

## «RELIGIO REGIS» LA PROPAGANDA DEL PODER REAL \*

SERGIO BERTELLI  
Università degli Studi di Firenze  
Dipartimento di Storia

El tema que hoy se nos propone presenta un problema ya en su misma definición: ¿propaganda o *religio regis*? ¿Un término moderno para un mundo antiguo? «De Propaganda fide» es el título que Gregorio XV dio a la congregación para la difusión de las actividades misionales en el mundo (constitución *Inscrutabili divinae*, 22 de junio de 1622). Se trataba de la transformación de la comisión cardenalicia *de rebus Graecorum*, instituida por Gregorio XIII para la reconciliación con los ortodoxos, en un instituto con funciones muy distintas. Si en 1573 a los cardenales se les había pedido que intentaran por enésima vez recomponer el cisma (como se había intentado hacer en la época del concilio de Florencia), ahora a la nueva Congregación se le otorgaba el encargo de propagar el credo cristiano entre los «infieles».

«Propaga fines imperii romani», dice Livio, en el sentido de ampliación territorial y Lucrecio habla de «clarorum virorum propagines», refiriéndose a la descendencia de una dinastía. «Propaganda» por lo tanto en cuanto «difusión», descendencia de un tronco originario. Difusión de un linaje, de una religión, o, como ocurrirá más adelante, de ideas políticas, de posiciones ideológicas. En el *Gran diccionario de la lengua italiana* de Salvatore Battaglia se define el término como «difusión [...] de todo lo que puede constituir objeto de persuasión para distintos destinatarios o, también, proporcionar una imagen positiva, halagüeña, cautivadora de la realidad tomada como objeto, o a conducir al mayor número de personas a seguir determinados comportamientos»<sup>1</sup>. De un fun-

\* Este texto corresponde a la conferencia pronunciada en el II Seminario de Investigación Multidisciplinar «Propaganda y legitimación en los orígenes de la Monarquía Hispánica», dirigido por el prof. José M. Nieto Soria (Universidad Complutense de Madrid, El Escorial, 28 de marzo de 1998).

<sup>1</sup> S. BATTAGLIA, *Grande dizionario della Lingua Italiana*, Torino, UTET, 1988, t. 14, [ad vocem].

dador de una estirpe se propaga un linaje; de la Congregación romana se difunde la religión católica. En la palabra hay implícita una acción que desde lo *alto* se dirige hacia lo *bajo*, entendido en la acepción que nos ofrece Mijail Bachtín<sup>2</sup>.

Pero, preguntémosnos: hablando de *religio regis*, ¿es posible entenderla como una acción conscientemente preordenada, «política», o no estamos más bien ante un *bricolage* que, en la historia del pasado, ha implicado simultáneamente lo alto y lo bajo? Kenneth Scott sostiene que «true religious belief in the divinity of the king or emperor is to be sought among the more ignorant lower classes»<sup>3</sup>. ¿Realmente un culto limitado a las clases más bajas? ¿Deberíamos deducir que Eusebio di Cesarea y todos los panegiristas anteriores y posteriores fueron conscientes mentirosos? ¿Y qué diremos de Dante Alighieri, el cual en *De monarchia* habló de la «necesidad» de la institución monárquica, en un sentido profundamente religioso? ¿Pensaremos que el padre de la historia de Francia, como se llamó a André Duchesne, fue sólo un mezquino cortesano, cuando se dedicó al estudio del ritual francés de la coronación? ¿Y qué decir del mismo Goethe, el cual, en la autobiografía, recordando la coronación en Frankfurt de José I, escribió que «una solemnidad político-religiosa ofrece un espectáculo particularmente atractivo»? Ante nuestros ojos tenemos la Majestad terrestre rodeada por todos los símbolos de su potencia; pero mientras la vemos inclinarse a la Majestad celestial aquélla nos recuerda la comunión que existe entre una y la otra; ya que ningún individuo sabe manifestar la íntima relación con la divinidad si no es con la sumisión y con la adoración»<sup>4</sup>. ¿No es más justo entonces reconocer que hombres de diferentes clases sociales y culturales, *letrados e iletrados* eran todos sinceros en su veneración por el soberano? ¿Que el culto del rey, la *religio regis*, fue un factor unificador de la sociedad medieval y de la primera edad moderna? En este caso, reconoceríamos que «there was no shortage of credulity in the educated upper class»<sup>5</sup>.

La naturaleza, escribía a su vez Claude Villette al principio del siglo XVII, «nous conduit à faire ceremonies» y definía la ceremonia como «la obra de la religión exterior, un testimonio de culto y servicio inte-

<sup>2</sup> Cfr. S. BERTELLI, G. CALVI, «L'alto e il basso, ovvero la storia e il suo rovescio», en *Archivio storico italiano*, 139 (1981), pp. 551-579.

<sup>3</sup> K. SCOTT, «Humor at the Expense of the Imperial Cult», en *Classical Philology*, 27 (1932), pp. 317 y ss.

<sup>4</sup> G. W. GOETHE, *Autobiografía (Poesía e verità)*, tr. A. Courthéoux, Milán, Sonzogno, 1886, p. 157.

<sup>5</sup> G. W. BOWERSOCK, «Greek intellectuals and the Imperial Cult in the Second Century A.D.» en *Le culte des souverains dans l'Empire romain*, Fondation Hardt, [«Entretiens sur l'antiquité classique»], 19 (1972), p. 179.

rior que el hombre ofrece a Dios»<sup>6</sup>. ¿Sólo a Dios? ¿O no había tal vez otro ser divino (divinizado) al que el hombre europeo de la alta latinidad, del medioevo y de la primera edad moderna dirigió su propio «tesmoignage» de culto? Nosotros vivimos hoy en un mundo en el que lo sagrado y la religión —Estado e Iglesia— son dos conceptos distintos, separados por una experiencia «laica», que nace del pensamiento jurisdiccionalista de los siglos XVII y XVIII. Pero si superamos el profundo hiato representado por la revolución científica (base y fundamento de nuestra revolución industrial), entonces un mundo completamente distinto del nuestro se nos revelará, un mundo profundamente inmerso en una sacralidad que no conocía distinciones y que influenciaba el imaginario colectivo de toda la Europa medieval y de la primera edad moderna.

¿Cuando el emperador Constante II hacía su ingreso en la Urbe manteniendo la rigidez absoluta («tamquam figmentum hominis» lo describe Ammiano Marcellino)<sup>7</sup>, la cara pintada de rojo, era consciente de representar a Júpiter, de ser su *imago*? ¿Cuando Federico II llamaba Iesi, la ciudad que lo había visto nacer, «nuestra Belén [...] donde nuestra divina madre nos parió», e invitaba a celebrar su propio *dies natalis*<sup>8</sup>, se trataba de propaganda monárquica, o el emperador estaba convencido, profundamente convencido, de su propia *christomimèsis*?

Creo llegado el momento de liberarnos de cierta dialéctica marxista-plehanoviana, que sigue contraponiendo mecánicamente dominadores a dominados, que va a la busca de una «cultura de clase» del mundo «subalterno», que pretende encontrar en los ex-votos —tanto por citar un ejemplo límite— el testimonio «del mundo silencioso de los que no han tenido una expresión escrita»<sup>9</sup>, como si el caballero y la dama, el noble, el mercader no presentasen también, a sus propios patrones *in celestibus*, ofertas propiciatorias y sus ex-votos, dentro de una cultura que no conocía distinciones dialécticas entre «alto» y «bajo».

G. B. Ladner ha escrito justamente que «the symbolic world view of the Middle Age cannot be understood without reference to a sacred history which was conceived as a coherent sequence of divinely plan-

<sup>6</sup> VILLETTE, *La raison de l'office et cérémonies qui se font en l'Eglise catholique*, Paris, 1611, p. 1.

<sup>7</sup> S. G. MACCORMACK, *Art and Ceremony in Late Antiquity*, Berkeley, Cal UP, 1980, p. 42.

<sup>8</sup> E. KANTOROWICZ, *Kaiser Friederick der Zweite*, Berlín, G. Bondi, 1927, [(versión ing. London, Constable, 1931; tr. it. Milano, Garzanti, 1940, 1976, 1981, 1988; tr. fr. Paris, Gallimard, 1989)]. De la tr. fr.: pp. 462-463.

<sup>9</sup> VOVELLEM., *Idéologies et mentalités*, Paris, Maspero, 1982 (tr. it. Napoli, Guida, 1989), p. 58.

ned happenings from creation through the Events of the Old and New Testaments and the Salvation-oriented progression of mankind»<sup>10</sup>. Pero es una observación que habrá que ampliar: no se trató de una «sacralización» basada sólo en el credo testamentario, es decir, ligada a la esfera de la Iglesia. Si lo fue, deberíamos interpretarlo en el sentido más amplio que nos explica Lucien Febvre, cuando intenta delinear un mundo profundamente impregnado por la religión, en el cual no existían ni distinciones ni separaciones entre lo sagrado y lo religioso<sup>11</sup>, por lo tanto también entre *rex* y *sacerdos*. En este sentido, deberíamos desplazar nuestra atención del término *propaganda* al de *ceremonial*, *protocolo*, *ritual*. Pero, como advierte Pierre Bourdieu, «on ne peut parler di rituel que si l'on sait la vérité du rituel comme conduite à la foi sensée et dépourvue de raison et la vérité de l'intention scientifique comme projet de rendre raison»<sup>12</sup>. He aquí por qué nuestro empeño debe ser el de intentar entender desde dentro las manifestaciones de culto que los súbditos dirigían a sus soberanos, así como el carácter hierático que rodeaba su figura.

Para reconstruir esta historia, no basta dirigirse a las fuentes, recogerlas y describirlas. Es necesario interpretarlas. Para ello debemos procurarnos una específica metodología, que no podemos pedir prestada a los estudios de historia político/diplomática, a la *histoire événementielle*. En efecto, estamos entrando en ese *troisième niveau* del que hablaba Lucien Febvre. ¿Con qué instrumentos nos pondremos a describir entonces la difusión de la *religio regis* en la Europa medieval y de la primera edad moderna? En mi opinión, podemos recurrir a dos pilares del pensamiento historiográfico del siglo XX: *Les rois thaumaturges* (1923) de Marc Bloch; *The king's Two Bodies* (1957) de Ernst Kantorowicz. Dos clásicos, uno más propio de la historia de las mentalidades, el otro centrado en la historia del derecho. Estas referencias, sin embargo, no serán suficientes, si no las integramos con el apoyo de la investigación antropológica, para la cual «el análisis es la elección de las estructuras de significado»<sup>13</sup>. No quiero absolutamente sugerir que nos dediquemos al comparatismo, nivelando las diferencias entre las culturas (concebidas como un sistema de símbolos, según la acepción de Victor Turner). Pero creo que las conquistas de la investigación antropológica nos permiten disponer de un espectro más amplio de las sociedades del pasa-

<sup>10</sup> G. B. LADNER, «Medieval and Modern understanding of Symbolism: A Comparison», en *Speculum*, 1 (1979), [reimp. en *Images and Ideas*, 1, pp. 239-282. La cita en p. 249.]

<sup>11</sup> L. FEBVRE, *Le problème de l'incroyance au 16<sup>e</sup> siècle. La religion de Rabelais*, [(1942)], Paris, Albin Michel, 1968.

<sup>12</sup> P. BOURDIEU, *Le sens pratique*, Paris, Les éditions de minuit, 1980, p. 36.

<sup>13</sup> C. GEERTZ, *Interpretation of culture* [(1973)] [tr.it.], Bologna, Il mulino, 1987, p. 46.

do, «as putting oneself into someone else's skin»<sup>14</sup>; obtener «la ampliación del universo del discurso humano»<sup>15</sup>.

Dos textos de hace ya, respectivamente, doce y trece años, que se podrían tomar como modelo, son los de Simon Price y David Cannadine, sobre el culto imperial en «traditional societies»<sup>16</sup>. Se trata de temáticas que tratan, simultáneamente, la religión, la política y el poder. Como afirma Simon Price a propósito de Asia Menor<sup>17</sup>, el soberano estaba lejos, las poblaciones de la periferia del imperio no tendrían nunca la posibilidad de verlo físicamente. Sin embargo, las ceremonias que lo celebraban en efigie lo convertían en un ser tan concreto como podía ser, anteriormente al pontificado de Woyitila, el pontífice romano para los fieles del mundo católico, los cuales, hasta el dogma de la ascunción corporal de la Virgen María (*Munificentissimus Deus* de Pío XII, 1946; algo que es realmente difícil imaginar sin la ayuda de la ciencia de los misiles) creyeron firmemente que el papa hablaba *ex cathedra*. Como para el creyente del siglo XX, el culto imperial era «a way of conceptualizing the world»<sup>18</sup>. Si no hubiera sido así, ¿por qué los cristianos habrían afrontado la muerte con tal de no hacer sacrificios a la imagen del emperador? Si no hubieran vivido en el interior del mismo contexto religioso compartido con los gentiles, ¿para qué perder la vida por un ídolo inexistente? ¿Y tal vez sus perseguidores no los sacrificaban basándose en la mística de la salvación? «Cuando en un anfiteatro de África, al principio del tercer siglo, aparecían condenados cristianos disfrazados de mujeres votivas (*sacratae*) a Ceres o a los sacerdotes de Saturno, no era un escarnio, sino la más perfecta consagración a los dioses»<sup>19</sup>.

Si nosotros hoy preguntásemos a los transeúntes si creen o no en la ascunción corporal de la Virgen, queriendo deducir por su respuesta el grado de religiosidad, pronto nos daríamos cuenta de que la pregunta está mal planteada: «People can mean what they say without their statements being fully determinate»<sup>20</sup>.

La pregunta que proponemos, es la misma que plantea Paul Veyne: «les Grecs ont-ils cru à leurs mythes?» En primer lugar sería necesario

<sup>14</sup> C. GEERTZ, *Local Knowledge*, New York, 1983, p. 58.

<sup>15</sup> C. GEERTZ, *Interpretation ...*, p. 51.

<sup>16</sup> S. R. F. PRICE, *Rituals and Power. The Roman imperial Cult in Asia Minor*, Cambridge UP, 1984; *Rituals and Power. Power and Ceremonial in Traditional Societies*, ed. D. Cannadine, S. Price, Cambridge UP, 1985.

<sup>17</sup> S. R. F. PRICE, *Rituals ...*, p. 1.

<sup>18</sup> S. R. F. PRICE, *Rituals ...*, pp. 7-8.

<sup>19</sup> J. BAYET, *Histoire politique et psychologique de la religion romaine*, Paris, Payot, 1957 [(tr. it. Torino 1992)], p. 257. Pero cfr. también Ph. BUC, «Martyre et ritualité dans l'antiquité tardive. Horizons de l'écriture médiévale des rituels», en *Annales HSS*, 52 (1997), pp. 63-92.

<sup>20</sup> S. R. F. PRICE, *Rituals ...*, p. 9.

considerar el problema de lo que significa «creer». Un término que encontramos sólo en los Sagrados Textos: «Y Jesús le dijo: Si puedes creer, al que cree todo es posible. Y luego el padre del muchacho dijo clamando: Creo, ayuda mi incredulidad»<sup>21</sup>. ¿Pero de qué manera se relacionaban con sus dioses, y por lo tanto también con sus soberanos, nuestros antepasados? De nuevo la pregunta está mal planteada, o mejor, está incompleta, en la medida en que se refiere sólo a lo «bajo». Tendría que completarse con una segunda pregunta: ¿qué imagen tenían de sí los soberanos taumaturgos de la antigüedad? ¿qué función eran conscientes de estar cumpliendo en nuestra Edad Media, cuando recibían la unción y cuando curaban a los escrofulosos, a los epilépticos?

Sabemos que Carlos V, rey de Francia, llevó durante toda la vida un gorro, para preservar del contacto exterior el santo óleo recibido en el momento de la consagración. Esta unción proporcionaba al soberano un particular poder taumatúrgico. Cuando el rey, posando las manos, pronunciaba la fórmula: «Le roi te touche, Dieu te guérit», hacía referencia al sacramento de la unción, que lo elevaba a vice-Dios<sup>22</sup>. No es lícito que el historiador ponga en duda su identificación con esa función.

El razonamiento podría alargarse, por ejemplo a las falsas genealogías, tan en boga entre los siglos XVI y XVII<sup>23</sup>. ¿Qué es lo que empujaba a tantas familias soberanas, ilustres por el poder, el estado y el territorio, a encargar genealogías que tenían su origen en la dispersión troiana o en el diluvio universal? ¿Por qué tantas ciudades potentes iban en busca del mito de fundación? ¿Cómo explicar el éxito europeo de las *Antiquitates* del dominico Annio da Viterbo, maestro del Sacro Palazzo bajo Alessandro VI Borja? El enlace que éste realizó con la tabla post-diluvial de las naciones del *Génesis* consentía establecer una línea de continuidad ininterrumpida de la historia universal, en un sincretismo que reconducía también el paganismo al interior de una única *weltanschauung*. ¿Las familias que encargaban ese tipo de genealogías, cuánto y en qué medida creían en ellas?

Si el conocimiento se construye siempre en el interior de un contexto, es del contexto que debemos partir. En este caso, antes aún que a Paul Veyne, es necesario volver de nuevo a Lucien Febvre y a su advertencia: «éviter l'anachronisme»<sup>24</sup>. *Rabelais l'atheiste?* Con esta interro-

<sup>21</sup> Marcos, 9, 23-24.

<sup>22</sup> S. BERTELLI, H. MAXWELL, «Imposizioni di mani e gesti regali», en *Il gesto nel rito e nel cerimoniale dal mondo antico ad oggi*, ed. S. Bertelli, M. Centanni, [Laboratorio di storia, 9], Firenze, 1995, p. 127.

<sup>23</sup> R. BIZZOCCHI, *Genealogie incredibili. Scritti di storia nell'Europa moderna*, Bologna, 1995.

<sup>24</sup> L. FEBVRE, *Le problème ...*, p. 15.

gación titulaba la primera parte de su libro, entrando enseguida *in medias res*: «le problème n'est pas de se demander si, lisant certains passages de Rabelais, nous sommes tentés, nous, de nous exclamer: «Ce Rabelais! un libre penseur déjà!». Mais, si, lorsqu'ils lisaient ces mêmes passages, les contemporains de Rabelais (je dis les plus subtils) éprouvaient, ou non, une tentation de cet ordre; finalement, si Rabelais lui-même et, par-delà Rabelais, un homme de culture équivalente pouvait, ou non, nourrir en ce temps le dessein de «révéler» une doctrine, dont on nous signale bien l'aspect de négation: ou nous en cèle, et pour cause, le contenu primitif»<sup>25</sup>.

La pregunta es sin duda pertinente. Y sin embargo no consigue ser completamente satisfactoria, en la medida en que pretende ser «omni-comprehensiva». Rabelais: cierto, un proceso de ateísmo y de anticristianismo. *Pantagruel* aparece en 1532. Lo separan sólo quince años de las Tesis de Wittenberg. Apenas cinco años atrás había muerto Niccolò Machiavelli. Estamos en un periodo de crisis de los más intensos. Parece difícil admitir la hipótesis de un contexto homogéneo. Rabelais puede pasar. Pero con el Secretario florentino nos encontramos sin duda ante las fuentes del libertinaje. Las advertían, lo sabían sus mismos amigos. Buen trabajo tiene, mi amigo Sebastian De Grazia, para rescatarlo del infierno<sup>26</sup>. Con dificultad se podrá salvar Maquiavelo el día del Juicio Final. Francesco Vettori, describiéndole su propia vida romana, el 23 de noviembre de 1513, le decía: «Il dì delle feste odo la messa, e non fo chome voi che qualche volta la lasciate indrieto»; y él contestando, el 19 de diciembre de 1513: «io non uso simili pratiche». De modo que no se equivocaba otro amigo suyo, Francesco Guicciardini, al comentar su asistencia en el Capítulo de los frailes menores en Carpi, diciéndole, el 17 de mayo de 1521: «Buen juicio han tenido sin duda nuestros honorables cónsules del Arte de la Lana al haber encargado a vuestra merced el cuidado de elegir un predicador [...] Creo que le serviréis según lo que se espera de vuestra merced, y según lo que busca vuestra merced, quien se oscuraría si a esta edad os diérais al alma, porque habiendo vivido siempre con contraria profesión, se atribuiría más bien al viejo chocho que al virtuoso». Pero era justo el mismo Vettori quien le reprochaba que no observara el precepto de la misa, el que declaraba al amigo, años después, el 5 de agosto de 1526: «Voi sapete che io male volentier m'achordo a credere choxa alcuna sopraturale».

Lo mismo se podría decir en la época del barroco español. José Antonio Maravall habla de «los ateos de Madrid», citando algún personaje

<sup>25</sup> L. FEBVRE, *Le problème ...*, p. 29.

<sup>26</sup> S. DE GRAZIA, *Machiavelli in Hell*, Princeton UP, 1989 [(tr. it. 1990)].

de Tirso de Molina, por ejemplo el rico avariento Nineucio, en *Tanto es lo de más como lo de menos*<sup>27</sup>.

Crear: ¿no es una palabra demasiado grande? Sin lugar a dudas duraba aún la tempestad del Conciliábulo de Pisa, del irenismo erasmista, del ecumenismo de Lefebvre d'Étaples, en el periodo de la irreverente ironía de Rabelais, opuesta al rigor doctrinal luterano. Y aquí volvemos de nuevo al núcleo del problema: ¿qué contexto? ¿Realmente, como teorizaba Febvre, mundos compactos, o mejor mundos recorridos por tensiones, atravesados por líneas de fuerza que no podemos, mecánicamente, separar según líneas «de clase»? *Società patrizia e cultura plebea* ha titulado el editor italiano una colección de ensayos de Edward P. Thompson<sup>28</sup>. Imposible encontrar un título menos acertado. ¿Es posible pensar en una separación que excluya la comunicación, el intercambio entre un «alto» y un «bajo» sociales? Las líneas de tensión corrían, en todo caso, por el interior de la sociedad inglesa del siglo XVIII (y de cualquier otra sociedad que se tome en consideración), examinada en conjunto.

Volviendo a nuestro tema: ¿cómo interpretar el culto que se tributaba al emperador romano, al soberano medieval? Hay un paso de Giovanni Damasceno que puede ayudarnos en esta investigación. Para alejar a los fieles de dudas iconoclastas, citando a Severino da Gabala, el doctor de la Iglesia ponía el ejemplo del *adventus* imperial: «Nam si absente imperatore ejusdem imago locum supplet imperatoris, eamque proceres adorant, menses festivi aguntur, obviam procedunt magistratus, et adorant populi, non quidem in tabulam respiciens, sed ad figuram imperatoris, non qui in sua natura conspiciatur, sed in pictura proponatur; multo magis immortalis Regis imago potest non petram modo, sed coelum terramque universam frangere»<sup>29</sup>. Giovanni razonaba por lo tanto dentro de un único contexto, pagano y al mismo tiempo cristiano, que oponía a la imagen imperial la divina, ambas *verae iconae* a las que tributar el homenaje de los súbditos y/o de los fieles. ¿Si no hubiera sido así, cómo habría podido convencer a sus interlocutores? La comunicación prevé un lenguaje común. Si no, estamos ante la Torre de Babel.

Esta *koiné* se romperá sólo después de la Reforma protestante, en enero de 1649, cuando el puritano Cromwell decapite al representante de Dios en la tierra. Es en ese momento cuando la *religio regis* se des-

<sup>27</sup> A. MARAVALL, *La cultura del Barroco*, Barcelona, Ariel, 1990, p. 108. Y cfr. J. CARO BAROJA, *Las formas complejas de la vida religiosa. Religión, sociedad y carácter en la España de los siglos XVI y XVII*, Madrid, Akal, 1978, p. 199.

<sup>28</sup> E. P. THOMPSON, *Società patrizia e cultura plebea. Otto saggi di antropologia storica sull'Inghilterra del Settecento*, Torino, Einaudi, 1981, [intr. de E. Grendi].

<sup>29</sup> Cit. en R. SETTON, *Christian Attitude towards the Emperor in the Fourth Century Especially as shown in Adresses to the Emperor*, New York, Columbia UP, 1941, p. 200.



morona. *Crise de la conscience européenne* es el título de un famoso libro de Paul Hazard. Mejor decir: *Crise de la conscience religieuse européenne*. El hombre europeo ha dejado de crecer. Está listo para decapitar a su propio soberano.