

ALIA

Revista de Estudios Transversales
Número 1 03/2012

Ignacio Marcio Cid **Prólogo** p. 2

Mosè Cometta **Platonismo o mercantilización** p. 4

Andrea Martignoni **In hora mortis. Devoción,
espiritualidad y actitudes de los reyes ante la
muerte** p. 16

Ornella Manzocchi **Gesù, Freud e il male di vivere** p. 32

Alex Escamilla Imparato **Crisis y dignidad: un paseo
con Karl Kraus por la plaza Tahrir** p. 41

Joan González Guardiola **El dinero como acto
de habla y como conjunto de funciones de status:
aportaciones a una ontología del dinero** p. 50

Joan Ferrarons i Llagostera **Ontologia del temps:
dos debats en la tradició analítica** p. 67

Heura Posada Pié **La pintura como metáfora y máscara:
la concepción del arte en María Zambrano** p. 81

Marta Palacín Mejías **El oráculo en Grecia como
detonante de *lo trágico*** p. 94



*Andrea Martignoni** ***In hora mortis.***
**Devoción, espiritualidad
y actitudes de los reyes ante
la muerte**

(traducción de Almudena Blasco Vallés**)

ABSTRACT

¿Cómo se prepara, se vive y se pone en escena el último trance de los reyes del siglo XII entre Francia y España? Para contestar a ese interrogante se privilegian en especial modo las fuentes relacionadas a la historia de dos figuras reales importantes: Luís IX y Jaime I. Se analizan entonces los comportamientos, los gestos, las palabras, los lugares y los protagonistas que participaron a la ritualización de los últimos instantes de vida buscando de llevar a la luz las singularidades atinentes al cuerpo y al destino *postmortem* de un rey.

KEYWORDS

Alma / Cuerpo / Más allá / Muerte / Rey

En 1244, Luis IX, rey de Francia, cae gravemente enfermo. El dominico Etienne de Bourbon, afamado predicador, narra en un *exemplum* la actitud del rey que, sacudido por violentas fiebres, se prepara para la eventualidad de su muerte: “El rey de Francia estaba enfermo de muerte, con el desespero de los médicos. Se hizo acostar sobre las cenizas, llamó a todos los que allí se hallaban y les dijo: ¡Mirad! ¡Yo que era el más rico y el más noble señor del universo, yo que era el más poderoso entre todos los hombres, quien les dominaba por rango, por fortuna, por el número de amigos, no puedo siquiera arrancar a la muerte ni el más mínimo plazo, ni a la enfermedad una sola hora de respiro! ¿De qué valen, pues, todas estas cosas?”¹

* Andrea Martignoni es doctor en Historia Medieval por la Universidad Paris-Sorbonne (Paris IV). Actualmente enseña al Institut catholique de Paris y en sus investigaciones se interesa por la relación de los laicos con su propio cuerpo y en las relaciones entre medicina y devoción al final de la Edad Media.

** Almudena Blasco Vallés nació en Madrid. Profesora de Historia Medieval de la Universidad Autónoma de Barcelona. Es miembro del Instituto de Estudios Medievales y directora de la revista *Medievalia*. En la actualidad es Fellowship de la Universidad de Harvard en la Villa I Tatti. Colabora como crítica literaria en *La Vanguardia* de Barcelona. En relación con sus investigaciones sobre el significado de la cultura material, ha comisariado y asesorado diversas exposiciones a nivel nacional e internacional entre las que destaca *Jaime I, Rey y Caballero*. (Valencia 2009)

¹ DE BORBONE Stephanus, *Tractatus de diversis materiis praedicabilibus*, 295. Ver la edición de Jacques Berlioz, Turnhout: Brepols, «CCCM, CXXIV», 2002. También *Anecdotes historiques, légendes et apologues tirés du recueil inédit d'Etienne de Bourbon*, ed. Albert Lecoy De La Marche, Paris: Renouard, 1877, p. 63.

En el fondo, poco importa saber si el rey pronunció o no estas palabras.² Lo que en cambio sí es importante es que la experiencia impuesta al rey, a través de la enfermedad, la experiencia de su propia fragilidad, de su finitud, y de lo que parece anunciarse como su inminente desaparición, está revestida de ejemplaridad: imprevisible pero cierta, la muerte ignora las diferencias sociales, de nada sirven las riquezas, los honores o el poder. La muerte se convierte a los ojos de la Iglesia en un formidable instrumento de catequesis, un *speculum vitae* a través del cual estimular, antes de que sea demasiado tarde, a la necesaria conversión.

La muerte pertenece a lo cotidiano de los hombres y las mujeres de la Edad Media. Ninguno escapa; campesinos, caballeros, monjes y también los reyes, quienes, teniendo en cuenta su prestigio y fama podrían *a priori* poder contesarla o contrariarla. *Memento mori, vanitas vanitatum*, recuerdan sin cesar los predicadores. Experiencia límite, la muerte es a la vez un fin y un comienzo, final del *transitus* sobre la tierra, comienzo de otra vida, la que ha sido anunciada por la Iglesia como la reunificación, para toda la eternidad, del creador y su criatura; como una vida plena de delicias en la dulzura del «seno del Padre».³ Pero ante todo la muerte es separación: separación de la vida terrestre a la cual los reyes han tenido el tiempo de tomar el gusto, de los bienes que han acumulado, de los amigos y los parientes que les han rodeado, pero también de la separación de dos compañeros de siempre, del alma y del cuerpo.

Desde hace algunos decenios, una fértil tradición historiográfica se ha ocupado del estudio de la muerte. A la amplitud y a la diversidad de la temática responde la inmensidad y la riqueza de una historiografía que, a partir de los trabajos de Philippe Ariès y de Michel Vovelle,⁴ ha transformado la muerte en uno de los territorios privilegiados del historiador.⁵ Ha habido por tanto una preocupación por las prácticas culturales, religiosas y materiales que conciernen a la muerte; un interés sobre los sentimientos y las emociones que produce un suceso semejante. En lo que atañe específicamente a la muerte de los reyes y de los príncipes, también los estudios son numerosos.⁶ Si bien es cierto que algunos

2 LE GOFF Jacques, *Saint Louis*, Paris: Gallimard, 1996, p. 368.

3 BASCHET Jérôme, *Le sein du père. Abraham et la paternité dans l'Occident médiéval*, Paris: Gallimard, «Le temps des images», 2000.

4 Debemos recordar sus trabajo pioneros: ARIÈS Philippe, *Essais sur l'histoire de la mort en Occident du Moyen Age à nos jours*, Paris: Seuil, 1975; Id., *L'homme devant la mort*, Paris: Seuil, 1977; Id., *Images de l'homme devant la mort*, Paris: Seuil, 1983. VOVELLE Michel, *Mourir autrefois: attitudes collectives devant la mort aux XVIIe et XVIIIe siècles*, Paris: Gallimard, 1974; y, especialmente, Id., *La Mort et l'Occident de 1300 à nos jours*, Paris: Gallimard, 1983. Con respecto a estas tendencias dentro de la historiografía francesa, véase DONVITO Luigi, «Ricerche e discussioni recenti in Francia su un tema di storia della mentalità: gli atteggiamenti collettivi di fronte alla morte», en *Rivista di storia e letteratura religiosa*, XIII, 1977, p. 376-379.

5 Muy recientemente, por ejemplo, *Morir en la Edad Media. La muerte en la Navarra médiéval*, bajo la dirección de Julia PAVÓN BENITO y Angeles GARCÍA DE LA BORBOLLA, València: PUV, 2007.

6 Teniendo en cuenta el importante número de estudios, es imposible realizar aquí un estudio exhaustivo. Citamos, sin embargo, algunas referencias: BEAUNE Colette, «Mourir noblement à la fin du Moyen Age», en *La mort au Moyen Age*, Colloque de la Shmesp, Strasbourg, 1975, Strasbourg: Istra, 1977, p. 125-143; *La mort des rois. Documents sur les derniers jours de souverains français et espagnols de Charles Quint à Louis XV, textes réunis, traduits et présentés par Stanis Perez*, Paris: Jérôme MILLION, 2006; MENJOT Denis, «Les funérailles des souverains castillans du bas Moyen Age racontées par les chroniqueurs: une image de la souveraineté», en *Mélanges Jean LARMAT. Regards sur le Moyen Age et la Renaissance (histoire, langue et littérature)*, Paris: Les Belles Lettres, 1983, p. 195-209; MITRE FERNÁNDEZ Emilio, «Muerte y memoria del rey en la Castilla bajomedieval», en *La idea y el sentimiento de la muerte en la historia y en el arte de la Edad Media*, II Ciclo de conferencias celebrado del 15 al 19 abril de 1991, Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela, 1992, p. 17-26; POLLINI Nadia, *La mort du Prince. Rituels funéraires de la Maison de Savoie (1343-1451)*, Lausanne: Université de Lausanne, «Cahiers lausannois d'histoire médiévale, 9 », 1994; RICCI Giovanni, *Il principe e la morte. Corpo, cuore, effigie nel Rinascimento*, Bologna: Il Mulino, 1998; VARELA Javier, *La muerte del rey. El ceremonial funerario de la monarquía española (1500-1885)*, Madrid: Turner, 1990.

trabajos se han interesado por la actitud de los «grandes» frente a la muerte, hay que reconocer igualmente que es sobre todo el tema de los funerales el que ha atraído la atención de los historiadores. Textos e imágenes permiten, en efecto, reconstruir el ritual de la práctica funeraria que aparece, si ningún tipo de duda, como el verdadero sello de una muerte excepcional, de una muerte que no es como las demás, ya que los funerales de un rey están fuera de lo común por el fasto del cortejo funerario, por la carga simbólica y política y por la emoción suscitada.

Nuestro propósito, sin embargo, se sitúa en otro territorio. No se trata de describir aquí la historia de los funerales⁷, ni de volver sobre un tema bien conocido como es el de los dos cuerpos del rey, puesto de manifiesto por los trabajos de Ernst Kantorowicz y Ralph Giese;⁸ queremos interesarnos, más bien y con brevedad, por otra dimensión de la muerte, precisamente la que la precede, con el fin de preguntarnos cuáles son los comportamientos, los gestos, las palabras, los participantes, los lugares que estructuran la experiencia que el rey hace de su final. En este sentido, el siglo XIII es un momento particularmente interesante. No sólo es el siglo de grandes figuras reales como Jaime I el Conquistador, Alfonso X, Federico II o San Luis; es también un momento donde esos reyes, como subraya pertinentemente Jacques Le Goff, toman la palabra: es el caso de Jaime en el *Llibre dels feyts* o de San Luis con el viático descrito por Joinville. Pero no sólo son los reyes quienes hablan, sino que se habla de ellos en abundancia. Numerosas crónicas, como la de Bernat Desclot y Ramon Muntaner para Cataluña,⁹ o, en el lado francés, las biografías y las hagiografías de San Luis, la de su confesor Geoffroy de Beaulieu o la de Saint-Pathus, aportan abundante información sobre la muerte del rey. Disponemos también de numerosos testamentos que nos informan sobre la necesidad de anticipar su propia muerte, de prepararla y de organizarla. Todos estos textos elaboran un discurso sobre la muerte, que bien podría llamarse una controlada y poderosa retórica del tránsito, provocan, naturalmente, un problema metodológico importante: no debemos olvidar que los escritos sobre la muerte tratan de instrumentalizar ese acontecimiento con el fin de plantear el retrato ejemplar de un rey.¹⁰

El siglo XIII es también el momento en el que se refuerza la normalización de la muerte por parte de la Iglesia. La redacción de uno, o de varios testamentos, la sacralización del tránsito a través de los últimos sacramentos, la presencia sistemática de la Iglesia por el viático del cura en la cabecera del moribundo, son elementos que refuerzan el monopolio eclesiástico y el marco religioso de la muerte. Es un siglo, por último, en el que se han dispuesto y consolidado las bases de lo que se inmediatamente se convertirá a finales de la Edad Media un verdadero género literario, las *Artes moriendi*.¹¹ Entre los siglos XII y XIII, se desarrolla, en efecto, una rica reflexión en torno a la vanidad de la vida, del *contemptus mundi*

7 GAUDE-FERRAGU Murielle, *D'or et de cendres. La mort et les funérailles des princes dans le royaume de France au bas Moyen Age*, Villeneuve d'Ascq: Presses Universitaires du Septentrion, 2005, p. 23.

8 KANTOROWICZ Ernst, *Les deux corps du roi. Essai sur la théologie politique au Moyen Age*, Paris: Gallimard, 1989 (1957) [recopilado en *Œuvres*, Paris, Gallimard, 2000]; GIESEY Ralph, *Le roi ne meurt jamais. Les obsèques royales dans la France de la Renaissance*, Paris: Flammarion, 1987 (1960).

9 CINGOLANI Stefano Maria, *La memòria dels reis. Les quatre grans cròniques i la historiografia catalana, des del segle X fins al XIV*, Barcelona: Editorial Base, 2008 (2007).

10 *La mort écrite. Rites et rhétoriques du trépas au Moyen Age*, Actes de la journée d'études de Questes, Paris, avril 2003, sous la direction de Estelle DOUDET, Paris: Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 2005.

11 BAYARD Florence, *L'art du bien mourir au XVe siècle. Étude sur les arts du bien mourir au bas Moyen Age à la lumière d'un Ars moriendi allemand du XVe siècle*, Paris: Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 1999.

y de la miseria de la condición humana.¹² Helinand de Froidmont, por ejemplo, recuerda en 1193, en sus *Vers de la mort*, tres ideas esenciales:¹³ la omnipotencia de la muerte, su carácter imprevisible y la necesidad de operar su propia conversión antes del tránsito.¹⁴

A través de una serie de testimonios que conciernen especialmente a Jaime I y San Luis, esbozaremos un breve panorama de las prácticas, los comportamientos y las devociones que la muerte suscita. Estudiando primero la preparación de la propia muerte, y, en segundo lugar, el momento dramático de los últimos instantes antes del óbito, trataremos de comprender si la *hora mortis* de un rey es específicamente diferente a la de otros individuos.

De la enfermedad al testamento: prepararse para la muerte, para una buena muerte

Para el cristiano, la muerte debe ser una buena muerte. Una buena muerte es una muerte para la cual uno se prepara cuando aún está vivo¹⁵. Los predicadores no cesaron de llamar la atención de los feligreses sobre la importancia de preparar la muerte para alcanzar “un buen morir”. Girolamo Savonarola, durante un sermón pronunciado en Florencia el 2 de noviembre de 1496, aconsejaba llevar cotidianamente las “gafas de la muerte” para que la idea de ésta y la evanescencia de la vida estuvieran profundamente inculcadas en el espíritu de cada uno: “Estas son las gafas de la muerte de las que os hablo: ten en cuenta que la muerte está siempre impresa en tu espíritu y acuérdate de la muerte en cada acto que lleves a cabo; y por la mañana, cuando te levantes [...] ponte las gafas de la muerte y dite, recuerda hombre, que eres polvo y en polvo te convertirás”.¹⁶ El tema del *memento mori*, ya presente en el siglo XIII, se convierte en una obsesión de la pastoral medieval.¹⁷ Todo parece, por tanto, alejar a un rey del pensamiento de su finitud y de su fragilidad. Sus funciones, su acción política y su compromiso en tanto que caballero en la lucha contra los infieles, le exigen estar siempre en plena posesión de sus fuerzas, de ser valiente, valeroso, sano, poderoso, encarnando siempre las más grandes virtudes guerreras.

12 Innocent III, *De miseria humanae conditionis* (1194-1195). El papa construye su discurso en torno a la oposición de la dignidad del alma y de la vileza del cuerpo.

13 «*Tria quippe in humano corpore consideranda sunt, origo sordido, vita misera, mors necessaria, id est, necessitate contingens* (qui arrive nécessairement)»; Por ejemplo, ed. Carlo DONÀ, *I versi della morte*, Parma: Pratiche, 1988.

14 *De cognitione sui*, caput VIII, *De cognitione humani corporis*, Patrologia Latina, CCXII, col. 730

15 La cuestión de la salud individual y de la preparación de su propia muerte es el tema central de las memorias personales de un laico alemán, un burgués de Franckfurt, editadas entre 1470 y 1482. Véase el artículo de POPULER Michelle, «La culture religieuse des laïques à la fin du Moyen Age: le carnet de notes d'un bourgeois de Francfort (ca. 1470-1482)», en *Le Moyen Age*, CII, 3-4, 1996, p. 479-527.

16 «Questi sono li occhiali che io ti dico: fà che la morte ti sia impressa sempre nella fantasia, e in ogni opera tua ricordati della morte; e la mattina [...] dipoi ti metti gli occhiali della morte, cioè dirai: - Memento homo quia cinis es et in cinerem reverteris; ricordati, omo, che tu se' polvere e cenere, e in cenere hai a ritornare»; SAVONAROLA, «Predica XXVIII. Dell'arte del ben morire, fatta a' dì 2 di novembre 1496», en *Prediche sopra Ruth e Michea*, ed. V. Romano, Roma: A. BELARDETTI, 1962, t. II, p. 378-381. Sobre el tema del *memento mori*, de Petrarca a Savonarola, véanse los estudios de GIGLIUCCI Roberto, «Disprezzo del mondo e contemplazione della morte», en Id., *Lo spettacolo della morte. Estetica e ideologia del macabro nella letteratura medievale*, Anzio: De Rubeis, 1994, p. 147-161.

17 La bibliografía es particularmente abundante. Nos referimos, entre otros, al volumen *Humana fragilitas. The Themes of Death in Europe from the 13th century to the 18th century*, bajo la dirección de Alberto TENENTI, Clusone: Ferrari, 2002; y a TENENTI Alberto, *Sens de la mort et amour de la vie à la Renaissance en Italie et en France*, trad. fr. de S. MATERASSO-GERVAIS, Paris: L'Harmattan, 1983 (1957).

Pero existe un acontecimiento donde todo parece vacilar: la enfermedad. Podemos, por tanto, identificar en la enfermedad del rey un punto de inflexión que opera en él una conversión y que le arrastra hacia el pensamiento de la muerte. La enfermedad debilita el cuerpo, turba el espíritu. Pone a prueba al hombre frente su finitud e introduce la imagen dramática, especialmente para un rey, de la posibilidad de su desaparición.¹⁸ Citemos otro *exemplum* de Etienne de Bourbon que es particularmente revelador: “Un rey realizó cinco preguntas a un filósofo [...] Primera cuestión: «¿Qué es el hombre?». El respondió: «La propiedad de la muerte, un huésped, un viajero que pasa [...] Segunda cuestión: «¿A qué se parece?» Él respondió: «A un puñado de nieve, a la rosa de la mañana, a una fruta fresca» La nieve se funde con el mínimo calor. El hombre, nacido de la podredumbre, regresa a ella por la más mínima enfermedad. A la rosa de la mañana que poseyendo un vivo color durante su juventud, se marchita en la vejez. A una fruta fresca que colgada del árbol y llegada a su madurez es corroída en su interior por un gusano y cae, inútil. Así, el hombre, golpeado por la enfermedad desde la infancia y ganado por la muerte, se convierte en inútil para los suyos [...]».¹⁹

Entonces, ¿la enfermedad inutilizaría al rey? ¿Contaminaría igualmente a su reino? Tanto San Luis como Jaime I conocieron la prueba del sufrimiento y de la enfermedad. Jaime I cae gravemente enfermo el 20 de julio de 1278. Se encuentra en Alcira, y siente la muerte acercarse a grandes pasos. En el *Llibre dels feyts*, admite que, debilitado por una fuerte dolencia, ha hecho acto de contrición por sus pecados, llama a los sacerdotes que están en torno a él para confesarse y se vuelve completamente hacia Dios para ponerse bajo su misericordia.²⁰ La enfermedad es seguramente una prueba dramática y al mismo tiempo saludable, porque es un don de Dios que es necesario aceptar, comprender o poner al servicio de la salud del alma. San Luis lo recuerda, de hecho, en los consejos que dispensa a su hijo Felipe III justo antes de morir: “Si Nuestro Señor te envía persecución, enfermedad o sufrimiento, debes soportarlo de buena fe, y se lo debes agradecer y hacérselo saber de buen grado, porque hay que entender que Él lo ha hecho todo por tu bien. Además, debes pensar que lo has merecido, y aún más si Él quisiera, porque le has amado y servido poco, y porque has hecho muchas cosas en contra de su voluntad”.²¹ La enfermedad es por tanto la causa de los pecados que el hombre ha cometido, un castigo de Dios que hay que aceptar humildemente. Es la ocasión, recuerda Jacques Le Goff, de pasar de la purgación a la purificación, del castigo de penitencia a la salud por un mérito que se puede, aún, adquirir aquí abajo, pero no en el más allá.²² Eso no es óbice para que la enfermedad sea un momento de iniciación dramática hacia otra cosa. Produce una inversión total de la imagen del rey. Si observamos algunas de las iluminaciones que representan la enfermedad de San Luis, esta inversión se hace evidente: el rey

18 Sobre el tema de la enfermedad, véanse los excelentes análisis de cavagna MATTIA, «La maladie dans les récits visionnaires médiévaux», en *La maladie et la mort au Moyen Age*, Actes du colloque d'Amiens, janvier 2004, bajo la dirección de Danielle BUSCHINGER, Amiens: Presses du Centre d'Études Médiévales Université de Picardie, «Médiévales, 30», 2004, p. 36-45.

19 DE BORBONE, Stephanus, *Tractatus de diversis materiis praedicabilibus*, op. cit., 411.

20 «E aqui pujà'ns e cresc-nos la malaltia, en axi que, gracies a Nostre Senyor Jesucrist, en nostras bona e plena memoria nos confessam moltes vegades de bisbes, e de preicadors, e de frares menors ab gran contricció de nostras pecats mundanals per raò de la confessio damunt dita, ab gran pagament reebem lo cors de Nostre Senyor Déus Jesucrist»; Jaume I. *Cronica o llibre dels feits*, ed. Ferran SOLDEVILA, Barcelona: Ediciones 62, 1982, p. 418.

21 *Les propos de Saint Louis*, ed. David O' CONNELL, Paris: Gallimard, 1974, p. 186.

22 LE GOFF Jacques, *Saint Louis*, Paris: Gallimard, 1996, p. 869.

está en el lecho, tumbado, obligado a una inmovilidad que corta definitivamente con sus obligaciones de gobernante.²³ Se debe, por tanto, realizar una conversión a través de la enfermedad. Es entonces cuando San Luis, enfermo, realiza un voto. Si recupera la salud y escapa de la muerte, tomará la cruz y partirá a Tierra Santa. ¡De la inmovilidad a la acción!

La experiencia del tránsito se funda en la dialéctica entre la mala y buena muerte. La mala muerte es una muerte súbita, una muerte inesperada que se lleva a uno sin prevenir. La buena muerte, en cambio, es una muerte preparada, organizada y ante la cual uno está listo. La redacción de un testamento es una práctica cada vez más frecuente entre los siglos XII y XIII, tal y como lo prevén el concilio de Narbona 1227 o los de Tarragona en 1254 y 1291. Crónica de una muerte anunciada, el testamento responde a la exigencia de organizar su propio fin:²⁴ debe ser un documento reflexionado, establecido con serenidad cuando las facultades mentales son aún suficientes. El testamento sirve, subraya Jaume Aurell, para «hacer memoria del pasado, ordenar lo presente y prever lo venidero».²⁵ Así, frente a la enfermedad o a los riesgos que comporta la guerra, los reyes escriben, en ocasiones, varios testamentos, la hora de la muerte no se conocía, como leemos a menudo en el inicio del acta testamentaria. Jaime I, por ejemplo, redacta tres testamentos entre 1232 y 1272. Pedro IV, posteriormente, realizará siete entre 1356 y 1379. Numerosos codicilos vienen también a modificar cada testamento, manteniéndolo constantemente al día, ¿Pero, qué encontramos en estos testamentos reales? Tomemos el caso de Jaime I. El primer testamento se dicta el 6 de mayo de 1232 en Tarragona, en el castillo del arzobispo. El rey nombra como heredero a Alfonso, su primogénito.²⁶ El segundo testamento se redacta el 1 de enero de 1241, esta vez en Barcelona. El rey divide el reino en dos: a Alfonso, Aragón y Cataluña, a Pedro, el hijo pequeño (futuro Pedro III de Aragón), Valencia, Mallorca y Menorca, la señoría de Montpellier y los condados del Rosellón y de Cerdeña. Finalmente, un tercer testamento se redacta el 26 de agosto de 1272 en Montpellier, en el cual el rey confirma un cierto número de disposiciones precedentes, pero procede a una nueva división de su reino debido a la prematura muerte de su primogénito: a Pedro, los reinos de Aragón, Valencia y el condado de Barcelona; a Jaime, el pequeño, el resto.

23 Por ejemplo, *Vie et miracles de Saint Louis de Guillaume de Saint-Pathus*, principio del siglo XIV, Paris, BnF, ms fr 5716, f. 27; *Chronique de Mathieu Paris*, Cambridge, Corpus Christi College, ms 16, f. 182.

24 Sobre la práctica testamentaria, nos referiremos ante todo a las contribuciones reunidas en *Nolens intestatus decedere. Il testamento come fonte della storia religiosa e sociale*, Atti dell'incontro di studio, Perugia, 3 maggio 1983, Perugia: Editrice umbra cooperativa, 1985; y especialmente a la de PETRUCCI Armando, «Note sul testamento come documento», p. 11-15; de SEVERINO POLICA Gabriella, «Storia della morte e testamenti: una scheda da Erasmo», p. 27-30; y de RIGON Antonio, «Orientamenti religiosi e pratica testamentaria a Padova nei secoli XII-XIV (prime ricerche)», p. 41-63. Véase igualmente LAVANCHY Lisane, *Ecrire sa mort, décrire sa vie. Testaments laïcs lausannois (1400-1450)*, Lausanne: Université de Lausanne, «Cahiers lausannois d'histoire médiévale, XXXII», 2004; TILATTI Andrea, «Il testamento come fonte per la storia sociale e religiosa nel Medioevo», en *Ricerche di storia sociale e religiosa*, XLI, 1992, p. 32-36; LORCIN, Marie-Thérèse, «Le testament», en *A réveiller les morts. La mort au quotidien dans l'Occident médiéval*, bajo la dirección de Danielle ALEXANDRE-BIDON y Cécile TREFFORT, Lyon: Presses universitaires, 1993, p. 143-156. Finalmente, de enorme interés, aunque posterior al período medieval, es el trabajo de LAVARDA, Sergio, *L'anima a Dio e il corpo alla Terra. Scelte testamentarie nella Terraferma veneta (1575-1631)*, Venezia: Istituto veneto di scienze morali, lettere ed arti, 1998.

25 AURELL CARDONA Jaume, «La impronta de los testamentos bajomedievales entre la precariedad de lo corporal y la durabilidad de lo espiritual», en *Ante la muerte: actitudes, espacios y formas en la España medieval*, Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 2002, p. 78.

26 UDINA i ABELLÓ Antoni (ed.), *Els testaments dels comtes de Barcelona i dels reis de la Corona d'Aragón: de Guifré Borrel a Joan II*, Lleida: Fundació Noguera, 2001, p. 135 y s.

Uno de los principales inconvenientes testamentarios es la partición del reino. Una vez muerto el rey, su reino le sobrevive. Se hace absolutamente necesario organizar de la mejor manera posible su transmisión. Política y religión se mezclan. A la muerte de un rey, el destino de su alma está tan en juego como el destino de su reino y de sus súbditos. Esta desaparición plantea por tanto, con intensidad, el problema de la sucesión. En junio de 1225, Luis VIII insiste sobre este problema: « [...] Deseando prever en todos los puntos para el futuro, en favor de aquel que nos sucederá en nuestro reino, para evitar que la tranquilidad del mismo reino no pueda ser perturbada en el futuro, el año de la encarnación del Señor de 1225, en el mes de junio, hemos dispuesto de toda la tierra que poseemos y de todos nuestros muebles de la manera siguiente [...] Y queremos que esta división que hemos hecho entre nuestros hijos sea respetada en todos los puntos, para evitar que no pueda nacer entre ellos la discordia, [...]»²⁷. Esta misma preocupación por la paz y la concordia entre los herederos vive igualmente en Jaime I, quien, en sus testamentos, no cesa de recordarla, esperando que no se fragmente por los enfrentamientos y la disensión.²⁸ La paz está en el corazón de todo un pensamiento político que se desarrolla entre los siglos XII y XIII, especialmente en Gilles de Rome y en su obra *De regimine principum*, compuesta entre 1277-1279 por mandato de Felipe el Atrevido para la instrucción de su hijo, y en donde el autor defiende, entre otras cosas, la supremacía y las ventajas de la sucesión hereditaria en el seno de la monarquía.

A las preocupaciones políticas se une, en el interior del testamento, la atención prestada a los destinos del alma y el cuerpo. El tránsito se consuma con la separación del alma del cuerpo, lo que conduce al primer juicio, el juicio individual. Una rica iconografía nos fija los ritmos de esta separación: el alma, bajo la apariencia de un hombrecito desnudo, *homunculus*, abandona el cuerpo saliendo por la boca del moribundo.²⁹ Los ejemplos iconográficos podrían ser múltiples. Limitémonos aquí a dos referencias que conciernen a la muerte de San Luis. En una iluminación de la *Vie et miracles de Saint Louis* compuesta por Guillaume de Saint-Pathus a principios del siglo XIV, observamos al rey acostado en el lecho. Aparece coronado y ya aureolado como símbolo de santidad. El alma sale de la boca del rey moribundo. Se tiene en pie, desnuda, las manos juntas en señal de oración. También el alma está aureolada, pero sin embargo, no porta la corona.

27 TEULET Alexandre, *Layettes du Trésor des chartes des rois de France*, t. II, Paris, 1886, p. 54 y sig.

28 De esta forma, en su segundo testamento de 1242, anota que: «*bona que Deus nobis contulit distinctis procionibus dividere pariter et partiri, ne forte quaestionis dissensio possit oriri inter filios et de iure succedentes nobis in posterum*» (p. 138). Ese principio es recordado en el tercer y último testamento: «*quando ipse dominus et redemptor noster nos ad se vocare voluerit ab hac vita, animam nostram ei salvam reddere possimus et taliter de bonis nostris disposuerimus ut per ipsam dispositionem nostram custodiamus filios nostros et homines nobis subiectos a dissensione et divisione et quod non possint inter eos damna vel contrarietas aliquo tempore suboriri, Imo si aliquis vel aliqui voluerint divisionem mittere aut dissensionem inserere in regnis, terris et dominationibus nostris, ipsi filii nostri sint in unum cum hominis suis ita quod possint se ab eo et ab eis deffendere, qui nollent recipere ius ab ipsis [...]*»; *Els testaments dels comtes de Barcelona, op. cit.*, p. 143.

29 Una excepción debe, al menos, ser subrayada: la iconografía medieval ha representado en ocasiones el alma de Judas saliendo no de su boca, sino de sus entrañas, insistiendo sobre el hecho de que ésta encarna el mal absoluto. Pongamos por ejemplo el extraordinario fresco del siglo XV pintado en la iglesia de Notre Dame des Fontaines en Brigue por Giovanni Canavesio. Este juego de parecidos físicos entre el alma y el cuerpo del moribundo se aplica también al mundo animal. En una miniatura del Dit de Fauvain de Raoul le Petit de principios del siglo XIV (Paris, BnF, ms fr 571), el alma que sale del caballo moribundo está igualmente representada bajo la forma de un pequeño pollino.

30 *Vie et miracles de Saint Louis de Guillaume de Saint-Pathus*, principio del siglo XIV, Paris, BnF, ms fr 5716, f. 277; *Grandes chroniques de France*, miniatura al principio de la crónica de Felipe III el Atrevido, 1390-1410, Paris, Sainte-Geneviève, ms 783, f. 296.

Unos ángeles la rodean, y parecen indicarle el camino hacia el cielo. En otra miniatura, que ilumina las *Grandes chroniques de France*, el rey aparece igualmente acostado, acompañado de su hijo pequeño y de su ejército. Todos asisten a su muerte y a la separación del alma del cuerpo. En esta ocasión el rey y su alma no tienen aureola, pero ambos están coronados.³⁰

La salud del alma del difunto es por tanto una de las grandes preocupaciones testamentarias. El rey invoca a la misericordia divina y solicita la intercesión condescendiente de la Virgen María o de los Santos. San Luis hace igualmente una llamada a San Dionisio de París, el santo en el que toda la realeza francesa ha encontrado un nuevo y eficaz protector y acompañante al más allá. Jaime I tiene una fuerte devoción por Cristo y la Virgen María, aunque no parece declinarse por un santo en particular. Su devoción mariana no tiene que demostrarse. En el *Llibre dels feyts*, confiesa que “beneite Mare, que a nos en aquest segle molt d’honrament e d’ajuda nos havia feit”.³¹

Con el fin de obtener lo que se conoce como *refrigerium animae*, el rey debe mostrarse particularmente caritativo y generoso, se reparan injurias y errores, se llevan a cabo fundaciones piadosas, y se aseguran en gran cantidad legados devotos. Si tanto franciscanos como dominicos aparecen desde el siglo XIII como unos nuevos destinatarios muy apreciados, es necesario constatar que, en los testamentos de San Luis y de Jaime I, son siempre las órdenes monásticas tradicionales, benedictinos o cistercienses quienes siguen beneficiándose plenamente del favor real. Tomemos el ejemplo de Jaime I. En el primer testamento fechado en el mes de enero de 1242, el rey lega dos mil morabetinos alfonsinos al monasterio cisterciense de Poblet: mil al monasterio de Santes Creus, dos mil al monasterio de Scarpio, quinientos a Sant Hilari Vert, mil a los monasterios de Roda y de Valbona, y doscientos a Ripoll. Los testadores, en especial San Luis, realizan asimismo actas de caridad hacia los menesterosos, los pobres y los enfermos, fundando, por ejemplo hospitales y leproserías.

Estos actos de caridad no son, evidentemente, gratuitos. Se inscriben y deben ser comprendidos en la lógica del intercambio, del *do ut des* que tiene un lugar fundamental en el funcionamiento de toda la sociedad medieval. A cambio de su generosidad, esperan que monjes, frailes y religiosos recen por la salud de su alma permitiéndoles, de esta manera, reducir las penas que el alma debía llevar al purgatorio.³² Este pacto está fundado sobre la profunda convicción de que la salud del alma en tránsito, depende de los vivos, y que el mantenimiento de la *memoria defunctorum* reposa sobre un compromiso por parte de las instituciones religiosas a vivificarla sin cese.³³ Las oraciones y misas *pro defunctis*, pronunciadas especialmente el día del aniversario de la muerte, constituyen un viático eficaz para el más allá.³⁴ Tras haber abandonado el cuerpo y si lo merece, el alma

31 *Jaume I. Cronica o llibre dels feits, op. cit.*, p. 421.

32 Así, San Luis escribe en su testamento: «*volumus autem quod executores nostri requirant ab omnibus religiosis et conventibus religiosorum locorum quibus legata fecimus quatinus intuitu pietatis singulis annis faciant anniversarium nostrum certa die obitus nostri [...] pro nobis post decessum nostrum missam que pro defunctis fidelibus dicitur*»; Layettes, *op. cit.*, p. 420.

33 Sobre este tema, nos permitimos remitir a MARTIGNONI Andrea, «Requiescat in pace. Il destino dei morti tra fragile pace ed eterno riposo alla fine del Medioevo», en *La pace fra realtà e utopia*, Verona: Cierre, «Quaderni di storia religiosa, XII», 2005, p. 99-158.

34 Esta idea está ya presente en San Agustín: «*Neque negandum est defunctorum animas pietate suorum viventium relevari, cum pro illis sacrificium Mediatoris offertur, vel eleemosynae in Ecclesia fiunt. Sed eis haec prosunt, qui cum viverent, ut haec sibi postea possint prodesse*»; AUGUSTIN, *Enchiridion*, sectio quinta, *De novissimis*, XXIX, 110, ed Jacques RIVIÈRE, Paris: Etudes augustiniennes, 1988, p. 302. Hará falta esperar a los siglos XI y XII para que ésta encuentre sus cartas de nobleza gracias a la institución, establecida por el abad →

humana pasa una temporada en el Purgatorio, después de escapar tras su juicio individual, a las terribles penas del Infierno.³⁵ El alma no posee, en efecto, ninguna capacidad de actuar sobre su propio destino. En el más allá, toda iniciativa personal es, de alguna manera, abolida. Esta incapacidad del alma del difunto de proceder para la mejora de su suerte explica que sea a los vivos a quienes toque interceder a favor de los muertos.³⁶ La literatura ejemplar medieval está repleta de numerosos muertos que no encuentran el reposo en el más allá y que por tanto deben regresar a frecuentar a los vivos acusados de no haber rezado lo suficiente por su salvación.³⁷ El prior dominico Jean Gobi en su *Scala coeli*, realizada entre 1323 y 1341, relata el diálogo que tiene con un fantasma. Este último recuerda, justamente, las ventajas de las misas para los muertos: “Estas misas, dice, nos ayudan especialmente a nosotros, que hemos estado sometidos a la pena del Purgatorio. Y es así que yo, Gui, he sido liberado de cuatro años de Purgatorio merecidos por mis pecados. Tengo, en efecto, un pariente pobre al que mantuve durante sus cinco años de estudios en Bolonia, y él, reza devotamente a Dios en mi favor. Sus rezos me ayudan tanto que no estaré en el Purgatorio después de Pascuas”.³⁸

Los trabajos de Marie-Anne Polo de Beaulieu sobre el «lunes de los fallecidos» así como las investigaciones de Jacques Chiffolleau han demostrado la importancia de la recitación de las oraciones por la salvación del alma del difunto, prácticas que se inscriben en una verdadera contabilidad del más allá teniendo en cuenta que su número es matemático y su cifra excepcional.³⁹ Los testamentos vuelven a demostrarlo: el número de misas y las modalidades de su celebración son indicadas con precisión. Así, Jaime I pide celebrar unas *missas de requie pro anima nostra et animabus parentum*, para su alma y las de sus próximos. En el segundo testamento, de 1242, las misas pedidas por el rey se cuentan por miles; cinco mil en el monasterio de Poblet, tres mil en el de Santes Creus, mil en Sigena, en Aragón. En total son 35200 misas las que el rey ordena que se realicen

de Cluny Odilón, de la fiesta de los muertos, el 2 de noviembre. A principios del siglo XII, otro abad de de Cluny, Pedro el Venerable, refutando las críticas que Pierre de Bruis había expuesto contra la utilida eficaz de los sufragios de los vivos hacia los muertos, reafirma enérgicamente la importancia de la conmemoración de los difuntos. Pedro El Venerable, *Contra Petrobrusianos*, PL 189, coll. 819-847: *Contra id quod dicunt vivorum beneficia nihil prodesse defunctis*. A este respecto, véase especialmente LAUWERS Michel, «Dicunt vivorum beneficia nichil prodesse defunctis. Histoire d'un thème polémique (XIe-XIIe siècle)», en *Inventer l'hérésie? Discours polémiques et pouvoirs avant l'Inquisition*, bajo la dirección de Monique ZERNER, Nice: Centre d'Etudes Médiévales, 1998, p. 157-192.

35 Excepto, bien entendido, para los santos, que van directamente al paraíso.

36 SCHNEIDER Herbert, «L'intercession des vivants pour les morts. L'exemple des synodes du haut Moyen Age», en *L'Intercession du Moyen Age à l'époque moderne. Autour d'une pratique sociale*, bajo la dirección de Jean-Marie MOEGLIN, Genève: Droz, 2004, p. 41-66; MCLAUGHLIN Megan, *Consorting with Saints. Prayer for the Dead in early medieval France*, Ithaca and London: Cornell University Press, 1994, sobre todos los capítulos «Commemoration», p. 55-101 y «The Ideology of Prayer for the Dead», p. 178-249.

37 El diálogo entre los fantasmas y sus interlocutores se convierte en un género literario independiente al valor dialéctico. Para lo que concierne a los fantasmas, hacemos referencia especialmente a SCHMITT Jean-Claude, *Les revenants. Les vivants et les morts dans la société médiévale*, Paris: Gallimard, 1994. A título indicativo, véase también LECOUTEUX Claude, *Fantômes et revenants au Moyen Age*, Paris: Imago, 1996; ZARRI Gabriela, «Purgatorio particolare e ritorno dei morti tra Riforma e Controriforma: l'area italiana», en *Quaderni storici*, L, 17, 2, 1982, p. 466-497. Se han editado algunos textos: GOBI Jean, *Dialogue avec un fantôme*, ed. Marie-Anne POLO DE BEAULIEU, Paris: Les Belles Lettres, 2004 (1994); y LECOUTEUX Claude, *Dialogue avec un revenant, XVe siècle*, Paris: Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 1999.

38 *Dialogue avec un fantôme, op. cit.*, p. 89-90.

39 POLO DE BEAULIEU Marie-Anne, «Le Lundi des trépassés. Création, diffusion et réception d'un rituel», en *Annales HSS*, LIII, 6, 1998, p. 1191-1217, p. 1191-1217; CHIFFOLEAU Jacques, *La comptabilité de l'au-delà: les hommes, la mort et la religion dans la région d'Avignon à la fin du Moyen Age (vers 1320-1480)*, Rome: École française de Rome, 1980.

en honor de su alma.⁴⁰ Junto a las misas, se pueden formular otras peticiones por parte del testador. Por citar un único ejemplo, Alfonso, conde de Poitiers y de Toulouse, en su testamento redactado en junio de 1270, obliga a sus ejecutores testamentarios a llevar a cabo varios peregrinajes, especialmente a Santiago de Compostela y a Rocamadour, en el caso de que el no haya podido hacerlo de propio pie estando vivo. Asistimos, por tanto, a la puesta en escena de los peregrinajes por delegación, llamados también póstumos, en el que los vicarios viajan en ayuda del alma del difunto.⁴¹

Otro gran problema formulado en los testamentos es el de la *commendatio corporis*. ¿Qué hacer de su propio cuerpo muerto? Cementerios monásticos, conventuales, parroquiales, tumbas familiares, necrópolis reales: los lugares de sepultura son múltiples.⁴² El lugar donde se desea que repose nuestro cuerpo en la espera de la resurrección asume toda su importancia por parte de los reyes, ya que la elección, importante desde el punto de vista religioso, lo es igualmente desde el punto de vista político. En la elección del *locus sepulcralis*, lo que está en juego es la “memoria de sí” que se encarna en el suelo⁴³: se llega a la reunión de la comunidad de antepasados, se puede crear un nuevo lugar y fundar una nueva memoria dinástica. Los reyes experimentan con gravedad y reflexión el deseo y la necesidad de hacerse enterrar en un lugar privilegiado y exclusivo⁴⁴, un lugar que funcionará como marcador social.⁴⁵ Pongamos algunos ejemplos. San Luis no es el primer rey en elegir como sepultura la abadía de Saint-Denis. Desde el año 987, los reyes capetos se hicieron enterrar allí. Pero la elección no es aun sistemática. San Luis oficializa esta práctica reservando la necrópolis de la abadía benedictina sólo para los reyes y las reinas de Francia.⁴⁶ Es el acto de fundación de la necrópolis real.⁴⁷

¿Qué sucede en la Corona de Aragón? Jaime I está en Alcira. Se encuentra enfermo y siente cómo la muerte se le acerca. Lo deja claro en su *Llibre dels feits*: «e, si nos moriem en aquell enemig en Algezira, que el bisbe d’Osca e l’altra companya que ab nos era nos soterrassen a sancta Maria d’Algezira, o a sancta

40 Ver igualmente CINGOLANI Stefano Maria, *Jaume I. Història i mite d’un rei*, Barcelona: Edicions 62, 2007, p. 29. El autor propone la cifra de 35.000. A este respecto, CHIFFOLEAU Jacques, «Sur l’usage obsessionnel de la messe pour les morts à la fin du Moyen Age», en *Faire croire. Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XIIIe au XVe siècle*, Table ronde organisée par l’Ecole française de Rome, Rome, 22-23 juin 1979, bajo la dirección de André VAUCHEZ, Rome: Ecole française de Rome, 1981, p. 235-256.

41 «Encores, pour les pèlerinages que nous avons voué à Saint Jacques, à Nostre Dame de Rochemadour, à Nostre Dame de Bouloigne, à Saint Eloy et à autres sains leus, nous voulons que nostre executeur raymbent les diz pèlerinages si comme il leur sera avis, se il avenoit que nous ne les accomplissiens»; *Layettes du trésor des Chartes*, t. IV, 1977 (1902), testament n. 3712, p. 455.

42 Especialmente LAUWERS Michel, *Naissance du cimetière. Lieux sacrés et terre des morts dans l’Occident médiéval*, Paris: Aubier, 2005. Véase también LORCIN Marie-Thérèse, «Choisir un lieu de sépulture», en *A réveiller les morts*, op. cit., p. 245-252.

43 LAUWERS Michel, *La mémoire des ancêtres. Le souci des morts. Morts, rites et société au Moyen Age (diocèse de Liège, XIe-XIIIe)*, Paris, Beauchesne, 1997.

44 En Francia, desde el siglo XIII, los reyes eligen cada vez más multiplicar los lugares de sepultura: los del cuerpo, las vísceras y el corazón. Sobre este tema, devolvemos a la excelente obra de BANDE Alexandre, *Le cœur du roi. Les Capétiens et les sépultures multiples (XIIIe-XVe siècles)*, Paris: Tallandier, 2009.

45 ORCÁSTEGUI GROS Carmen, «La preparación del largo sueño y su recuerdo en la Edad Media: el rey de Aragón ante la muerte, del testamento a la crónica», en *Muerte, religiosidad y cultura popular, siglos XIII-XVIII*, bajo la dirección de Eliseo SERRANO MARTÍN, Zaragoza: Institución «Fernando el Católico», 1994, p. 227; IOGNA-PRAT Dominique, «Des morts très spéciaux aux morts ordinaires: la pastorale funéraire clunienne (XIe-XIIIe s.)», en *Médiévales*, n. 31, «La mort des Grands», 1996, p. 79-91.

46 Todos los reyes de Francia reposan en Saint-Denis con la excepción de Felipe I que se hizo enterrar en Fleury, de Luis VII, enterrado en Barbeau y de Luis XI, en Cléry. Las reinas se reúnen con sus maridos de forma sistemática a partir de 1328.

47 GAUDE-FERRAGU Murielle, *D’or et de cendres*, op. cit., p. 77.

Maria de Valencia, segons que nos haviem ja manat. E pregam al dit infant en P. que, la guerra passada, que ell nos faés portar, si morissem, a sancta Maria de Poblet on nos érem ja lleixats»⁴⁸. Los restos mortales del fallecido rey son, por tanto transportados, en 1278, al monasterio cisterciense de Poblet,⁴⁹ fundado por el conde de Barcelona Ramón Berenguer IV. Este deseo se había puesto ya de manifiesto en sus testamentos: en el primero, de 1232, precisa: «*Item eligo sepulturam meam apud monasterium de Populeto cum tribus milibus morabatino-rum quos ibi dimitto pro anima mea*».⁵⁰ Esta decisión se confirma por el segundo testamento de 1242. Aunque el rey da en esta ocasión algunas precisiones suplementarias: insiste sobre la humildad que quiere dar a su sepultura. En efecto, no quiere ser inhumado en una tumba imponente, pintada y decorada, sino de forma sencilla, bajo tierra, frente al altar dedicado a la Virgen María, en un lugar donde los fieles pasen mientras se dirigen hacia el altar. El tercer testamento, el de 1272 no aporta grandes novedades con respecto a este tema. En él se dice, simplemente, que la elección sigue la que había hecho su predecesor Alfonso II el Trovador, (muerto en 1196).⁵¹

Las crónicas proporcionan también otros detalles importantes. En la crónica de Ramon Muntaner, por ejemplo, como también sucede en el *Llibre dels feyts*, es cuestión del deseo del rey tomar el habito cisterciense antes de morir, de su amortajamiento inicial en el altar de Santa María de la Seo de Valencia y de su posterior desplazamiento a Poblet.⁵²

Poblet no es un verdadero panteón real y en época de Jaime I la monumentalización de los sepulcros no ha comenzado todavía. Es necesario esperar al siglo XIV para que la configuración del espacio se modifique y la presencia de los reyes se manifieste a través de una grandiosa decoración. Pedro IV de Aragón el Ceremonioso,⁵³ impone entonces, y por vez primera, un verdadero programa arquitectural para el panteón real desplazando, de hecho, las estatuas de sus predecesores que se encontraban en el palacio de Barcelona. Los mausoleos reales serán obra de los maestro Alois y Pedro de Guines en 1340 y de Jaime Castalls y Jorge Juan para los sepulcros de Alfonso II y Jaime I.⁵⁴

Eso no impide que la voluntad de Jaime I de reencontrar el lugar sepulcral de Alfonso el Trovador inscriba esta decisión en un plan de “concentración” dinástica en un lugar, aunque sea de manera humilde y discreta. En la Corona de Aragón existe una diferencia respecto a lo que se está planteando en Francia en el mismo momento, aún no existe una unidad real de los lugares de sepultura real: Alfonso III el liberal (1265-1291) desea ser amortajado con los hermanos menores de Barcelona; Pedro el Grande y Jaime II eligen el monasterio de Santes Creus.

Los reyes, durante el siglo XIII; parecen preferir para su reposos *post mortem*, la humildad frente al fasto. San Luis, como Jaime I, también encarna, según sus hagiógrafos, un modelo de humildad. Nos cuenta Geoffroy de Beaulieu que, a

48 *Llibre del feits, op. cit.*, p. 420.

49 DEL ARCO Y GARAY Ricardo, *Sepulcros de la Casa Real de Aragón*, Madrid: Diana, 1945.

50 *Els testaments dels comtes de Barcelona i dels reis de la Corona d'Aragón: de Guifré Borrel a Joan II*, ed. Antoni UDINA I ABELLÓ, Lleida: Fundació Noguera, 2001.

51 Stefano Maria CINGOLANI explica que la elección de rey está ditada por la voluntad de distinguirse de su padre, Pedro II (1196-1212) que fue enterrado en Sijena, y con el que siempre tuvo unas relaciones muy complejas; cf. *La memòria dels reis, op. cit.*, p. 38.

52 ORCÁSTEGUI GROS Carmen, «La preparación del largo sueño y su recuerdo en la Edad Media», *art. cit.*, p. 236.

53 *Pere el Cerimoniós i la seva època*, Barcelona: CSIC, 1989.

54 ORCÁSTEGUI GROS Carmen, «La preparación del largo sueño y su recuerdo en la Edad Media», *art. cit.*, p. 238.

punto de morir, «Ordenó que se escribiera en su testamento que sobre su sepultura no debía realizarse nada rebuscado ni pomposo, con el fin de que ya fuera vivo o muerto pudiera permanecer como un ejemplo durable de humildad».⁵⁵ La actitud del rey se observa como ejemplar. Más tarde, en el siglo XIV, esta humildad parece ceder el paso a la voluntad de testimoniar en la piedra el prestigio del rey.⁵⁶

Los lugares de la muerte son ante todo lugares de la *memoria*: una memoria efectiva y fundadora, la de una línea dinástica que los reyes quieren fijar y convertir, de esta forma, en algo eterno. En el fondo, ya lo hemos visto, tres elementos caracterizan la preparación de la muerte del rey y de su futura desaparición a través del testamento: un programa político, una ejemplaridad religiosa y la fijación de una memoria dinástica.

In hora mortis o los instantes del tránsito

Tras estas iniciativas por el alma y por el cuerpo, donde religión y política se entremezclan, conviene ahora interesarse de cerca por el momento del tránsito propiamente dicho. Es un momento muy delicado en el que la humildad, la fe y el arrepentimiento deben triunfar sobre las tentaciones y el miedo. En la hora de la muerte, “en la habitación del difunto, donde se enfrentan las fuerzas del bien y el mal, el hombre podía convertirse en su propio juez, perder todo o ganar todo por la confianza en la misericordia infinita de Jesús sufriente”.⁵⁷

La muerte del rey es de hecho una muerte bien atendida. Debe, en su ideal, ser una muerte pública. La iconografía es una fuente preciosa que permite tomar la medida de esta puesta en escena del tránsito y de formar, de alguna manera, parte de ella. Estas representaciones están muy próximas a las de la enfermedad:⁵⁸ acostado sobre el lecho, el rey está rodeado de sus próximos, por sus consejeros, por sus dignatarios eclesiásticos, en ocasiones por sus soldados, pero sobre todo por su confesor, cuyo papel y presencia no dejan de incrementarse a partir del siglo XIII.⁵⁹ Es una muerte exclusivamente masculina, en torno al rey nada de mujeres.⁶⁰ La atmósfera debe ser retenida, los gestos parecen estar simplemente bosquejados, las manos sobre el rostro, gestos de tristeza, gestos contenidos, porque es necesario, a cualquier precio, evitar cualquier *gesticulatio* peligrosa por la gravedad del momento. Las lágrimas surgen de los rostros, discretas, pero presentes.⁶¹

55 CAROLUS-BARRÉ Louis, *Le procès de canonisation de saint Louis (1272-1297): essai de reconstitution*, Roma: École française de Rome, 1994, p. 34.

56 Se podría por tanto interpretar en este sentido el deseo de Pedro IV de ser inhumado con la indumentaria cardenalicia cuando el papa celebra el oficio: «cum camisa romana et cinyello, stola et manupulo, tunicella et dalmatica ad modum quo induntur cardinales quando Papa celebrat divinum officium»; *Els testaments dels comtes de Barcelona i dels reis de la Corona d'Aragón*, op. cit., p. 40.

57 ROSSIAUD Jacques, «Crises et consolidations, 1330-1530», en *La ville en France au Moyen Age*, bajo la dirección de André CHÉDEVILLE, Jacques LE GOFF et Jacques ROSSIAUD, Paris: Seuil, 1998 (1980), p. 545.

58 Algunos ejemplos: la muerte de San Luis está representada en las *Grandes chroniques de France*, Paris, BnF, ms fr 2813, fol. 302. La muerte de Godofredo de Bouillon (18 de julio 1100) en *Guillaume de Tyr, Histoire d'outre-mer* (traduction française avec continuation jusqu'en 1249), 1280; Lyon, Bibliothèque municipale, ms 828, f. 93v. La muerte de Salomon en Guiard DES MOULINS, *Bible historique*, XVe siècle; Paris, BnF, ms fr 4, fol. 14v.

59 DE LA SELLE Xavier, *Le service des âmes à la cour: confesseurs et aumôniers des rois de France du XIIIe au XVe siècle*, Paris: École des Chartes, 1995.

60Le agradezco a Isabel de Riquer sus sugerencias sobre este punto.

61 Sobre la importancia de las lágrimas, remitimos al libro de NAGY Piroška, *Le don des larmes au Moyen Age*, Paris: Albin Michel, 2000.

El ritual de la muerte en este siglo XIII responde especialmente a la administración de tres sacramentos: la confesión, la última comunión y la extremaunción.⁶² Joinville recuerda la exigencia sacramental de San Luis mientras que él testimonia que el rey “solicitó los sacramentos de la santa Iglesia, y los recibió con toda lucidez y en plena consciencia”. Ramon Muntaner realiza el testimonio sobre la actitud de Jaime I: «comulgó y luego le dieron la extremaunción, y tomó muy devotamente todos los sacramentos de la Santa Iglesia delante de todos».⁶³

Hemos evocado la presencia de los confesores. El siglo XIII es el gran siglo de la confesión.⁶⁴ El canon 21, *utriusque sexus*, del IV concilio de Latran IV reunido en 1215, está justamente consagrado al problema de la confesión así como a la comunión, ambos obligatorios.⁶⁵ La confesión es un sacramento que permite borrar los pecados mortales y encontrar la gracia insuflada por el bautismo. En tanto que sacramento, éste sacraliza, junto con la extremaunción el momento del tránsito. Es necesario que todo rey, como recuerda Philippe de Mézières en el *Songe du vieil pelerin* en 1389, se confiese a menudo, porque siendo de una condición superior a cualquier otro hombre, debe dar ejemplo.⁶⁶ San Luis tiene un amor particular por sus confesores, especialmente hacia los dominicos.⁶⁷ “A sus confesores, escribe Geoffroy de Beaulieu, les tenía siempre en gran reverencia; por ejemplo, cuando se sentaba para confesarse delante de alguno de ellos, si una puerta o una ventana portaba, él se precipitaba para abrirla o cerrarla, antes de que el confesor tuviera tiempo de levantarse [...]”.⁶⁸ San Luis se confiesa al menos una vez por semana, los viernes.⁶⁹ Su confesor está ahí en el momento de

62 Para la imagen de la comunión de San Luis, véase el ya citado, Paris, BnF, 5716, fol. 62. Se pueden citar algunos otros ejemplos: para la extremaunción, ver las *Très belles heures de Notre Dame* de Jean DE BERRY, siglo XIV; BnF, Nouvelle acquisition latine 3093, fol. 178.

63 MUNTANER Ramon, *Cronica*, ed. castellana de J. F. Vidal Jové, Madrid: Alianza Editorial, 1970, p. 65.

64 Flavia de Vitt habla de «cura d'anime personalizzata»; DE VITT Flavia, «Alle radici del fenomeno parrocchiale», en *Ead., Istituzioni ecclesiastiche e vita quotidiana nel Friuli medioevale*, Venezia: Deputazione di storia patria per le Venezie, 1990, p. 119. Sobre la confesión en la Edad Media, véase RUSCONI Roberto, *L'ordine dei peccati. La confessione tra Medioevo ed età moderna*, Bologna: Il Mulino, 2002; MACCARONE Michele, «Cura animarum e parochialis sacerdos nelle costituzioni del IV concilio lateranense (1215). Applicazioni in Italia nel sec. XIII», en *Pievi e parrocchie in Italia nel basso Medioevo (sec. XIII-XV)*, Atti del VI Convegno di Storia della Chiesa in Italia, Firenze, 21-25 settembre 1981, Roma: Herder, «Italia Sacra, XXXV», 1984, vol. I, p. 160-164; BÉRIOU Nicole, «Autour de Latran IV (1215): la naissance de la confession moderne et sa diffusion», en *Pratiques de la confession. Des pères du désert à Vatican II. Quinze études d'histoire*, Paris: Cerf, 1983, p. 73-93; y el volumen *Dalla penitenza all'ascolto delle confessioni: il ruolo dei frati mendicanti*, Atti del XXIII Convegno internazionale della Società internazionale di studi francescani e del Centro interuniversitario di studi francescani, Assisi, 12-14 ottobre 1995, Spoleto: Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, 1996.

65 «Tout fidèle de l'un ou de l'autre sexe parvenu à l'âge de discrétion doit lui-même confesser loyalement tous ses péchés au moins une fois l'an à son curé, accomplir avec soin, dans la mesure de ses moyens, la pénitence à lui imposée, recevoir avec respect, pour le moins à Pâques, le sacrement de l'Eucharistie, sauf si, du conseil de son curé, pour raison valable, il juge devoir s'en abstenir temporairement»; el texto es editado por FOREVILLE Raymonde, *Latran I, II, III et Latran IV, vol. VI, Histoire des conciles œcuméniques*, Paris: Orante, 1965, p. 357-358. A este respecto, véase el artículo de AVRIL Joseph, «Remarques sur un aspect de la vie religieuse paroissiale: la pratique de la confession et de la communion du Xe au XIVE siècle», en *L'encadrement religieux des fidèles au Moyen Age jusqu'au Concile de Trente: la paroisse, le clergé, la pastorale, la dévotion*, Actes du 109e Congrès national des sociétés savantes, Dijon, 1984, Section d'histoire médiévale et de philologie, Paris: Comité des travaux historiques et scientifiques, 1985, p. 345-364.

66 DE MÉZIÈRES Philippe, *Le songe du vieux pelerin*, ed G. W. COOPLAND, Cambridge, 1969, t. II, p. 261; citado por DE LA SELLE Xavier, *Le service des âmes à la cour, op. cit.*, p. 142.

67 En el siglo XIV, los dominicos serán reemplazados en este cargo por los teólogos de la Universidad de Paris.

68 CAROLUS-BARRÉ Louis, *Le procès de canonisation de saint Louis, op. cit.*, p. 34.

69 Una imagen poco común representa al confesor del rey con hábitos dominicos: Paris, BnF, ms fr 2813, fol. 265.

la muerte: “sintiendo que había llegado el momento de morir, el rey hizo llamar a su confesor”.⁷⁰ Este último tenía el derecho de dispensar al moribundo los últimos sacramentos. San Luis, de hecho, aconseja a su hijo no olvidar confesarse: “Querido hijo, te aconsejo el tomar la costumbre de confesarte a menudo y de elegir siempre confesores que sean no solamente piadosos, sino también lo suficientemente bien instruidos, con el fin de que te enseñen las cosas que debes evitar y las cosas que debes hacer; y estate siempre de tal disposición que tus confesores y tus amigos osen enseñarte y corregirte con libertad”.⁷¹ Jaime I también practica la confesión: “confesó muchas veces”, recuerda Ramon Muntaner⁷².

Es una sucesión y un lazo de gestos, de palabras y de objetos que estructuran la experiencia de la muerte, Si ciertos gestos y ciertas palabras se imponen al moribundo, él es también el actor de su propia muerte. Otros testimonios nos enseñan la importancia de la oralidad que rodea el tránsito.⁷³ Se trata en su mayor parte de oraciones que acompañan al rey al cumplimiento de su destino. Joinville testimonia: “Y yo he esperado a contar a monseñor el conde de Alençon, su hijo, que cuando se acercaba la muerte, él llamó a los santos para ayudarle y socorrerle, y especialmente a mi señor Santiago, entonando su oración que comienza por *Esto, Domine*, es decir: Dios, santifica y protege a vuestro pueblo. Llamó entonces en su ayuda a San Denis de Francia, entonando su oración cuyo sentido es: “Señor Dios, danos el poder despreciar la prosperidad de este mundo, como el fin de que no temamos ninguna adversidad”⁷⁴. Salmos, letanías y oraciones constituyen, antes de que la oralidad se convierta en algo inútil, la última forma de comunicación que aproxima el hombre a Dios. Pero el rey dispensa también algunas enseñanzas. Invita a su hijo y a su hija para transmitirles sus últimas palabras de sabiduría sobre el gobierno del reino, sobre la manera de agradar a Dios, de ser justo, humilde y sincero. Palabras de transmisión, de transmisión filial, el rey comparte los secretos de una sabiduría que la edad, su función y la experiencia le han otorgado.⁷⁵ Pero el advenimiento del fin se acelera. En primer lugar la palabra del rey es una palabra impedida. Justo antes de la muerte, no consigue hablar, y no se expresa sino por signos. Guillaume toma nota de esta gestualidad de la buena muerte: “Elevó sus manos juntas al cielo y se golpeo algunas veces el pecho”.⁷⁶ A continuación la palabra regresa y el rey se expresa de nuevo y exclama: “¡Oh Jérsusalem! Oh Jérsusalem. Después de haber confiado su pueblo a Dios, el rey expira y en su último suspiro pronuncia estas palabras: “Padre, confío mi espíritu a tu cuidado”.

Recordemos por último la presencia de algunos objetos. Los soberanos españoles tienen, por ejemplo, la costumbre de rodearse de objetos piadosos y de

70 *Les propos de Saint Louis, op. cit.*, p. 125.

71 *Ibid.*, p. 186.

72 MUNTANER Ramon, *Cronica*, op. cit., p. 65.

73 DE SAINT-PATHUS Guillaume, *Vie de saint Louis*, ed. H. F. DELABORDE, Paris, 1899, p. 154-155. A este respecto, véanse las consideraciones de LE GOFF Jacques, *Saint Louis, op. cit.*, p. 606-607.

74 JOINVILLE, *Vie de Saint Louis*, ed. Jacques MONFRIN, Paris: Garnier, 1997 (1995), p. 373.

75 Esta transmisión encierra un ideal: más tarde Christine de Pizan en le Livre des faits du sage roi Charles V nos ofrece el testimonio de las últimas palabras del rey: «Il eut alors maintes paroles mémorables, touchantes et sages; il exhorta ses enfants à aimer et à servir Dieu, source de tout bien en ce monde, à faire de même envers le roi, à qui ils devaient rester fidèles comme lui-même l'avait été sa vie durant, à prendre à cœur le bien de la couronne et du royaume, à s'aimer et à sauvegarder la paix entre eux, à aider et à honorer leur noble mère, à ne point accabler leurs sujets, mais au contraire à les aimer»; cf. de PIZAN Christine, *Le livre des faits et bonnes mœurs du roi Charles V le sage*, ed. Eric HICKS y Thérèse MOREAU, Paris: Stock, 1997, p. 134-135; citado también por GAUDE-FERRAGU Murielle, *D'or et de cendres, op. cit.*, p. 97.

76 LE GOFF Jacques, *Saint Louis, op. cit.*, p. 615.

reliquias. De hecho, eran grandes coleccionistas de reliquias. También lo era San Luis. En el último testamento de Pedro IV, por ejemplo, fechado el 25 de mayo de 1359, se hace mención de las reliquias que poseía el rey: “2 cruces, corona real, 5 espadas, reliquias (camisa y espina de Cristo, brazo de san Jorge, hueso del dedo de san Juan Bautista, hueso de Santa Bárbara, de San Nicolás, etc...”.⁷⁷ Sin embargo, son la cruz y el crucifijo los que ocupan un puesto de primera importancia. El rey ama contemplarlas o estrecharlas una última vez entre sus brazos antes de abandonar este mundo.⁷⁸ Si las imágenes testimonian esta práctica, los textos también la recuerdan⁷⁹. En este caso es Guillaume de Saint-Pathus, quien evoca la devoción del rey a la cruz mientras está moribundo frente a Túnez: “La cruz estaba situada frente a su cama y delante de sus ojos, algo realizado por orden del propio rey cuando su condición comenzó a agravarse. La miraba a menudo y la adoraba con las manos apretadas y la hacía transportar cada día, incluso por la mañana, cuando estaba en ayuno, para besarla con gran reverencia y gran devoción.”⁸⁰

Después de este recorrido desde el que se ha intentado esbozar de manera sintética las prácticas y las actitudes del rey antes y frente su propia muerte, se imponen algunas consideraciones a modo de conclusión.

En la Edad Media, morir es morir bien. Los ritos y los comportamientos previstos para este fin parecen ser, más o menos, los mismos para todos, reyes, papas, príncipes y gentes de “pequeño pueblo”. Del testamento a los últimos sacramentos, la experiencia de la propia muerte en estas dimensiones íntimas y colectivas, nos ha aparecido inicialmente y ante todo como una experiencia enmarcada, estructurada y controlada. Este encuadramiento responde, al final, a la necesidad de exorcizar el miedo y la angustia frente a la muerte. La Iglesia, a partir especialmente del siglo XIII, extiende su monopolio y su control sobre los últimos instantes de la vida. Los convierte en un sacramento.

¿Dónde podríamos por tanto encontrar la originalidad de la muerte del rey si no es simplemente en la normalidad y en el respeto de esta normalidad?⁸¹ En los funerales y en el trato reservados al cuerpo del soberano está el marcar la excepcionalidad del acontecimiento. Pero esta es otra historia que no se ha querido, deliberadamente, retratar aquí.

La muerte de un rey está, sin embargo, revestida de manera singular, de un poder de ejemplaridad. Una verdadera retórica del tránsito real queda sometida a cronistas y hagiógrafos. En una puesta en escena orquestada en los más mínimos detalles, el rey muere dando ejemplo: sus gestos, sus palabras y actitudes escriben una didáctica del fin. Georges Duby recuerda que “el hombre cuya muerte se acerca, debe, en efecto deshacerse poco a poco de todo, y abandonar en primer lugar los honores del siglo. Primer acto, primera ceremonia de renuncia. Ostentosa, como van a serlo los actos que seguirán; pero las bellas muertes en este tiempo son fiestas, se despliegan como sobre un teatro ante un gran número

77 *Els testaments dels comtes de Barcelona i dels reis de la Corona d'Aragó, op. cit.*, p. 253-274.

78 Carlos V reclama el crucifijo con el que muere la emperatriz y lo posa en dos ocasiones sobre su pecho antes de expirar mientras lo mira. Esta transmisión de la cruz que acompaña al rey difunto es particularmente simbólica. Pone de manifiesto la obsesión hacia una continuidad dinástica especialmente para los reyes de Francia sacralizados. Véase *La mort des rois. Documents sur les derniers jours de souverains français et espagnols de Charles Quint à Louis XV*, ed. Stanis PEREZ, Paris: Jérôme Million, 2006, p. 31.

79 Por ejemplo: *Saint Louis adorant les reliques*, BnF, ms fr 5716, fol. 7; et *Saint Louis embrassant le crucifix*, BnF, ms fr 5716, fol. 63.

80 DE SAINT-PATHUS Guillaume, XX, 121; citado en *Les propos de Saint Louis, op. cit.*, p. 127.

81 DE LA SELLE Xavier, *Le service des âmes à la cour, op. cit.*, p. 143.

de espectadores, ante un gran número de oyentes atentos a todas las posturas, a todas las palabras, esperando del moribundo que manifieste los que vale, que hable, que actúe según su rango, que deje un último ejemplo de virtud a los que le seguirán. Cada uno, de este modo, al dejar el mundo, tiene el deber de ayudar por última vez a afirmar esta moral que hace mantenerse en pie al cuerpo social, y sucederse las generaciones en la regularidad que complace a Dios”.⁸²

Y además, como la piedra de la tumba real, los relatos que evocan al rey frente a su *hora mortis* le protegen del tiempo del olvido y le dan, de alguna forma, la eternidad. Entre cielo y la tierra, entre aquí abajo y el más allá, el rey, tras su muerte, está siempre en el corazón del mundo, y, al mismo tiempo, a partir de ese instante, en otro lugar.

ALIA

Revista de Estudios Transversales

Barcelona, 29 marzo 2012

Asociación de Apertura Crítica

ISSN: 2014-203X