues no llevaron un modo de vida acorde con su ministerio y su lugar como guías espirituales.

En los siguientes capítulos (2-4), destaca que la enseñanza era el único medio para transmitir el mensaje de salvación a los fieles. Por ello, debía aumentar el cuidado en la educación del clero para cumplir esta labor. Los obispos fueron claros al señalar que si no desempeñaron sus responsabilidades con el celo necesario, fue “por carecer de una adecuada instrucción religiosa”;²⁵ y también acusaron a sus pares de no mostrar la diligencia suficiente en la organización de las escuelas de su diócesis.

Por esas razones, debían promover la fundación de nuevos centros de enseñanza en las grandes diócesis y destinar recursos para ello. (Mapas 2 y 3) En el penúltimo capítulo, las elites laicas se incluían como parte activa de la comunidad cristiana para contribuir en esta labor, participar de sus celebraciones y de las enseñanzas que se difundieron a través de los sermones de los clérigos más sabios. Esto llama la atención pues en los capitulares del año 818 se estableció que uno de los pilares de la reforma era la estricta formación del clero, así como la construcción de los espacios necesarios para ese propósito. En ese sentido, las faltas recaían en aquellos que no habían proporcionado los medios para garantizar el cumplimiento de dichos mandatos, especialmente el emperador.

Por otro lado, se establecían los límites en la actuación de estos laicos. En el capítulo seis, los obispos establecieron que no debían asignarse cargos “por razones de parentesco o amistad, pues se consideró una forma de simonía”.²⁶ Eso impedía que algún miembro de las familias de la nobleza franca accediera a un puesto en la jerarquía del clero. Con esto se

²⁴ Adalardo, *De dispensatione ecclesiasticarum rerum*, 3 y 4, en Migne, *PL.*, t. CIV, col. 228-230, y en *Epistolae*, t. V, *MGH*, p. 167. Traducción al francés, en Charles Joseph Hefele, “Époque de Louis le Débonnaire et de Lothaire Ier jusqy’au commencement des discussions de gotescale”, en Leclercq (ed.), *op. cit.* p. 35.

²⁵ *Capitula ab episcopis Attiniaci (822)*, Cap. 1-3, en Alfred Boretius (ed.), *Capitularia regum Francorum*, t. 1, Hanovre, *MGH*, 1883, no. 174, p. 357-358. *Cfr.* Halphen, *op. cit.* p. 205.

²⁶ *Idem.* Luis, gracias a su deseo de penitencia, reforzó su celo de trabajar en las obras de reforma y por ello publicó el texto en un Capitular que apareció más tarde en el año 825, en una versión extendida de diez capítulos.

restringía la participación de las elites en la toma de decisiones que sólo competían a los eclesiásticos.

Por último, en voz del abad de Corbie, el alto clero acusó a los laicos –en su mayoría altos dignatarios presentes en las asambleas– por su falta de apoyo a las necesidades de la Iglesia. También enfatizaron su negligencia en el cumplimiento de sus responsabilidades como oficiales del emperador. Por ello, cada uno debía seguir el ejemplo de Luis el Piadoso y hacer penitencia.

Para la historiadora Marie Isaïa este documento se puede interpretar como la expresión de una íntima convicción, que el poder es por naturaleza escatológico. Esto implica que el Emperador asumía la creencia del fin de los tiempos y la llegada del Juicio Final. Esto era una invitación apremiante para trabajar continuamente en el perfeccionamiento y purificación del pueblo cristiano que se le había confiado. Con su cargo, Luis también recibió la misión y responsabilidad de garantizar la Salvación de sus miembros a través del perfeccionamiento continuo de sus costumbres y de la disciplina cristiana.²⁷

En cuanto a mi postura al respecto, considero que con la penitencia, Luis el Piadoso no sólo buscó el perdón de sus pecados. La expiación del emperador y de sus miembros más cercanos también purificó a la Iglesia franca, que se pretendía universal. Desde una dimensión política y social, también fue parte de un proceso de reconciliación general entre los grupos que aspiraban a integrarse en el círculo más cercano en la corte de Luis.

En ese sentido, es interesante la doble dimensión que puede tomar la penitencia de Luis el Piadoso: la litúrgica-cristiana y la política. En términos estrictos, la concepción alrededor del sacramento se desarrolló durante la Edad Media y siguió un modelo litúrgico determinado. De éste se desprende un análisis eclesiológico de lo que implicó el ritual penitencial en el que se resaltan elementos simbólicos del dogma cristiano.

Durante la Alta Edad Media, en los reinos cristianos de Occidente, la penitencia se manifestó en forma pública. Precisamente, en el periodo existieron dos modos de hacer penitencia: la primera fue según el modo insular, que estipuló que las faltas graves se podían mantener en secreto; mientras que la segunda se expresó mediante el proceso público. A pesar de considerar las mismas faltas, recibían una pena coercitiva debido al escándalo que

²⁷ Isaïa, *op. cit.*, p. 218.

generó el pecado cometido frente a la comunidad.²⁸

La restauración de la disciplina penitencial fue un aspecto central entre los elementos de la reforma eclesiástica carolingia durante los concilios (813-829). Entre los personajes que impulsaron esta tarea estuvieron Crodegango de Metz (766), Remigio de Ruán (772) y Alcuino de York (804), quienes reclamaron la restauración de la penitencia tarifada de acuerdo con los antiguos cánones y se opusieron a la difusión de los libros penitenciales. Para lograr su objetivo, los eclesiásticos pidieron el apoyo del emperador Carlomagno durante el Concilio de Chalon-sur-Saône en 813, y obligar a los pecadores a someterse a la expiación pública.²⁹

Dominique Iogna-Prat señala que, junto con el matrimonio, la penitencia fue uno de los sacramentos fundamentales en el proceso de definición doctrinal del espacio de culto ya que expresaba la doble dimensión de la Iglesia: como continente (el edificio) y como contenido (los miembros que integraban la comunidad de fieles). Por ello, para ser parte de la Iglesia, había que estar dentro de ella.

Desde el siglo V, la penitencia pública tenía lugar en la catedral o en el monasterio por lo menos una vez al año durante la Cuaresma. En un sentido simbólico, representaba la vuelta al *ordo*. La dimensión ritual también tuvo una carga alegórica durante esta época pues se habló del paso de la oscuridad hacia la luz. Los penitentes se purificaban, pero antes de regresar a la comunidad había ciertos elementos que los diferenciaban del resto de fieles.

En esa condición estaban excluidos del matrimonio y no podían ocupar ningún cargo público y militar. Vestían una ropa que los distinguiera y durante la misa se les reservó un lugar particular dentro la iglesia. Por si fuera poco, no se les permitió estar en el momento de la comunión. El momento de la reconciliación se manifestó con el canto del Aleluya, y tenía dos fases: primero, la confesión de los fieles invitados a la celebración salvación restituía la posibilidad de alcanzar la salvación; segundo, con la purificación del lugar, éste se convertía de cueva de ladrones en casa de oración.³⁰

²⁸ Cfr. Cyrille Vogel, "Cap. III Las dos penitencias en la época carolingia", en *La penitencia en la Edad Media*, Barcelona, Centre de Pastoral Litúrgica, 1969, p. 19-22.

²⁹ *Idem*. Otros elementos planteados en la reforma eclesiástica fueron: la restauración la disciplina y la vida religiosa; la revisión del texto bíblico; la unificación de la liturgia en el sentido romano; la aplicación de la Regla benedictina en los monasterios y la adopción de la colección canónica de la Dionysio-Hadriana.

³⁰ Después de este ritual, en ocasiones fue necesario que el penitente expiara sus pecados en un monasterio pues el alejamiento y la soledad beneficiaba la purificación del alma al interior del espacio sagrado. El problema vino cuando se perdieron los límites entre penitente, convertido y los monjes, pues también existió el riesgo de

De la misma forma, Luis se presentó en la asamblea de Attigny, reconoció sus fallos, especialmente los que afectaron a los miembros de su propia familia. Después, tomó el liderazgo mientras que los otros obispos siguieron su ejemplo y confesaron las negligencias en su vida, doctrina y ministerio.³¹ Con ello, el emperador reforzó su posición al frente del pueblo cristiano pues incitó a sus miembros a expiar el cuerpo eclesiástico entero.

Louis Halphen señaló que lo que tuvo lugar en Attigny fue un examen general de conciencia, un conjunto de confesiones y sacrificios que aparecían en beneficio del bien común. El autor explicó que “por su personal acto de contrición, no pensaba realmente el emperador, como se ha dicho, que humillaba su dignidad imperial, y ningún contemporáneo le dirigió nunca este reproche [...] al actuar de aquel modo, Ludovico sólo intentaba señalar con ostentación su ardiente deseo de una reconciliación de todos, en beneficio de la paz tan ansiada y sin la cual la unidad cristiana del Imperio no hubiera sido una vana palabra”.³²

Mayke de Jong llevó ese argumento más lejos al hablar de un “estado penitencial” durante la época de Luis el Piadoso. La historiadora señaló que tal situación no se dio como una subordinación del *imperator* a las necesidades de la Iglesia, sino que las pretensiones de Luis el Piadoso eran parte del mismo proyecto político. Cuando recurrió a la reconciliación de la comunidad como una justificación cristiana, dotó de una naturaleza religiosa particular a la potestad imperial. Por ello, todas las prácticas, acciones y asuntos del gobierno estaban íntimamente ligados con el mantenimiento del oficio religioso.³³

De acuerdo con la narración de El Astrónomo, Luis el Piadoso retomó el modelo penitencial de Teodosio I (390) como ejemplo. Después de la amonestación del obispo Ambrosio y por voluntad propia, confesó sus pecados públicamente para recuperar la gracia de Dios.³⁴ Como emperador cristiano, Luis tuvo la profunda convicción de que cumplía un servicio divino y que “la persona del príncipe, en tanto que cristiano y pecador, se sometía porque su servicio a Dios y a la Iglesia no eliminaba en nada, su propia posición de poder en la Iglesia, en tanto que ésta era una institución de su Imperio”.³⁵

que los hermanos se contaminaran de elementos del exterior al entrar en contacto con los pecadores. Iogna-Prat, *op. cit.* p. 24-25.

³¹ Cfr. De Jong, *op. cit.* p. 6, 36.

³² *Idem.*

³³ Halphen, *op. cit.* p. 207.

³⁴ El Astrónomo, *op. cit.* p. 262-263.

³⁵ Cfr. K. F. Morrison, *The Two Kingdoms: Ecclesiology in Carolingian Political Thought*, Princeton, Princeton University Press, 1964, p. 26-36 y s., en Werner, *op. cit.* n. 200, p. 56, 58 y s. El propio Werner señaló que Luis

En ese sentido, considero que, la penitencia que tomó Luis el Piadoso en Attigny fue una decisión tanto política como espiritual para reforzar el ministerio regio y ofrecer ejemplo de orden y corrección del liderazgo cristiano. También se puede considerar como parte de una estrategia para poner punto final a las discordias del pasado reciente y reforzar los vínculos de confianza con el emperador. Al hacerlo como un acto público durante la asamblea general, también transmitió una imagen de autoridad ante los principales miembros de la jerarquía imperial, a la par de los grandes modelos de la Antigüedad.

En cuanto al ordenamiento de la jerarquía eclesiástica, era fundamental la constitución del cuerpo que habría de dirigir al conjunto de la comunidad cristiana. De ahí la necesidad de un examen y una purificación constante del edificio, pero también de sus miembros. Por último, en relación con el proyecto de reforma, el proceso para institucionalizar el sacramento puede considerarse como uno de los elementos constitutivos entre los objetivos de la reforma carolingia.

Al respecto, se puede afirmar que los intereses religiosos se integraron plenamente en los asuntos del gobierno. En el marco del proyecto de reformas, la dirección del Imperio era también de la Iglesia franca. Eso promovió una constante vigilancia de la dignidad imperial que representó Luis el Piadoso. De ahí que la penitencia fue un requisito de reconciliación cristiana y una muestra del compromiso del emperador con los principios que se dispusieron para el ordenamiento de toda la *Ecclesia*.

3.3 La afirmación del ministerio divino de Luis el Piadoso

Como quedó asentado en el apartado anterior, las disposiciones de Luis el Piadoso en torno a la penitencia se dieron sobre la base de toda una tradición imperial cristiana. De hecho, se puede considerar que el acto de Attigny fue una más de las expresiones de este pensamiento. Después de dicha expiación, apareció otra de las principales manifestaciones que permiten comprender cómo se asumió el ministerio regio.

el Piadoso se asumió como heredero y legítimo sucesor de los emperadores cristianos por excelencia: Constantino y Teodosio I. De parte del mundo franco, los primeros reyes cristianos: Clovis y Clotario; y por su puesto su padre, Carlomagno. También se ligó con los grandes modelos del Antiguo Testamento: los reyes David y Salomón, los jefes del antiguo pueblo elegido que fue remplazado por el pueblo de los cristianos francos.

Entre los años 823 y 825 se promulgó la *Ordenanza eclesiástica* (ca. 823-825). El documento se compiló en la *Colección de Anségise*, en el segundo libro que corresponde a los capítulos sobre la potestad eclesiástica entre los reinados de Carlomagno y de Luis el Piadoso.³⁶ En el documento, el emperador enfatizó la necesidad de corregir y enmendar el cuerpo eclesiástico, principales destinatarios de la ordenanza.

Se trató de un llamado de atención para que los clérigos cumplieran las obligaciones como hombres de Dios y que con su vida sirvieran de ejemplo para el pueblo cristiano.³⁷ Dicha admonición fue la expresión de lo que Luis entendió por “gobernar el Imperio cristiano” bajo los siguientes términos:

A él, Louis, Dios le había confiado el cuidado de su Santa Iglesia y su reino; este ministerio (*ministerium*) fue ejercido por el gobernante, sin embargo, por la autoridad divina y la ordenación humana, los diferentes “órdenes” del reino participaron en el cargo real. Por lo tanto, los respectivos ministerios de obispos, condes, abades o abadesas se derivaron del emperador, quien declaró: “Todos ustedes deben ser nuestros ayudantes”.³⁸

³⁶ El documento fue parte de un conjunto de textos administrativos que se compiló con el nombre de *Colección de Anségise*, pues fue el abad Anségise de Fontenelle el encargado de reunir los capitulares. Este monje sucedió al famoso Eginardo al frente de la comunidad monástica en la abadía de San Wandrille en el año 823. La *Ordenanza eclesiástica* recogida en esta colección se leyó y recuperó desde el año 829 y posteriormente durante todo el siglo IX y X, frecuentemente se trata del texto base para la transcripción y divulgación de los capitulares carolingios. En el siglo XIX, el documento se compiló en las colecciones documentales de los *Monumenta Germaniae Historica* cuyas ediciones se pueden consultar en línea y que fueron transcritos en latín a partir de la recuperación de diversos manuscritos producidos y copiados entre los siglos IX, X y XI. Vid. *Admonitio ad omnes regni ordines*, en Alfred Boretius (ed.), *Capitularia regum Francorum*, t. 1, Hanover, MGH, 1883, no. 150 p. 303-307. Para el análisis del documento reviso la siguiente edición: “Une admonition de Louis le Pieux à tous les ordres du royaume”, en Brunel, Ghislain y Élisabeth Lalou (eds.), *Sources d'histoire médiévale, IXe–milieu du XVIe siècle*, París, Larousse, 1992, p. 75-80.

³⁷ Olivier Guillot, “Une Ordinatio méconnue. Le capitulaire de 823-825”, en Godman, Peter y Roger Collins (eds.), *Charlemagne's Heir. New Perspectives on the Reign of the Louis the Pious (814-840)*, Oxford, Clarendon Press, Oxford University Press, 1990, p. 455-456. El contexto de escritura monástica, puede explicar que para el 827 el abad Anségise tomara la responsabilidad de compilar distintos capitulares del gobierno carolingio. La historiografía considera que se trata un libro de leyes y en cuanto a su estructura, la *Colección de Anségise* se compone de 4 libros y un exordio en el cual el abad explica el carácter de la compilación para evitar su olvido y resalta que su difusión debía darse de forma oral (la expresión más común para dar a conocer una ley) ya que se trataba de un libro hecho para ser recitado y así pudiera “ser aprendido de corazón”. Los dos primeros libros están dedicados a los reinados de Carlomagno y su hijo Luis el Piadoso, y los principales capítulos en torno al orden eclesiástico. Los libros tres y cuatro corresponden a los asuntos temporales de cada reinado. Cada libro contiene un sumario de capítulos, al que le corresponde un número y un título que resume su contenido. Estos elementos se encuentran repetidos a la cabeza de cada capítulo y de cada libro, posiblemente para facilitar la memorización. Aunque los debates historiográficos sobre la lógica de compilación siguen abiertos, esta compilación ofrece una visión global de la concepción jurídica del Imperio.

³⁸ De Jong, *op. cit.*, p. 37. De la misma autora: Mayke de Jong, “Admonitio and criticism of the ruler at the court of Louis the Pious”, en F. Bougard, R. Le Jan y R. McKitterick (coord.), *La culture du haut moyen âge, une question d'élites?* Turnhout, Brepols, 2009, p. 315-338.

En la cita aparece un ideal del poder supremo que se reparte entre aquellos que recibieron un honor de parte del emperador, quien los hizo partícipes de un ministerio compartido junto con él.³⁹ Ese pensamiento se transmitió entre los funcionarios eclesiásticos y laicos que servían en la administración del Imperio a través de la difusión de la *Colección de Anségise*, cuya labor de compilación se dio bajo la dirección del abad Anségise de Fontenelle.

Para situar la *Ordenanza Eclesiástica (OE)* a partir de aquí en dicho *corpus*, hay que entender el sentido pedagógico de la compilación en la legislación de Luis el Piadoso. Olivier Guillot destacó el uso práctico de la *Colección* para su consulta más allá de la centralidad de la corte. En ese sentido, a partir del análisis de sus manuscritos, el autor considera que se trata de un manual para jueces y funcionarios. La fecha de una primera compilación se puede situar en el 827, y tras la redacción de nuevos capitulares en la corte de Luis el Piadoso, se continuó su recopilación después del 829.⁴⁰

Para afirmar su posición como guía y protector del pueblo cristiano, el emperador recurrió a diversos argumentos para justificar que su labor era un servicio de inspiración divina. Al respecto, no es arbitraria la elección de la *Ordenanza* como uno de los documentos nodales para exponer y explicar la perspectiva imperial en este segundo momento de la reforma eclesiástica.

En el texto se menciona que de acuerdo con el ministerio divino emperador, Luis junto con su heredero Lotario, se ocuparon “del cuidado y de la admonición frecuente sobre vuestra devoción; y de constatar con la misericordia de Dios que muchas de estas cosas ya han sido enmendadas y corregidas”.⁴¹ En su posición como cabeza del proyecto eclesiástico, a él le correspondía la constante vigilancia para cumplir los objetivos de ordenamiento y reforma sobre el cuerpo clerical.

La afirmación del ministerio regio en la *OE* también se relaciona con el hecho de que en el año 823 Lotario refrendó su título como emperador asociado en una ceremonia donde el papa Pascual I lo coronó, consagró y nombró agosto en la iglesia de San Pedro en Roma. Con este acto, el pontífice confirmó su prerrogativa para imponer dignidad imperial. Además,

³⁹ Cfr. Werner, *op. cit.* p. 88.

⁴⁰ Guillot, *op. cit.* y Werner, *op. cit.* p. 84-85.

⁴¹ *Une admonition de Louis le Pieux à tous les ordres du royaume*, en Brunel, Ghislain y Élisabeth Lalou (eds.), *Sources d'histoire médiévale...*, p. 76.

el nombramiento de Lotario como ‘augusto’, le otorgó la capacidad de dirigir las milicias junto su padre. Lo que implicó la posibilidad de ganar apoyos entre las elites militares más importantes de los reinos.⁴²

En relación con la intervención del emperador en asuntos religiosos, la consagración también le confirió la legitimidad de intervenir en la reforma de la Iglesia, y junto con Luis el Piadoso, compartió la responsabilidad de convocar concilios para discutir las problemáticas disciplinarias y doctrinales de la Cristiandad. Jurídicamente, todas esas cuestiones aparecieron confirmadas en las intituciones de los documentos oficiales emitidos por la cancillería del Imperio.

Por otro lado, también en el 823 se celebró el Concilio de Compiègne. En la reunión resaltaron las quejas de los obispos por los atentados de los laicos en contra de los bienes de la Iglesia. Esa molestia aumentó pues no tuvieron la satisfacción que esperaban del emperador. Esos elementos contextuales, permiten explicar la necesidad de reafirmar las atribuciones de la dignidad imperial, sus funciones, así como las obligaciones que acompañaron el ministerio de Luis el Piadoso y de sus funcionarios más destacados.

Al respecto, en el segundo capítulo de la *OE* se define su labor como un ministerio y se describe de la siguiente forma:

Porque complaciendo a **la Divina Providencia confió a nuestra mediocridad el cuidado de la santa Iglesia y del reino**, nosotros deseamos aplicar todos los días de nuestra vida, y paralelamente la de nuestros hijos y allegados, **conservar ese estado**, con la ayuda de Dios, para nosotros y para ustedes, en **el gobierno de este reino** tres capítulos particulares: que **la defensa, la elevación y el honor de la santa Iglesia** de Dios y **de sus servidores** siga siendo **adecuado**; y, que **la paz y la justicia se conserven** en el conjunto de nuestro pueblo. Nosotros deseamos esencialmente **que se aplique, y a ustedes exhortarlos a este propósito** en todas las plegarias que llevemos a cabo, con el apoyo de Dios, pues nos sentimos en deuda.⁴³

⁴² La asociación del título imperial implicó que Lotario compartía el título de emperador, ceñía la diadema imperial y compartía el ejercicio del poder y los respectivos derechos junto con su padre. Al declararlo como el único heredero dicha dignidad, mantenía en su cabeza el núcleo del Reino franco. Al morir Luis, quedaba en manos de Lotario la dirección de sus hermanos menores, aunque estos conservaban los derechos sobre sus respectivos reinos. Karl F. Werner señaló que la partición entre los miembros de la dinastía se dio con el propósito de mantener el poder de gobernar sobre el ensamble de territorios y los pueblos (*gens*) que componían el Imperio; así como manifestar el rango que adquirieron con la dignidad regia. *Cfr.* Werner, *op. cit.*, p. 17-19.

⁴³ Cap. 2, *Une admonition de Louis le Pieux à tous les ordres du royaume*, en Brunel, Ghislain y Élisabeth Lalou (eds.), *Sources d'histoire médiévale...*, p. 76. Las negritas son mías.

Entre la diversidad de elementos que destacan en la cita anterior, en primer lugar, aparecen las principales características del ministerio confiado a Luis el Piadoso, a saber: el cuidado, conservación, defensa y elevación del buen estado, el honor, la paz y la justicia, primero de la santa Iglesia y después del Reino (ambos aparecen como concesiones de Dios). En síntesis, la responsabilidad del emperador era garantizar el cumplimiento de los principios que inspiraran el ordenamiento del cuerpo eclesiástico para elevar la *Ecclesia* hacia la Salvación. Por su parte, el clero disponía de la oración como su principal instrumento.

Aquí también hay que notar que el cuidado de la Iglesia precedía al del Reino, aunque ambos pertenecían al mismo cuerpo que Dios concedió a Luis el Piadoso para proteger y elevar. El emperador como el principal encargado de regular el orden en la tierra, debía armonizar las relaciones entre los reyes, la aristocracia y el clero. Aunque esta formulación no aparezca de forma evidente, la distinción entre las funciones de cada estamento permite interpretar que, de fondo, existió un ideal de orden en el Imperio.⁴⁴

Como en los documentos que se analizaron antes, las ambiciones imperiales manifiestas en la *OE* también fueron parte constitutiva en el proceso de reorganización de la Iglesia del Reino franco. Al respecto, se enfatiza en el lugar y las obligaciones de la esfera temporal en la formulación y establecimiento de los principios de la reforma.

Además, la *OE* estableció la posición de preminencia de Luis el Piadoso entre la autoridad divina y el orden humano. Por la dimensión e implicaciones de estos postulados, en su acción de gobierno, el emperador debía evitar las negligencias al momento de amonestar y corregir a cada miembro de la jerarquía. Estos a su vez, debían actuar como sus auxiliares en el cumplimiento de tal propósito, de acuerdo con la función que desempeñaron en dicho orden.⁴⁵

De esa forma, la legitimidad de Luis el Piadoso, también se vinculó con la dimensión sacralizada de la dinastía carolingia. Como la línea elegida por Dios para reinar al pueblo franco, el poder del emperador carolingio tenía una legitimidad amparada en la unción pontificia. Así, la función regia aparecía como un verdadero ministerio, y esto le otorgó la autoridad para intervenir en el dominio eclesiástico.⁴⁶

⁴⁴ Cap. 8, *Ibid.*, p. 77. *Cfr.* Isaïa, *op. cit.*, p. 217.

⁴⁵ Cap. 3, *Ibid.*, p. 76.

⁴⁶ *Cfr.* Christian Bonnet y Christine Descatoire (eds.), *Les Carolingiens et l'Eglise VIIIe-Xe siècle*, París, Éditions Ophrys, 1996, p. 117. A diferencia de los autores, considero que es debatible la idea de que el poder sacralizado

En el documento, esto se explica como un soporte para los obispos. Al respecto, la potestad imperial aparece al servicio de la Iglesia. Con ese argumento, el texto refiere a la continuidad del proyecto de Luis el Piadoso con el de sus ancestros. Así lo expresa la *OE*:

[...] Nosotros también, siguiendo su ejemplo [el de su padre y sus ancestros] pero a nuestra manera; nosotros hemos tenido el cuidado de amonestar según vuestra devoción sobre este tema, y notamos que con la misericordia de Dios ya se han enmendado y corregido muchas cosas, que debemos alabar a Dios precisamente y agradecer de muchas maneras su buena actitud de espíritu.⁴⁷

En última instancia, según su carácter consuetudinario, los ejes rectores de la reforma eran: amonestar, corregir y enmendar la Iglesia con el respaldo de la misericordia de Dios. Como también señala más adelante en el capítulo 5, los obispos debían dar ejemplo e instruir a los sacerdotes bajo estos postulados. Por ello, era necesario mantener en una constante revisión de la normativa, para saber cómo instruir a los párrocos en la oración y prédica.⁴⁸

Los obispos, en su calidad de creadores e interlocutores de un discurso en favor de la primacía pontificia, también eran los encargados de ejecutar el orden pretendido. En ese sentido, en la *OE* se menciona que para acceder al sagrado ministerio dispuesto por Dios, era necesario cumplir ciertas obligaciones. A saber: vivir religiosamente y mostrar el camino de esta vida a los pueblos que se le confió. Además de llevar una vida correcta, era necesario que ésta se transmitiera a través de la predicación, una tarea que:

en la santa religión debe **observarse en los monasterios de sus diócesis** para que cada uno viva según su **compromiso**. Nosotros les **advertimos y les demandamos**, a **ustedes que forman parte de este orden sagrado** y que tienen un **cargo pastoral**, de **trabajar** con todas sus fuerzas en ello, y **mostrarlo** entre ustedes y para sus subordinados, **tanto como incumbe a vuestro ministerio**.⁴⁹

De acuerdo con las líneas anteriores, la observancia constante era fundamental para cumplir con el compromiso de servicio que se les encomendó. Así, las advertencias del emperador, servían para llamar a los obispos y abades para actuar con diligencia en el ministerio pastoral.

de la dinastía carolingia le imprimió también un carácter sacerdotal, lo que sí se puede afirmar del poder teocrático en el mundo bizantino y asociado con la figura sacerdotal del *basileus*.

⁴⁷ Cap. 1, *Une admonition de Louis le Pieux...* p. 76.

⁴⁸ Cap. 5, *Ibid.*, p. 77.

⁴⁹ Cap. 4. *Ibid.* p. 76. Las negritas son mías.

A lo largo del texto, hay constantes alusiones a las facultades del emperador para amonestar, indicar y exigir el cumplimiento de los deberes cristianos. En ese aspecto, aparece un llamado a los condes, quienes, debían respetar “el honor de la santa Iglesia de Dios, vivir de acuerdo con sus obispos y ayudarles a cumplir su ministerio, así como establecer la paz y la justicia entre todos los fieles laicos”.⁵⁰

Los capitulares apelan a la fidelidad de la fe que profesaron y que justificó la colaboración entre las esferas laica y eclesiástica para la elevación del Imperio cristiano. En la organización administrativa, ellos se volvían los principales agentes del rey para garantizar un “digno cumplimiento” del servicio que se encomendó en nombre de la potestad regia:

En todas partes, donde surja algún **obstáculo debido a la negligencia de un abad, una abadesa, un conde, o de nuestros vasallos**, o alguna otra persona, **no se demoren en traerlo a tiempo a nuestro conocimiento**, a fin de que, con **nuestro apoyo y nuestra potestas puedan lograr más fácilmente lo que tu auctoritas ha perdido**.⁵¹

El texto reclama la potestad del emperador como defensor de la Iglesia. Según ese ministerio debió garantizar que su voluntad se cumpliera en cualquier territorio, diócesis, monasterio y parroquia bajo su dominio. De hecho, la propia noción de ministerio implicó un conjunto de derechos, facultades y atribuciones que se pueden ejercer sobre una “circunscripción” particular que corresponde al orden dispuesto en el Imperio.⁵²

Por último, la reiteración de las amonestaciones imperiales no implicó una autoridad frágil. Sino que respondió al carácter consuetudinario en las *leges* que conformaron las normativas del periodo. En ese sentido, la repetición de esta legislación era la condición de posibilidad para su eficaz aplicación. En ese entramado institucional, los obispos también encontraron los espacios para desarrollar y exponer los argumentos necesarios para definir su lugar en el orden divino, y por supuesto en las políticas de Luis el Piadoso.

A partir de los mecanismos dispuestos en los años anteriores, particularmente la reunión de asambleas y la sanción de capitulares, los eclesiásticos expresaron sus intereses, ambiciones y su posición en los conflictos que aquejaron al Imperio. A continuación, desarrollo esos aspectos con mayor profundidad.

⁵⁰ Caps. 7, 8, 11, 25, *Ibid.* p. 77, 78.

⁵¹ Cap. 4, *Ibid.* p. 77. Las negritas son mías.

⁵² Cap. 20, *Ibid.* p. 79.

3.4 El episcopado franco y la reforma eclesiástica ante la crisis del Imperio

A lo largo de casi doce siglos, la comprensión histórica que se tiene del periodo de Luis el Piadoso ha sido atravesada por calificativos como crisis, ruptura, contradicción, tensión, anarquía, desorden, inestabilidad, etc. Todos estos términos hacían referencia a los obstáculos que, a los ojos de los historiadores, enfrentó Luis para mantener a flote el Imperio heredado por su padre. De hecho, el reinado posterior generalmente se explica a la luz de la grandeza casi mítica alimentada por la historiografía alrededor del emperador Carlomagno.

No se trata solamente de desechar este tipo de interpretaciones, pero sí volver a ellas con una mirada crítica. Sobre todo por lo que compete a la relación con la Iglesia y los constantes señalamientos contra el periodo de Luis el Piadoso, además de la supuesta dependencia casi ciega a los designios e intereses del alto clero. Sin embargo, considero que la situación que se vivió entre los años 825-833, permite dimensionar en qué términos se puede considerar la crisis del Imperio, sobre todo en sus implicaciones con el desarrollo de la reforma eclesiástica, así como el lugar que tomó el alto clero en dichas circunstancias.

La Iglesia franca fue protagonista de reajustes y también descalabros propios del desarrollo histórico. No obstante, más allá de considerarlo como algo negativo, habría que analizar la proliferación de reflexiones y debates al interior del alto clero durante los concilios celebrados en dicho periodo. Por ejemplo, durante la celebración del concilio de París en noviembre del año 825, la polémica religiosa sobre los iconos en Constantinopla volvió a la escena de Occidente.

Hay que recordar que durante el concilio de Nicea II en el año 787, la emperatriz Irene favoreció al bando de los iconóduos. La respuesta en el mundo franco también se dio a favor del uso de las imágenes, pero no de su adoración.⁵³ Alrededor del conflicto, décadas más tarde se desarrolló una literatura teológica en la que se discutieron los principales dogmas cristianos. Estas obras también fueron parte de las políticas del Imperio de Luis el Piadoso en un momento de mayor madurez y propicio para la reflexión.⁵⁴

⁵³ El debate en el mundo occidental, particularmente en la Iglesia franca, se dio a partir del Concilio de Frankfurt del año 794. En ese contexto, a finales del siglo VIII y durante las primeras décadas del IX, se redactaron los *Libri Carolini*, en los que se estableció la postura a favor de las imágenes (la iconodulia). Más adelante ahondaré en este aspecto para hablar del obispo Jonás de Orleáns.

⁵⁴ Ewing, *op. cit.* p. 217 y Werner, *op. cit.* p. 95. Florence Close, *Uniformiser la foi pour unifier l'Empire. Contribution à l'histoire de la pensée politico-théologique de Charlemagne*, Bruselas, Academia Real de Bélgica, 2011, 367 p.

Paralelamente, el proceso de expansión de la fe cristiana continuó hacia el norte, particularmente en los territorios daneses. El 24 de junio del 826, el rey Haroldo de Dinamarca recibió el bautizo en la iglesia de San Albano de Maguncia y rindió homenaje al emperador en Ingelheim. Como respuesta, Luis el Piadoso en su calidad de señor, le entregó el condado frisón de Hriustri en franco feudo. Una vez que se logró la sujeción militar y política, la misión de evangelización se le encomendó al monje Anscario de Corvey. La empresa tan sólo duró un año, pues debido a las resistencias, los francos fueron expulsados.

El nombramiento de Anscario no resultó extraño, pues durante la década del 820 se fundó la abadía de Corvey y se convirtió en el primer gran monasterio en la región germana de Sajonia. Dicha fundación se dio como un gesto simbólico en el proceso de cristianización e integración del pueblo sajón a las dinámicas económicas y políticas francas. Entre el 825 y 826 la comunidad de Corvey se separó de la casa madre, la abadía de Corbie. Por su cercanía, el nuevo monasterio asumió importantes funciones en la evangelización de la zona de Escandinavia a partir de la experiencia en el proceso de conversión de los sajones.⁵⁵

Mientras tanto, en la Marca Hispánica se desató una rebelión contra la autoridad franca alrededor de los años 826 y 827. Un godo llamado Aizón encabezó la revuelta con el apoyo del califa de Córdoba Abderrahmán II. Tras sofocar todo signo rebelde en 828, dos grandes fieles del emperador –los condes Hugo de Tours y Matfrid de Orleáns– que estuvieron al frente de los ejércitos, fueron acusados durante la asamblea de Aquisgrán, por su “desidia” y la lenta respuesta para sofocar los levantamientos en la frontera pirenaica.

En los *anales* de la época, la amenaza de los sarracenos y las subsecuentes derrotas, se percibieron como abrumadoras pruebas del desagrado de Dios. Incluso la aparición de un cometa durante el invierno del 827, fue otro de los presagios de la calamidad.⁵⁶ Estas eran

⁵⁵ Durante el sínodo de París del 829, se presentaron enviados del rey Björn de Suecia, y como parte de los objetivos de la reunión, se preparó otra misión a la región de Escandinavia, nuevamente con Anscario a la cabeza. Esta vez, los éxitos para el bando cristiano fueron mayores. A pesar del avance en la empresa de evangelización, se mantuvo un ambiente de inquietud en la corte de Luis el Piadoso. Entre los años 829 y 832 aumentó la ofensiva de cristianización en la región Escandinava. En el 831 se fundó el obispado de Hamburgo. Este acto resalta pues fue Drogo, hermano del emperador, el que hizo tal nombramiento, así como el de los tres metropolitanos de Maguncia, Tréveris y Reims. El Papa confirmó las designaciones, envió el palio y nombró legado de Roma a Anscario en Suecia. Un año después, Gauzberto, pariente del obispo Ebbo de Reims fue elevado al puesto de obispo. “De este modo, la Iglesia franca pasaba por primera vez en estos años las fronteras fijadas por Carlomagno. Pero fue fatalidad de la evangelización nórdica que se desarrollara precisamente cuando, por disensiones internas, se iniciaba la decadencia del Reino Franco”. Ewing, *op. cit.* p. 217 y ss.

⁵⁶ *Anales de Eginhardo*, (827), en *Anales del imperio carolingio, años 800-843*, Madrid, Akal, 1997, p. 111. Sobre las características materiales, la composición, las versiones y los usos políticos de los *anales* durante el

expresiones del malestar por no combatir con eficacia a los principales enemigos del Imperio, los paganos. Si Luis el Piadoso y sus oficiales no tenían la capacidad de vencerlos y apaciguar la ira divina, tampoco podrían ser mediadores ni proteger los intereses de los diversos grupos y regiones de la *Ecclesia*.

El gran riesgo era que sus principales fieles (*fideles*) se convirtieran en potenciales críticos y que, de no responder a sus demandas, estos alimentaran un latente resentimiento hasta convertirlos en enemigos. Pareció que los esfuerzos de Luis el Piadoso no eran suficientes para mantener la paz en los territorios más lejanos del Imperio. Sin embargo, el castigo para los hombres de más confianza del emperador fue uno de los primeros gestos para apaciguar las ofensas contra Dios.⁵⁷

En el caso de esta investigación, los cuestionamientos del alto clero resultan de gran interés sobre todo por la estrecha alianza que establecieron con la dinastía carolingia. El historiador Woldram Drews explicó que gran parte de la legitimidad de la familia de Luis el Piadoso vino del carisma religioso que le otorgó la Iglesia. El problema se manifestó cuando sus reyes no lograron mantener su prestigio, y se volvieron blanco de críticas debido a los conflictos intestinos.⁵⁸ En el siguiente apartado se analizará el discurso de los obispos en torno a la crisis del Imperio, sus críticas y cuestionamientos a la autoridad de Luis el Piadoso y cómo eso impactó en una reflexión sobre sí mismos.

3.4.1 Los obispos alzan la voz. El Concilio de París (829)

Como respuesta a las demandas de los clérigos, en diciembre del 828 el emperador prescribió la reunión de cuatro sínodos. Luis el Piadoso junto con Lotario, firmaron y enviaron una carta con la convocatoria a los obispos. En la epístola, “el emperador no vacila en justificar los

periodo carolingio, *vid.* Rosamond McKitterick (ed.), *Charlemagne. The formation of a European Identity*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, p. 27-49. De la misma autora, “The Illusion of Royal Power in the Carolingian Royal Annals”, *English Historical Review*, no. 460, 2000, p.1-20.

⁵⁷ *Cfr.* De Jong, *op. cit.*, p. 39-40. No obstante, las consecuencias de su expulsión del palacio también transformaron las dinámicas y las relaciones con las familias más poderosas de la aristocracia franca. Aunque la sanción en su contra se encaminó a defender el honor de la Cristiandad, también existió la posibilidad de que los dos condes sólo fueran chivos expiatorios para acallar las críticas contra el emperador. Esa interpretación corresponde al análisis de Mayke de Jong, quien señaló que la decisión pudo ser parte de una estrategia para contrarrestar la crisis política entre los círculos más cercanos a la corte imperial. La autora explicó que la fragmentación de los lazos de servicio al rey también dificultó los canales de comunicación entre los principales miembros de las elites carolingias.

⁵⁸ Drews, *op. cit.* p. 51-54.

sínodos ante la necesidad de una reforma de conjunto (*communis correctio*), capaz de poner remedio a los vicios de una sociedad cuya conducta constituye una perpetua ofensa a Dios”.⁵⁹ En esas líneas, el emperador y su hijo recurrieron “a las luces de aquellos a quien Dios había conferido el poder de atar y desatar en la tierra”. Como representantes de los Apóstoles, acudieron en busca de su consejo para decidir sobre la ley del Imperio y de su Iglesia.

Los cuatro concilios se dieron durante la primavera del año 829 –después de la celebración de Pentecostés– en París, Lyon, Maguncia (Mainz) y Tolosa (Toulouse). Uno de sus principales objetivos fue examinar los abusos cometidos contra la Iglesia. De ahí la urgencia de presentar, una vez más, mociones de reforma y corrección de la vida y conducta de la comunidad.

¿Qué hicieron para ofender y provocar la ira de Dios? Esa fue la pregunta que animó dichas reuniones. Entre las reflexiones de los obispos para explicar las causas que originaron los males en el Imperio, resaltó la negligencia en el cumplimiento del ministerio que le correspondía al emperador, a los obispos, abades y a los laicos aristócratas. También destacó la severidad con la que los mismos prelados señalaron a la jerarquía eclesiástica.⁶⁰

Todas esas demandas tenían el propósito de tomar acciones decisivas en favor de la Iglesia. A pesar de la actitud crítica, también había confianza y optimismo en que la penitencia y la oración, eran las vías más eficaces para remediar la situación. Además, surgieron otras resoluciones de carácter general: la observación de las costumbres cristianas de la comunidad, el llamado a un profundo examen de conciencia para todos los fieles, y una corrección de los pecados que trastocaron el orden de la *Ecclesia*.

Sin embargo, de los cuatro concilios, únicamente se conservan las resoluciones de París. Aunque no es claro quiénes fueron los obispos y abades que presidieron estas reuniones, se cree que el obispo Jonás de Orleáns fue el secretario que se encargó de registrar las actas. De acuerdo con la propia convocatoria que lanzó Luis el Piadoso junto con su hijo Lotario, se recomendó que todo lo que discutieran y decidieran en el sínodo, debía escribirse en forma de capítulos y enviarse al emperador para que estuviera al tanto.

⁵⁹ *Hludowici et Hlotharii epistola generalis (828)*, en Alfred Boret y Victor Krause (eds.), *Capitularia Regum Francorum*, no. 185, t. II, sección II, Hannover, *Monumenta Germaniae Historica*, p. 8-9.

⁶⁰ *Cfr.* De Jong, *op. cit.* p. 40, 176.

A pesar de que existen diversas versiones de las resoluciones del episcopado franco, para el análisis de este capítulo recurro a la edición de la *Monumenta Germaniae Historica*.⁶¹ En cuanto a la estructura del texto, se compone de dos libros que abren con un prólogo general. En el primero aparecen 54 capítulos sobre los asuntos de la religión, los errores y transgresiones de los clérigos, la cura y el cuidado pastoral. En general, todo lo que caía en el dominio de obispos y sus clérigos. El segundo libro consta de 13 capítulos referentes a los reyes, príncipes y a todos los fieles.⁶²

Además, para entender la dimensión de los debates que se desarrollaron en el Concilio de París, se deben tener en cuenta los documentos promulgados en torno a esta reunión. A la par de las actas conciliares, se escribieron otro par de textos: la llamada *Epistola episcoporum*⁶³ y la *Relatio episcoporum*.⁶⁴ Su sanción y publicación corresponden al proceso general de reforma eclesiástica que inició una década antes (818-819) con las primeras grandes reuniones del clero franco durante el periodo de Luis el Piadoso.

En ese sentido, la escritura de dichos documentos marcó un periodo de reforzamiento de los principios que se establecieron con anterioridad. Como sugiere el contenido de los documentos promulgados en esta segunda etapa, su función fue ofrecer respuestas ante las problemáticas de la *Ecclesia* en un contexto de tensiones. Su escritura se insertó en la lógica de enunciación y transmisión de los mandatos imperiales, así como en la administración y la organización de la Iglesia.

Sin embargo, lo que se expresó de forma más evidente fue la argumentación del alto clero, particularmente de los obispos. Un buen ejemplo fue la *Epistola episcoporum* que se considera la presentación resumida de las actas que los obispos dirigieron al emperador y a

⁶¹ *Concilium Parisiense* (829), en Albert Werminghoff (ed.), *Concilia aevi Karolini*, t. I, parte II Hannover, MGH, 1908 p. 605-680.

⁶² Además de los problemas particulares de la Iglesia franca, historiográficamente, el concilio de París se consideró un punto de referencia para la historia de la teoría política, al grado de que se convirtió en una importante influencia para la futura reforma durante la época de Gregorio VII. Uno de los textos que se sirvieron como base para la discusión, fue la carta del papa Gelasio al emperador Anastasio en el año 494, y que la historiografía interpretó como una de las primeras manifestaciones de la doctrina de las dos espadas, cuyo objetivo era señalar la superioridad de la *auctoritas* sacerdotal sobre la *potestas* imperial. Sin embargo, Mayke de Jong explica que no se puede proyectar a futuro el poder de la Iglesia a partir de las formulaciones del siglo V ni de la convocatoria del sínodo de París, pues el propósito que animó a Gelasio no era una tajante separación de las esferas temporal y espiritual. *Cfr.* De Jong, *op. cit.* p. 176.

⁶³ *Epistola episcoporum*, en Albert Werminghoff (ed.), *op. cit.*, 667-680.

⁶⁴ *Episcoporum ad Hludowicum imperatorem relation* (829), en Alfred Boret y Victor Krause (eds.), *Capitularia Regum Francorum*, no. 196, t. II, sección II, Hannover, MGH, 1897. p. 26-51.

su hijo Lotario. Se compone de un prólogo y 27 capítulos. De hecho, aparece como la antesala para la *Relatio episcoporum*. En esta segunda obra se condensaron las resoluciones del Concilio de París, y que podrían interpretarse como una síntesis de las aspiraciones del episcopado franco durante este periodo.⁶⁵

La estructura de la *Relatio* es similar a los dictámenes que aparecen en las actas del concilio, pero con algunas particularidades. Consta de un prólogo, 3 capítulos sobre la Iglesia cristiana; 17 sobre la persona sacerdotal; una petición dirigida a Luis y Lotario en 14 capítulos; una sección de 20 capítulos que gira en torno al pueblo cristiano. Por último, la parte dedicada a la persona regia contiene un preámbulo y 7 capítulos. Los obispos presentaron el documento durante agosto 829 en la asamblea de Worms como un informe general en el que se seguían los decretos de París.⁶⁶

La estructura dicotómica alrededor de los textos escritos en el ambiente del Concilio de París atiende a un trasfondo eclesiológico. La Santa *Ecclesia* se organizó en dos ‘nobles personas’, la sacerdotal y la regia. De acuerdo con la *Relatio*, ambas fueron negligentes en el ministerio concedido por Dios. En ese sentido, se reconocía una culpa compartida por ambas esferas.⁶⁷ Pero ahora son los obispos quienes demandaron una enmienda ante la situación.

Antes de analizar cómo se construyó la argumentación en torno a las dos personas, es importante considerar algunas cuestiones. En primer lugar, tanto los obispos como los príncipes estaban obligados a la crítica, pero también tenían la capacidad de corrección. A partir de la *Ordenanza Eclesiástica* (823-825) se formuló la idea de la partición del poder según el ministerio. Aquellos que lo desempeñaban recibían un “honor” desde la autoridad imperial, lo que también implicó derechos y deberes. La reciprocidad de obligaciones fue la justificación para que todo aquel que desempeñara dicho oficio pudiera señalar, advertir y amonestar al príncipe.⁶⁸ En ese sentido, Luis el Piadoso fue consciente de las consecuencias

⁶⁵ El estudio de Carine van Rihjn, *Sheperds of The Lord*, analizó el contexto en el que se originó la *Relatio episcoporum* entre las reflexiones sobre el ministerio episcopal, el sacerdocio, sus funciones y atribuciones en el gobierno de las almas como, parte del proyecto de reformas carolingias. *Vid.* Carine van Rihjn, *Sheperds of The Lord. Priest and Episcopal Statutes in the Carolingian Period*, Turnhout, Brepols, 2007, p. 71 y s.

⁶⁶ Sobre la relación, diferencias y similitudes entre estos documentos, *vid.* Alian Dubreucq “Introduction”, en Jonás de Orleáns, *Le métier de roi (De institutione regia)*, París, Les Éditions du Cerf, 1995, p. 35-37.

⁶⁷ *Cfr.* Jong, *op. cit.* p. 181.

⁶⁸ En esa misma época se formularon los principios de servicio en torno al vasallaje. Las relaciones entre señor y vasallo se acompañaron de una serie de obligaciones recíprocas entre ambos, a partir del dominio que ejercía el señor y las funciones que desempeñaba cada vasallo. *Cfr.* Werner, *op. cit.* p. 88-89 y Olivier Guillot, "L'exhortation au partage des responsabilités entre l'empereur, l'épiscopat et les autres sujets ver le milieu du

de su cargo. De que a él le correspondía amonestar (*admonitor*), y que sus funcionarios (laicos y eclesiásticos) eran auditores encargados de inspeccionar, vigilar y hacer cumplir las sanciones imperiales.

Este marco de relaciones era conocido entre los miembros de la elite carolingia. En particular, los obispos fueron los principales agentes de transmisión de estas ideas. Por ello, no se puede decir que sus críticas tuvieran el propósito de ejercer una presión contestataria sobre la autoridad del emperador. Aunque no hay que obviar los intereses de por medio. Carine van Rijn explica que en la argumentación del episcopado ellos aparecían como los únicos capaces de interpretar “el juicio de Dios y desbloquear las puertas de la Salvación”. Con ello pretendían fortalecer su propio ministerio pues legitimaron su primacía para cuestionar y corregir el mal comportamiento cristiano.⁶⁹

Incluso los funcionarios del Imperio debían reconocer y atender los mandatos y reproches de los obispos. Pues, dice Werner, “la base del ejercicio oficial y legítimo de todas las fuerzas coercitivas de la *res publica* era que ellos eran detentores de un *honor*”⁷⁰ circunscrito a determinados límites geográficos y jurídicos. El autor explica que, eso también les otorgó la posibilidad de reclamar los derechos correspondientes al rango que acompañó dichos honores. Eso también legitimó su posición dentro del orden y la jerarquía imperial.

A partir de reglas, discursos y prácticas compartidas entre ellos, los distintos actores que participaron del poder en el Imperio –condes, obispos, abades, reyes, etc.– querían legitimar la posición de sus grupos y aumentar la influencia en los territorios bajo su jurisdicción. En ese universo, el emperador fue el principal árbitro y mediador.⁷¹

3.4.2 La *autoritas* episcopal y la *potestas regia*. Límites y atribuciones

Desde la celebración del concilio de París hasta la promulgación de la *Relatio episcoporum*, los obispos expresaron su deseo de reafirmar su autoridad y establecer su posición como únicos mediadores válidos entre Dios y el liderazgo carolingio (regio, eclesiástico y secular). Aunque el emperador trascendía la división entre lo sagrado y lo secular, también era

règne de Louis le Pieux”, en George Makdisi, *et al.*, *Predication et Propagande au Moyen Âge. Islam, Byzance, Occident*, Sesiones del 20-25 de octubre de 1980, París, Presses Universitaires de France, p. 87-110.

⁶⁹ Cfr. van Rijn, *op. cit.* p. 76.

⁷⁰ Werner, *op. cit.* p. 90.

⁷¹ *Idem.*

responsable de mantener la distinción entre ambas esferas (*ordines*). Así, la reforma eclesiástica, puede entenderse, según lo explica Mayke de Jong, como “la reacción real cuando esos límites se volvieron demasiado borrosos, en un gesto de autoridad suprema que, al mismo tiempo, resaltó la sinergia entre los diferentes órdenes”.⁷²

Una de las manifestaciones más radicales en defensa de la separación entre lo terrenal y lo espiritual, fue la de Wala de Corbie. El abad exigió reformas con miras a superar el desastre general. Entre los puntos principales, destacó una crítica hacia la corte. Por su negligencia en la administración del palacio, la caza de prebendas por parte de los cortesanos, la corrupción de los magnates laicos, las disputas entre bandos, así como la deficiente disciplina por parte del clero, a quienes atacó por no llevar la actividad pastoral con rectitud.

En la *Relatio episcoporum*, uno de los testimonios más completos en cuanto a la visión de los obispos de la época, se observa que la causa de los males radicó en la pasividad por parte de la autoridad central y la “intolerable mezcolanza de las esferas temporal y espiritual”.⁷³ Detrás de la principal e incisiva demanda, había diversos intereses de parte de los obispos que suscribieron la *Relatio*.⁷⁴

Para combatir esa situación, era apremiante marcar los límites entre ambas esferas y que cada grupo pudiera consagrarse a sus funciones particulares. En la *Relatio*, los eclesiásticos se oponían a la existencia de instituciones híbridas, como el nombramiento de abades y obispos laicos. También exigieron que se suprimiera la capilla palatina, pues estaban en contra del oficio religioso en un espacio puramente laico.⁷⁵

En cuanto a las exhortaciones dirigidas al emperador, los obispos exigieron que Luis destinara una mayor actividad al cuidado del Reino y a la elección de sus funcionarios. No desestimaban que su potestad era el fundamento del orden entre ambas esferas de la *res publica*. Sin embargo, en materia eclesiástica sólo le correspondía el derecho de inspeccionar

⁷² Cfr. De Jong, *op. cit.*, p. 177. La exigencia del abad de Corbie fue recogida como parte de un texto que lleva por título *Epitaphium Arsenii* compuesta años después, pero que recuperó escritos autógrafos de Wala. Cfr. Steffen Patzold, "Redéfinir l'office épiscopal: les évêques francs face à la crise des années 820-830", en François Bougard, Laurent Feller (eds.) *Les élites au haut Moyen Âge. Crises et Renouvellements*, Turnhout, Bélgica, Brepols, 2006, p. 340-341.

⁷³ Ewing, *op. cit.* p. 218.

⁷⁴ De acuerdo con Steffen Patzold, en el primer libro se elaboró “un nuevo modelo de obispo”. Sus elementos no eran nuevos y se remontaron a la Antigüedad Tardía. Cfr. Patzold, *op. cit.* p. 344.

⁷⁵ Las críticas y la reflexión sobre la organización que debía prevalecer en el palacio regio y las características de sus miembros, desembocó en la obra que Hincmar de Reims escribió alrededor de los años 840-845, *Ordinatio palatii*. Vid. Hincmar de Reims, “*Lettre sur l'organisation du Palais*”, en *Annales de l'Europe Carolingienne 840-903*, París, Paleo, 2002, 305 p.

y vigilar el cumplimiento de la disciplina, pero no consideraban una mayor injerencia en el régimen clerical.

El emperador no tenía la facultad para disponer de los nombramientos y cargos eclesiásticos. A partir de los documentos que han llegado hasta nuestros días, es posible decir que se reforzó la idea de que el emperador podía designar a sus propios funcionarios y consejeros eclesiásticos para la corte (por ejemplo, el capellán de la capilla palatina), pero se le “invitaba” a poner mayor cuidado en la elección de buenos y rectos pastores. Así como prestar más atención a la elección de sus colaboradores laicos.⁷⁶

Carine van Rhijn señaló que los obispos francos retomaron los postulados de un conjunto de autores que reflexionaron sobre la constitución del liderazgo cristiano en el Reino. El proceso de sistematización y la formulación de un conjunto coherente de ideas y obras en un *corpus* textual fue lo que resultó más novedoso. Entre ellos destacó la base bíblica: las cartas de Pablo a Tito y Timoteo. Por otro lado, la carta del papa Gelasio al emperador Anastasio que se redactó a finales del siglo V; la obra que Isidoro de Sevilla desarrolló en el siglo VI; las obras teológicas de Fulgencio y Julio Pomère, así como las *Homilias* y la *Regla Pastoralis* de Gregorio el Grande.⁷⁷

Al respecto, en el capítulo 3 del Concilio de París, aparece la división del “Santo Cuerpo de la Iglesia de Dios” en dos personas:

La sagrada *autoridad* (*auctoritas*) pontificia de que está investido el cuerpo sacerdotal muy por encima del simple *poder* demandado (*potestas*) de que disponen los príncipes temporales, reyes o emperadores. Obligado a dar cuenta a Dios de la conducta de los príncipes, el clero está encargado de responsabilidades más graves, y por eso los obispos consagraban largas páginas a las reformas que debía imponerse él mismo.⁷⁸

De acuerdo con las actas del Concilio parisino, los obispos reclamaron una superioridad espiritual frente a la autoridad de Luis el Piadoso. Aunque pretendían mantener el orden de la *Ecclesia*, enfatizaron en la distinción entre la naturaleza del poder regio y del poder episcopal. Sin embargo, con ello no se negó que la Iglesia fuera parte constitutiva del

⁷⁶ Ewing, *op. cit.*, p. 218-220.

⁷⁷ Cfr. Van Rhijn, *op. cit.*, p. 72-73.

⁷⁸ Cap. III, *Concilium parisiense (829)*, *op. cit.* p. 610. Cfr. Van Rhijn, *op. cit.*, p. 73.

Imperio y siguió confiada a la protección y defensa de los emperadores como en tiempos de Constantino.⁷⁹

En esa misma línea, los obispos francos recurrieron a un autor anónimo que centró sus críticas en los “abusos del siglo”, y a la corrupción que se vivía en el mundo laico. Uno de los argumentos más radicales contra el ministerio regio era que “un príncipe que no gobierna con piedad, equidad y misericordia, no es sino un tirano”⁸⁰, y tenía que dar cuenta de sus actos ante Dios pues era la única fuente de su poder en los reinos conferidos.

Además, como parte del ministerio episcopal existía el derecho de juzgar al rey si éste fallaba en su propio ministerio. Sin embargo, delegar este deber en manos de “jueces o en ministros inicuos” era una vía hacia el pecado. Por último, en alusión a las constantes intrigas que se dieron en el aula imperial, en las actas de París, los obispos amonestaron al emperador para que él no tolerara los odios, envidias y disputas que caracterizaban a los hombres del palacio, y al contrario, debía enmendar y corregir estas conductas y canalizarse en provecho de “la batalla contra los enemigos de Cristo”.⁸¹

Steffen Patzold considera que los textos que se promulgaron alrededor de este concilio, permiten observar las características de un “nuevo modelo del oficio episcopal. En un proceso que puede describirse como la redefinición de una elite eclesiástica y espiritual con el objetivo de superar una crisis del Imperio”.⁸² Al contrario de Patzold, considero que esa concepción no aparece del todo definida en estos documentos. Aunque es posible entrever un esfuerzo por aglutinar un conjunto de expectativas e ideales que, permanecieron latentes en el mundo cristiano por lo menos desde el siglo IV.

La reflexión sobre el oficio episcopal tenía el objetivo de afirmar su posición como los sucesores de los apóstoles y los principales mediadores entre Dios y los hombres. A partir de una concepción eclesiológica, buscaban integrarse en las estructuras vigentes (políticas y sociales, etc). El referente bíblico era por demás conocido. En la base estaba una cita al Evangelio de Mateo: “Y ahora, yo te digo: Tú eres Pedro, o sea Piedra, y sobre esta piedra

⁷⁹ *Ibid.*, p. 73-74.

⁸⁰ *Concilium parisiense (829)*, Cap. I, Libro II, *op. cit.*, p. 649.

⁸¹ *Ibid.*, p. 649-651. *Cfr.* Van Rhijn, *op. cit.*, p. 74.

⁸² *Cfr.* Patzold, *op. cit.*, p. 339. El autor considera que el modelo episcopal distinguió a los obispos de otras elites laicas del Imperio. Al hablar de un modelo, distingue de lo que ocurría en la práctica, pues los obispos permanecieron como parte importante de la aristocracia franca aunque en las actas del Concilio de París se quisiera eliminar esa imbricación.

edificaré mi Iglesia y las fuerzas del infierno no la podrán vencer. Yo te daré las llaves del Reino de los Cielos: todo lo que ates en la tierra será atado en el Cielo, y todo lo que desates en la tierra será desatado en los Cielos”.⁸³

Precisamente, referían a la autoridad de las Escrituras para definir su lugar y las características del sacerdocio con la alusión al libro de Malaquías (Malaquías 2, 7): “los labios del sacerdote deben proporcionar la ciencia y en su boca se debe encontrar la ley, pues es el mensajero de Yavé de los Ejércitos”.⁸⁴ Dicha afirmación implicó que sólo ellos conocían la verdadera doctrina y los principios de la ortodoxia. En última instancia, ellos eran los únicos que disponían de lo necesario para alcanzar la salvación del pueblo cristiano.

Esta fundamentación del ministerio sacerdotal, también se inspiró en otros textos bíblicos como las cartas de Pablo y los escritos canónicos de la Antigüedad tardía, en dichas autoridades rastrearon los primeros modelos de la Cristiandad imperial. Como vicarios de los apóstoles, los obispos eran iluminados para guiar al mundo. A través de obras como la *Regula Pastoralis*, se transmitieron ideales de instrucción a los que podían acudir los reyes más piadosos para obtener los beneficios de la misericordia de Dios.⁸⁵

En las actas también aparece una distinción entre grados eclesiásticos. En primer lugar, estaba el obispo (*pontifices*) quien tenía las prerrogativas de la liturgia, y debían evitar que los presbíteros invadieran este ámbito. Además, sólo ellos podían administrar los sacramentos de la penitencia (c. 46) y la confirmación. Por otro lado, la caracterización del sacerdote (*sacerdos o presbyteri*) aparece en términos de lo que no podía hacer: imponer velo a las vírgenes sin consultar al obispo (c. 40-41), permitir que cualquier mujer desempeñe un rol en sus iglesias (c. 42), celebrar misa en casas privadas (c. 47) y servir en más de una iglesia por razones de avaricia (c. 49). El sacerdocio necesitaba una mayor disciplina y educación para cumplir sus funciones y alejarse de las otras restricciones.

Mayke de Jong señaló que esa distinción terminológica reforzó el *ethos* del grupo episcopal, al mismo tiempo que marcó una diferenciación social. Obispos, monjes ordenados, canónigos eran considerados dentro del “clérigo institucionalizado” e integraron un escalón de alto rango en la sociedad.⁸⁶ No obstante, como mencioné antes, la concepción de sí

⁸³ *Concilium parisiense* (829), Cap. 1, *op. cit.* p. 609.

⁸⁴ *Idem.*

⁸⁵ *Cfr.* De Jong, *op. cit.* p. 178-180.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 180.

mismos frente a la potestad regia no puede considerarse como una forma de competencia ni tampoco una intención de desmarcarse del emperador.

Al contrario, era una forma de integración a las estructuras de gobierno imperial. Sin embargo, también buscaron formas de limitar la capacidad que tenía Luis el Piadoso en el control de las instituciones eclesiásticas y reservar aspectos muy concretos al cuidado de los obispos. Por ejemplo, la jerarquía eclesiástica tenía el control en la administración los sacramentos. De igual forma, la regulación de los bienes de la Iglesia, únicamente correspondía a los clérigos. Recorro a las dificultades para gestionar y controlar el espacio eclesiástico, pues como demostró Florian Mazel, el estudio de las formas de control y dominio de un territorio, permite mostrar las tensiones que se desarrollaron entre las principales potestades del periodo. Entre los monarcas carolingios, los obispos y la aristocracia es posible observar determinados vínculos que delinearon las estructuras de gobierno y la institución de una red de dominio episcopal y condal en beneficio del poder central.⁸⁷

Sobre la cuestión del patrimonio eclesiástico, éste apareció en distintas formas, generalmente como un honor o beneficio; un préstamo de Dios al clero y sólo Cristo podía disponer sobre dichos bienes. Aunque esto no excluía la posibilidad de ceder bienes de la Iglesia en caso de necesidad o defensa del Imperio. Ese proceso se haría sin la intervención directa del monarca, lo que promovió el estudio de los títulos de donación y posesión de las tierras en manos de la comunidad eclesiástica, quienes reclamaron el cumplimiento de las prerrogativas establecidos con anterioridad. De ahí la necesidad de una revisión sistemática de los privilegios otorgados por la dinastía carolingia a las iglesias episcopales y a los monacatos, como vimos en el capítulo 2.⁸⁸

En el siguiente apartado, desarrollo los postulados de Jonás de Orleáns para mostrar cómo se construyó la argumentación de los obispos y la distinción entre el ministerio

⁸⁷ Florian Mazel, *L'Évêque et le territoire. L'invention médiévale de l'espace (Ve-XIIIe siècle)*, París, Seuil, 2016, p. 72 y ss.

⁸⁸ De forma paralela se dio la proliferación de obras en las que se narraron las historias de los obispados para darle legitimidad a su patrimonio frente a otros poderes del Imperio. Aunque no es el objetivo de esta investigación analizar con detalle este tipo de documentación, la proliferación en la escritura de estos textos da cuenta de que las ideas y postulados que expresó la legislación desde la corte imperial, no siempre estuvo en armonía con la realidad histórica de grupos y espacios particulares. La pretendida unidad cristiana en el Imperio carolingio también manifestó poros y aristas que se evidenciaron a raíz de los conflictos entre la dinastía. *Vid. Supra*, Capítulo 2, p. 110, n. 106, 107.

sacerdotal y el regio, así como su vinculación con el proyecto de reforma eclesiástica en esta segunda etapa.

3.4.3 El caso del obispo Jonás de Orleáns

Uno de los personajes más conocidos del periodo y con más influencia en la reforma eclesiástica durante estos años fue el obispo Jonás de Orleáns. Lo que se sabe sobre su vida es a partir de su correspondencia por referencias en las obras que escribió. Nació en el reino de Aquitania, aunque no se tiene una fecha exacta, es posible que fuera entre los años 760 y 780. Su vida como clérigo se desarrolló en la vida política del Imperio como uno de los representantes del reino de Aquitania en las cortes de Carlomagno.⁸⁹

También fue testigo de los conflictos eclesiásticos más importantes de la época pues asistió en las grandes asambleas entre los reinados de Carlomagno y de Luis el Piadoso. Debido a su función como notario de las actas y resoluciones de los concilios, conoció y participó en los debates más importantes de la *Ecclesia franca*. La colaboración más prolífica de Jonás comenzó a principios del siglo IX, sobre todo durante el conflicto adopcionista en Hispania. Viajó a Asturias para un encuentro con el obispo Elipando de Toledo, quien dirigió al bando herético desde su diócesis. Cuando se detuvo el avance de los adopcionistas, Carlomagno convocó un concilio en Frankfort (794) para fijar la ortodoxia de la santa Iglesia de Roma; y con el apoyo de consejeros como Alcuino de York; la presencia de Jonás de Orleáns en el reino de Asturias y las alianzas con el papa Adriano II y León III, combatir el error de las ideas heréticas.⁹⁰

Jonás de Orleáns también perteneció a la corte de Luis el Piadoso cuando éste era rey de Aquitania. El clérigo sirvió como consejero y preceptor de su hijo Pipino. En el año 818, Jonás sustituyó al obispo Teódulfo, cuando éste fue depuesto por su asociación con la revuelta de Bernardo de Italia. El proceso de nominación y elección para ocupar la silla episcopal fue muy rápido, en gran medida porque Jonás ya tenía prestigio en el reino.

⁸⁹ Reconstruyo toda esta semblanza a partir del estudio introductorio a la edición latín-francés de la *De institutione regia*. Vid. Alian Dubreucq, "Introduction", en Jonás de Orleáns, *Le métier de roi (De institutione regia)*, París, Les Éditions du Cerf, 1995, p. 10-15.

⁹⁰ Sobre el contexto carolingio y la controversia adopcionista, Vid. *Supra.*, p. 125, n. 5.

Una de sus intervenciones más importantes como obispo fue durante el Concilio de París en el 825. En esta reunión se trató la controversia de las imágenes y se le encomendó la redacción de los *Libri Carolini*. El emperador encargó esta obra para que el papa Eugenio II tuviera en sus manos un resumen con la postura franca. Alrededor de ese mismo año, Jonás de Orleáns escribió el tratado *De cultu imaginum*⁹¹ como respuesta a la radical posición iconoclasta de Claudio de Turín en su obra *Apologeticum*.⁹²

A través de sus escritos, es posible rastrear la formulación de un pensamiento cristiano con bases en el modelo bíblico del Antiguo Testamento. Sus principales destinatarios eran los clérigos, a quienes exigió la corrección de sus costumbres debido a los abusos que eran contrarios a la acción pastoral. En ese sentido, destaca su labor en la reforma eclesiástica, pues se preocupó por la regulación de las cuestiones monásticas dentro de su diócesis y la aplicación de la regla benedictina en dicha región.

Hay que mencionar que Orleáns fue una de las ciudades más importantes de la región de Neustrasia, que en ese momento era parte del reino de Aquitania. Sin embargo, alrededor de los años treinta, la diócesis sufrió daños considerables. Con la destitución del conde Matfrid, según el testimonio del cronista Adrevald de Fleury, salieron a la luz diversos testimonios sobre numerosas extracciones de los bienes de la catedral de Orleáns. Lo mismo ocurrió tras la campaña de Pipino de Aquitania en la revuelta del 830.

Ese expolio sobre la propiedad eclesiástica de la diócesis de Orleáns se dio de forma paralela a la participación de Jonás de Orleáns durante el Concilio de París de 829. La colaboración del obispo en la redacción de las actas finales y de la *Relatio episcoporum* habla de un lugar privilegiado para insertar sus ideas en los debates del momento. Además, es posible que el obispo quisiera reivindicar los intereses de su comunidad y recuperar los bienes extraídos por miembros contrarios a la autoridad de Luis el Piadoso.

⁹¹ Dubreucq, *op. cit.*, p. 31-33. Jonás de Orleáns [Jonas Aurelianus Episcopus], *De cultu imaginum Libri III*, J. P. Migne (ed.), *PL*, sec. IX, t. 106, 1815-1875, col. 305A-388B, en *Documenta Catholica Omnia*, (Consulta: 30 de octubre de 2019) http://www.documentacatholicaomnia.eu/02m/0780-0850,_Jonas_Aurelianus_Episcopus,_De_Cultu_Imaginum_Libri_Tres,_MLT.pdf

⁹² La obra de Claudio de Turín es *Apologeticum atque rescriptum Claudii episcopi adversus Theudemirum abbatem* y sólo se conservan fragmentos que fueron copiados entre los siglos IX y X por los adversarios del obispo. Entre los pocos estudios sobre el personaje, *vid.*, Pascal Bouhol, *Claude de Turin : un évêque iconoclaste dans l'occident carolingien. Etude suivie de l'édition du commentaire sur Josué*, París, Institut d'études augustiniennes, 2002, 568 p. (Collection des études augustiniennes. Série Moyen-Age et temps modernes 1159-4888, 38).

En ese sentido, es importante considerar el trabajo y dirección de Jonás de Orleáns no sólo en el conjunto de textos que surgieron del Concilio de París, sino en la propia organización de los principales concilios reformadores de Aquisgrán (816-817) en los que ganó experiencia para escribir sus obras más considerables: la *Instruction laicali*⁹³ y la *Institutione regia*⁹⁴ –*IR* a partir de aquí–. Para efectos de esta investigación, me interesa el análisis de la segunda obra, ya que en su estructura y composición, reprodujo y sintetizó el pensamiento y las resoluciones del episcopado franco.

Su caso fue uno de los más conocidos por las formulaciones en torno a la persona sacerdotal y la regia, así como su argumentación sobre la urgente división entre el orden eclesiástico y el laico. Por otro lado, al obispo se le atribuyeron los postulados del episcopado franco para justificar su posición como sucesores de los apóstoles y mediadores entre la divinidad y los príncipes.

Es posible que la escritura de la *IR* fuera entre los años 829 y 831 debido a la dedicatoria para el rey Pipino de Aquitania. Alian Dubreucq se inclina por una fecha de composición más precisa entre el verano y el otoño del año 831. Esa datación guarda relación con las revueltas del hijo de Luis el Piadoso, la desobediencia hacia su padre y el despojo de los bienes eclesiásticos en la diócesis de Orleáns que para entonces ya era parte de los dominios en el reino Aquitania.⁹⁵

Otro elemento contextual que permite datar la obra es que, en la redacción, Jonás de Orleáns señaló que una de las grandes causas de la rebelión fue la deshonra (*deshonratio*), término que utiliza en un doble sentido: como la pérdida del respeto de un hijo hacia su padre; y como la pérdida misma de los honores y derechos que el emperador quitó a los condes entre los años 828 y 829. Por su redacción, parece que Jonás siempre permaneció fiel al emperador y expresó su molestia por la agitación de Pipino y su negativa para asistir a la asamblea de Thionville. Además, las exigencias hacia el rey de Aquitania también se entienden por la cercanía del obispo con Pipino, pues antes de que éste llegara al trono, Jonás fue su mentor.

Precisamente, en su calidad como auxiliares del ministerio regio, los obispos tenían la responsabilidad de aconsejar y amonestar a los reyes cuando estos no actuaban según las responsabilidades de un príncipe cristiano. También les correspondió mediar en las

⁹³ Jonás de Orleáns, *Instruction des laïcs*, t. I, París, Les Éditions du Cerf, 2012, 467 p.

⁹⁴ Jonás de Orleáns, *Le métier de roi...*, p. 35.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 40-42.

relaciones y los conflictos entre el emperador y sus hijos. La caridad era el fundamento para dar consejo, y como responsables de los fieles ante Dios, su propósito era preservar la salud de todas las almas bajo su cuidado, en especial la de los príncipes cristianos, máxime si se trataba de su preceptor. En ese tenor, la dedicatoria escrita en forma de versos con la que abre la *IR* contiene un mensaje a manera de exhortación para que el rey Pipino desistiera en su actitud hostil contra Luis el Piadoso, pues sus acciones atentaban contra la concordia y la paz del Imperio.⁹⁶

En cuanto a la estructura de la obra, consta de XVII capítulos divididos en dos apartados generales que siguen la composición de la *Relatio episcoporum*: en la persona *sacerdotalis* y la persona *regia*. En la primera parte, expone las características de la conducta moral de los clérigos y las reformas propuestas por los obispos. En la segunda sección explica los problemas que concernían al conjunto de los fieles, y finalmente a la persona y al ministerio del rey. Aunque su contenido puede considerarse un cuidadoso resumen de las actas de París, resalta el trabajo de copia y compilación para la consulta en el futuro.

Es importante considerar la forma y la disposición del texto para dimensionar la perspectiva del episcopado franco desde la óptica de Jonás de Orleáns. El hecho de que la obra comience con la descripción del ministerio de los obispos, habla una cierta primacía de la esfera espiritual, no porque el rey deba someterse a ella, sino que teológicamente, los asuntos divinos preceden a los terrenales.

Según la cosmovisión cristiana, las cosas de este mundo eran sólo un paso transitorio hacia la vida eterna. En ese sentido, las acciones en la tierra –especialmente las que corresponden a la persona y al ministerio del rey– debían procurar el camino hacia la Salvación. En esa labor, los clérigos eran los principales guías y responsables de señalar cuál era la correcta conducta cristiana para alcanzar ese propósito.

Mientras que los primeros siete capítulos exponen los atributos del ministerio episcopal, el capítulo ocho funciona como un puente entre las obligaciones compartidas de los sacerdotes y los reyes. De acuerdo con el tono de la redacción, resalta el carácter pastoral, práctico y demostrativo de una guía para la corrección de los ministros de Dios.⁹⁷

⁹⁶ *Ibid.*, p. 47-50.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 54, 60.

En los capítulos dedicados a la distinción del ministerio sacerdotal, Jonás de Orleáns colocó el oficio espiritual por encima del regio pues al primero le corresponde el cuidado de las almas y de los bienes eternos. Al respecto, expone que: “el ministerio sacerdotal tiene una autoridad tal, e incluso un peso tan decisivo, que los propios reyes tendrán que responder ante Dios, es necesario que siempre estemos preocupados por su salvación y que nuestras advertencias vigilantes le impiden vagar, Dios no lo quiera, lejos de su voluntad o del ministerio que le ha confiado.⁹⁸

Desde la función particular que desempeñaban, todos respondían a la máxima autoridad de Dios. Sin embargo, la autoridad episcopal tenía un grado mayor de responsabilidad en la salvación de toda la comunidad, comenzando por la del rey. De ahí que los preladados debían aconsejarlo constantemente para que no perdiera el camino ni actuara contra la voluntad divina.

De igual forma, para explicar el poder y autoridad sacerdotal, el autor recurrió al papel del obispo como intermediario entre Dios y los hombres, de acuerdo con su lugar como sucesor de los apóstoles. Según el fundamento bíblico que aparece en el Evangelio de Mateo, “todo lo que atéis en la tierra, será atado en el cielo; y todo lo que desatéis en la tierra, será desatado en el cielo”. Otra de las fuentes es la *Historia Eclesiástica* de Eusebio de Cesárea en donde aparece una narración en la que el emperador Constantino dispuso que los obispos no fueran juzgados por los hombres. Pues en la medida que sólo responden al juicio divino, no podían recibir castigo de los fieles laicos.⁹⁹

El análisis de la *IR*, permite ahondar en la relación entre el ministerio sacerdotal y del rey, así como los elementos que requerían su reforma y corrección. En ese sentido, la admonición para Pipino de Aquitania era un llamado para que el rey pudiera discernir sobre las implicaciones divinas de su cargo. También hay que destacar que el rey debía mostrarse con humildad frente al ministerio sacerdotal. Todas estas eran cualidades que debía tener un rey para contar con la gracia de Dios.¹⁰⁰

Desde la apertura de la obra, aparece la distinción entre el poder regio (*potestas*) del emperador, y el dominio espiritual (*auctoritas*). Jonás de Orleáns suscribe y reafirma su fidelidad al rey de acuerdo con los derechos que éste otorgó según sus facultades en el Reino.

⁹⁸ Cap. 1, *Ibid.*, p. 177-179.

⁹⁹ Cap. 2, *Ibid.*, p. 181-183.

¹⁰⁰ “*Admonitio*”, *Ibid.*, p. 149.

Además, invoca la magnanimidad que debía tener el rey para aceptar la amonestación, así como su disposición para aprender y “prestar oído, corazón y cuerpo a los saludables mandamientos” de Dios.¹⁰¹

Posteriormente, invoca el compromiso de la función regia para señalar que los asuntos del mundo no debían encaminarse hacia el mal, el lujo y el placer; debían evitar la amargura, las calamidades y la podredumbre de lo terrenal. Lo que resulta más propositivo es que, al reconocer las desviaciones del mundo terrenal, en tan sólo unas líneas el autor conceptualizó el sacramento de la penitencia de la siguiente forma: para salir de ese estado negativo era necesario acudir a la expiación, acto que libraba a los hombres de sus pecados con una necesaria retribución a Dios para obtener su amor y su perdón.¹⁰²

A partir de ejemplos bíblicos, Jonás de Orleáns mostró la confianza y esperanza que transmiten las enseñanzas, parábolas y profecías, así como el poder y bondad de Dios para otorgar el perdón. En ese sentido, la vida en esta tierra no era más que una peregrinación, un viaje; y por ello no hay que amar nada “por encima del cielo”. Si se destruía la casa terrenal, siempre aguardaba una vivienda eterna.

El obispo enfatizó la fragilidad de la existencia humana ante los placeres carnales y la corrupción que acompañan la vida del siglo, eran cosas efímeras que en nada se comparan con “la felicidad del paraíso y la comunidad de los santos”.¹⁰³ Por ello, todo el que “profesó la fe cristiana” debía vigilar y trabajar para “alcanzar su salvación con el sello de su fe”. Jonás de Orleáns dirigió esa exhortación con especial atención al rey, para que “su corazón, ser y fuerza” recibiera la inspiración del amor a Dios.¹⁰⁴

Aunque la obra de Jonás de Orleáns se dedicó a Pipino, los postulados de la *IR* se extendían a cualquier príncipe cristiano. En el caso del rey de Aquitania, el llamado fue para que cambiara la actitud hostil que mantuvo contra Luis el Piadoso. El obispo resaltó al emperador como un “hombre ortodoxo, piadoso César, nuestro maestro, vuestro padre, frente al que eres fiel y humilde en todas las cosas, y que ha soportado todo el deshonor que se le

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 151, 153.

¹⁰² *Ibid.*, p. 153, 155.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 157.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 159-161.

infringió”.¹⁰⁵ Es posible que esa descripción se hiciera en alusión con la revuelta que desató Pipino en 830, el obispo apunta que aquel que enaltece a su padre, hace lo mismo con Dios.

Según las Escrituras, dice Jonás, un hijo no debe causarle ningún mal en vida sino amarlo y honrarlo. Al contrario, toda ofensa era un atropello contra Dios, señor y padre de todos. Además de mostrar la obediencia filial, exaltó al emperador porque gracias a sus virtudes piadosas y devotas, evitó que una guerra entre sus hijos derramara la sangre del pueblo cristiano. En su condición de señores, Jonás de Orleáns confrontó el sentimiento de discordia de la dinastía, con un nuevo llamado a la dilección y la unanimidad entre los hermanos, la sumisión y acato a la autoridad del emperador. Según el derecho y los preceptos del orden divino:

Debes preservar el honor que se le debe [al orden divino] y mostrar un amor manifiesto, de modo que **tu padre, que ejerce el reinado temporal y lo obedece de acuerdo con la ley**. Tú mereces, para **el pueblo que te ha sido encomendado**, recibir una vida apacible y pacífica, a cambio de una **administración valerosa y fiel según la función que Dios te ha encomendado**, un reinado feliz para siempre con Cristo.¹⁰⁶

En unas líneas, el obispo de Orleáns sintetizó el fundamento y atributos del ministerio regio. A saber, Luis el Piadoso recibió el reinado temporal para preservar el orden divino, según sus leyes. Mientras que Pipino en su calidad de rey debía procurar la paz del pueblo que se le encomendó a través de una administración fiel según la función y el poder que se le otorgó por voluntad divina. Como él, los hijos debían ser un testimonio de tal conducta para mantener la felicidad de sus reinos.

En cuanto a las obligaciones que acompañaron el ministerio del rey y su vinculación con los asuntos eclesiásticos, lo primero que se menciona el uso de las armas para la defensa de la *Ecclesia*. Los reyes se convertían en los primeros servidores de Dios y protectores de su Iglesia. Al respecto, en el capítulo tercero, Jonás de Orleáns ofrece el fundamento teórico del poder regio pues los atributos de su labor se destinaron al servicio de la fe, aunque orientados desde el gobierno temporal.

El mismo título de rey (*rex*) implicó una actuación recta, conforme al orden, la equidad, la piedad, la justicia y la misericordia. A él le corresponde la purificación de su entorno, ser ejemplo de las virtudes anteriores y ejercer la potestad en su reino bajo tres

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 161.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 163, 165. Las negritas son mías.

principios fundamentales: la paz, la concordia y la caridad. En oposición, un rey tirano era aquel que gobernaba con injusticia, era impío y cruel.¹⁰⁷

Hay que resaltar que más allá de ofrecer una argumentación nueva, la obra de Jonás de Orleáns reunió un vasto *corpus* de autoridades –entre bíblicas y autores de la Antigüedad– para formular su justificación en torno al poder regio. Acude a la tradición de la patrística, y autores como Isidoro de Sevilla, San Cipriano, y ciertos libros Antiguo Testamento: el Deuteronomio, el Libro de Reyes, Eclesiastés y Job. Este conjunto de obras, conocidas y difundidas en las cortes carolingias, sirven para que Jonás de Orleáns –una de las voces más reconocidas del episcopado franco durante la primera mitad del siglo IX– construya una imagen ideal del rey cristiano.

Al respecto, explica las características del rey como juez y su capacidad para decir, dictar justicia para manifestar el juicio de Dios. Su actuación debió medirse de acuerdo con la justicia, para decidir e imponer según las acciones que se le presenten, actuar de manera contraria (con injusticia) era una de las grandes causas de la ruina de los reinos en este mundo.¹⁰⁸ Al mismo tiempo aparece como un líder misericordioso que lleva a su pueblo por el camino de la salvación. Dichos principios, en consonancia con las otras virtudes, eran constitutivas del ministerio regio y las condiciones indispensables para construir y consolidar la paz del Reino.

De acuerdo con la argumentación de Jonás de Orleáns, la realeza, en tanto que fundamento del ministerio del rey, no era un atributo humano ni pertenecían a la esfera temporal, sino que eran una concesión de Dios. A pesar de que un hombre ejerce su autoridad en el plano terrenal, esta capacidad proviene de la voluntad divina. De ahí que los príncipes debían gobernar siempre con el favor de Dios y de su pueblo. En el séptimo capítulo, el obispo concluye que: “[...] todo hombre a quien Dios confíe la realeza, debe cuidarse de amonestar y gobernar según su voluntad, para poder reinar para siempre en la felicidad con el que se lo dio. Porque a nadie le sirve ser el jefe de un reino terrenal si, Dios no lo quiera, se convierte para siempre en un exiliado”.¹⁰⁹

Considero importante terminar el apartado con esta cita porque después de exponer la fundamentación del poder del rey, el texto enuncia lo que pasaba en caso de perder el favor

¹⁰⁷ Cap. 3, *Ibid.*, p. 185.

¹⁰⁸ Cap. 3, 4, 6, *Ibid.*, p. 187-191.

¹⁰⁹ Cap. 7, *Idem.*

de Dios. Una ofensa en su contra podía detonar la ira divina y el castigo sobre la estirpe que actuó en contra de sus designios. Esa fue la misma argumentación que presentaron los detractores de Luis el Piadoso.

A partir de un conjunto de referentes compartidos, cada grupo apeló a ideas similares para legitimar una posición particular. En ese sentido, el ejemplo del obispo de Orleáns no fue el único, aunque probablemente es uno de los más conocidos. Su obra responde al contexto convulso de la época y, a la constante necesidad de justificar el poder sacralizado de la dinastía, en favor de los intereses de grupos y actores en constante tensión. En el siguiente apartado trataré de explicar cómo funcionó ese entramado para avalar una segunda penitencia del emperador e incluso, sancionar su deposición.

3.4.4 La penitencia en el marco conciliar y los intereses del episcopado

A partir de su interés por definir el ministerio regio, los prelados retomaron referentes del Antiguo Testamento, para explicar que Luis y Lotario eran los encargados de mandar y proteger al pueblo de Dios. Para servir a la comunidad, necesitaban la inspiración del cielo a través de las Escrituras. Durante el Concilio de París, acudieron a un relato del Libro de Jonás (Jonás 3, 1-10), en la cual se narra que el rey de Nínive ordenó mantener el ayuno, hacer penitencia, corregir las malas obras y la conducta de todos en su reino. Todo con el objetivo de evitar que Dios cumpliera su promesa de castigar y destruir a todo su pueblo. Al ver las acciones del monarca, Dios se complació por su arrepentimiento.¹¹⁰

La inspiración del relato bíblico otorgó elementos para argumentar la validez de la penitencia asociada con el ministerio regio. Como vimos anteriormente, se trató de un tema que se desarrolló ampliamente durante este periodo, pero obtuvo mayor atención debido a los acontecimientos que se desataron en la corte de Luis el Piadoso. De ahí la urgencia por identificar sus pecados y purgar los males que causaron a la Santa Iglesia.

Al respecto, Cyrille Vogel recuperó los testimonios en torno al proceso penitencial. De acuerdo con el capítulo 32 de las actas del Concilio de París, los obispos señalaron que:

Numerosos sacerdotes, por negligencia o ignorancia [...] ya no imponen la penitencia según las prescripciones canónicas; se sirven de libritos llamados

¹¹⁰ *Concilium parisiense (829), op. cit.*, p. 607.

penitenciales [...] Nos ha parecido útil que cada obispo mande buscar en su diócesis esos libritos llenos de errores y los haga quemar para que en el futuro sacerdotes ignorantes no los usen para engañar a la gente.¹¹¹

El ataque de los obispos contra los libros penitenciales no se debió tanto a la imposición económica de la expiación, como al carácter anticanónico del procedimiento. Posiblemente, el rechazo a estas obras fue porque su proliferación se dio al margen de la supervisión episcopal. De ahí la necesidad de sistematizar esta práctica bajo los términos de la ortodoxia cristiana como la concebía el episcopado franco.¹¹²

Vogel explicó la existencia de una dicotomía en torno a la penitencia que continuó por lo menos hasta el siglo XII. La misma falta podía recibir un doble tratamiento de expiación, según su notoriedad frente a la comunidad. A través del testimonio de Teodulfo de Orleáns, quien alrededor de los debates del Concilio de París, redactó un capitular en el que desarrolló esta tipología de la penitencia:

«[Lo que decimos sobre las penas infligidas según los antiguos cánones] se aplica a quienes hacen públicamente penitencia por una falta pública. Si por el contrario, la misma falta se mantiene oculta y el culpable se ha dirigido en secreto al sacerdote, a condición de haber hecho una confesión sincera, hará penitencia según la decisión del confesor... Así, si un presbítero ha cometido un adulterio (fornicación) y el hecho es de notoriedad pública, será depuesto de su orden y sometido durante diez años a la penitencia pública. Pero si su acto de fornicación se mantiene secreto a los ojos de la gente, irá en secreto a confesarse y recibirá una penitencia oculta».¹¹³

El testimonio es interesante por ciertas cuestiones. En primer lugar, resalta la cuestión del escándalo como una forma de ofensa hacia Dios, lo que permite estimar cuáles eran los elementos que distinguían entre la gravedad de una falta pública y una secreta. En ese sentido, tampoco es clara la forma para asignar la penitencia correspondiente con la falta cometida, pero que sí estaba mejor regulado en los libros penitenciales.

En las actas del concilio, se dio más peso a las fallas y a ciertos pecados de los obispos: simonía, avaricia, vanidad, codicia, falta de hospitalidad, uso de la propiedad de la iglesia para su propia gloria, oprimir a los fieles, y llevar vidas poco castas, fuera de la doctrina y de los preceptos cristianos. En esa lista, destacaron las faltas que provocaron el escándalo

¹¹¹ *Apud.*, c. 32, *Concilium parisiense* (829), en Vogel, *op. cit.*, p. 20.

¹¹² *Ibid.*, p. 21.

¹¹³ *Apud.* Teodulfo de Orleáns, *Capitular*, PL, 195, 215 A y D, en Vogel, *op. cit.*, p. 21.

(*scandala*) y que eran una ofensa contra Dios. Eso enfatizó el carácter disruptivo de los pecados que alteraban el orden social divinamente sancionado.¹¹⁴

Bajo esa concepción, para restablecer la alianza con Dios era necesario el arrepentimiento por las faltas cometidas. Sólo mediante el acto de reconciliación, el pecador recuperaba la gracia divina. En una penitencia digna (*dignus satisfactio*), los hombres debían soportar los flagelos por sus pecados para participar de la misericordia de Dios y alcanzar la salvación eterna. Como mediadores y responsables de la Salvación de los fieles, los obispos eran los encargados de administrar el sacramento y purificar al pecador gracias al perdón que otorgaban en nombre de Dios.¹¹⁵

La concepción de pecado también apareció como una cuestión de rango: aquellas faltas que cometían los obispos y hombres consagrado a Dios, ofendían más que las del resto de los fieles. Además, los fallos de los prelados ponían en peligro el estatus de la santa Iglesia y en última instancia, el orden divinamente dispuesto en la tierra. A pesar de que estas formulaciones se dieron a nivel teórico, es posible que aparecieran como respuesta a un contexto en el cual, el ministerio sacerdotal tenía una mala reputación.

Los clérigos aparecieron en estos textos como negligentes en sus obligaciones y deberes, mientras que los obispos abusaban de las prerrogativas de su cargo. Por su parte, el emperador también provocó el escándalo entre los fieles debido a todos los rumores que se esparcieron en torno a su persona y consejeros. Principalmente contra de la influencia de su esposa Judith y los supuestos repartos injustificados de tierras a los allegados de la emperatriz.

En el segundo libro de las actas del concilio de París, se expusieron los textos del Pseudo Cipriano sobre la imagen del rey injusto y pecaminoso.¹¹⁶ Un rey o emperador que pecaba, no era digno del ministerio que Dios le había confiado. Con esos ejemplos, los obispos hicieron una munición dirigida nuevamente al emperador Luis el Piadoso y a sus hijos, en un momento de conflictos y rebeliones potenciales contra la autoridad paterna.

¹¹⁴ Cfr. De Jong, *op. cit.* p. 181-182.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 178.

¹¹⁶ Libro II, Cap. I, *Concilium parisiense (829)*, *op. cit.* p. 650-651. La obra que refiere del Pseudo Cipriano es *De duodecim abusivis*.

3.5 El emperador penitente. Reforma y corrección en tiempos de crisis

Entre los años 830 y 833 se recrudecieron los conflictos entre el emperador y sus hijos. Los detractores de Luis, especialmente aliados de su hijo Lotario, criticaron las decisiones del líder de la dinastía, sobre todo en el terreno militar y en la cuestión sucesoria. Uno de los temas más áridos fue el lugar que Luis el Piadoso proyectó para el menor de los hermanos, Carlos, producto de su segundo matrimonio con Judith. Sin embargo, no sería el único motivo de críticas.

Durante el mes de abril del 830, Luis el Piadoso se lanzó en pleno ayuno de Cuaresma hacia Bretaña para acabar con los tumultos que no pudieron sofocarse durante la década anterior. La decisión bélica, desembocó en quejas de todo tipo: se cuestionó la lejanía del líder del Imperio y, la urgencia por iniciar la batalla pues no se acostumbraba batallar en ese periodo, por las condiciones del terreno, y porque era el tiempo de purificación previo a la Semana Santa.

Además, el emperador convocó a una Asamblea General en Rennes para discutir las problemáticas del Imperio. El lugar de la reunión también causó inquietud por dos razones: primero, porque era un territorio de difícil acceso para los aristócratas provenientes de la región occidental del Imperio; en segundo lugar, la elección se consideró como una estrategia para manipular la asistencia y que acudiera una mayoría de hombres provenientes de la región germana, que entonces eran los principales aliados del emperador.

Según el testimonio oficial de los *Annales de San Bertin*, esas decisiones se alentaron por “la presión persuasiva” Bernardo de Septimania, conde de Barcelona y que en ese mismo año recibió el nombramiento de camarero de palacio. Lo que lo convirtió en el hombre más influyente y cercano al emperador. En la redacción de los *Annales* resalta el ambiente de malestar ante las disposiciones del Piadoso. Al grado de generar una actitud hostil de parte de sus hijos, mientras que los opositores pensaban que el conde monopolizó y manipuló el acceso al gobernante, lo que se calificaron como uno de los peores errores en la casa real.¹¹⁷

Con el emperador lejos de Aquisgrán, un grupo opositor decidió reunirse en Corbie. Con el abad Wala al frente, los presentes reivindicaron un legado glorioso de la dinastía que

¹¹⁷ *Anales de San Bertin (830-843)*, en *Anales del Imperio carolingio, años 800-843*, Madrid, Akal, 1997, p. 119-120.

el emperador ponía en peligro. Uno de los principales argumentos para actuar en su contra fue la campaña que Luis y su consejero el conde Bernardo de Septimania, iniciaron en pleno jueves santo, con lo que mostraron su desprecio hacia los preceptos de la Iglesia.

Sin embargo, el emperador anuló cualquier iniciativa de rebelión en su contra. Para detener la situación, convocó a la asamblea en Nimega (octubre 830) y en Compiègne (febrero 831). Exigió restablecer las buenas relaciones con sus hijos, acallar cualquier voz de motín o revuelta y afirmar su autoridad entre todos los miembros del Imperio. En lugar de mostrarse iracundo contra los rebeldes que exigían su abdicación, en los *Anales de San Bertin* aparece un emperador misericordioso que concedió el indulto, aunque los mantuvo en custodia. Durante el mes de mayo, en Ingelheim, “ordenó que vinieran del exilio aquellos que habían sido desterrados, los perdonó, y recobraron la gracia del emperador”.¹¹⁸ Destacó el caso de Hilduino, quien recuperó su cargo como abad de Saint Denis.

No pasó lo mismo con Wala de Corbie y sus seguidores. Ellos perdieron toda oportunidad de cumplir sus ambiciones y fueron destituidos de sus cargos. Por último, Luis el Piadoso no reconoció las exigencias de Lotario y su padre decidió enviarlo a Italia.¹¹⁹ No sólo eso, ya en Aquisgrán, castigó la desobediencia filial del mayor de sus hijos y no lo consideró en los nuevos planes de sucesión y le retiró el título de emperador.

Como *pater familias*, Luis el Piadoso tenía la facultad de enmendar el acuerdo de sucesión, según las condiciones y la conducta de sus hijos. Así fue que se planteó una nueva división en febrero de 831. De principio, a Pipino le cedió la región de Neustria. Sin embargo, debido a su desobediencia y la tardanza para acudir al llamado de su padre, esta división no se hizo efectiva. Los más beneficiados del nuevo decreto fueron Carlos y Luis el Germano, quien desistió de iniciar una nueva revuelta en las regiones de Sajonia y Baviera. El nuevo decreto tenía el propósito de ganar el apoyo de los hijos menores, darle una lección a Lotario y limitar sus ambiciones sobre el patrimonio familiar y el título imperial.¹²⁰

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 121-122.

¹¹⁹ *Cfr.* De Jong, *op. cit.*, p. 45.

¹²⁰ El documento se promulgó en febrero del 831 y estipuló que el reparto sólo se haría efectivo al morir Luis el Piadoso. Mientras tanto, aunque no negó que la actuación de cada uno de los príncipes dependía de sus propios intereses, el texto exigía sumisión y obediencia a su persona; apoyo en la defensa común de las fronteras y de la Iglesia. El artículo 13 de la *Regni divisio* estipuló que era posible aumentar los territorios concedidos a cada si se hacían dignos de dicha retribución, pero también podía disminuir la herencia acordada, si alguno no actuaba con honor y rectitud. Esto planteaba un sistema meritario entre el emperador y sus hijos Pipino de Aquitania y Luis el Germano. Sin embargo, en los siguientes años, una nueva alianza que Luis el Piadoso negoció con Lotario, despertó la suspicacia de sus hermanos. Sobre el documento en el que se estableció la

Más allá de ahondar en los conflictos dinásticos, hay que destacar el ambiente convulso que se manifestó en las narraciones de la época. Uno de los grandes problemas, según las distintas perspectivas, eran las discordias entre los miembros de la familia regia. Para los objetivos de la investigación, en esta segunda parte del capítulo me interesa resaltar los discursos de los eclesiásticos y cómo asumieron esta crisis dinástica a la luz de la reforma planteada la década anterior. En ese sentido, los ejemplos a los que recurro tienen un vínculo con la situación de la *Ecclēsia* y los diversos intereses que surgieron de las grietas que abrió el conflicto intestino.

El caso del obispo Thegan resulta significativo. En la *Vida de Luis el Piadoso*, escrita entre los años 835 y 840, se menciona que una de las causas de la crisis y el desvío del Imperio fue la excesiva confianza que Luis depositó en sus consejeros, particularmente los religiosos que no tenían un origen noble. Esta crítica se puede insertar en el mismo horizonte de Jonás de Orleáns y de los obispos que reflexionaron en torno a las responsabilidades del ministerio sacerdotal. Las pugnas entre bandos de eclesiásticos y sus luchas por ganar poder y privilegios dentro del esquema imperial se oponían a la virtud y sabiduría que debía enarbolar su ministerio. El vicio e ignorancia prevalecía entre aquellos que ocuparon cargos sin merecerlos.¹²¹

Sin embargo, la responsabilidad era tanto de los clérigos como del propio emperador, por nombrar personajes indignos de los oficios más importantes del Imperio. El caso de Ebbó de Reims puede funcionar para ejemplificar esta situación, ya que él fue un siervo que recibió educación en la corte de Carlomagno y ascendió hasta ocupar un cargo importante en el círculo dinástico, aunque sin la posibilidad de acceder al rango de nobleza pues no nació como un hombre libre. Sin embargo, sus opiniones impactaron en la imagen de Luis el Piadoso durante el periodo de luchas intestinas con sus herederos, particularmente durante la penitencia de Soissons del 833.¹²²

nueva división, *vid.* “*Regni divisio (831)*”, en Alfred Boretí y Victor Krause (eds.), *Capitularia Regum Francorum*, no. 194, t. II, sección II, Hannover, MGH, 1897, p. 20-25.

¹²¹ Thegan, *De la vie et des actions de l'empereur Louis le Pieux*, en *Fastes carolingiens. Récits de la cour impériale*, trad. del latín de Ch. Guizot y R. Fougères, París, Paleo, 2001, p. 137-185. *Cfr.* Patzold, *op. cit.* p. 351-352.

¹²² *Cfr.* Régine Le Jan, *Famille et pouvoir dans le monde franc (vii^e – x^e siècle): essai d'anthropologie sociale*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1995, p. 33.

De ahí la importancia de entender la formación de estos personajes y el lugar desde el cual expresaron sus críticas o incluso promovían la conservación del orden imperial dispuesto por Dios. Esa idea fue muy importante a los ojos de los contemporáneos, pues existió la percepción¹²³ de que Luis el Piadoso no cumplía con las obligaciones que le fueron encomendadas: mantener la paz, la concordia y el buen estado de la *Ecclesia* y de sus reinos.

En el siguiente apartado, trataré de explicar cómo funcionó ese entramado para justificar –desde el discurso de los obispos– una segunda penitencia del emperador y llevarla hasta sus últimas consecuencias con la deposición de Luis el Piadoso.

3.5.1 La penitencia de Soissons (833)

Después de un verano de caza en el año 833, Lotario se reunió con una gran asamblea de dignatarios eclesiásticos. Después de largas discusiones, los presentes fueron hacia la iglesia de Saint-Médard en Soissons. Una embajada salió en busca del emperador quien entonces permaneció cautivo en la abadía. Frente al altar, Luis hincado sobre un paño y con lágrimas, confesó una serie de crímenes y se refirió a sí mismo como un violador de las leyes divinas y humanas, escandalizó a la Iglesia y abandonó los juramentos que hizo con sus vasallos.

En ese momento buscó la absolución de esas y otras faltas a través de una penitencia pública. Por último, él mismo se despojó de su noble ropaje y tomó la vestimenta de penitente. Luis abandonó su potestad como señor y hombre de guerra, tomó una vida de oración, con la esperanza de que todavía podía obtener la salvación, para sí mismo y para todo su pueblo.¹²⁴

¹²³ Rosamond McKitterick, *Perceptions of the Past in the Early Middle Ages*, Notre Dame, Indiana, University of Notre Dame, 2006. Uno de los cuestionamientos centrales que se plantearon en esta obra fue la relación entre historia y memoria. Rosamond McKitterick problematizó cómo se manifiestan los cambios de ideas y actitudes en relación con el modo de escribir, narrar y describir el pasado de los carolingios. La autora abordó los usos y sentidos que los carolingios otorgaron a la escritura histórica según las necesidades de su presente.

¹²³ Como se analizó en el capítulo anterior, los cuatro principios fundamentales de la reforma eclesiástica fueron: revisión, corrección, orden y unidad. Estas fueron las vértebras que articularon el proyecto que se dispuso para la construcción de un Imperio cristiano y que no se dejaron de lado durante este segundo momento, sino que trataron de reforzarse y aplicarse con más severidad, incluso si el objeto de la reforma era parte de la dinastía al frente de la comunidad.

¹²⁴ Para el análisis retomo la edición de Courtney M. Booker, "The Public Penance of Louis the Pious: a New Edition of the *Episcoporum de poenitentia, queam Hludowicus imperator professus est, relatio Compendiensis (833)*", *Viator*, 39, n° 2, 2008, p. 12-15. Booker revisó y reeditó el documento a partir de un estudio filológico en el que confrontó las diversas versiones del manuscrito y de las ediciones modernas. La edición persigue dos objetivos: primero, exponer los factores que permitieron la copia y circulación del texto; segundo, explicar por qué prevaleció la narrativa de los obispos en torno a esta penitencia. Su edición ofrece uno de los pocos estados

Esa es la narración que se conserva de la penitencia de Soissons en la relación que redactaron los obispos que dirigieron la penitencia contra Luis el Piadoso. Entre las interpretaciones más repetidas, lo que ocurrió en Soissons fue el punto de toque que desencadenó el declive de Luis y del Imperio mismo.

Uno de los primeros historiadores en analizar el acontecimiento fue Louis Halphen, que se acercó a la fuente para analizar las repercusiones jurídicas en el devenir histórico del Imperio carolingio. Por otro lado, perspectivas más recientes analizan el acto de Soissons como un escenario para observar relaciones, tensiones y conflictos entre los diversos actores que participaban en el gobierno de Luis el Piadoso.¹²⁵

Para entrar de lleno con la última parte del capítulo, considero que es importante comenzar con los eventos que desencadenaron la penitencia de Soissons. Al respecto, Mayke de Jong explicó que la revuelta del año 830 fue el combustible de los conflictos que se desencadenaron tres años después. Entre 830 y 833 aumentaron las rencillas entre Lotario y Luis el Piadoso. Por su parte, algunos miembros del alto clero entre los que destacaron el abad Wala de Corbie y el obispo Agobardo de Lyon, se unieron a la facción del hijo mayor y fueron los encargados de formular críticas en contra del emperador.

Entre los señalamientos resaltó la volatilidad en las decisiones de Luis el Piadoso. No fue visto con buenos ojos que exigiera que sus hijos y fieles prestaran juramento a los nuevos pactos de división del Imperio, pues los términos del reparto no eran claros. Además, se le acusó de romper los compromisos previos con sus vasallos, no escuchar su consejo en decisiones importantes, y sólo prestar oído a aquellos que no querían el bien del Imperio y sólo buscaban su ruina. Como señalé arriba, el pacto de fidelidad entre un señor y sus vasallos, estuvo basado en la confianza y la verdad. En ese sentido, jurar en vano rompía todas las obligaciones de servicio y protección que se establecían entre las partes. En el caso del rey, si este caía en el perjurio, no se podía garantizar el cumplimiento de los compromisos

de la cuestión sobre dicho acontecimiento y cuestiona las diversas interpretaciones como una narrativa historiográfica que oscila entre la tragedia y el drama.

¹²⁵ Para el análisis de esta penitencia, recupero las posturas de cuatro autores: Louis Halphen, Mayke de Jong, André Vauchez y Courtney Booker. Aunque con sus particularidades, los autores ofrecieron una interpretación sobre el acontecimiento, a partir de un *corpus* documental similar y casi canónico sobre lo que aconteció en la penitencia de 833. Este conjunto de fuentes se compone de dos capitulares, la primera atribuida al obispo Agobardo de Lyon y la otra al propio emperador como parte de su confesión; la *Relación* que el episcopado franco redactó a manera de carta hacia Lotario, y el papa Gregorio IV, y por último las narraciones de los *Annales* de San Bertín y las *Vitas* atribuidas a Thegan y el autor anónimo conocido como el Astrónomo. Dichos documentos se escribieron casi de forma paralela, entre los años 830 y 840.

establecidos en el pacto.¹²⁶

A finales del 832, Lotario pidió el apoyo del papa Gregorio IV (827-844). A través de una misiva se dirigió al obispo de Roma donde resaltó que el pontífice era el responsable del gobierno de las almas y la defensa de la paz en la Cristiandad. En la carta destacó que su autoridad estaba por encima de la esfera temporal, y lo invitó para acudir a los reinos francos y solucionar las dificultades que los aquejaban. En particular, se refirió a Gregorio como el único capaz de eliminar todo signo de discordia entre Luis el Piadoso y sus hijos.¹²⁷

La justificación para un llamado tan urgente fue que la unidad de la Iglesia estaba en riesgo y era necesario reaccionar para que el Imperio no cayera en manos de bandos tiranos ni de enemigos externos. Para los detractores de Luis el Piadoso, existió un gran peligro de perder la integridad del reino terrenal que Dios concedió a los francos. La potestad que otorgó a la dinastía carolingia se puso en entredicho porque según ellos, el emperador no era capaz de mantener la paz y la concordia entre sus miembros.

Lotario también invitó a los obispos francos para ponerse de su lado y acompañarlo en la comitiva para recibir al Papa. Ese no fue un acto inocente. Aunque Lotario tenía el título de emperador asociado, Luis el Piadoso conservaba la primacía de la dignidad hasta su muerte. En ese sentido, a él se le reservó la posibilidad de convocar al pontífice de Roma en asuntos oficiales. La suspicacia aumentó pues la visita no siguió los protocolos acostumbrados, los prelados conocían esas condiciones y consideraron que la visita del pontífice no era legítima.

Ante la negativa, Lotario señaló que la autoridad pontificia estaba por encima de la dignidad imperial; y que los obispos debían obediencia al obispo de Roma antes que al emperador. En ese sentido, la voluntad de Dios se manifestó a través de Gregorio IV, como el jefe supremo de la Cristiandad, para restablecer la paz y el orden que Luis no conquistó. La estrategia de Lotario era deponer a su padre mediante la excomunión del Papa. Lo mismo haría con todos los obispos que no se aliaran con él.

¹²⁶ Cfr. De Jong, *op. cit.* p. 45.

¹²⁷ *Hlotharii capitulare Papiense* 832 febrero, en Alfred Boretz y Victor Krause (eds.), *Capitularia Regum Francorum*, n.º. 201, t. II, sección II, Hannover, *MGH*, 1897, p. 59-63.

En una serie de cartas entre Lotario, Luis el Piadoso y Agobardo de Lyon, se observa un intento para persuadir a Luis y que éste actuara según los intereses de su hijo mayor.¹²⁸ Los obispos en el bando de Lotario convocaron al emperador Luis el Piadoso para reunirse en Worms y discutir los problemas del Imperio. El ambiente fue aún más tenso debido a los descalabros del emperador en el campo de batalla, todo comenzó en el llamado “*Campo de mentiras*” cerca de la ciudad de Colmar (en la frontera entre la actual Francia y Alemania). Recibió este nombre en alusión con “el ignominioso” lugar en el que se reunió el papa con Luis el Piadoso y Lotario, quien en ese momento recibió todas las muestras de fidelidad, pero que a los ojos de los contemporáneos, únicamente manipuló la situación en contra de su padre.¹²⁹

Entre las fiestas de San Juan y San Pablo (entre el 24-30 de junio), muchos hombres cercanos al emperador desertaron de su ejército y pasaron al bando de Lotario y de sus hermanos. A pesar de que su padre todavía contaba con miembros leales, quedó en una posición vulnerable. Mayke de Jong considera que para evitar el derramamiento de sangre, Luis el Piadoso decidió pedir el apoyo y la protección de sus hijos. Por ello acudió voluntariamente a la convocatoria de la asamblea de Compiègne.¹³⁰

Luis el Piadoso permaneció en custodia durante las vísperas del otoño, hasta el primer día de octubre que se celebró la asamblea acordada en Compiègne. En la reunión, todos los regalos y hasta los embajadores se dirigieron únicamente a Lotario. Ciertos grupos, que anteriormente habían jurado fidelidad al emperador, se convirtieron en aliados de su hijo mayor quien apareció como el único y legítimo heredero de la dignidad imperial.¹³¹

Durante la misa en la iglesia de Saint Médard de Soissons, exhortaron a Luis el Piadoso para que confesara sus pecados y entrara en penitencia. No hay que perder de vista que el grupo de obispos que preparó la expiación del emperador era un sector favorable a

¹²⁸ Halphen, *op. cit.*, p. 234. No obstante, en el trabajo de Mayke de Jong la autora menciona que para esta época, no hay una noción precisa de bando o de partido. Eran hombres en el poder, con múltiples intereses y que se movían según el momento. La cercanía y fidelidad al rey, se reguló según la influencia que éste podía otorgarles. A su vez, como señores, ellos tenían a sus propios vasallos y debían protegerlos y para garantizar su lealtad. Esos ideales de fidelidad coexistían, pero muchas veces también entraban en conflicto. De igual forma, existían patrones de alianzas flexibles, dentro de marcos y expectativas de comportamiento honorable. *Cfr.* De Jong, *op. cit.* p. 44.

¹²⁹ *Cfr.* El Astrónomo, *op. cit.* p. 280-281.

¹³⁰ *Cfr.* De Jong, *op. cit.* p. 47.

¹³¹ *Idem.* Durante un breve periodo, las actas y diplomas aparecieron únicamente con su nombre y fechados en el año I del reinado de Lotario.

Lotario. Lo interesante es que a pesar de que respondieron a intereses particulares, su acción moral era legítima. En ese sentido, no era de extrañar que acudieran a su capacidad para sancionar y amonestar al emperador en nombre del ministerio episcopal.

A partir de una epístola que atribuida al obispo Agobardo de Lyon,¹³² los obispos se dirigieron a Luis el Piadoso para acusarlo pues en su calidad de *imperator augustus*, no logró mantener la cohesión de sus miembros y dividió a los ejércitos. Eso ponía en riesgo los territorios del Imperio y se volvía más vulnerable frente a amenazas del exterior. Además, le reclamaron que utilizara su potestad militar para batallar contra sus hijos, en lugar de luchar contra los pueblos paganos.

A los ojos de los contemporáneos, el comportamiento del piadoso se explicó como resultado de un entendimiento nublado. Luis no era capaz de identificar los males que asechaban a su persona y amenazaron la pretendida paz del Imperio. Se mostró amoroso con aquellos que lo odiaron y rechazó a aquellos que se preocuparon por él. En resumen, los testimonios de estos obispos, señalan que la pérdida de aliados y de la capacidad de Luis el Piadoso como líder militar, se dio como consecuencia de “un justo juicio de Dios”.

Por otro lado, en un texto imputado a Ebbo de Reims, el obispo declaró que Luis fue negligente en su oficio hasta llevar al reino a un estado de “ignominia y envilecimiento”, que faltó a sus deberes como rey, irritó a Dios, escandalizó a la Santa Iglesia y empujó a su pueblo a una guerra civil. De no arrepentirse y corregir sus actos, los preladados podían retirar su apoyo si consideraban una práctica indigna del ministerio regio.¹³³

Los obispos aparecen en los documentos que se conservan, como los encargados de facilitar el acceso a una penitencia redentora para Luis el Piadoso. Él debía enfrentar la sentencia divina a través del juicio de los eclesiásticos. Ebbo de Reims se puso al frente del consejo de preladados que examinaron los pecados que se le aquejaron a Luis. Sin embargo, esto fue más allá pues se exigía que el emperador abdicara voluntariamente y pasara el resto de su vida en un monasterio.

Para validar la deposición del emperador se valieron de argumentos dogmáticos para extremar el cuidado en los aspectos formales de la penitencia eclesiástica, y que la expiación

¹³² *Agobardi cartula de poenitentia ab imperatore acta (833)*, en Alfred Boret y Victor Krause (eds.), *Capitularia Regum Francorum*, no. 198, t. II, sección II, Hannover, *MGH*, 1897 pp. 56-57, *Cfr.* Halphen, *op. cit.*, p. 230.

¹³³ *Cfr.* De Jong, *op. cit.*

de Luis no quedara revocada por errores en el discurso jurídico. De hecho, Mayke de Jong menciona que para el periodo esta forma de expiación fue una novedad revestida de toda la antigua tradición canónica. Sin embargo, aunque Luis el Piadoso cumplió el ritual penitencial, la retribución no se llevó a cabo y tampoco cumplió el encierro. Lotario decidió llevarlo con él para mantenerlo vigilado.¹³⁴

Por su parte, ni Luis el Germano ni Pipino de Aquitania aceptaron el sometimiento a su hermano mayor. El primero no se presentó a la asamblea de invierno en Compiègne, con lo que mostró su oposición hacia Lotario y a las resoluciones contra su padre. A pesar de la presión para que Luis el Piadoso tomara el hábito de monje, él se rehusó. Mientras no tuviera control sobre sus acciones, no haría ningún voto que le impidiera recuperar la dignidad imperial. Booker considera que Luis sabía que no estaba en una situación desesperada y que la alianza entre sus hijos no duraría. Los días en custodia estaban contados.¹³⁵

Hasta ahora sólo se consideran las versiones de los obispos allegados a Lotario. Sin embargo, es interesante contrastar otros testimonios de lo que aconteció en Soissons para dimensionar las posturas e implicaciones del ceremonial de penitencia. Por ejemplo, la narración de los *Anales de San Bertín* muestra un relato favorable al emperador. En la narración sobre la asamblea en la que se decidió poner a Luis en penitencia se dice que: “inventaron muchos crímenes contra el Emperador. Sobresalió como incitador de falsas acusaciones Ebbo, obispo de Reims. Lo vejaron durante largo tiempo, obligándolo a dejar las armas y a cambiar de vestido, y lo arrojaron a las puertas de la iglesia, de modo que nadie se atreviese a hablar con él”.¹³⁶

En ese texto, Lotario apareció severo e intransigente, mientras que el emperador sufrió por los tratos de su hijo mayor. Incluso “sus adversarios se ensañaban con él con gran crueldad, procurando día y noche apesadumbrar su ánimo con grandes penas para que de buen grado abandonara el mundo y se hiciera monje”.¹³⁷ Como la fuente oficial del Imperio, su intención era presentar una imagen positiva de Luis el Piadoso.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 49 y Courtney M. Booker, “Histrionic history, demanding drama: The penance of Louis the Pious in 833, memory, and emplotment”, en Helmut Reimitz y Bernhard Zeller (eds.), *Vergangenheit und Vergegenwärtigung: Frühes Mittelalter und europäische Erinnerungskultur*, Vienna, 2009, p. 103-127.

¹³⁵ *Idem.*

¹³⁶ *Anales de San Bertin (830-843)*, en *Anales del Imperio carolingio...*, p. 126.

¹³⁷ *Idem.*

Por otro lado, también se conserva otro texto que aparece como el testimonio que se atribuyó a la confesión de Luis el Piadoso. En la narración se menciona que él respondió con humildad, pidió reconciliarse con Lotario y someterse a una penitencia pública. Al entrar a la iglesia, se tendió frente al altar mayor, confesó sus pecados, reclamó el beneficio de la penitencia y solicitó la absolución de todos los pecados. Lo más llamativo de ese relato es que Luis acudió a la autoridad de “aquellos a quienes Dios ha confiado el poder de atar y desatar”, lo que era una referencia a los obispos, pues eran ellos quienes tenían la prerrogativa de aplicar el sacramento de la penitencia.¹³⁸

De primera impresión ese documento muestra a un emperador humillado ante los deseos de los obispos. Sin embargo, considero que el problema no está en la confesión misma, ni tampoco en la voluntad comprometida del emperador en el acto penitencial. Al poner en perspectiva las distintas versiones que se conservan del acontecimiento, lo que aparece son complejas relaciones entre los actores involucrados: el emperador, sus hijos, los obispos que participaron e incluso el Papa. Todos ellos actuaron según sus atribuciones en el entramado político y religioso del Imperio. Su participación y la elección de un bando o de otro, respondió a intereses cambiantes. En ese entramado, el ritual penitencial fue el escenario propicio para observar cómo funcionaron dichas dinámicas.

Al respecto, Courtney Booker explicó que el sentido teatral y de espectáculo que los contemporáneos dieron a las narraciones sobre los eventos de Soissons, permitió observar cómo se manifestaron posturas muy particulares. Por ejemplo, y según la perspectiva de los aliados de Luis el Piadoso, los miembros del bando de Lotario aparecían como detractores y rebeldes. Incluso se les criticó por deformar el sentido cristiano de la penitencia.¹³⁹

A diferencia del ánimo imperial que sobresalió en la penitencia de Attigny, en Soissons los intereses de los obispos se expresaron de forma más evidente. En ese caso, la presión que ejercieron los aliados de Lotario para que Luis el Piadoso abandonara la “vida del siglo” tenía el propósito de trasladar la dignidad imperial a su hijo mayor y que los preladados se beneficiaran de las prerrogativas de pertenecer al círculo de un nuevo emperador.¹⁴⁰

¹³⁸ Booker, "The Public Penance...", p. 11. *Quibus a Christo tanta collata est potestas, ut, quodcunque ligauerint super terram, sit ligatum et in caelo, et quodcunque soluerint super terram, sit solutum et in caelo*".

¹³⁹ *Idem*.

¹⁴⁰ *Cfr.* De Jong, *op. cit.*, p. 49.

André Vauchez atribuyó esto a un contexto en el que se conformó una concepción carolingia de la dinastía sacralizada. En ese sentido, el historiador concentró el análisis en la imagen de la realeza y la construcción de una ideología imperial en torno a las virtudes y atributos que debía representar un príncipe cristiano. En ese entramado, los obispos fueron los principales artífices de un modelo de vida y de conducta para el emperador.¹⁴¹

En cuanto a las implicaciones de la penitencia de Soissons, otro elemento a considerar fue la intervención del Papa en un conflicto dinástico. La reacción de los obispos ante la visita de Gregorio IV y su aparente asociación con Lotario, despertó inquietud entre el alto clero franco. Sin embargo, más que ser un firme aliado de Lotario, el arbitraje pontificio fue una muestra del constante cambio de equilibrios entre la dinastía y la Iglesia.

En ese momento, tanto Gregorio IV como el hijo de Luis necesitaron el uno del otro para satisfacer sus intereses particulares. Es posible que el pontífice aceptara el llamado como una forma de reforzar su propia autoridad frente a los asuntos de la Cristiandad. La idea de que la penitencia ocurrió porque el emperador perdió la misericordia de Dios, requería que el sucesor de Pedro actuara como mediador en su calidad de máximo líder de la comunidad. Por su parte, el hijo de Luis el Piadoso requería de la potestad del sucesor de Pedro para confirmar la dignidad imperial y legitimar la deposición de su padre.

Los conflictos entre los miembros de la dinastía, también repercutieron en la forma de asumir los valores del ministerio y servicio regio. Karl Werner menciona que Luis el Piadoso ejerció las responsabilidades de su dignidad con un celo vigoroso. El emperador sabía el lugar histórico que ocupó como líder cristiano. Por ello, tuvo la convicción de que la fe, la piedad, el honor y la justicia debían ser los ejes que guiaran su cargo.¹⁴²

Por último, entre la aristocracia franca –incluyendo a las elites eclesiásticas– prevaleció un ambiente de incertidumbre y cuestionaban quién era la persona a la que debían su fidelidad y servicio. De fondo, la situación también ponía en entredicho su posición y sus privilegios en el entramado político y social del Imperio. La reflexión sobre las relaciones entre la esfera temporal y la espiritual no se dio únicamente a nivel teológico y dogmático, los preladados pretendían que impactara en beneficio de su posición en el orden de la

¹⁴¹ André Vauchez, “Génesis de la espiritualidad medieval (siglo VIII-inicios del siglo X)”, en *La espiritualidad en el Occidente medieval (siglos VIII-XII)*, Madrid, Cátedra, 1985, p. 20-22.

¹⁴² Cfr. Werner, *op. cit.*, p. 66, 67.

administración y en última instancia, para preservar sus bienes y prerrogativas frente a la autoridad imperial.¹⁴³

3.6 De la penitencia a la reconciliación

La penitencia de Luis el Piadoso apenas se prolongó durante cuatro meses. La escena de restauración se dio en la iglesia Saint Denis en el mes de febrero de 834. Los obispos dirigieron el ritual como un acto de reconciliación, y según la narración de los *Anales de San Bertin*, fueron los prelados quienes vistieron al emperador con sus ropas reales y le devolvieron las armas que perdió en Soissons meses atrás.¹⁴⁴ Con ese gesto, se mostraba la intención de comenzar una nueva etapa en la alianza entre la potestad imperial y la autoridad episcopal.

De acuerdo a la fórmula de la cancillería el emperador recuperó el título “por un retorno favorable de la divina clemencia (*divina repropitante clementia*)” y se le nombró nuevamente emperador agosto.¹⁴⁵ Posteriormente se presentó en la asamblea de Quierzy una vez que la dignidad imperial se restableció, después celebró la Pascua en el palacio de Aquisgrán junto con su esposa, la emperatriz Judith. Cuando Luis recuperó en sus manos el orden, castigó a los sediciosos, entre ellos su hijo Pipino de Aquitania, por usurpar la propiedad eclesiástica, en un acto que confirmó el compromiso del emperador con el ministerio divino y el resguardo de los intereses de la Iglesia y de sus miembros.

Además, dentro del ánimo reformador que prevaleció en estos años, es posible que los actos de restitución a las iglesias también se dieran como una demostración de que los principios generales que inspiraron las disposiciones imperiales no eran letra muerta y que el emperador era justo al respetar los derechos y privilegios concedidos incluso frente a las resistencias contra su autoridad.¹⁴⁶

Entre esas decisiones, en febrero del 835 Luis convocó a una asamblea en Thionville. Entre las resoluciones más importantes, se anuló el proceso penitencial del 833 y se declaró no canónico. Según el relato del Astrónomo, posteriormente, como un gesto de

¹⁴³ Régine Le Jan, "Élites et révoltes à l'époque carolingienne: crise des élites ou crise des modèles", en François Bougard, Laurent Feller (eds.) *Les élites au haut Moyen Âge. Crises et Renouvellements*, Turnhout, Bélgica, Brepols, 2006, p. 403-423.

¹⁴⁴ *Anales de San Bertin*, *op. cit.* p. 127. Cfr. Nelson, "The Last Years...", p. 154.

¹⁴⁵ Cfr. Halphen, *Carlomagno y el Imperio Carolingio...*, p. 246.

¹⁴⁶ *Anales de San Bertin (830-843)*, *op. cit.*, p. 128. Cfr. De Jong, *op. cit.*, p. 50. y Werner, *op. cit.*, p. 83.

reconciliación, se reunieron en la fiesta de la Purificación de la Virgen (2 de febrero) en la iglesia de San Esteban de Metz. La fecha resultó simbólica porque en Luis el Piadoso llegó al trono ese mismo día, pero del año 814. Veinte años después, volvía al poder con el deseo de purificación de todo el Imperio. El siguiente domingo –una semana antes de iniciar la Cuaresma– se reunieron en asamblea, durante la misa, siete obispos que cantaron siete oraciones de reconciliación, mientras que todo el pueblo dio gracias por la completa restauración del emperador.¹⁴⁷

La narración de los *Anales de San Bertin* también menciona que los obispos “impusieron de nuevo con sus propias manos la corona imperial, tomada del sacrosanto altar, en la cabeza del Emperador como señal de autoridad; y ello con gran gozo por parte de todos”.¹⁴⁸ No hay que desestimar la importancia de estas líneas, pues una vez que los obispos declararon su culpabilidad en los actos en contra de Luis el Piadoso en Soissons, debían consagrar y devolver la dignidad imperial a Luis.

De acuerdo con Janet Nelson, la actuación de los obispos fue primordial, particularmente en las ceremonias de San Denis y San Esteban. No sólo mostraron un deseo común para mantener la paz y la concordia. Detrás de ese discurso, el grupo de obispos favorables a la restitución de Luis también actuaron según sus intereses. Eran conscientes de la necesidad de situarse nuevamente bajo la protección del Emperador y recuperar su confianza. Con todos los beneficios que suponía mantener su fidelidad a Luis el Piadoso.¹⁴⁹

Por otro lado, llamaron a rendir cuentas a los obispos que incitaron el proceso penitencial del emperador particularmente Ebbo de Reims y Abogardo de Lyon. Los obispos Agobardo de Lyon, Bernardo de Vienne y Barthélemy de Narbona se les condenó por no presentarse a la reunión y ninguno recuperó el puesto en sus respectivas diócesis. Se dice que el único que acudió para enfrentar la ira imperial fue Ebbo, quien confesó que el emperador fue injustamente depuesto y confirmó su testimonio por escrito.¹⁵⁰ A la larga, es posible interpretar que el obispo se volvió una suerte de “chivo expiatorio” para mostrar que los embates de los prelados rebeldes habían terminado.

¹⁴⁷ El Astrónomo, *op. cit.* p. 288. Cfr. De Jong, *op. cit.*, p. 51-52 y Dubreucq, *op. cit.*, p. 22-23.

¹⁴⁸ *Anales de San Bertin (830-843)*, *op. cit.*, p. 130

¹⁴⁹ Cfr. Nelson, “The Last Years...”, p. 154.

¹⁵⁰ *Ebbonis Remensis archiepiscopi resignatio (835)*, en Alfred Boreti y Victor Krause (eds.), *Capitularia Regum Francorum*, no. 199, t. II, secc. II, Hannover, MGH 1897, p. 57-58.

Los años que siguieron, según Janet L. Nelson pueden caracterizarse por un mayor esfuerzo por cumplir las responsabilidades de gobierno de Luis el Piadoso. Uno de los principales objetivos cuando el emperador recuperó su potestad, fue armonizar a todos los agentes involucrados en las revueltas y aminorar la culpa por los eventos anteriores. Al interior de la dinastía, requirió reafirmar los equilibrios entre los miembros familia reinante; y recuperar el control para establecer las condiciones de la sucesión a través del dominio parental (reafirmar su lugar como *pater familias*).

En cuanto a las relaciones con los otros agentes de la jerarquía imperial, las tensiones y oposiciones eran parte de las constantes negociaciones políticas que se dieron durante el periodo. Esos años se caracterizaron por la voluntad por reconstruir el consenso; fortalecer las relaciones y alianzas entre los hombres fieles y colaboradores de Luis a través de la concesión de honores. En prácticas políticas comunes –como las asambleas e incluso la caza– se manifestó una necesidad por establecer lazos de cooperación, solidaridad y compromiso entre el señor y sus vasallos.¹⁵¹

Con el pasar de los años, en los *anales* aparece registro de que la causa de todos los males que sacudieron el Imperio, eran las fuerzas demoniacas que entraron para generar discordias. La misma impresión que ya aparecía alrededor del año 831 en la advertencia de Jonás de Orleáns hacia Pipino de Aquitania tras las revueltas en contra de su padre. El tono dramático, exalta la sensación de malestar general: “Cuánto daño, qué males, qué tristeza, qué opresión, qué miserias han infligido al pueblo de Dios. Como sabe su Excelencia, las rivalidades y las discordias que surgieron el año pasado [...]”.¹⁵²

Después de enfrentar esas discordias, Luis el Piadoso retomó la acción reformadora y llamó a un nuevo concilio en París para el año 836. En sentido estricto, no se promulgaron medidas nuevas, sino que se repitió el mensaje de las actas del 829. De hecho, durante ese periodo disminuyó la producción de capitulares. Janet Nelson atribuye ese fenómeno a que esos años requirieron mayor acción sobre problemáticas concretas que la expresión de un programa y de ideales de gobierno como lo fue el periodo anterior.¹⁵³ En ese sentido, la normativa vigente y la legislación conciliar más importante ya estaba reunida en la *Colección*

¹⁵¹ Cfr. Jong, *op. cit.* p. 53 y Nelson, “The Last Years...”, p. 147-160.

¹⁵² Jonás de Orleáns, “Admonition”, en *Le métier de roi...*, p. 163.

¹⁵³ Nelson, “The Last Years...”, p. 147-148.

de Anségise, y los eclesiásticos podían acudir a ella en caso de necesidad para asegurar el cumplimiento de sus disposiciones.

En este nuevo concilio, se prestó mayor atención en que la liturgia y los juicios eclesiásticos se hicieran dentro del orden canónico. Las actas del concilio se dividieron en tres libros: el primero sobre la vida de los obispos; el segundo sobre su ministerio, y el tercero sobre los órdenes inferiores. Esta estructura muestra la continuidad, por lo menos en la organización de las disposiciones orientadas al estamento clerical.

También se presentó un balance de las disputas previas. Los hijos de Luis el Piadoso recibieron la mayor responsabilidad en los problemas que sacudieron al Imperio debido a todas las discordias que ocasionaron. Para recuperar el orden en los asuntos eclesiásticos, era necesario restablecer los principios rectores del Concilio de París (829) según los términos de la *Relatio episcoporum*.

En cuanto a los personajes que superaron las revueltas, las alianzas y el constante cambio de lealtades de esos años, resaltó Drogo. El medio hermano del emperador fue nombrado como obispo de Metz. Se volvió uno de los hombres más cercanos del Luis el Piadoso, no sólo como su confesor, sino que controló el acceso y las comunicaciones con el emperador durante sus últimos años.

Uno de los gestos para reconstruir los vínculos y alianzas entre el emperador y los eclesiásticos, fue la devolución de sus propiedades. Hay que recordar que décadas atrás, los magnates laicos mostraron interés por las tierras de la Iglesia. El Emperador recibió quejas de sus enviados debido a que los hombres de Lotario despojaron diversas iglesias en la península Itálica que estaban bajo el amparo de los francos.

Entre los miembros que se beneficiaron de esas restituciones estuvieron Jonás de Orleáns e Hilduino de Saint Denis. Recuperaron el patrimonio de sus respectivas diócesis y lograron que el rey Pipino de Aquitania les devolviera sus bienes. Para cumplir sus demandas, estos obispos apelaron a la “inquebrantable fidelidad” hacia el emperador. Reconocían su autoridad y los beneficios de su protección.¹⁵⁴

Al contrario, los clérigos asociados en los actos de Soissons perdieron la confianza y los honores de Luis el Piadoso. Algunos como Matfrid de Orleáns fueron exiliados en Italia, o tuvieron que mantener un bajo perfil recluidos en monasterios como Ebbo de Reims.

¹⁵⁴ Cfr. De Jong, *op. cit.*, p. 53 y Dubreucq, *op. cit.*, p. 23.

Mientras que otros gozaron de la misericordia del príncipe y volvieron a su servicio. Ese fue el caso de Agobardo de Lyon, quien pasó el resto de su vida en Aquitania, bajo las órdenes del emperador.¹⁵⁵

Precisamente, quisiera cerrar con el atributo que le dio su sello distintivo a Luis I: la piedad. La historiadora Janet L. Nelson la caracteriza como una virtud política que “significa el ejercicio selectivo de la gracia real, del miedo y del amor, para mantener tanto la munificencia real como el consenso aristocrático”.¹⁵⁶ Su manifestación en la práctica del gobierno era un requerimiento esencial para el rey.

Durante los años que siguieron a la penitencia de Soissons, los ánimos de reconciliación permitieron la manifestación de la piedad, la misericordia y la benevolencia de Luis el Piadoso. De acuerdo con la imagen que transmitieron sus biógrafos, el emperador aspiró a convertirse en el ejemplo de un buen príncipe cristiano. El emperador ocupó los mecanismos para mantener el control sobre el cuerpo eclesiástico y contener a las distintas fuerzas en el Imperio. Se encargó de restablecer el consenso entre sus ministros más cercanos, particularmente los hombres de Dios. En el caso de los monjes, aseguró la protección de los monasterios reales, que eran fuente de recursos, regalos y de una gran fidelidad a Luis.

Aunque la penitencia de Soissons fue un evento fundamental en el reinado del piadoso, es necesario ponerlo en perspectiva. Lejos de las interpretaciones que señalaron un punto sin retorno y el inicio de la decadencia de la monarquía. Janet Nelson presentó un análisis en el que destacó que durante los últimos cuatro años de su reinado, Luis el Piadoso ejerció sus responsabilidades de su ministerio como hasta entonces. Como un emperador maduro, las principales preocupaciones fueron: asegurar las condiciones óptimas para la sucesión; decidió que la dignidad imperial se inclinara en favor de su hijo menor, Carlos. Y a partir de entonces se dedicaron los esfuerzos necesarios para su preparación.¹⁵⁷

En ese sentido, el emperador trabajó para mantener la dominación paterna y eliminar cualquier resistencia entre sus herederos. Asimismo, se dedicó a reforzar su red de hombres fieles en el norte de Aquitania –donde reinó en su juventud– y repartir honores para reforzar sus alianzas. A pesar de que las fricciones no desaparecieron, entre los años 833 y 840 resaltó la labor diplomática de Luis el Piadoso. En los *Annales* aparecen constantes referencias a las

¹⁵⁵ Nelson, “The Last Years...”, p. 155 y ss.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 158-159.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 147-159.

embajadas que simulaban el modelo Bizantino, por sus intentos por llegar a acuerdos con los pueblos eslavos y escandinavos en lugar de lanzar una ofensiva por la vía militar.

Por último, Mayke de Jong considera que la autoridad de Luis el Piadoso no disminuyó y lo explica con un hecho significativo: tras su restauración en el poder, los acusados y señalados por traición fueron mínimos, en comparación con el número de clérigos que habían apoyado la penitencia del año 833 (se dice que firmaron por lo menos treinta). Ebbo de Reims finalmente recibió el perdón y la benevolencia del emperador. Mientras que los rebeldes volvieron al redil imperial.¹⁵⁸

El ideal de príncipe cristiano estuvo en constante construcción. Los eclesiásticos fueron los encargados de edificar los elementos esenciales de ese modelo, al mismo tiempo que lo transformaban según sus intereses y las circunstancias de su presente. En cuanto a la formulación de una normativa imperial, los debates entre los eclesiásticos y sus discursos, son apenas una primera capa para analizar el proceso de reformas promulgadas por Luis el Piadoso y por la dinastía carolingia. La definición y administración del espacio eclesiástico o la impartición de justicia, son cuestiones para abordar el proyecto eclesiástico desde otras dimensiones. Sin embargo, rebasan los límites de esta investigación y por ahora, quedarán en el tintero.

¹⁵⁸ De Jong, *op. cit.*, p. 262.

Consideraciones finales

Como se dejó constancia a lo largo de los tres capítulos que precedieron a estas líneas, la comprensión histórica e historiográfica que se tiene del periodo de Luis I, apodado “el Piadoso” proporcionó interpretaciones negativas y otorgó una mayor dimensión a calificativos como crisis, ruptura, contradicción, tensión, anarquía, desorden, inestabilidad. Aunque no se puedan negar los obstáculos que enfrentó el Imperio carolingio entre los años 814 y 836, tampoco se puede menospreciar la complejidad de sus procesos.

En el caso de esta investigación, el foco de atención se encuentra en el programa de gobierno sobre la *Ecclesia* franca, como parte de un proyecto que inició la dinastía carolingia a mediados del siglo VIII. Su puesta en marcha requirió de la organización de una comunidad religiosa con características y obligaciones que se definieron a lo largo de casi un siglo. De los debates en el proceso de promulgación del proyecto, así como de un contexto político convulso, surgieron tensiones y conflictos, que desembocaron en discusiones entre los principales miembros de la elite eclesiástica, quienes alzaron la voz para cuestionar la forma de practicar el ministerio del emperador.

Al mismo tiempo, exigieron que se establecieran los límites, facultades y atribuciones entre la esfera temporal y la espiritual. Que cada miembro que recibiera un ministerio del parte del emperador, cumpliera las funciones de su cargo. Y en última instancia, que se respetaran los privilegios propios del cuerpo eclesiástico. Esto para asegurar que se pusieran en marcha las reformas destinadas al ordenamiento de la *Ecclesia* y garantizar la Salvación de toda la comunidad de fieles, la Iglesia del pueblo franco.

De la afirmación anterior se desprende que uno de los objetivos rectores del programa de gobierno de Luis el Piadoso fue la corrección general del estamento eclesiástico (las costumbres y vida en comunidad) y de la propia dignidad imperial. En una perspectiva de mayor alcance, dicho proyecto tenía el propósito de establecer una jerarquía con una distinción de órdenes entre aquellos que poseían un ministerio divino: en primer lugar, el Emperador, y después, los hombres de Dios.

De forma práctica, esto podía desembocar en una administración más óptima del cuerpo eclesiástico y del Imperio mismo. El carácter de este gobierno se formuló alrededor de un ideal cristiano según el cual, toda acción en beneficio de la Iglesia resguardaba la paz y estabilidad de sus reinos. En ese sentido, a partir del capítulo I, se situó el horizonte desde

el cual se formuló el proyecto de reforma eclesiástica de la dinastía carolingia; la situación y características de la comunidad y de los miembros de la Iglesia franca; las condiciones y problemáticas por las que se planteó su reforma; así como los mecanismos y herramientas jurídicas que dispusieron para lograr ese objetivo desde la autoridad y el poder imperial.

A partir de la formulación de las directrices expresadas en las fuentes, se volvió necesario dar cuenta del lugar del emperador como “reformador” de la Iglesia; las atribuciones que implicó esa labor y explicar cuál fue su vinculación con otros ministros de la jerarquía eclesiástica, principalmente abades y obispos.

En ese sentido, en el marco del debate y las problemáticas políticas que se generaron al interior del Imperio, con el tiempo surgió una impronta mucho más evidente de las voces e intereses de los clérigos. Por ello, el acercamiento a las expresiones de los obispos francos no podía desligarse del proceso de enunciación del proyecto de reforma eclesiástica.

En cuanto a la lectura y revisión del *corpus* documental se observó un proceso dinámico en la producción de los capitulares carolingios promulgados por Luis el Piadoso. En su estructura y contenido, aparecen elementos tan complejos como la oralidad que implicaba discutir en asambleas los asuntos que posteriormente quedaban plasmados en la normativa del Imperio. Por otra parte, muestran los procedimientos puestos en marcha para la circulación y difusión apenas fueran promulgadas.

La riqueza de información que es posible rastrear en las fuentes, da cuenta de que la formulación y establecimiento de las directrices del proyecto de reforma eclesiástica en el conjunto capitular seleccionado, fue parte de todos los mecanismos dispuestos para la administración del Imperio, desde la reunión de asambleas generales y la convocatoria a los concilios, hasta la posibilidad de escribir obras como la *Institutione Regia* de Jonás de Orleans que se insertó en los debates contemporáneos en torno a los límites y atribuciones de la potestad del emperador y de los reyes.

De una exploración superficial de los capitulares, podría surgir la impresión de un escenario ideal y de un proyecto eclesiástico sólido. Si perdemos la mirada crítica respecto a las fuentes, corremos el riesgo de asumir una realidad histórica estática incapaz de problematizar procesos pretéritos. En cambio, al adentrarnos en los vínculos y relaciones humanas que aparecen en estos documentos, emerge un universo mucho complejo para analizar.

Entre los aspectos que resultaron de mayor interés en esta investigación, destaco la definición de “capitular” que emerge de la enunciación y promulgación del propio documento: se trata del registro de decisiones y deliberaciones surgidas de una asamblea, cuyos contenidos eran acordados por obispos, abades y condes reunidos con el emperador y sus consejeros (laicos y eclesiásticos). También aparecen referencias a que su legitimidad se fundó en el consenso y colaboración entre los miembros de las jerarquías temporal y la espiritual del Imperio. Esto no hace sino confirmar que de acuerdo con el pensamiento de la época, política y religión eran parte de una misma realidad; y no parece ocioso establecer esta aclaración, pues muchas veces olvidamos esa característica fundamental cuando nos acercamos al análisis de las fuentes medievales.

A partir de lo anterior, de esta investigación se desprenden una serie de consideraciones finales. En primer lugar, pude constatar que entre los principios fundamentales del proyecto eclesiástico de Luis Piadoso fueron: la reforma, la corrección, la enmienda y el orden. En cuanto a lo que se entendió como “reforma” y particularmente “reforma eclesiástica”, en este periodo, en términos generales pudo significar un ajuste en sentido positivo, pero al mismo tiempo, conservador. Los contemporáneos al siglo IX hablaron de una *renovatio* como un principio que implicaba un retorno a lo que se consideraban normas eternas de una práctica adecuada del cristianismo. Su base estaba en la autoridad de las Escrituras, los cánones, los textos religiosos, la liturgia y los ritos.

La “reforma eclesiástica” que encaró la dinastía carolingia impactó en la organización del Imperio, particularmente en la forma de asumir la naturaleza y el carácter de la comunidad sobre la que reinaban. En ese sentido, Luis el Piadoso actuó como un rey cristiano: convocó y dirigió concilios y sínodos cristianos; fundó monasterios y extendió las provincias eclesiásticas ampliando los dominios de la Iglesia. Todo esto como parte de su responsabilidad en el cuidado de un conglomerado de fieles que conformaban una comunidad religiosa: la *Ecclesia* del Reino franco.

Incluso alrededor de la figura del príncipe es recurrente explicar su función vicarial en íntima relación con la comunidad. Si la vida terrena del pueblo cristiano se orienta hacia la Salvación, ésta sólo era posible en el seno de la comunidad sacra que orienta las acciones y el comportamiento de sus miembros hacia la salud de las almas.

En la formulación de ese pensamiento, la *Ecclesia* –como institución y como comunidad de fieles–, aparecía como el cuerpo capaz de organizar, aglutinar y mantener la cohesión de todos los elementos que componían el cuerpo del Imperio. Aquí entra el principio del orden, que en última instancia era un orden cristiano. De ahí la exigencia de establecer todo un programa para consolidar una jerarquía eclesiástica que hiciera posible tal aspiración.

En ese sentido, el marco de la institución eclesiástica se manifestó a través del cumplimiento de los cánones –lo que incluía textos, normas, etc.– con diversos objetivos que podían manifestarse en prácticas concretas, a saber: la regulación de la vida en comunidad de los religiosos, la organización de las actividades cotidianas; el perfeccionamiento de la liturgia por medio de la revisión, corrección y producción de manuscritos que sirvieran en las celebraciones y rituales propios del calendario cristiano; la disposición de mecanismos para una óptima administración del espacio, etc.

La creación de una normativa para los diversos grupos con poder en el Imperio, da cuenta no sólo de la existencia de un poder central, sino de su interés por gestionar y contener esas distintas fuerzas que ejercieron presión sobre la dinastía reinante. Su propósito fue dotar de marcos mejor definidos para el comportamiento de la comunidad, particularmente de las autoridades eclesiásticas, quienes se asumían como rectores de todo el cuerpo social.

Cómo señalé líneas arriba, entre los ejes rectores de la reforma de Luis el Piadoso, estuvo la construcción de un orden eclesiástico. En una perspectiva más amplia, estas reformas fueron los primeros atisbos para el establecimiento de una jerarquía con una distinción mucho más clara entre los órdenes que componían a los hombres de Dios. La que se expresó en los capitulares se dividía en tres: canónigos, canonesas y monjes-regulares.

¿Qué faltaba para establecer ese orden y la jerarquía que guiara a la comunidad hacía ese objetivo? Primero era necesario acudir a la *correctio* como una de las prácticas que delineó el programa dirigido al clero durante la época de Luis el Piadoso. De manera general expresaba la mejora del comportamiento a través de la denuncia, eliminación y enmienda de las fallas. En ese marco, el emperador, los obispos y abades asumieron una relación de ida y vuelta como los principales encargados de señalar esos errores.

La *correctio* y la *emendatio* –dos de las expresiones latinas que para los contemporáneos implicaban “reforma”– no se limitaban únicamente a su aplicación en asuntos que concernían a la Iglesia, sino que implicó la mejora en otros aspectos del Imperio.

Sin embargo, en la investigación se destacó que a pesar de que se menciona una corrección general, los capitulares expresaron una preminencia en cuanto a la observación y el mejoramiento de la disciplina del estamento eclesiástico, así como de las costumbres de su vida en comunidad. Precisamente, el ánimo de reforma debía florecer desde los cimientos de la Iglesia franca. Por ello, el cuidado y revisión de los textos que contenían los cánones y la liturgia fueron dos objetivos primordiales.

En ese sentido, la corrección era fundamental en la creación de una normativa que permitiera traducir el orden divino. Esto era parte de la interpretación, que no sólo consideraba la exégesis de los textos sino también la recuperación y reapropiación de todos los saberes, valores y tradiciones que aparecían en la superficie histórica desde la Antigüedad romana, y que posteriormente se recopilaron en diversas colecciones, la *Colección de Anségise* alrededor del año 826 fue una de las primeras y que se recopiló precisamente en el periodo analizado.

De las directrices que marcaron la reforma eclesiástica se desprenden una serie de propósitos nodales: afirmar y legitimar al emperador como guía y protector de la comunidad cristiana; delimitar sus facultades y capacidades para administrar la Iglesia medieval como parte de un ministerio divino; y por último, ampliar y fortalecer las capacidades de los clérigos como funcionarios capacitados para ejercer y aplicar la autoridad del emperador en los vastos territorios bajo su dominio.

Esto último, fue posible gracias a la construcción de todo un discurso sobre el orden social. En el cual, el concepto de jerarquía fue indispensable para explicar y justificar la posición de la élite eclesiástica. De hecho, considero que los ecos más importantes de estas formulaciones quedaron ceñidas a los ámbitos de la Iglesia y un círculo limitado, más allá de imponerse como un modelo general de la sociedad.

Precisamente, uno de los hilos conductores del análisis fue el tejido de relaciones que se estableció entre el emperador y el alto clero. A partir del entramado de vínculos, es posible comprender las dinámicas en la administración eclesiástica en el Imperio carolingio. Esta sinergia se respaldó en la pretendida unidad de la *Ecclēsia* de Occidente, que hasta entonces se constituyó por un conglomerado de pueblos y reinos entre los cuales, el Reino franco cobró la primacía a finales del siglo VIII.

En los capitulares y posteriormente en los textos de monjes y obispos, Luis el Piadoso apareció como el principal heredero y representante de un ideal de rey cristiano. Los cronistas y analistas contemporáneos lo exaltaron como un hombre excepcional, enaltecieron sus virtudes cristianas, su celo para servir a la Iglesia, apoyar en sus necesidades, incrementar sus fundaciones y bienes, proteger sus privilegios y preservar la pureza de sus dogmas.

Sin embargo, esa imagen ideal estuvo en constante tensión con las problemáticas que también emergen de la lectura de los capitulares. En ellos aparece la dificultad para establecer los límites y las atribuciones de los eclesiásticos, sobre todo en lo que refiere a su cercanía – muchas veces peligrosa– con la esfera laica. De esa fricción se desencadenaron conflictos por problemas tan complejos como la definición y administración del espacio eclesiástico o la impartición de justicia.

Es probable que estos debates surgieran en el transcurso del siglo IX, de los procesos de fundación y expansión de diócesis y monasterios desencadenaron problemáticas por el control y administración del espacio. La dinastía carolingia utilizó esto a su favor y en los capitulares se observa que la disposición de herramientas para su control, tenían el propósito de asegurar la dominación territorial; así como unificar las distintas realidades étnicas, jurídicas y sociales que constituían el mosaico de reinos que formaban el Imperio franco. La justificación de fondo no puede dejarse de lado, pues, toda acción en beneficio de la Iglesia beneficiaba la paz y estabilidad de los reinos encomendados a Luis el Piadoso.

Por último, otro de los aspectos para resaltar en esta investigación fue el papel que los eclesiásticos adquirieron como detentores de las ideas que concebía la existencia de un orden jerárquico en el que ellos se encontraban a la cabeza de la sociedad. El respaldo del cuerpo eclesiástico garantizó, por lo menos en apariencia, que sus miembros fueran hostiles a toda idea de fragmentación. Además, en su papel como administradores de los sacramentos entre la comunidad, sus obligaciones eran de primer orden en la transmisión de la gracia divina; así como del bienestar y la unidad del rebaño. En última instancia, era su principal responsabilidad que sus obras se destinaran a la Salvación eterna de todos los fieles.

En ese sentido, el programa de reformas eclesiásticas fue parte de un proyecto compartido por los miembros de la dinastía carolingia en corresponsabilidad con el alto clero y las élites laicas. Del análisis de un *corpus* de capitulares promulgadas entre los años 816 y 829, es posible caracterizar el periodo de Luis el Piadoso (814-840) como un momento de

mayor ofensiva en el que se dispusieron todos los mecanismos para fortalecer a la jerarquía de clérigos responsables de organizar a la *Ecclēsia* bajo los principios fundamentales de una política cristiana dirigida a la comunidad de fieles que le fue encomendada a los emperadores carolingios.

Al respecto, en los capítulos dispuestos por Luis el Piadoso para resolver estas tensiones, se dio un mayor énfasis a que todas las decisiones en asuntos eclesiásticos quedaran en manos de los eclesiásticos y se marcaran límites más claros en las atribuciones y actividades del clero. Desde la dignidad imperial, se transmitió el ministerio eclesiástico como una facultad otorgada por Dios para actuar según el orden que él dispuso. En ese sentido, las reformas de Luis el Piadoso cobraban una dimensión mayor.

A través de tal normativa, se asumió la capacidad del emperador para otorgar toda la potestad a la jerarquía eclesiástica para actuar en su nombre: como ministros de Dios, pero también como oficiales del Imperio que Él le concedió a los francos. Con tales facultades, el emperador fortaleció al alto clero y éste reforzó su posición y capacidad para juzgar y determinar sentencias sobre cuestiones que de principio podríamos suponer estaban en la esfera laica.

La documentación que se analizó en esta investigación, muestra un programa ideal, el esbozo de un proyecto que no necesariamente tuvo una aplicación efectiva en la vida y dinámicas de los eclesiásticos. Del propio desarrollo histórico del gobierno de Luis el Piadoso y los testimonios que se conservan, resalta que esa relación no estuvo exenta de conflictos, sobre todo en lo que respecta a quién tenía la autoridad en determinados procesos.

La cuestión penitencial es un buen ejemplo de lo anterior. Del debate y revisión en torno a las fuentes que se conservaron de la primera penitencia de Luis el Piadoso en Attigny (822) y la expiación de Soissons (833), es posible acercarnos a las distintas formas en las que se expresó la autoridad imperial, pero también la posición de los obispos y las dinámicas de poder que se jugaron en tales actos.

Con el análisis del fenómeno de la penitencia de Luis el Piadoso, fue posible rastrear los vínculos, negociaciones, comunicaciones y mensajes que transmitían un conjunto de intereses, creencias y valores que eran parte de un universo compartido, del que participaron los diversos actores involucrados en las dinámicas del gobierno: desde el emperador, sus

herederos, el papado, hasta los principales representantes de las elites eclesiásticas, obispos y abades.

Aunque fue necesario estudiar cómo se desarrolló el sacramento de la penitencia durante este periodo, una de las propuestas al estudiar los dos procesos que enfrentó Luis el Piadoso, es volver al debate historiográfico que, en un principio, interpretó los sucesos de Attigny y Soissons como el principio de la decadencia del Imperio carolingio. La necesidad de volver a los autores más clásicos, hasta las perspectivas más recientes, permitió reconocer los mecanismos que se dispusieron en la construcción del conocimiento y la percepción histórica que tenemos del gobierno de Luis el Piadoso, pero también, plantear otras interrogantes y acercamientos en torno a las fuentes que originaron esta imagen del periodo.

Como se señaló a lo largo de estas páginas, durante la Alta Edad Media, la Iglesia católica occidental tuvo un importante desarrollo de la mano de la dinastía carolingia. En términos materiales, esa relación se manifestó en el planteamiento de un espacio y una comunidad eclesiástica en constante definición. Al mismo tiempo, se delimitaban los principales actores de este proyecto, sus atribuciones y funciones en el marco de un proyecto político con miras a traducir el orden celestial en el Reino de los francos, ese nuevo pueblo elegido que Luis el Piadoso se encargó de proteger, pero también de garantizar su dominio. Para ello, se valió de un conjunto de mecanismos dispuestos en la reunión de concilios y asambleas, para después transmitir esa autoridad por medio de la escritura de capitulares.

De lo anterior, se abren futuras preguntas de investigación. Entre ellas, destaco las que siguen. En su posición como los principales agentes de la administración imperial cristiana, ¿cuál fue el horizonte de expectativas desde el cual los clérigos recibieron y resignificaron los contenidos de la normativa imperial? ¿Lograron aplicarse los principios de reforma y de ser así, cuáles fueron las herramientas para conseguirlo? ¿Es posible cuantificar los niveles de aplicación de los objetivos estipulados en los capitulares? ¿La normativa imperial y episcopal respondió las problemáticas locales y particulares de las iglesias del Imperio?

FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA

Fuentes editadas

Admonitio generalis (789), en Alfred Boreti (ed.), *Capitularia Regvm Francorvm*, no. 22, t. 1, *Monumenta Germaniae Historica (MGH)*, Hannover, 1883, p. 170-177. En línea http://www.dmgh.de/de/fs1/object/display/bsb00000820_meta:titlePage.html?leftTab=toc&sortIndex=020:030:0001:010:00:00 (consulta: 21 de marzo de 2016).

Divisio Regnorum (febrero 6, 806), en Alfred Boreti (ed.), *Capitularia Regvm Francorvm*, t. 1, no. 45, *MGH*, Hannover, 1883, p. 127. En línea http://www.dmgh.de/de/fs1/object/display/bsb00000820_meta:titlePage.html?leftTab=toc&sortIndex=020:030:0001:010:00:00 (consulta: 21 de marzo de 2016).

Ordinatio imperii (817), en Alfred Boreti (ed.), *Capitularia Regvm Francorvm*, t. 1, no. 136, *MGH*, Hannover, 1883, p. 270-273. En línea http://www.dmgh.de/de/fs1/object/display/bsb00000820_meta:titlePage.html?leftTab=toc&sortIndex=020:030:0001:010:00:00 (consulta: 21 de marzo de 2016).

Hludowici Prooemium Generale ad capitularia tam ecclesiastica quam mundana (818-819), en Alfred Boreti (ed.), *Capitularia Regvm Francorvm*, no. 137, t. 1, *MGH*, Hannover, 1883, p. 273-275. En línea http://www.dmgh.de/de/fs1/object/display/bsb00000820_meta:titlePage.html?leftTab=toc&sortIndex=020:030:0001:010:00:00 (consulta: 21 de marzo de 2016).

Capitulare ecclesiasticum (818, 819), en Alfred Boreti (ed.), *Capitularia Regvm Francorvm*, t. 1, no. 138, *MGH*, Hannover, 1883, p. 275-280. En línea http://www.dmgh.de/de/fs1/object/display/bsb00000820_meta:titlePage.html?leftTab=toc&sortIndex=020:030:0001:010:00:00 (consulta: 21 de marzo de 2016).

Capitula Legibus Addenda (818, 819), en Alfred Boreti (ed.), *Capitularia Regvm Francorvm*, t. 1, no. 139, *MGH*, Hannover, 1883, p. 280-285. En línea http://www.dmgh.de/de/fs1/object/display/bsb00000820_meta:titlePage.html?leftTab=toc&sortIndex=020:030:0001:010:00:00 (consulta: 21 de marzo de 2016).

Capitula ab episcopis Attiniaci (822), Alfred Boretius (ed.), *Capitularia regum Francorum*, t. 1, Hanovre, MGH, 1883, n° 174, p. 357-358 En línea http://www.dmgh.de/de/fs1/object/display/bsb00000820_meta:titlePage.html?leftTab=toc&sortIndex=020:030:0001:010:00:00 (consulta: 21 de marzo de 2016).

Hludowici et Hlotharii epistola generalis (828), en Alfred Boreti y Victor Krause (eds.), *Capitularia Regum Francorum*, no. 185, t. II, sección II, Hannover, *Monumenta Germaniae Historica*, 1897, p. 8-9. En línea http://www.dmgh.de/de/fs1/object/display/bsb00000821_meta:titlePage.html?sortIndex=020:030:0002:010:00:00 (consulta: 20 de enero de 2017).

Episcoporum ad Hludowicum imperatorem relation (829), en Alfred Boreti y Victor Krause (eds.), *Capitularia Regum Francorum*, no. 196, t. II, sección II, Hannover, MGH, 1897. p. 26-51. En línea http://www.dmgh.de/de/fs1/object/display/bsb00000820_meta:titlePage.html?leftTab=toc&sortIndex=020:030:0001:010:00:00 (Consulta: 21 de marzo de 2016).

Regni divisio (831), en Alfred Boreti y Victor Krause (eds.), *Capitularia Regum Francorum*, no. 194, t. II, sección II, Hannover, MGH, 1897, p. 20-25. En línea http://www.dmgh.de/de/fs1/object/display/bsb00000820_meta:titlePage.html?leftTab=toc&sortIndex=020:030:0001:010:00:00 (Consulta: 21 de marzo de 2016).

Hlotharii capitulare Papiense (febrero, 832), en Alfred Boreti y Victor Krause (eds.), *Capitularia Regum Francorum*, no. 201, t. II, sección II, Hannover, MGH, 1897, p. 59-63. En línea http://www.dmgh.de/de/fs1/object/display/bsb00000820_meta:titlePage.html?leftTab=toc&sortIndex=020:030:0001:010:00:00 (Consulta: 21 de marzo de 2016).

Agobardi cartula de poenitentia ab imperatore acta (833), en Alfred Boreti y Victor Krause (eds.), *Capitularia Regum Francorum*, no. 198, t. II, sección II, Hannover, MGH, 1897 p. 56-57. En línea http://www.dmgh.de/de/fs1/object/display/bsb00000820_meta:titlePage.html?leftTab=toc&sortIndex=020:030:0001:010:00:00 (Consulta: 21 de marzo de 2016).

Ebbonis Remensis archiepiscopi resignatio (835), en Alfred Boretius y Victor Krause (eds.), *Capitularia Regum Francorum*, no. 199, t. II, secc. II, Hannover, MGH 1897, p. 57-58. En línea
http://www.dmgh.de/de/fs1/object/display/bsb00000820_meta:titlePage.html?leftTab=toc&sortIndex=020:030:0001:010:00:00 (Consulta: 21 de marzo de 2016).

Capitulaire relatif aux évêques et aux abbés. (811), en Georges Tessier (ed.), *Textes de Charlemagne*, París, Éditions Albin Michel, 1967, p. 364.

Capitulaire monastique de 817 y Ordenance ecclésiastique de Louis le Pieux (823-825), en Bonnet, C. y C. Descatoire, *Les Carolingiens et l'Église, VIIIe-Xe siècle*, París, Éditions Ophrys, 1996, p. 92-94, 115-116.

Ediciones consultadas de la Ordenanza eclesiástica (ca. 823,825):

Une admonition de Louis le Pieux à tous les ordres du royaume, en Brunel, Ghislain y Élisabeth Lalou (eds.), *Sources d'histoire médiévale, IXe– milieu du XVIe siècle*, París, Larousse, 1992, p. 75-80.

Admonitio ad omnes regni ordines (823-825), en Alfred Boretius (ed.), *Capitularia regum Francorum*, t. 1, Hannover, MGH, 1883, no. 150 p. 303-307.

Relatio episcoporum (833), en Courtney M. Booker, "The Public Penance of Louis the Pious: a new edition of the *Episcoporum de poenitentia, queam Hludowicus imperator professus est, relatio Compendiensis (833)*", *Viator*, 39, nº 2, 2008, p. 1-20.

Concilium Aquisgranense (816), en Albert Werminghoff (ed.), *Concilia aevi Karolini*, no. 39, t. 1, parte 1, Hannover, MGH, 1906, p. 307-464. En línea
http://www.dmgh.de/de/fs1/object/display/bsb00000637_meta:titlePage.html?sortIndex=020:040:0002:010:01:00 (consulta: 10 de enero de 2017).

Concilium Aquisgranense (817), en Albert Werminghoff (ed.), *Concilia aevi Karolini*, no. 40, t. 1, parte 1, Hannover, MGH, 1906, p. 465-467. En línea

http://www.dmgh.de/de/fs1/object/display/bsb00000637_meta:titlePage.html?sortIndex=020:040:0002:010:01:00 (consulta: 10 de enero de 2017).

Concilium Parisiense (829), en Albert Werminghoff (ed.), *Concilia aevi Karolini*, no. 50 t. I, parte II Hannover, MGH, 1908 p. 605-680. En línea http://www.dmgh.de/de/fs1/object/display/bsb00000638_meta:titlePage.html?sortIndex=020:040:0002:010:02:00 (consulta: 10 de enero de 2017).

Epistola episcoporum [Relatio episcoporum] (829), en Albert Werminghoff (ed.), *Concilia aevi Karolini*, t. I, parte II Hannover, MGH, 1908, p. 667-680. En línea http://www.dmgh.de/de/fs1/object/display/bsb00000638_meta:titlePage.html?sortIndex=020:040:0002:010:02:00 (consulta: 10 de enero de 2017).

Concilium Aquisgranense (836), en Albert Werminghoff (ed.) *Concilia aevi Karolini*, no. 56, t. I, parte II, Hannover, MGH, 1908, p. 704-767. En línea http://www.dmgh.de/de/fs1/object/display/bsb00000638_meta:titlePage.html?sortIndex=020:040:0002:010:02:00 (consulta: 10 de enero de 2017).

Pertz, Georg Heinrich, Kurze Friedrich (eds.), *Annales Regni Francorum (741-829)*, Hannover, MGH, 1895, 204 p.

Domínguez, Carlos Rafael, Jorge R. Estrella y Gerardo F. Rodríguez (eds.), *Las capitulares de Carlomagno*, trad. de Santiago Bazzano y Carlos Rafael Domínguez, Mar del Plata, Universidad Nacional de Mar del Plata, Grupo de Investigación y Estudios Medievales (GIEM), 2014, e-book, XII-227 p.

Anales de Eginhardo (801-830), en *Anales del imperio carolingio (años 800-843)*, intr. trad., notas de Javier del Hoyo y Bienvenido Gazapo, Madrid, Akal, 1997, p. 61-115.

Anales de San Bertín (830-843), en *Anales del imperio carolingio (años 800-843)*, intr. trad., notas de Javier del Hoyo y Bienvenido Gazapo Madrid, Akal, 1997, p. 117-152.

Éginhard, *Vie de Charlemagne*, ed., trad., y notas de Michel Sot y Christiane Veyrard-Cosme París, Les Belles Lettres, 112 p.

“El Astrónomo”, *The Life of Emperor Louis*, en Thomas F. X. Noble (ed.), *Charlemagne and Louis the Pious*, Pennsylvania, Pennsylvania State University Press, 2009, p. 219-302.

Ermoldus “El Negro”, *In Honorem Hludowici Christianissimi Caesaris Aurguti Carminis* en, Noble, Thomas F. X. (ed.), *Charlemagne and Louis the Pious. Lives by Einhard, Notker, Ermoldus, Thegan, and the Astronomer*, Pennsylvania, The Pennsylvania State University Press, 2009, p. 119-186.

Orléans, Jonás de, *De institutione regia*, París, Les Éditions du Cerf, 1995, 304 p. (Sources Chrétiennes, 407).

Thegan, *De la vie et des actions de l'empereur Louis le Pieux*, en *Fastes carolingiens. Récits de la cour impériale*, trad. del latín de Ch. Guizot y R. Fougères, París, Paleo, 2001, p. 137-185.

San Benito, *La Regla*, edición bilingüe, trad., de Iñaki Aranguren, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2010, p. 31-93.

Bibliografía

Arnaldi, Girolamo, “Église et Papauté”, en Jacques Le Goff y Schmitt, Jean-Claude (eds.), *Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval*, París, Pluriel2003, p. 322-345.

Arnold, John H., *The Oxford Handbook of Medieval Christianity*, Oxford, Oxford University Press, 2014, 580 p.

Arquillière, Henri-Xavier, “La concepción imperial de Carlomagno”, *El agustinismo político. Ensayo sobre la formación de las teorías políticas en la Edad Media*, Granada, Universidad de Granada; Valencia, Universitat de València, 2005, p. 131-145.

Aurell, Jaume, *La escritura de la memoria. De los positivismos a los postmodernismos*, Valencia, Universitat de València, 2005, 254 p.

Barthélemy, Dominique, *Caballeros y milagros: violencia y sacralidad en la sociedad feudal*, Valencia, Publicaciones de la Universidad de Valencia, Editorial Universidad de Granada, 2005, 295 p.

Berman, Harold J., *La formación de la tradición jurídica en Occidente*, trad. de Mónica Utrilla de Neira, México, Fondo de Cultura Económica, 2001, 674 p.

- Bloch, Marc, *La sociedad feudal*, v. 1, trad. de Eduardo Ripoll Perello, México, UTEHA, 1953, (La Evolución de la Humanidad. Biblioteca de Síntesis Histórica, 52-53)
- Booker, Courtney M., “Histrionic History, Demanding Drama: The Penance of Louis the Pious in 833, Memory, and Emplotment”, en Helmut Reimitz y Bernhard Zeller (eds.), *Vergangenheit und Vergegenwärtigung: Frühes Mittelalter und europäische Erinnerungskultur*, Vienna, 2009, p. 103-127.
- Brown, Peter, *El primer milenio de la cristiandad occidental*, Barcelona, Crítica, 1997, 324 p.
- Bührer-Thierry, Geneviève, “Entre implantation familiale et patrimoine ecclésiastique: les lieux de pouvoir des évêques de Fraising au IX^e siècle”, en Philippe Depreux, François Bougard, Régine Le Jan (eds.), *Les Élités et Leurs Espaces. Mobilité, Rayonnement, Domination (du VI^e au XI^e siècle)*, Turnhout, Brepols, 2005.
- Carrera Airola, Leonardo, “Equilibrio y con-fusión en la compenetración Estado-Iglesia en el estudio de casos: Pipino el Breve, Carlomagno y Guillermo de Aquitania. Siglo VIII-X”, *Revista Orbis Terrarum. Anexos de Estudios Clásicos, Medievales y Renacentistas*, v. 2, Santiago, 2011, p. 64-85.
- Collins, Roger y Peter Godman, *Charlemagne's Heir. New Perspectives on the Reign of Louis the Pious (814-840)*, Oxford, Clarendon Press, Oxford University Press, 1990, XX-738 p.
- Costambeys, Marios, Matthew Innes, et al., *The Carolingian World*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, 505 p.
- Close, Florence, *Uniformiser la foi pour unifier l'Empire. Contribution à l'histoire de la pensée politico-théologique de Charlemagne*, Bruselas, Academia Real de Bélgica, 2011, 367 p.
- Dawson, Christopher, *La religión y el origen de la cultura occidental*, pról. José Andrés-Gallego, trad. de Elena Vela, Madrid, Ediciones Encuentro, 2010, 254 p.
- _____, *Historia de la cultura cristiana*, comp., trad., e intro. de Heriberto Verduzco Hernández, México, Fondo de Cultura Económica, 1997, 551 p.
- Décarreux, Jean, *Moines et monasteres à l'époque de Charlemagne*, París, Librairie Jules Tallandier, 1980, 336 p.
- Depreux, Philippe, “Ambitions et limites des réformes culturelles à l'époque carolingienne”, *Revue Historique*, t. 304 fasc. 3 (623), Presses Universitaires de France, julio-septiembre, 2002, p. 721-753. <http://www.jstor.org/stable/40957068> (Consulta: 16 de abril de 2005).
- _____, *Prosopographie de l'entourage de Louis le Pieux (781-840)*, París, Jan Thorbecke Verlag Sigmarigen, 1997, 496 p.
- Drews, Wolfram, “Ideología y acceso al trono en época carolingia”, en *El acceso al trono: concepción y ritualización*, Actas de la XLIII Semana de Estudios Medievales de Estella-Lizarra (19 al

- 22 de julio de 2016), Pamplona, Fondo de Publicaciones del Gobierno de Navarra, p. 37-62. (Consulta en línea: 10 de mayo 2019)
- Duby, Georges, *Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo*, trad. de Arturo R. Firpo, Madrid, Taurus, 1992, 461 p.
- Falkowski, Wojciech e Yves Sassier (eds.), *Le Monde Carolingien: Bilan, Perspectives, Champs de Recherches. Actes du Colloque International de Poitiers CESCO, 18-20 de noviembre, 2004*, Turnhout, Bélgica, Brepols, 2009, VIII-375 p. (Culture et société médiévales, 18).
- Fossier, Robert, “Capítulo 10. La «renovación carolingia»”, en Robert Fossier (dir). *La Edad Media*, v. 1 *La formación del mundo medieval, 350-950*, Barcelona, Crítica, 1988, p. 384-385.
- Fourcacre, Paul, “Space, Culture and Kingdoms in Early Medieval Europe”, en Peter Lineham y Janet L. Nelson, *The Medieval World*, Nueva York, Routledge, Taylor & Francis Group, 2003, p. 366-380.
- Fustel de Coulanges, Numan-Denys (dir.), “Les Transformations de la Royauté pendant l’époque carolingienne”, en *Histoire des Institutions Politiques de l’Ancienne France*, 5a ed., v. 8, París, Librairie Hachette, 1923, 715 p.
- Ganshof, François-Louis, “Les réformes judiciaires de Louis le Pieux”, *Comptes rendus des séances de l’Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, año 109, no. 2, 1965. p. 418-427, <https://doi.org/10.3406/crai.1965.11893> (Consultado el 20 de mayo de 2018).
- _____, *Frankish Institutions Under Charlemagne*, Rhode Island, Brown University Press, 1968, 191 p.
- García de Cortázar, José Ángel, *Historia Religiosa del Occidente Medieval (años 313-1464)*, Madrid, Ediciones Akal, 2012, 590 p., ils.
- Gaulme, François, “La royauté sacrée et sa christianisation: réflexions sur le lien du politique et du religieux”, *Histoire, Économie et Société*, v. 15, n. 4, octubre-diciembre 1996, p. 525-569, <http://www.jstor.org/stable/23612112>, (consulta: 16 de abril de 2015).
- Gobry, Ivan, *Louis Ier (814-840), Fis de Charlemagne*, París, Pygmalion, 2012, 271 p.
- Guillot, Olivier, “Une Ordinatio méconnue. Le capitulaire de 823-825”, en Godman, Peter y Roger Collins (eds.), *Charlemagne’s Heir. New Perspectives on the Reign of the Louis the Pious (814-840)*, Oxford, Clarendon Press, Oxford University Press, 1990.
- _____, “L’exhortation au partage des responsabilités entre l’empereur, l’épiscopat et les autres sujets vers le milieu du règne de Louis le Pieux”, en *Prédication et propaganda au Moyen Age. Islam, Byzance, Occident III. Session des 20-25 Octobre 1980*, París, Presses Universitaires de France.

- Halphen, Louis, *Carlomagno y el imperio carolingio*, trad. de María Elena Jorge Margallo, México, Unión Tipográfica Editorial Hispano-Americana, 1953, 409 p.
- _____, "The Penance of Louis the Pious at Saint-Médard de Soissons", en *À travers l'histoire du Moyen Age*, Paris, 1950, p. 58-66.
- Hen, Yitzhak y Matthew Innes (eds.), *The Uses of the Past in the Early Middle Ages*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, 283 p.
- Iogna-Prat, Dominique, *Iglesia y sociedad en la Edad Media*, pról., y trad. de Martín Federico Ríos Saloma, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2013, 73 p. (Serie Historia General, 26).
- _____, *La maison Dieu. Une histoire monumentale de l'Église au Moyen Âge (v. 800-v. 1200)*, París, Éditions du Seuil, 2006, 683 p., ils.
- _____, *La invención social de la Iglesia en la Edad Media*, Buenos Aires, Miño y Dávila editores, 2006, 239 p.
- _____, "Les Carolingiens et les origines chrétiennes. Temps et lieux", *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre*, BUCEMA no. 7, 2003, 4 p. <http://journals.openedition.org/cem/3152> (Consulta: 22 de octubre de 2019).
- Innes, Matthew, *An Introduction to Early Medieval Western Europe, 300-900, The Sward, the Plough and the Book*, Nueva York, Routledge, Taylor & Francis Group, 200, XVI-552 p.
- Isaïa, Marie-Céline, *Histoire des Carolingiens, VIIIe-Xe siècle*, Lonrai, Ediciones Points, 2014, 442p.
- Jedin, Hubert, *Manual de Historia de la Iglesia*, t. III, trad. de Castellana de Daniel Ruiz Bueno, Barcelona, Editorial Herder, 1968, 759 p.
- Jong, Mayke de, *The Penitential State. Authority and Atonement in the Age of Louis the Pious (814-840)*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, XV-317 p.
- _____, "Sacrum palatium et ecclesia: L'autorité religieuse royale sous les Carolingiens (790-840)", *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, EHESS, Año 58, n. 6, noviembre-diciembre 2003, p. 1243-1269. <http://www.jstor.org/stable/27587352> (consulta: 20 de agosto de 2015).
- _____, "La religión", en Rosamond McKitterick (ed.), *La Alta Edad Media*, Barcelona, Crítica, 2002, p. 141-174.
- Knowles, David, *El monacato cristiano*, Madrid, Ediciones Guadarrama, 1969, p.42.
- Lander, Gerhart B., "Aspects of Mediaeval Thought on Church and State", *The Review of Politics*, v. 9, no. 4, octubre 1947, Cambridge University Press, p. 403-422. <http://www.jstor.org/stable/1404514> (Consulta: 16 de abril de 2015).

- Lawrence, C. H., *El monacato medieval. Formas de vida religiosa en Europa Occidental durante la Edad Media*, Madrid, Gredos, 1999, 383 p.
- LeClercq, Dominique H., *Histoire des Conciles. D'après les documents originaux*, (trad. del alemán), t. III, 2^a parte, París, Letouzey et Ané Éditeurs, 1910, p. 601-1276.
- Le Jan, Régine, “Élites y révoltes à l’époque carolingienne: crise des élites ou crise des modèles”, en Bougard François, Laurent Feller (dirs), *Les élites au Haut Moyen Âge: Crises et renouvellements*, Turnhout, Belgique, Brepols, 2006, 512 p. (Collection *Haut Moyen Âge* 1)
- Le Jan, Régine y F. Bougard, "Hiérarchie: le concept et son champ d'application dans les sociétés du haut Moyen Âge", p. 5-20, en F. Bougard, D. Iogna-Prat y R. Le Jan (dirs.), *Hiérarchie et stratification social dans l'Occident Médiéval (400-1100)*, Brepols, Turnhout, Belgique, 2008, 392 p. (Collection haut Moyen Âge, 6).
- Lienhard, Thomas, “Qui administrer l’espace religieux? Evêques, archevêques et papauté face à la Pannonie au IX^e siècle”, en Philippe Depreux, François Bougard, Régine Le Jan (eds.), *Les Élites et Leurs Espaces. Mobilité, Rayonnement, Domination (du VI^e au XI^e siècle)*, Turnhout, Brepols, 2005.
- Madigan, Kevin, *Medieval Christianity. A New History*, New Haven, Yale University Press, XXIV-487 p., ils.
- Mazel, Florian, *L'évêque et le territoire. L'invention médiévale de l'espace (Ve-XIII^e siècle)*, Paris, Éditions du Seuil, 2016, 536 p.
- _____, “Des Familles de l’aristocratie locale en leurs territoires: France de l’ouest, du IX^e au XI^e siècle”, en Philippe Depreux, François Bougard, Régine Le Jan (eds.), *Les Élites et Leurs Espaces. Mobilité, Rayonnement, Domination (du VI^e au XI^e siècle)*, Turnhout, Brepols, 2005.
- Miethke, Jürgen, *Las ideas políticas de la Edad Media*, trad. de Francisco Bertelloni, Buenos Aires, Biblos, 1993, 213 p.
- Mitre, Emilio, *Historia del Cristianismo*. v. II “El mundo medieval”, Granada, Editorial Trotta, Universidad de Granada, 2003, 254 p.
- McKitterick, Rosamond, *The Frankish Church and the Carolingian Reforms 789-895*, Londres, Royal Historical Society, 1977, p. XXI-236.
- McKitterick, Rosamond (ed.), *Carolingian Culture. Emulation and Innovation*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, XVIII-334 p.
- _____, *The Carolingians and the Written Word*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, XVI-290 p.

- _____, *Perceptions of the Past in the Early Middle Ages*, Notre Dame, Indiana, University of Notre Dame, 2006.
- Nelson, Janet L., "How Carolingians created consensus", en Wojciech Falkowski e Yves Sassier, *Le monde carolingien. Bilan, perspectives, champs de recherches. Actes du colloque international de Poitiers*, CESCO, 18-20 nov. 2004, Turnhout, Bélgica, Brepols, 2009, p. 67-81.
- _____, "The Last Years of Louis the Pious", en Peter Godman y Roger Collins (eds.) *Charlemagne's Heir. New Perspectives on the Reign of Louis the Pious (814-840)*, Oxford, Clarendon Press, Oxford University Press, 1990, p. 147-160.
- Nichols, Stephen G., "The New Medievalism: Tradition and Discontinuity in Medieval Culture", en Marina S. Brownlee et al. (eds.), *The New Medievalism*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1991, p. 1-26.
- Nieto Soria, José Manuel, *El pontificado medieval*, Madrid, Arcos Libros, 1996, 78 p.
- Noble, Thomas F. X., "The Monastic Ideal as a Model for Empire: The Case of Louis the Pious", *Revue Bénédictine*, v. 86, n. 3-4, 1976, p. 235-250.
- _____, "The Frankish Church and the Carolingian Reforms, 789-895. Rosamond McKitterick", *Speculum. A Journal of Medieval Studies*, v. 53, no. 4, octubre 1978, p. 830-831.
- _____, "Louis the Pious and his Piety Re-reconsidered", *Revue belge de philologie et d'histoire* v. 58, 1980, p. 297-316.
- Patzold, Steffen, "Redefinir l'office episcopal: les évêques francs face à la crise années 820-830", en François Bougard, Laurent Feller, Régine Le Jan (eds.), *Les Élités au Haut Moyen Âge: Crises et renouvellements*, Turnhout, Brepols, 2006, p. 337-359 (Collection Haut Moyen Âge, 1).
- Paul, Jacques, *El Cristianismo Occidental en la Edad Media*, trad. de Julia Climent, Valencia, Universitat de València, 2014, 455 p.
- _____, "El renacimiento carolingio", *Historia intelectual del Occidente medieval*, trad. de Dolores Mascarell, Madrid, Cátedra, 2003, p. 150-172.
- Riché, Pierre, *Grandeurs et faiblesses de l'Église au Moyen Âge*, París, Éditions du Cerf, 2006, 333 p.
- Rhijn, Carine van, *Sheperds of the Lord. Priest and Episcopal Statutes in the Carolingian Period*, Turnhout, Brepols, 2007, 246 p. (Cultural Encounters in Late Antiquity and the Middle Ages, 6).

- Shimahara, Sumi, "L'exégèse biblique et les élites: qui sont les rectueurs de l'Eglise à l'époque carolingienne?" en François Bougard, Régine Le Jan y Rosamond McKitterick (dirs), *La culture du Haut Moyen Âge, une question d'élites*, Turnhout, Brepols, 2009, p. 201-217.
- Theis, Laurent, *L'héritage des Charles. De la mort de Charlemagne aux environs de l'an mil*, Paris, Points, Éditions du Seuil, 2012, 280 p.
- Vaucher, André, *La espiritualidad del Occidente medieval (siglos VIII-XII)*, trad. de Paulino Iradiel, Madrid, Cátedra, 1985, 146 p.
- Werner, Karl Ferdinand, "Hludovicus Augustus: Gouverner l'empire chrétien- Idées et réalités" en Peter Godman y Roger Collins (eds.) *Charlemagne's Heir. New Perspectives on the Reign of Louis the Pious (814-840)*, Oxford, Clarendon Press, Oxford University Press, 1990, p. 3-124.
- Whalen, Brett Edward, *The Medieval Papacy*, Basingtoke, Palgrave Macmillan, 2014, XI-227 p.
- Wood, Ian, "La cultura", en Rosamond McKitterick, *La Alta Edad Media. Europa 400-1000*, Barcelona, Crítica, 2002, p. 179-195.

MAPAS



Mapa 1. Imperio carolingio entre 768-814. Abajo a la izquierda: la división que estipuló el Tratado de Verdún en el año 843.

Fuente: Enciclopedia Británica en línea <https://www.britannica.com/topic/Carolingian-dynasty>



Copyright © 1995 by McGraw-Hill Inc. All rights reserved.

Mapa 2. Principales centros monásticos y de enseñanza en el periodo carolingio (s. IX)



Principales monasterios y obispados en el Imperio Carolingio.

Fuente: Laurent Feller, *Église et société en Occident VIIe - XIe siècle*, Paris, Armand Colin, 2004, p. 157.