

La construcción del papado como proyecto político: un análisis de la reforma gregoriana.

Parisi, Andrés Francisco.

Cita:

Parisi, Andrés Francisco (2017). *La construcción del papado como proyecto político: un análisis de la reforma gregoriana*. XVI Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Departamento de Historia. Facultad Humanidades. Universidad Nacional de Mar del Plata, Mar del Plata.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-019/10>

Mesa 4: Los tiempos medievales (re)visitados

Coordinadores: Andrea Vanina Neyra (UNSAM, Conicet)

Gerardo Rodríguez (UNMdP, Conicet)

Mariana Zapatero (UCA)

La construcción del papado como proyecto político: un análisis de la reforma gregoriana

Autor: Andrés Francisco Parisi (UBA)

Para publicar en actas

El presente trabajo busca abordar las transformaciones dentro de la Iglesia romana a partir de mediados del siglo XI, englobadas dentro de la llamada reforma gregoriana, un proceso que no se agota en el papado de Gregorio VII sino que tiene raíces mucho más profundas y repercusiones que trascenderían los siguientes siglos de la historia política occidental.

Nuestra intención será indagar los alcances del proyecto elaborado por los reformistas en sus aspectos más políticos y que implicaría un conflicto directo con los poderes seculares (el emperador del Sacro Imperio a la cabeza) por un lado, así como también generaría gran tumulto en el interior mismo del orden eclesiástico.

Dentro de este proyecto podemos identificar dos aristas interconectadas que serían los pilares de la construcción de la reforma. En primer lugar la pretensión de universalidad de la iglesia de Roma como la sede primada entre las demás y por lo tanto, el establecimiento del obispo de la ciudad (Papa de la Iglesia católica) como cabeza y autoridad máxima de toda la cristiandad, por encima incluso de cualquier poder temporal. En segundo término el establecimiento de una jerarquía eclesiástica cada vez más vertical en la que el sucesor de San Pedro concentrara en su trono el poder sobre los demás clérigos independientemente de su rango. Esta intención puede observarse en los artículos más significativos del *Dictatus Papae* que abordaremos en detalle. El resultado de la confluencia de estos factores sería la conformación del papado (*papatus*) como nuevo concepto que daba lugar a la idea de un rango u orden superior al del resto de los obispos. Los objetivos de este grupo de reformistas despertaron la oposición tanto del emperador como de gran cantidad de eclesiásticos que veían amenazada su posición por las nuevas directrices.

Partiendo por lo tanto de los postulados del *Dictatus Papae* como expresión cabal de lo que estaba en disputa, buscaremos tender algunas líneas de análisis interpretativo acerca del trasfondo de este documento. De esta manera pretendemos desmadejar y rastrear la trama presente en el mismo a la luz de los aportes bibliográficos aquí incluidos y de otras fuentes del periodo. A tal fin hemos dividido en tres secciones el presente trabajo las que, a su vez, se corresponden con las vetas analíticas mediante las cuales hemos abordado la fuente principal. En primer lugar nos referiremos al conflicto inmediato que se propone entre los dos poderes que coexisten en la Europa Occidental del siglo XI: la Iglesia y el Imperio. En segundo lugar haremos énfasis en otro conflicto, no menos importante, desatado en el seno mismo de la Iglesia Católica: la puja por imponer una jerarquía eclesiástica fuertemente verticalista a partir de la primacía de la Iglesia Romana. Finalmente, en tercer lugar, abordaremos la cuestión instrumental; los medios por los que la Iglesia Romana fue trazando los fines expuestos.

I

Dictatus Papae

A la hora de analizar este periodo debemos preguntarnos, en primer lugar, por el carácter de esa “institución total”, al decir de Iogna-Prat, que es la Iglesia. Es necesario establecer como punto de partida, con qué tipo de Iglesia nos encontramos alrededor del año 1000. Jerome Baschet postula que el concepto de iglesia aglutina, en un primer momento, a la comunidad de los creyentes pero también refiere al lugar físico donde se materializa esa realidad espiritual, un hecho que refuerza a la Iglesia en tanto institución y al clero como su rector¹. De esta manera va construyéndose una fuerte identificación entre los términos “Iglesia” y “sociedad” al punto que, entre los años 800 y 1200, se difuminan las fronteras semánticas y se yuxtaponen las realidades sociales (Iogna-Prat, D., *La invención social de la Iglesia en la Edad Media*, Miño y Dávila editores, Buenos Aires, 2016, p. 7). Estas condiciones materiales y simbólicas determinarían la formación de las identidades del occidente europeo medieval; Baschet afirma en este sentido que “*la fe medieval (...) no es*

¹ Baschet, J., *La civilización feudal. Europa del año mil a la colonización de América*, Fondo de Cultura Económica, México, 2009, p. 176.

*para nada una cuestión de opción personal: uno es cristiano porque nace en la cristiandad. Es una identidad recibida (mediante el rito del bautismo), que no se discute*².

Observamos en esta cita la aparición de otro concepto clave para entender las estructuras sociales de la época: la cristiandad. En un mapa europeo signado por la progresiva fragmentación del poder político a medida que se estructura el régimen feudal, surgiría la noción de “cristiandad” como elemento identitario y aglutinante. Así lo manifiesta André Vauchez cuando postula que “entre el final del siglo X y el principio del siglo XII, Occidente, que hasta entonces no era más que una simple noción geográfica, se convierte en una realidad con el nacimiento de la cristiandad” (...) “la conciencia de pertenecer a una comunidad cultural que englobaba a pueblos hasta entonces dispersos, renacería en Occidente sobre [la] base de la adhesión religiosa”³. Tal es la magnitud de la impronta de esta construcción identitaria que, en palabras de Bartlett y en consonancia con lo planteado por Iogna-Prat, “para el siglo XI la ‘Cristiandad Latina’ podía ser utilizada para designar no solamente un rito o una obediencia, sino una sociedad”⁴. Esta identidad religiosa tendría dos características fundamentales, que oportunamente señala dicho autor; por un lado, celebraba el rito Latino, en contraposición con la Iglesia del oriente bizantino, y por el otro, reconocía como su cabeza jerárquica al papa de Roma. Ambos rasgos son los que, a partir del siglo X, se verían potenciados con la extensión de las fronteras de esa Cristiandad Latina y especialmente a partir del inicio de los papados reformistas.

Desde una perspectiva metodológica distinta, Dominique Iogna-Prat aborda la evolución léxica del término “cristiandad” durante la Edad Media. Partiendo de una *christianitas* en el siglo IV que se refería específicamente y de manera restringida a la comunidad de los discípulos de Cristo, casi un milenio después, la Cristiandad es un todo orgánico, fuertemente institucionalizado y arraigado territorialmente. En esta transformación operaron fuertemente tanto la doctrina política carolingia como la política monárquica de los papas reformadores del siglo XI. Este autor postula que el momento bisagra en el traspaso de la cristiandad a la Cristiandad (con mayúscula) puede ubicarse durante el pontificado de Juan VIII (872-882), con ocasión de un llamamiento a repeler las invasiones

² Op. cit., p. 177 –subrayado nuestro–.

³ Poly, J. P., Vauchez, A., Fossier, R., *El despertar de Europa, 950-1250*, Barcelona, Crítica, 2000, p. 66.

⁴ Bartlett, R., *The making of Europe. Conquest, colonization and cultural change. 950-1350*, Penguin books, England, 1994, p. 23.

sarracenas en Italia; “*el papa articula repetidas veces la ‘defensa de toda la cristiandad’ a la de ‘nuestra tierra’ y ‘la tierra de San Pedro’ como si, en forma de sinécdoque, una se dijera por la otra y viceversa*”. De esta manera “*la Cristiandad emergente en la defensa contra el islam es una formación institucional articulada a una formación territorial (...) Roma y la República de San Pedro*”⁵. Aquí vemos claramente el mecanismo señalado por Baschet mediante el cual se opera una identificación de la realidad espiritual de la iglesia (la comunidad de creyentes) con la realidad material de la misma (el edificio, Roma), constituyéndose en una poderosa herramienta ideológica⁶. Para finalizar, retomando a Piroska Nagy, Iogna-Prat agrega que, “*con la desaparición del Imperio Carolingio, ‘la noción de Christianitas es la que permite mantener la continuidad y la unidad’, un rol unificador asumido plenamente por el papado de los tiempos gregorianos*”⁷. Una vez introducidos estos aportes contextuales y teóricos, nos volcaremos al Dictatus Papae y a los análisis que pueden ramificarse a partir del mismo.

Este documento, el que probablemente mejor sintetice el casi medio siglo que va desde la unción como Papa de Gregorio VII en 1073 hasta el concordato de Worms en 1122, tuvo un papel llamativamente restringido en los acalorados debates y las feroces contiendas desatadas con la Querrela de las Investiduras. Confeccionado en torno al 1075, tuvo una circulación limitada a la curia papal, el círculo más íntimo de Gregorio, y a pesar de ello en sus veintisiete postulados están delineados tanto la esencia del movimiento reformista de la Iglesia, como los puntos de conflicto abordados hasta entonces y por abordar.

II

«*Quod illi liceat imperatores deponere*»

En su postulado número doce el Dictatus establece que el Papa puede lícitamente deponer emperadores. Esta afirmación representa el corolario de la querrela y un momento bisagra en la historia política de Europa occidental; en ella se manifiestan y se delimitan con claridad las dos partes contendientes, Iglesia e Imperio, estableciendo una clara ruptura

⁵ Iogna-Prat, D., *La invención social de la Iglesia en la Edad Media*, Miño y Dávila editores, Buenos Aires, 2016, p. 114-115.

⁶ Baschet, J., op. cit., p. 176.

⁷ Iogna-Prat, D., op. cit., p. 114-115.

entre ambas. De esta manera se alcanza el clímax de las políticas de los papas reformistas en su afán de alcanzar la *libertas ecclesiae*, es decir, la desvinculación completa de la Iglesia romana de la tutela del poder imperial. Esta separación se corresponde con aquella operada entre clérigos y laicos, como señala Baschet, en el sentido de constituirse los primeros como un orden sacralizado y, por tanto, esencialmente apartado del ámbito terreno. La reforma intenta “llegar a una sacralización máxima del clero, que al mismo tiempo refuerce su poder espiritual y prohíba a los laicos toda intervención profanadora en el ámbito reservado de la Iglesia. Sacralizar es separar (...) el movimiento de reforma no hace más que separar”⁸.

Sin embargo lo que nos muestra esta sentencia papal, además de la intencionalidad política de la misma, es una realidad mucho más compleja que la presentada en estas dos esferas, *regnum* y *sacerdotium*. Este binomio puede interpretarse de múltiples formas y por tanto debemos ser cuidadosos a la hora de definir y utilizar ambos conceptos. Si llegáramos a realizar una lectura en clave dicotómica, estableciendo que cuando nos referimos al *regnum* estamos hablando de lo que atañe al poder temporal, mientras que el *sacerdotium* se restringe a la esfera estrictamente espiritual, estaríamos encapsulando una realidad harto compleja en moldes poco representativos de lo que eran las estructuras políticas y sociales del Occidente europeo en el siglo XI. Al respecto, H. Cowdrey nos señala que para este momento la disociación entre ambos es anacrónica ya que las funciones de clérigos y laicos se hallan fuertemente interconectadas (hecho que observa reflejado en su distribución intercalada en el *Laudes regiae* pronunciado en ocasión de la coronación de la reina de Inglaterra, esposa de Guillermo el Conquistador, en 1068)⁹.

El grado de interpenetración de las esferas temporal y espiritual se evidenciaba en la propia ambigüedad del contenido de textos como los citados por Cowdrey, fundamentalmente el Pontifical Romano-Germánico, una serie de documentos que agrupan las prácticas litúrgicas de la Iglesia (entre ellos el de coronación del emperador, la misa, las unciones) y cuya compilación, realizada en la abadía de St. Alban en Mainz, data de mediados del siglo X. El mencionado autor extrae un pasaje muy representativo a este respecto en el que puede leerse lo siguiente:

⁸ Baschet, J., op. cit., p. 204.

⁹ Cowdrey H. E. J., “The structure of the church, 1024-1073”, *New Cambridge Medieval History, Vol. 4 (Part I) c. 1024-c. 1198*, Cambridge University Press, United Kingdom, 2006, p. 232.

*Take and henceforth keep the place which hitherto you have held by paternal succession, and which is now in hereditary right committed to you by authority of Almighty God and our present gift – that is, by all the bishops and other servants of God. And as you see the clergy to stand nearer to the holy altars, so in appropriate places you should remember when it behoves you to grant them the greater honour. Thus may the mediator of God and man [1 Tim. 2:5] strengthen you, the mediator of clergy and people*¹⁰

Observamos por un lado que la fórmula pronunciada por el obispo encargado de la coronación coloca la figura del rey en paralelo con la del “mediador entre Dios y los hombres”, es decir, con Cristo. De esta manera sitúa al monarca por encima del común de los mortales (y por tanto, por encima de la Iglesia) y con un rol de mediador propio, entre clero y pueblo. No obstante, al comienzo de la unción se le recuerda al rey el lugar privilegiado que ocupa el orden eclesiástico (“más cerca de los sagrados altares”) en función de sus atribuciones sacramentales específicas y no compartidas por los laicos. Cowdrey interpreta, a partir de esta manifiesta ambigüedad del texto, que “*although society was not divided between sacerdotium and regnum, there was a functional difference between king and clergy*” y que “*the phrase mediator cleri et plebis is a good epitome of the royal office in the mid-eleventh century*”¹¹. Esto nos proporciona una visión panorámica acerca del terreno en el cual se sembraron los esfuerzos del partido reformista. Una sociedad en la que, más allá de las diferencias funcionales señaladas, *regnum et sacerdotium* constituían un par dialéctico antes que dicotómico, y que justamente reconociendo este hecho es que pueden entenderse los alcances e implicancias de los postulados gregorianos. Tomemos un segundo ejemplo que ilustra el sentido de la operación de los mismos; la doctrina gelasiana de los dos poderes.

En la interpretación de Toubert, la llamada “teoría de los dos poderes” nace como una manipulación del texto original de la carta de Gelasio I (492-496) al emperador Anastasio,

¹⁰ citado en Cowdrey, op. cit., p. 232.

¹¹ Op. cit., p. 232.

operada por Gregorio VII para lograr la “*instauración de una ideología nueva, coherente y activista (...) basada en la afirmación del primado romano y en la aspiración de Gregorio VII a ejercer un poder supremo y omnicompetente*”¹². Dicha manipulación desestructura y descontextualiza deliberadamente el sentido original del mensaje gelasiano de reparto funcional de las competencias; como afirma Toubert, “*lejos de establecer las bases de una ‘teoría de los dos poderes’ fundada en la supremacía pontificia y el relego consiguiente del emperador a un poder ejecutivo, al contrario, la carta a Anastasio afirma con fuerza la idea de un reparto del poder supremo*”¹³.

Ahora bien, atendiendo a este proceso de separación de ambas esferas de poder y de constitución del orden clerical como un orden sacralizado, debemos detenernos en un aspecto complementario de este movimiento: la desacralización de la realeza. Necesariamente para consagrar al clero en ese lugar de privilegio, es preciso vaciar por completo de contenido a su contrapartida. Kenan Osborne nos advierte que la intervención política del papado fue explícitamente en el sentido de, primero desacralizar completamente la figura del rey/emperador y luego establecer una nueva dicotomía, *laicatus* et *sacerdotium*, desprendida de la ambigüedad presente en la anterior, en la que el monopolio de lo divino era detentado por la Iglesia y, especialmente, por el Papa de Roma (esto se cristalizaría en la compilación de Graciano). Osborne arriba a esta conclusión al poner el foco en la cuestión del posicionamiento de los laicos dentro de la Iglesia Católica, haciendo especial énfasis en la concepción marcadamente restrictiva que del *sacerdotium* ha hecho la Iglesia desde tiempos gregorianos¹⁴.

Al hablar del carácter sagrado de las concepciones sobre la realeza en la Alta Edad Media, es referencia obligada el estudio que hace Ernst Kantorowicz en base a una fuente conocida como Anónimo Normando o de York. Se trata de un manuscrito de alrededor del año 1100 que contiene tratados políticos y teológicos fuertemente antigregorianos y monárquicos. El más conocido de estos tratados es el *De consecratione pontificum et regnum* que trata de los efectos de las unciones en la ordenación de reyes y obispos. En él se delinean los rasgos de lo que Kantorowicz denomina como “realeza cristocéntrica” en la

¹² Toubert, P., *Europa en su primer crecimiento. De Carlomagno al año mil*, Publicacions de la Universitat de Valencia, 2006, p. 360.

¹³ Toubert, P., op. cit., p. 349.

¹⁴ Osborne, K., *Ministry: Lay ministry in the Roman Catholic Church: its history and theology*, Wipf and Stock Publishers, 2003, p. 314.

que el monarca aparece como “*una persona geminada, una proveniente de la naturaleza geminada, y otra de la gracia... Una por la cual, en virtud de la naturaleza, se asemejaba a los otros hombres; y otra por la cual, en virtud de la eminencia de [su] deificación y por el poder del sacramento [de la consagración], superaba a todos los demás. En lo que concierne a una de las personalidades, era, por la gracia, un Christus, esto es, un Dios-hombre.*”¹⁵. Partiendo de la concepción divina de la realeza, sostenida desde tiempos de Constantino, el autor abandona absolutamente la ambigüedad con que nos habíamos encontrado en el Pontifical Romano-Germánico para aseverar que el rey es un Dios-hombre no por su naturaleza, que comparte con el resto de los mortales, sino por la gracia divina con que es ungido en el momento de su consagración. Kantorowicz postula, en consecuencia, que el gobernante se convierte en un *Christomimetes*, un personificador de Cristo, su imagen viviente en la Tierra, pero con una importante distancia cualitativa, que es la existente entre *natura* y *gratia*. En este sentido, siguiendo el razonamiento del autor anónimo comprendemos las implicancias disruptivas que comporta con respecto al proyecto reformista:

*“Es cierto que esta antítesis le sirvió al Anónimo Normando para captar con nitidez la diferencia inherente entre el Dios y el rey; pero también le sirvió para difuminar esa línea de separación, y mostrar dónde acababa la diferencia entre “Dios por naturaleza” y “dios por la gracia”; esto es, en el caso de la potestas o poder. La esencia y sustancia del poder se afirman iguales tanto en Dios como en el rey, independientemente de si ese poder se posee por naturaleza o es sólo adquirido por la gracia”*¹⁶.

La equiparación de la figura del monarca con la de Cristo y la afirmación del poder real como poder eminentemente divino representan la expresión más extrema de la concepción medieval de la realeza cristocéntrica. Mediante esta formulación, y ante la disputa por la investidura de los obispos, el autor anónimo podía esgrimir que “*el sacerdote instituido por*

¹⁵ Citado en Kantorowicz, E., *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*, Ediciones Akal, Madrid, 2012, p. 79.

¹⁶ Op. cit., p. 80.

el rey no es instituido por el poder humano sino por el de Dios: 'Potestas enim regis potestas Dei est'"¹⁷.

Al observar estas distintas y contrapuestas concepciones desde lo simbólico y del terreno de las representaciones, podemos dimensionar adecuadamente los alcances de lo que se estaba disputando en el *Dictatus Papae*. A continuación veremos en el apartado siguiente cómo, en palabras de Andreas Meyer, "*the desanctification of the Roman–German kingship went hand in hand with the centralization of the Church in law and liturgy*"¹⁸.

II

«*Quod Romana ecclesia a solo Domino sit fundata*»

Esta declaración surge de lo sostenido por Pedro Damiano al afirmar que todas las demás iglesias tenían fundadores pero sólo Cristo había fundado la Iglesia Romana. Esto reforzaba el posicionamiento de esta como primada dentro de la cristiandad, posibilitando de esa manera el inicio de un proceso centralizador en el interior de las estructuras eclesiásticas occidentales. Dicho proceso tenía su correlato simbólico, tal como señala Colin Morris: "*The new status of the apostolic see was reflected in the emergence of a new term, apparently first used by Clement II in 1047: papacy, papatus. Constructed on the analogy of bishopric, episcopatus, it expressed the idea that there existed a rank or order higher than that of bishop*"¹⁹. A través de este nuevo concepto se establecía tanto la primacía de Roma sobre las demás iglesias de Occidente, como el lugar ocupado por el Papa, obispo de dicha ciudad, en la cabeza de la jerarquía eclesiástica.

En el siglo XI se atestigua una innovación en el ámbito de la teología política medieval que permite concebir la posibilidad de que el hombre reforme la Iglesia, antes considerada parte íntegra del cuerpo de Cristo y por tanto inmutable. Al respecto Robinson señala que "*the eleventh-century discovery that the church was as mutable as all terrestrial institutions originated in the conviction that the church was currently in decline, having*

¹⁷ Op. cit., p. 81, nota al pie n°11.

¹⁸ Meyer, A., "Papal Monarchy", en Lansing, C. y English, E. D. (eds.), *A Companion to the Medieval World*, Oxford, Wiley-Blackwell, 2009, p. 384.

¹⁹ Morris, C., *The Papal Monarchy. The Western Church from 1050 to 1250*, Oxford, Clarendon Press, 1989, p. 107.

been at some earlier period in a state of perfection”²⁰. Hasta este momento el concepto de reforma y renovación era meramente individual y se correspondía con una cuestión de autoconciencia. En este sentido se enmarcan las reformas monásticas de los siglos anteriores, especialmente la de Cluny a partir del siglo X; se reformaban las costumbres y estilos de vida de acuerdo a las escrituras y se corregían desviaciones de conducta de los individuos que adscribían a la orden. A partir del movimiento reformista impulsado desde Roma se procedería a una concepción radicalmente diferente, llegando a extender la renovación a todo el cuerpo de la Iglesia.

El propio *Dictatus* deja en claro este principio al afirmar en el postulado séptimo que “sólo al Papa le es lícito, según necesidad del tiempo, dictar nuevas leyes”, lo que representa según Robinson “the most significant innovation of the Gregorian reform(...) ‘law shifted from the divine sphere into that of human control’”²¹. Este importante cambio otorgaba al Papa la potestad no sólo de erigirse como el máximo legislador de la Iglesia sino que también le otorgaba la prerrogativa de decidir sobre las desviaciones de la norma²².

Las transformaciones operadas a partir de tales disposiciones trajeron aparejadas, de manera inevitable, fuertes conflictos en el interior mismo de la Iglesia entre aquellos que apoyaban fuertemente las iniciativas papales y los que se oponían a las tendencias centrífugas que estas implicaban. Ante el afán centralizador en torno a la imposición de una jerarquía fuertemente verticalista, los obispos se encontraron en la línea de fuego, viendo sus prerrogativas amenazadas directamente. En las disposiciones del *Dictatus* encontramos varios ejemplos de esta situación; al Papa se le atribuye la potestad de, por un lado, trasladar obispos de una sede a otra (XIII), de deponerlos sin intervención del Sínodo (XXV), y por el otro, les quita atribuciones disciplinarias al establecer la primacía papal en materia de “causas mayores” en cualquier sede episcopal (XXI). Esto último en particular encontraba su raíz en las decretales Pseudo-Isidorianas, un conjunto de documentos compuestos a mediados del siglo IX con la pretensión de presentarse como textos de autoridad mucho más antiguos. El objetivo de estos textos era erigirse como protección de

²⁰ Robinson, I., “Reform and the Church. 1073-1122”, *New Cambridge Medieval History, Vol. 4 (Part I) c. 1024-c. 1198*, Cambridge University Press, United Kingdom, 2006, p. 275.

²¹ Op. cit., p. 314.

²² Meyer, A., op. cit., p. 385.

los obispos frente a los abusos de sus metropolitanos y de los poderes seculares mediante la apelación a la santa sede; pero en tiempos gregorianos se transformaron en una herramienta de control y de sujeción al ser interpretadas como prerrogativa papal de intervención en las sedes episcopales. Como lo expone Robinson, “*the Gregorian canonists transformed the Pseudo-Isidorian claims into ‘authorities’ for their conception of the pope as ‘judge of the whole church’ and lord of the episcopate*”²³.

III

«*Quod a fidelitate iniquorum subiectos potest absolvere*»

Este último punto del trabajo refiere a las consecuencias prácticas de los postulados e iniciativas expresados en el Dictatus. Como en el terreno de la teología política y la posibilidad de reforma de instituciones divinas por el hombre, también en este aspecto el movimiento reformista introdujo innovaciones de gran magnitud. Al invocar el llamamiento a la desobediencia a los clérigos y laicos excomulgados, se estaba operando un cambio significativo en las concepciones políticas de la época. Como plantea Moore “*nada expresa con mayor claridad el cariz revolucionario del pontificado de Gregorio VII que su voluntad para invocar la opinión pública y presionar a la jerarquía que él mismo presidía*”²⁴. Y agrega que “*las tácticas de las que se sirvieron Gregorio VII y su entorno, (...)constituían un llamamiento a sus súbditos laicos y clericales para poner en tela de juicio la actuación de sus superiores y retirarles la obediencia debida si la consideraban inadecuada. A tales conclusiones no se llegaba por medio de mecanismos legales, sino a través de otros más tradicionales, como la reputación popular o la estima en que la comunidad tenía a una u otra figura*”²⁵ (Moore, R. I., *La primera revolución europea c.970-1215*, Editorial Planeta, Barcelona, 2016, p. 33). De esta manera el Papa se mantenía a la cabeza de la economía de la salvación, pudiendo dispensar cuáles eran los sacramentos válidos de acuerdo a quién los había administrado, reforzando la obediencia de clérigos y laicos a la Santa Sede.

²³ Robinson, op. cit., p. 316.

²⁴ Moore, R. I., *La primera revolución europea c.970-1215*, Editorial Planeta, Barcelona, 2016, p. 32.

²⁵ Op. cit., p. 33.

La radicalización del movimiento reformista al convocar a las masas a repudiar e incluso a levantarse violentamente contra sus señores laicos o eclesiásticos que no acataran las directivas papales, se halla en estrecha correlación con la ruptura del equilibrio entre los dos poderes al que hacía referencia Toubert. Es así que, según Robinson, “*without the sanction of imperial power to enforce their reform programme, the Gregorians had been obliged to resort to random acts of violence, usurping the authority of the divinely ordained emperor*”²⁶. Este tipo de respuesta contrasta fuertemente con las concepciones cristianas sobre el origen y la exaltación de la *potestas* y la llamada “doctrina de la resignación obediente”. Esta enseñanza fundamental de la Iglesia va a chocar directamente con la disposición veintisiete del Dictatus Papae que libera del juramento de obediencia a los súbditos de gobernantes inicuos. Es significativo que el Anónimo Normando, al citar el pasaje bíblico del encuentro entre Tiberio y Jesús utiliza esta misma palabra que el Papa usa en el Dictatus (“inico”) para referirse a Tiberio, como si estuviera estableciendo un contrapunto directo. Dice el autor anónimo: “*Dad al poder (potestas), no a la persona. La persona no vale nada, pero el poder es justo. Tiberio es inico, pero el César es bueno. Dad no a la persona que nada vale, no al inico Tiberio, sino al poder legítimo y al buen César lo que es de él*”²⁷. En este sentido Kantorowicz concluye que “*los poderes que son, están ordenados por Dios*” independientemente de si ese gobernante era un rey judío, un príncipe cristiano o un emperador pagano y cita un poema sobre el tributo monetario de Amarcio (ca. 1080-1100) que sintetiza: *Reges ergo boni venerandi, et sunt imitandi, Perversi non sunt imitandi, sed venerandi*²⁸.

IV

A modo de conclusión debemos recuperar algunas de las cuestiones aquí planteadas. En primer lugar la importancia del Dictatus Papae como un documento en el que se condensan la casi totalidad de las disputas del periodo, tanto a nivel político, como a nivel social, poniendo especial atención a las múltiples rupturas introducidas por el movimiento reformista. La constitución de un orden clerical separado y sacralizado es una de las

²⁶ Robinson, op. cit., p. 281.

²⁷ citado en Kantorowicz, op. cit., p. 85-6.

²⁸ Op. cit., p. 86.

principales y de esto ha derivado muchas veces una concepción en términos dicotómicos del par *regnum et sacerdotium* en lugar de verlos como una totalidad interpenetrada y con límites difusos. Por otra parte, la propuesta radicalmente novedosa introducida en el siglo XI acerca de la posibilidad de reforma de las instituciones ordenadas divinamente por parte de los hombres, podría pensarse como el inicio del proceso de largo plazo de desacralización del mundo.

Por último, y retomando las reflexiones de Robinson, observamos en este periodo el choque entre “*two rival ecclesiologies: the centralising, monarchical ecclesiology of the reform papacy and the ecclesiology which the eleventh-century episcopate had inherited from the Carolingian and Ottonian ages. Theirs was a Christendom composed of autonomous ‘territorial churches’ (Landeskirchen), governed by bishops meeting frequently in provincial or national synods, collaborating closely with kings in the regulation of ecclesiastical affairs. The ecclesiology which inspired the reforming activities of Gregory VII envisaged the universal church as a single unified institution directed by Rome. The central fact of the church’s life, according to this vision, was the papal primacy*”²⁹.

²⁹ Robinson, op. cit., p. 321.

Bibliografía

- Bartlett, R., *The making of Europe. Conquest, colonization and cultural change. 950-1350*, Penguin books, England, 1994.
- Baschet, J., *La civilización feudal. Europa del año mil a la colonización de América*, Fondo de Cultura Económica, México, 2009.
- Cowdrey H. E. J., “The structure of the church, 1024-1073”, *New Cambridge Medieval History, Vol. 4 (Part I) c. 1024-c. 1198*, Cambridge University Press, United Kingdom, 2006.
- Iogna-Prat, D., *La invención social de la Iglesia en la Edad Media*, Miño y Dávila editores, Buenos Aires, 2016.
- Kantorowicz, E., *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*, Ediciones Akal, Madrid, 2012.
- Meyer, A., “Papal Monarchy”, en Lansing, C. y English, E. D. (eds.), *A Companion to the Medieval World*, Oxford, Wiley-Blackwell, 2009.
- Moore, R. I., *La primera revolución europea c.970-1215*, Editorial Planeta, Barcelona, 2016.
- Morris, C., *The Papal Monarchy. The Western Church from 1050 to 1250*, Oxford, Clarendon Press, 1989.
- Osborne, K., *Ministry: Lay ministry in the Roman Catholic Church: its history and theology*, Wipf and Stock Publishers, 2003.
- Poly, J. P., Vauchez, A., Fossier, R., *El despertar de Europa, 950-1250*, Barcelona, Crítica, 2000.
- Robinson, I., “Reform and the Church. 1073-1122”, *New Cambridge Medieval History, Vol. 4 (Part I) c. 1024-c. 1198*, Cambridge University Press, United Kingdom, 2006.
- Toubert, P., *Europa en su primer crecimiento. De Carlomagno al año mil*, Publicacions de la Universitat de Valencia, 2006.