

El Rey en su honra

MANUEL NÚÑEZ RODRÍGUEZ

Universidade de Santiago de Compostela

RESUMEN

El conjunto funerario dedicado al Rey don Dinis en Odivelas, intenga transmitir la memoria, conforme a la trinidad de elementos honra-honor-fama ,consustanciales con el recuerdo del poderoso en el mundo mortal y como manera de plantear la inmortalidad social ante la evidencia de la muerte biológica. Los factores que contribuyen a ello, son ,proponer el exemplum del Rey de Portugal y el Algarbe, según pautas tomadas de los Reyes Bíblicos, Las Partidas II (I,V), la Política de Aristóteles.

Palabras clave: Rey por la gracia de Dios, dignidad, speculum regum, potestad.

ABSTRACT

This article attempts to prove that, the byography of the King Dionisius Portugalie et Algarbii, greater priority is given as the definition Rex Dei gratia, the role adscribed to the King in relation to potestas, in order to please the people, the King and God. In the speculum regale, following the example of the biblical king of the Old Testament (David, Salomon), Partidas II (I,V) and the Política of Aristóteles, the author of the system funereal iconographic on Odivelas, analyses the attitude regarding time from a double perspective; regarding time from an individual: Rex gratia Dei et rex Portugalie et Algarbii; a collective: laudes regiae, speculum regum.

Keywords: The King Dionisio, Potestas, Rex gratia Dei, Dignitas, Speculum regum.

En los años del Gótico, todo enterramiento de quien en vida asumió el poder *in nomine Dei* –aún en los casos en que esta fórmula sólo sea mera “fórmula piadosa”(Barrau-Dihigo)– queda referido a la doble naturaleza del rey: como sujeto político y como realidad biológica y caduca. Proceso que irá acentuándose a medida que se produce el avance hacia el bajomedievo. Momento de mayor entidad del principio de individualidad.

En tanto que realidad política (*potestas*) la corona es el distintivo que subraya la superioridad del que fue cabeza del *regnum* y, por lo mismo merecedor de gestos de honra por parte del colectivo o súbdito, mediante ritos y *laudes regiae* en la hora de su muerte. Capitulo en el que se reconoce lo que los apologistas denominan *religio regis*, o manifestación de gestos de solidaridad y veneración hacia el que fue guía tutor y soberano.

En el coloquio interdisciplinar sobre “Representación, poder y realeza”, organizado por la Universidad de Maine, se insistía en la necesidad de aplicar un método minucioso para abordar la idea de poder. Así, por ejemplo, se valoraba la necesidad de aproximación al campo jurídico para alcanzar conclusiones más amplias, de manera que el especialista en el estudio de la imagen referida a la *potestas*, no sólo debería de ordenar y comentar sus búsquedas con los valores religiosos, la casuística moral, las ideas y las circunstancias históricas, sino también dar entrada al análisis de las conductas y comportamientos, a la luz de los conceptos que la materia jurídica suministra¹. Y es que la imagen es el “efecto” que habrá de contemplarse con relación a varias “causas”. De manera que la imagen regia en el medioevo, como diría Santo Tomás, discurre sobre la verdad o, cuando menos, orienta hacia la pesquisa de la verdad. Y en lo que se refiere a los túmulos regios, se orientan hacia la obtención de una utilidad o provecho, conforme a un orden normativo. Son señales visibles, “nao so da memoria regia”, sino también “da permanencia do poder”. Tal es la reflexión del historiador Mattoso, quien, añade, “afirmam na sua linguagem muda, que o poder que da consistencia a comunidade, ao reino, e tan firme como as estatuas de pedra”². Lo que equivale a decir, en el concepto atribuido a Pascal: “el fundamento más sólido del poder monárquico será precisamente su representación”³. Ahora bien, aunque la imagen regia utiliza recursos *ad hoc* para su difusión, no por ello deja de diseñar una “petite histoire”. Es decir, la imagen funeraria regia también puede albergar préstamos dudosos sobre la realidad de los hechos. Tal es el yacente de Inés de Castro en Alcobaça, “manipulado” estratégicamente por Pedro I. quien, a manera de homenaje, “mandou facer (...) con a coroa na cabeça, como se fora rainha”⁴.

Si la corona simboliza soberanía y los adornos que complementan a tal yacente hacen referencia a sus dones y gracias, tal memoria póstuma ¿no estaba incidiendo en un mundo imaginario? Otra cuestión es que, el concepto clave desde el que cabe entender su valor interpretativo sea que, tras haberse casado en secreto en el 1354 y trasladado el cadáver a Alcobaça, la corte fuera obligada a rendir fidelidad a “la reina muerta”. Planteado así, no sorprende que en su memorial todo lo que, por definición, queda

1 Blanchard (J.) ed. *Représentation, pouvoir et royauté*. ‘Áct.Coll.Un.Maine 5-26 mars 1994 (Picard, Paris 1995).

2 Mattoso (J.) “O poder e a morte”, *Anuario Estudios Medievales*, 25 (1995), p. 402.

3 Nieto Soria (J.M.) “Propaganda política y poder real en la Castilla Trastámara. Una perspectiva de análisis”, *Anuario Est. Med.*, 25 (1995), p. 489.

4 Lacerda (A. da) *História da Arte em Portugal* (Portucalense Editora, Porto 1942), v.I, p. 467.

asociado a la *potestas* se aplica y resalta. Lo que quiere decir que se trata de una puesta en escena para incidir en una imagen apologética, para favorecer así el consiguiente efecto ante el súbdito. Pero, desde el punto de vista jurídico-político, ¿no plantea una cuestión delicada y resbaladiza el símbolo –la corona– que otorga posición de superioridad y poder?, ¿no supone una violación con relación a las normas preexistentes?, ¿no supone el concepto de *potestas* una dimensión intermediaria entre el poder divino y el poder temporal?. Pero aún hay más. Recientemente M. Lauwers, sobre el que volveremos, al analizar la dimensión póstuma del poder en los enterramientos de espacio sagrado, se preocupa en interpretar hasta qué punto no se produce un acto de devoción o culto hacia el que asumió la *potestas*, en grado comparable con el culto dirigido a los santos⁵. Desde esta perspectiva, tal vez no resulte sobranter añadir que el programa iconográfico que complementa el túmulo de Inés de Castro, con escenas como el Juicio Final, ofrecen

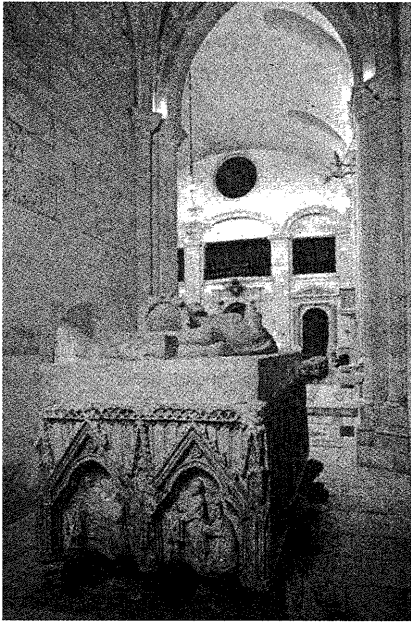


Fig. 1. Mausoleo D. Dinis en San Bernardo de Odivelas (para mayor honra y memoria).

posibilidades de favorecer el discurso sobre una *beata vita*, como puntualmente resaltaba A. de Lacerda en 1942. Como se observará, la propuesta funeraria de Inés de Castro es especulativa, en tanto que orientada hacia la obtención de una utilidad o provecho.

Por el contrario, una manifestación de la *potestas* soberana que no ha sido espejismo, corresponde al sepulcro del Rey D. Dinis en Odivelas. El rey que gobernó *in nomine Dei* y ejerció un poder que le fuera delegado: *era Dionisius Dei gratia rex Portugalie et Algarbi*.

En aquel Occidente de las monarquías, es la imagen de la soberanía tutelar, a la que se debe consideración más allá de la muerte, en tanto que dentro del colectivo se le supone “modelo de comportamiento”. En consecuencia, diría Mattoso, “de alguna manera continua a ejercer o su poder”. Y esto en un conjunto funerario que pasa a ser “referencia permanente para a comunidades, sinal indestrutível”, no en vano es el timonel que protege “teóricamente” a su Iglesia; es la cabeza depositaria del patrimonio territorial; es el responsable de los destinos del *regnum*.

Los recursos aplicados al enterramiento de *Dionisius Dei gratia rex*, marcan una perspectiva diferente a los enterramientos regios anteriores, puesto que su discurso ico-

5 Nieto Soria (J.M.) *Fundamentos ideológicos del poder real en Castilla (s.XIII-XVI)* (Univ. Complutense, Madrid 1988) p. 100.

nográfico queda asociado a una triple casuística; como corresponde a un conjunto funerario hecho en vida por este rey ilustrado en los conocimientos teóricos de las Partidas. En primer lugar está la escena que plantea al rey-hombre conjurando el miedo a la muerte, conforme a rito. De manera que la memoria del rey es manifiestamente expresiva, ante la comunidad de vivos, de sus responsabilidades finales cara al Más allá. Junto a esta casuística moral, cabe hacer referencia a la jurídica y a la histórica. La primera corresponde al monarca “que es puesto en la tierra en lugar de Dios” (Partidas III, V), en consecuencia, asume un poder delegado que le obliga a observar aquellos principios que no atentan contra la ley divina y que, como se verá, quedan legitimados en los soportes de su arca tumbal. La casuística histórica, por último, hace referencia al rey como cabeza de un poder territorial bien definido: el *regnum*. Y como tal *rex Portugalie et Algarbii* figura en las actas escrituradas y, tal vez, en el primitivo epígrafe del lecho de parada, mutilado en el s. XVIII.

Este discurso de su imagen de poder, parafraseando los principios definidos por J.C.Schmitt⁶, se complementa con los rituales que constituyen o legitiman la *religio regis*, en definición de S. Bertelli, basados en las manifestaciones vinculantes de la comunidad de vivos con el propio principio de autoridad⁷.

La pluralidad de aspectos reseñados, tiene como objetivo práctico el discurrir, el orientar las pesquisas sobre la lógica aplicada cuando D.

Dinís “mandou fazer en vida sua hordenada sepultura” (Mattoso), al igual que su esposa, Isabel de Aragón. Si bien, lo que el escultor creó en el monasterio cisterciense de Odivelas remite a un minucioso contraste de criterios con un destinatario conocedor de aquellos principios de teología política presentes en la *Política* de Aristóteles⁸ y de los comentarios hechos a la misma por Alfonso X, en quien su nieto D. Dinis creía encontrar el arquetipo regio⁹. Relación que se manifiesta en el concepto sobre la forma de gobierno expresado en las Partidas al indicar que el rey no sólo es guía y caudillo de sus huestes, si no también juez en su reino y “sennor en las cosas espirituales” (II,I,VI). Idea

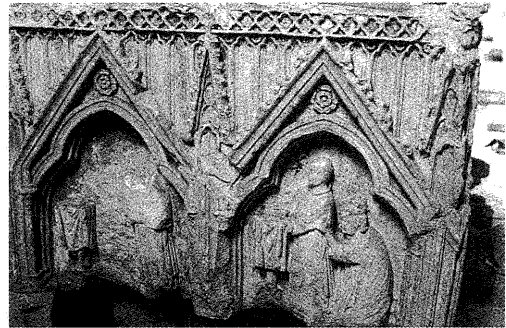


Fig. 2. El rey D. Dinis (a la procura de la inmortalidad espiritual).

6 Schmitt (J.C.) “Le miroir du canoniste. Images et texte dans un manuscrit médiéval”. *Annales*, E.H.E.S.S., 1993, p.1471, not. (6).

7 Bertelli (S.) *Il corpo del Re* (Ponte alle Grazie Firenze 1995) 2ª Ed., p. 13.

8 Maravall (J.A.) *Estudios de Historia del Pensamiento español*. Serie Primera. Edad Media, (E.C. Hispánica, Madrid,1973), p. 83.

9 Ackerlind (S.R.) *King Dinis of Portugal and the Alfonsine Heritage* (Peter Lang Publishing, Inc. New York 1990).

que posee su equivalente en el rey bíblico que enuncia la imagen sublime o poder perfecto: David, en quien se afirman los tres principios teóricos de toda institución regia de origen divino. A saber, enérgico con los enemigos de su pueblo, justo con el vasallo que tutela y garante o responsable de la fe. Principios que, ante la muerte, hacen compatible el carácter privilegiado de su enterramiento en el espacio sacro. De tal manera que corresponde al eclesiástico controlar su memoria o recuerdo, en tanto que fue responsable del orden y preservó la doctrina y moral cristiana. En consecuencia, se hace merecedor del galardón divino.

Por principio, el enterramiento regio transmite el recuerdo de aquel ausente en vida, por su actividad en el terreno de la milicia. Pero ello otorga actualidad a la expresión de Tácito: “al rey siempre se le tiene más respeto cuanto menos se le ve y trata”¹⁰. De manera que, lo que en vida fue inevitable distanciamiento rey-súbdito, en muerte pasa a ser omnipresencia. Tal singularidad o deferencia, obliga a referir algunas particularidades.

Como ya se indicó, los actuales análisis críticos sobre la Historia y sus fuentes, tienden a reconocer que hubo una consonancia entre el ritual litúrgico regio y aquel adjudicado al santoral¹¹. Aún más, para determinada bibliografía la connotación superior regia “provoca una forma de devoción religiosa no carente de alguna peculiaridad”¹². En tal sentido, se impone recordar la *oratio* de D. Dinis en el frontal de su yacija, a la manera del comportamiento del vasallo con su señor, ahora entendido como gesto *laudes regiae*. Forma de culto o glorificación real tras el que emerge lo que M. Lauwers con fina ironía plantea como la devoción a los nuevos santos.

El medievalista P. Zumthor hace una observación muy clara sobre la perentoria necesidad de revisar determinados valores de esta época histórica y abordar aquellas cuestiones presentes, no sólo en la cultura oficial, si no también en el seno del colectivo¹³. Pues bien, dentro del orden de la persuasión, ¿en qué se basa, en definitiva, el análisis de M. Lauwers?. En apariencia, tal dialéctica cultural hacia el soberano, con un planteamiento comparable a la veneración del santoral, constituye algo más que una bella metáfora referida a la aureola mística en torno al principio de poder. Resulta obligado añadir que, en el medievo, el concepto de sacralidad y religión, en modo alguno se consideran distintos. Así, S. Bertelli valora la asociación de ambas nociones en la experiencia laica¹⁴, lo que permite considerar que el ritual unificante en torno al enterramiento de quien se distingue respecto a todos los demás, constituye un acto de admiración y culto (*religio regis*) al que es cabeza y benefactor de su pueblo. Acaso, una vez más, la expresión más elocuente de esta posición proceda buscarla en el historiador portugués J.

10 Arias Montano (B.) *Aphorismos sacados de la historia de Pvblio Cornelio Tacito* (Barcelona 1914), 9v.9r.

11 Guiance (A.) *Los discursos sobre la muerte en Castilla medieval (s.VII-XV)*, (Junta de Castilla y León 1998) p. 290.

12 Nieto Soria (J.M.) *Fundamentos ...* p. 99.

13 Zumthor (P.) *La letra y la voz de la “literatura” medieval* (Cátedra, Madrid 1989).

14 Bertelli (S.) op.cit., p. 9.

Mattoso, cuando particulariza como conclusión deductivo que “as cerimónias fúnebres suscitadas pela morte regia, transforman em liturgia a participação colectiva aperta os laços de solidariedade”¹⁵.

De estas conexiones solidarias entre el principio de autoridad y el súbdito, el rey D. Dinis también es cómplice al ajustar su postura en las últimas voluntades del año 1299: “rogamos e mandamos a todos los nossos vassalos e a todos nossos naturaes pela menagem que fizeram a nos (...) pela lealtade e natureza per que som teúdos a nos”¹⁶. Se podría decir que hay en el contenido cuantitativo de tal deseo, un planteamiento muy presente en Tomás de Aquino (+1274), al menos en sus líneas generales. Así al exponer que “todos los seres apetecen su conservación –presencia o recuerdo, en este caso– conforme a su propia naturaleza”. Ideal de conducta no siempre compartido por el súbdito, de manera que la realidad de los gestos de glorificación real *post mortem*, pasan a ser una utopía. La Historia es testigo.

Junto a las consideraciones sobre el deseo de prestigiar a la Corona y a quien empuñó el cetro en nombre de la ley divina, hay que considerar la fama del rey honesto; de quien, además de ser lugarteniente divino, ha ordenado sus actos desde el respeto al orden moral, a los verdaderos preceptos rectores del comportamiento humano, puesto que el rey es criatura mortal. Es decir, su “función” o “condición” nunca será una coartada que le excuse de lo que es precepto. Al trasladar estas dimensiones a su enterramiento dispuesto en aquel espacio sacro de Odivelas, no muestra indiferencia ante el deseo por resaltar su memoria conforme a lo que está mandado, aunque, *a priori*, lo que se ofrezca venga determinado por vía racional. Así, por vía de ejemplo, en una peana de su yacija hace su aparición un atributo asociado a la escena de un camello, al que su guía impulsa a obedecer. Tema cuya formulación todavía está próxima a la construcción agustiniana, defensora del orden natural, de que nada perturbe la voluntad de Dios. En consecuencia, en dicha escena cobra valor puntual la virtud del cristiano que, con docilidad y mansedumbre, transporta su carga. Sin embargo, es oportuna la observación de H. Biedermann acerca del desconocimiento de este animal en el occidente medieval, lo que induce a su repudio y a su conexión con el pecado de soberbia, en cuanto que la arrogancia de su gesto incorpora la



Fig. 3. El camello dispuesto bajo la peana.

15 Mattoso (J) op. cit., p. 398.

16 Mattoso (J.) *Identificação de un país. Ensaio sobre as origens de Portugal (1096-1325)*, (Imp.Univers.Lisboa 1988) v.II, P.III.

noción de pereza¹⁷. Bien es verdad que el despegue marítimo de Portugal en aquel entonces, puede confundir sobre la veracidad de tal desconocimiento. Tal es la perfecta definición de la bestia, en la que escultor no da cuenta de torpeza e ingenuidad. Valoración que también puede ser tributaria de la propia presencia de marfiles bizantinos en occidente, desde fecha muy temprana.

No menos interés ofrece la peana paralela: el elefante; tantas veces asociado a la victoria sobre la muerte. Era Pedro Damián quien celebraba este animal entre toda la fauna, puesto que gira la cabeza durante el coito. Sostenía que, con tal gesto, mostraba su desprecio hacia un acto que considera repugnante y que sólo pone en práctica cada dos años. Y ello, añade, por su desprecio al cuerpo. En consecuencia, aportaba a la condición humana una norma de acción, reconociéndole, además, su docilidad y fortaleza. Su voluntarismo¹⁸. Sin entrar en detalles, nos limitaremos a afirmar que, otra nota de carácter general, está en la distinción ofrecida en el Fisiólogo al asociarlo con la imagen de Adán, con el estado posterior a la caída; lo que le impide levantarse, al igual que el elefante, “quien no tiene coyunturas en las rodillas”. Se impone, pues, una misión correctora de las consecuencias de la falta (en el humano), del mismo modo que la fuerza coactiva en el paquidermo. Y si se llega a un último análisis, en la conciencia de la naturaleza humana está que tampoco puede levantarse, a menos que muestre su ayuda “el santo y espiritual elefante que es Cristo”¹⁹.

Ahora bien, como ya se dijo, se trata de acumular aspectos positivos del obrar humano, partiendo de la regla que le fuera dada por Dios en su creación. De manera que los fundamentos más firmes que en Odivelas se acumulan, giran en torno a la idea de bien apoyándose en dos principios que, para este rey instruido y con tendencia a conocer la verdad no parece desajustado asociar a la sobriedad, pero también lucidez (ambas simbolizadas por el camello). Por otra parte, se supuso en D. Dinis al ser dotado de una clarividencia para la distinción entre el entendimiento especulativo y el entendimiento práctico; como su ascendiente Alfonso X²⁰. Es decir, adicto por lo relativo a la perfección intelectual; si bien en el sentido aplicado por Tomás de Aquino, cuando se refiere al entendimiento práctico al servicio de la acción humana de la comunidad. Ello equivale a afirmar que también mostró sabiduría. Con respecto a ella, tampoco el elefante se mostró carente (H. Biedermann).

Este núcleo teórico combinado y ofrecido en las peanas, manifestaban los valores morales, pero también la responsabilidad adquirida por el *rex gratia Dei Portugaliae et Algarbii*, quien, por condición y oficio, deberá mostrarse acreedor de los más altos valores. Etiqueta a la que también hiciera referencia su tío Sancho IV de Castilla en sus *Castigos e documentos* (Cap. LVIII).

17 Biedermann (H.) *Diccionario-de símbolos* (Ed. Paidós, Barcelona 1993) pp. 84-85.

18 Bultot (R.) *La doctrine du mépris du monde* (Louvain-Paris 1963-1964) v.I, pp. 26-27.

19 *El Fisiólogo. El primer bestiario medieval*, Intrad. y not. N. Guglielmi (EUDEBA, Buenos Aires 1961) pp. 61-ss

20 Véase not. (9).

Hasta aquí la *dignitas* de quien poseyó una responsabilidad conferida. Un principio de soberanía referido a una competencia que se ve enaltecida con un yacente coronado y acaso complementado con su cetro de justicia. Supuesto atributo de lo que fue su diestra, antes del deterioro de esta máquina celebrativa póstuma, durante el terremoto del 1755 y de la expoliación en 1808²¹. Ello equivale a afirmar que en dicha imagen yacente se otorga prioridad al sujeto político, al principio de superioridad que no muere. De manera que se antepone a la realidad biológica de D. Dinis, todo cuanto hace referencia al vocablo *persona* en su voz latina: cometido, encargo asumido, máscara²². Contenido que queda limitado, en definitiva, a su función o servicio. Conclusión o precepto estratégico cuidadosamente formulado en la ficción iconográfica de los Plantagenet en la Abadía de Fontevraud, en un intento por proclamar su encarnación institucional póstuma en territorio francés, cuando en realidad allí eran vasallos del monarca Capeto, antes que reyes²³.

Junto a lo imperecedero y eterno, el conjunto funerario del rey como hombre también cuida la evidencia de la realidad temporal. Su idea central gira en torno al principio que Ph. Ariès analizaba como “muerte propia”; capítulo que los muertos en la fe de la Iglesia deberán acoger en asociación estrecha con el sacramento de la comunión (previa confesión), la despedida penitencial (mediante la plegaria, de modo preferente el Yo Creo), junto con la asistencia mediática de los santos, para salud del cuerpo y el alma ²⁴. Sólo entonces se podrá alcanzar la felicidad, o seguridad de eterna vida. De manera que, si D.Dinis-rey ansiaba la “lealtad y honra de sus vasallos”, D.Dinis-hombre necesitaba la intercesión de los santos y apelar a las Plegarias de los vivos, ante la acerrada duda: “salvación incierta o condena probable”. Y aunque su enterramiento quedó a buen recaudo, durante tiempo, entre el coro y el ábside central, para beneficiarse en dicho espacio intermedio de misas y rogativas, en realidad se buscaba que la muerte no le mantuviera separado del vivo. Sólo él puede contribuir a la inmortalidad social y a la inmortalidad espiritual. O, lo que es igual, a la fama del sujeto político (*persona*) cara a la Historia y a la inmortalidad, frente al Más allá. A la inmortalidad del individuo en tanto

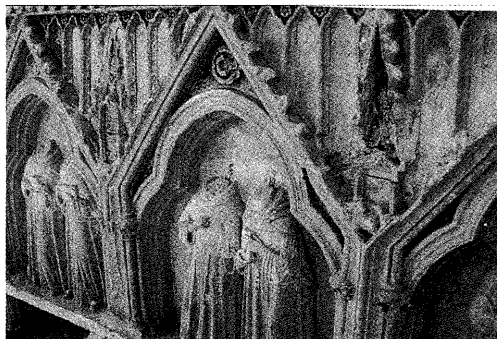


Fig. 4. Detalle de la peana con la *Laudatio Funebris*.

-
- 21 Cordeiro de Sousa (J.M.) “Malfeitorias no túmulo do Rei dom Dinis”, *R. de Guimarães* V.LXXVI (1966) T. 15.
 22 Camille (M.) *Le monde gothique* (Flammarion, Paris,1996) p. 163.
 23 Núñez Rodríguez (M.) *Casa, calle, convento. Iconografía de la mujer bajomedieval* (Serv. Pub. Univ. Santiago 1997), 98-102.
 24 Vauchez (A.), Schmitt (J.C.) y otr. *Faire Croire* (Éc.Franç.Rome, Palais Farnese 1981), Introd.

que *natura*. De nuevo, conforme a la acepción latina: modo de ser personal, con sus derechos, pero también con obligaciones. Distinción que adquiere un valor plenamente definido en la imagen yacente de su esposa, Isabel de Portugal (+1336) en Santa Clara de Coimbra. Allí, este binomio de distinto calado, compatibilizaba su autoridad moral con el poder basado en el principio de soberanía o territorialidad. Para ello, quien fuera denominada “espejo de reina”, cotejaba el atavío mendicante con la testa coronada²⁵.

En cuanto al rey D. Dinis, la alternativa posee otros matices.

En la documentación referida a sus esponsales, su *potestas* ya quedaba registrada como *Dei gratia rex Portugalie et Algarbi*²⁶; denominación que, en apariencia, podría asociarse con una fórmula al uso, con una propuesta semántica no contrastable. Así, Barrau-Dihigo no duda en definir *gratia Dei* como “expresión piadosa”²⁷. Sin embargo, hay que hacer dos observaciones. Marcelo Caetano, en su *Historia do Direito português*, aclara: “o Rei foi posto por Deus na função que exerce e, para os seus poderes na ordem terrena, está no lugar de Deus”²⁸. A su vez, Sotto Mayor Pizarro indica que D. Dinis poseía un poder “verdadeiramente superior”²⁹. Cabe admitir, entonces, el verdadero contenido de su respuesta a su hijo D. Afonso, a causa de su insubordinación en 1321: “as açoes dele não são suportáveis por un Rei, pele lugar de Deus que ele tem para fazer justiça”³⁰. De manera que, aquel “filho que ficou pouco obediente” (tal recordaba Camões en *Os Lusíadas*, c.III), en realidad se enfrentaba al criterio unipersonal del vicario divino: D. Dinis.

En relación con esta cuestión referida al rey y a su hijo, hay una amplia floración cronística, desde Camões a Duarte Nunes de Leão³¹, arimándose a lo que la documentación histórica afirma cuando se refiere a los apoyos básicos de D. Dinis en los juristas. Ellos fueron los pilares “per que se poda com razão chamar pai da patria, polas muitas utilidades que a seu reino causó” (Duarte Nunes). Pero el propio Luis de Camões ya especificaba algo que parece históricamente probado y que hoy se señala como positivo para el destino político de todo un pueblo: su nexo familiar con Alfonso X y su admiración. Así, cuando afirma, “eis dispois vem Dinis, que bem parece do bravo Affonso estirpe nobre e dina” (c.III). Francisco Brandão aún va más allá, cuando recuerda en su *Monarchia Lusitana* algo que podría ayudar a explicar sobre base real su concepto de poder y que habría de marcar un cambio definitivo: “O livro das Partidas do seu avó Dom Afonso mandou el rey D. Dinis traduzir en lingua portuguesa” (Ch.III,f.6).

25 Núñez Rodríguez (M.) “La indumentaria como símbolo en la iconografía funeraria”, *Fragmentos*, Revista de Arte nº2 10, *Imágenes de la Edad Media* (Minist.Cultura, Madrid 1987) pp.73-84.

26 Antunes Rodrigues (S.) *72 Centenario do casamento de D. Dinis com a Princesa de Aragão d.Isabel* (Coimbra 1988) p. 12.

27 Maravall (J.A.) op. cit. p. 50.

28 Confrt. not.(26).

29 *Nos confins da Idade Media (Arte portuguesa séculos XII-XV)* (Museu Nacional Soares dos Reis, Porto 1992), p. 49.

30 Confrt. not.(26).

31 Ackerlind (Sh.R.) op. cit. pp. 12-13.

Pues bien. En la Partida II, sobre el concepto de poder, se dice: “Vicarios de Dios son los Reyes, cada uno en su reyno, puestos sobre las gentes para mantenerlas en justicia e en verdad quanto en lo temporal (...) e naturalmente dixeron los sabios que el Rey es cabeça del reyno” (II,tit.I,ley V). Con cuanto se acaba de indicar, coloca en condiciones de comprender que “vicario de Dios” se relaciona con el carácter sobrenatural del soberano, conforme a la *Christomimésis*, de manera que cabe valorar dos naturalezas en el Rey, conforme a la tesis de E. Kantorowicz³². No obstante la cuestión es resbaladiza como argumento pleno, sin dejar de reconocer que en la iconografía de D.Dinis en Odivelas se tasa su honra y recuerdo, bien como persona (sobre el lecho de parada), o como natura (en el relieve frontal de cabecera, donde la muerte queda asumida como causa primera de la angustia humana). En consecuencia, el *rex gratia Dei* también queda asociado –posiblemente aconsejado por aquella institución cisterciense– a una imagen de la “buena muerte” o “muerte digna”.

Y aquí hay que resaltar un dato. Lejos del espacio de la oligarquía poderosa “o rei que mais deu e que mais deixou” (Duarte Nunes), optó por su inhumación “no meu moesteiro de San Dinis d’Odivelas que eu fundei e fiz” (en 1295), para encomendarlo a las religiosas del Cister en 1296 –tres años antes de sus disposiciones testamentarias (1299)–, cuidando que su cuerpo fuera dispuesto “entre o Choro e a Oussia Maior”³³.

Allí será traslado, acaecida su muerte en Santarém (+1325), dado que entre las religiosas bernardas había dispuesto “sua hordenada sepultura”³⁴. En consecuencia, distaba de endeudarse con la Iglesia institucional. Y aunque se adjudica su conjunto celebrativo al año anterior al Óbito³⁵, en realidad todo conduce hacia las datas de su testamento, donde, además de atender al punto de su última morada tampoco descuidó un consejo de regencia, ante cualquier situación no prevista³⁶.

Si en vida reinó “não só ornado cõas armas, senão tambem armado cõ as leis, para que a Republica possa ser bem governada no tempo da guerra e da paz”, tal como recordaba el Abad de Alcobaça³⁷, en muerte, su enterramiento –destruido, desgastado y parcheado– “sobrevive” en el ábside del Evangelio. Y con él, junto a las dos peanas citadas, un tema donde la historia se hace mito: su combate con un oso.

Cuenta la leyenda que durante una montería, dio muerte al plantígrado en las proximidades de Odivelas. Al salir ileso y como voto de gratitud, prometió levantar un centro religioso. Aunque es verdad que este tipo de fábula constituye la divisa que está en el origen de muchos eremitorios y monasterios medievales ubicados en centros aislados y boscosos, tal tipo de gesta trae al recuerdo las escenas venatorias reproducidas en los

32 Confrt. Kantorowicz (E.) *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval* (Alianza, Madrid 1985).

33 Mauricio (Mi F.) “Os testamentos regios (séculos XII a XV)” *Clio*, Rev. Centro Historia Univ. Lisboa, 3 (1981) p. 30.

34 Mattoso (J.) “O poder e...”, p. 403.

35 Gil (J.) *As mais belas igrejas de Portugal* (Ed. Verbo, Lisboa 1989) v.II, p. 56.

36 Mattoso (J.) *Identificação de um país* p. 176.

37 Ackerlind (Sh.R.) *King Denis* p. 88.

frontales sarcófágicos de sus dos hijos bastardos y preferidos: el de D. Pedro, Conde de Barcelos (San João de Tarouca) y el de Afonso Sanches, su dilecto en la lista al trono.

Junto a estos valores incuestionables, ¿cual podría ser la relación causa-efecto de esta escena, en la que D. Dinis tuvo que demostrar su valor?. De nuevo San Agustín puede servir de referencia, en tanto que percibe en el plantígrado al *ursus diabolus*; era el símbolo del poder del diablo³⁸. El tema resume en el conjunto funerario un concepto medular, en tanto que triunfo sobre la imperfección y la ira. Lo cual se corresponde perfectamente con los buenos principios y la recta intención del hombre de fe³⁹. Igualmente, se podría hacer alusión al papel fundamental del derecho en la buena práctica de las costumbres; uno de los capítulos resaltados por Oliveira Marques, al recordar la lucha, el valor de D. Dinis contra los malos hábitos y actos heréticos. Tal era su defensa de la ortodoxia mediante una ley que “mandava arrancar a lingua e queimar o corpo daqueles que descreessem en Deus, ou na Virgem, ou blasfemassem⁴⁰.”

Mientras lo antedicho queda centrado en la filosofía moral del poder, como también en las virtudes del rey-individuo mortal, ¿acaso quien se mostrara solidario con la espiritualidad cisterciense, deberá mostrarse como ser arrepentido o, por el contrario, ahondar en lo que es el discurso de la buena muerte?. El relieve frontal de su yacija, al mostrarle con gesto *pietas*, es inagotable en significados; a pesar de los implacables desperfectos que en dicha escena se evidencian.

En principio no hay que olvidar que este enterramiento ocupa el espacio de un centro bernardino, cuyo fundador insistía en que las imágenes “pueden seducir la atención del laico e impedir su recogimiento”⁴¹. Ahora bien, Odivelas no era centro parroquial, sí minoritario. Igualmente, su enterramiento en aquel espacio donde “se celebra la misa y celebra el Confiteor”⁴², era el idóneo para reconocerse ante Dios como pecador por los errores. De alguna manera su tránsito también podría ser significativo en el discurso homilético, no en vano, ni los reyes en cuanto hombres eran seres divinos, como tampoco poseían “capacidad profética para conocer su propio destino”⁴³. Se trata de un apartado de gran valor en los relatos castellanos de la época, como analiza A. Guance quien encamina las raíces hacia una tradición visigoda. En consecuencia, acaso no consiguiera desprenderse D. Dinis, conscientemente, de tal tradición para desembocar, a la hora de abordar su “muerte individual”, en el valor del sacramento de la penitencia, con vistas a la Hora final. Pero, ¿subyace en esta escena una consigna o contraseña privativa de una *gens*?. Del efecto buscado, no podría dudarse. Hay un valor también ejemplar. De manera que D. Dinis, a la manera de tanto *Speculum regum*, asocia su recuerdo a un modelo.

38 Reau (L.) *Iconographie de l'art chrétien* v. I (Paris, 1955).

39 Mariño Ferro (R.) *El simbolismo animal* (Ed. Encuentro, Madrid 1997), pp. 317-321.

40 Oliveira Marques (A.H.de) *A sociedade medieval portuguesa* 2ª ed. (Liv. Sá da Costa, Lisboa 1971) p. 172.

41 Alexandre-Bidon (D.) “Une foi en deux ou trois dimensions?. Images et objets du faire croire”, *Annales HSS*, nov.-dec.1998, nº 16, p. 1158.

42 Mauricio (Mª F.) “Os testamentos...”, p. 30.

43 Guance (A.) *Los discursos* p. 290.

Hasta tal punto, que su actitud arrodillada, de timidez y decoro, plantea dos interpretaciones. Una quedaría referida a la búsqueda intercesora, por haber prevaricado o incumplido. De hecho, las nociones expresadas por el propio D. Dinis sobre su actividad como hombre de estado, no pueden considerarse como síntoma de belleza moral (lo *honestum*); expresan gestos de inculpación:

“(...)e consirando grandes, e muitas e desaguizadas malfeitorías consirando algumas dividas, (...) consirando outrosi que muitas couzás foram tomadas contra direito, e como nom deviáo (...), que se devem correger e que somos theudos a corregélas de direito”⁴⁴.

Sin embargo, la naturaleza privada de tal confesión, por ser íntima no parece razonable aplicarla a este relieve, puesto que ello equivaldría a afirmar que tal escena reproduce una confesión pública del rey. Aspecto, de alguna manera regulado, a manera de normativa. En cambio, lo representado no parece incompatible con un acto de penitencia allí donde el sacerdote recita el *confiteor*; oración del principio de la misa, pero también del momento previo a la confesión, por la que el hombre de fe reconoce sus faltas ante Dios. Conviene alegar que D. Dinis, puesto de hinojos, implora al oficiante que recita el *confiteor* ante un altar. Si se recuerda que, ante la muerte, se ansía la búsqueda mediática de quienes asumieron en vida la *imitatio Christi*, ¿acaso es San Bernardo quien oficia, mientras el rey solicita su beneficio?. El interrogante se basa en criterios confirmados: sábase de las múltiples donaciones y beneficios otorgados por el rey a este centro de religiosas, hasta llegar a ser “o mais rico e grandioso convêto femenino cisterciense de Portugal”⁴⁵.

La “muerte propia” pone de manifiesto una gran sensibilidad ante la sentencia final y, en palabras de J. Delumeau, “una mayor presencia de lo que es el miedo”; no tanto ante el hecho de morir, como ante las fuerzas del mal. Aspectos muy presentes en los temas iconográficos, de manera muy especial aquellos que representan al arcángel y a un fuerza satánica luchando por el alma de un moribundo. De aquí la necesidad de la solidaridad del grupo con su plegaría y de la asistencia dispensadora. Servicios y plegarias que pueden “recortar el miedo”, puesto que así no se produce la muerte en solitario; esa muerte que se intuye como situación pasajera.

El ritual escenificado del *confiteor* de D. Dinis, corresponde a un gesto previsto en otras muertes regias que A. Guiance recoge de crónicas castellanas. Así, por vía de ejemplo, el óbito de Fernando I; ejemplo de “buena muerte” que no prescribió entre los reyes de León y Castilla⁴⁶. Como recuerda la Historia Silense, el *moriturus* fue llevado al altar desde su lecho y, ante las reliquias de dos santos, se desprendió de sus emblemas temporales. Indicaciones incorporadas, de alguna manera en el sarcófago de D. Dinis, no en

44 Mauricio (M^oF.) “Os testamentos...”, p. 36 not. (6).

45 Gil (J.) *As mais belas...*, p. 56.

46 Guiance (A.) *Los discursos sobre...* pp. 291-294.

vano el tipo de muerte de Fernando I constituyó un precedente muy conocido entre los reyes de Castilla en el futuro.

En la propuesta de D. Dinis, igualmente se advierte el desposeimiento de la corona durante el *confiteor*, mientras que en uno de los frontales dos conventuales o monjes muestran una urna con los restos de los Mártires de Marruecos (A de Lacerda). Pero hay otra crónica más cercana a D. Dinis; la que refiere la muerte de su bisabuelo Fernando III.

Se afirmaba en ella que dicho monarca retiraba los “pannos reales” tras declarar a Dios: “entérgate el regno que me diste”, junto con “la onrra et poder”. El hecho impresionó a su hijo Alfonso X, como advierte A. Guance. Así, en la Primera Crónica General de Alfonso X, se añade que Fernando III “fizo vna muy maravillosa cosa de grant omiltat teniendo los ynoios fincados”⁴⁷.

Y si bien es cierto que el moribundo “tiene menos miedo a la muerte que a morir sólo” (Ph. Ariès), también parece evidente cuanto indicaba Marcial: “más triste que la muerte es la manera de morir”; concepto que no se puede silenciar, en tanto que está muy presente de alguna manera en la importancia que el poderoso otorga y las correspondientes instituciones desarrollan en lo que al ritual fúnebre se refiere.

Junto al tema del contenido, esta el del carácter. Es decir, comitente (D. Dinis) y *tombier* o escultor ponen ante el *homo simplex*, o súbdito, una propuesta iconográfica de buena muerte para memorizar. Una cámara de la memoria que tiene como objetivo ofrecer la ejemplaridad real de cara al Más allá, deduciéndose de su gesto *modestia* un concepto inseparable de la virtud; de la *beatitudo* del alma (J.C.Schmitt). De manera que, la realidad biológica ha muerto, pero no la superioridad mística (*rex gratia Dei*) y la superioridad política (*rex Portugalie et Algarbi*). Esta es la que se perenniza en su yacente coronado, verdadera alegoría silente o callada de un reino, de una Corona, por encima de los privilegios de la nobleza territorial. Todo giraba en torno a la idea de la legitimidad histórica del rey cuya acción en vida quedó dirigida hacia la defensa, prestigio y tutela de la Corona; frente a una serie de condados gobernados por *sheriffs*.

El *rex* se renueva cíclicamente, pero el conjunto funerario de D. Dinis –puesto que la monarquía no ha muerto– pone delante lo que fue la historia de una presencia a retener en la memoria⁴⁸. No fue una presencia imaginaria. Es preceptivo recordar que otorgó identidad al reino⁴⁹ y con su acción queda perfilado “el cuerpo material de una nación”⁵⁰, como también sus valores específicos: desde la cultura nacional, al empleo del portugués, tanto en la documentación de cancillería –hasta entonces redactada en latín– como en sus escritos de agudo poeta satírico.

47 Guance (A.) *Los discursos sobre* p. 295.

48 Confr. Mattoso (J.) “O culto dos reis na cronística pre-alfonsina”, *Estudos Medievais*, 10 (1993), 79-95; id. “O poder e...”, pp. 395-427.

49 Mattoso (J.) *Identificação* p. 203.

50 Mattoso (J.) *Identificação* p. 196.

Concedor del llamado Espejo de todos los derechos, o, cuando menos, de cuanto se recoge de este derecho territorial en las Partidas, fue decisiva su gestión en la delimitación fronteriza Portugal-Castilla, tras el Tratado de Alcañices, seguido de modo inmediato o mediato del perímetro amurallado y de castillos en zonas divisorias. Requerimientos militares que recortaron las posibilidades de la nobleza territorial y aseguraron con controles el orden del reino.

Aunque J. Mattoso previene ante las generalidades “que pueden resultar engañosas”, no parece haber contradicción en lo que dice Camôes:

“nobres villas de novo edificou, fortalezas, castelos mui seguros; e quasi o reino todo reformou con edificios grandes e altos muros” (C.III, estr.XCVIII)

Había bastantes razones para honrar su memoria. Era algo más que un principio de autoridad; era una propuesta emblemática, merecedora de recuerdo, en tanto que acto de consideración y loa (*religio regis*).

Pero si su especial relevancia como “cabeza”, se manifiesta en una serie de caracteres tributarios del Fuero Real, en cuyas disposiciones se inspiró la base teórica de su poder⁵¹, no puede extrañar que su “máquina celebrativa” en Odivelas fuera concebida de modo provechoso y ordenado. Aunque en la actualidad se encuentra muy alejada de aquella supuesta concepción originaria, es posible que “o tumulto fora cercado de grades altas de ferro con escudetes, nas pontas dos balaustres, das armas de Portugal e cruces da Ordem de Cristo”⁵². Asimismo, lo que señalaba la personalidad del difunto (inscripciones o rasgos distintivos) naufragó. Restan, en cambio, en los frontales de su yacija, varios relieves que dan acogida a bernardas y monjes, bajo arcos trilobulados y gablete.

Se sabe que aquel 7 de enero de 1325, una larga comitiva acompañó su ataúd, dispuesto sobre angarillas, desde Santarém a Odivelas. A pesar de las prohibiciones sobre la presencia de “pranteadeiras” en los ritos de inhumación, Oliveira Marques recuerda que tal rigor no tuvo vigencia en las honras fúnebres de D. Dinis. En mi criterio, hay que superar la asociación de los cortejos reproducidos con el concepto “planto”; algo que supo entenderse en la propuesta funeraria del Duque Felipe el Atrevido, así como en el ejemplo precursor del Príncipe Luis de Francia (Saint Denis); incluso en el propio frontal del supuesto D. Sánchez de Rojas, en Sta. María la Real de Vileña-Burgos⁵³. Una cosa era el homenaje público –y aquí sí cobra valor la/el profesional del planto– y otra, muy contraria, lo que acontece en el interior del espacio sagrado.

La Iglesia en el bajomedievo condena el planto por mostrar resistencia al hecho de morir. Preocupación ante un capítulo que, quien tiene fe, sabe que es transitorio. El sentimiento ante una ausencia deberá ser pietístico, de reflexión incluso ante una ausencia,

51 Mattoso (J.) *Identificação* p. 87.

52 Confrt. not. (21); el autor no cita la procedencia de cuanto allí afirma.

53 Confrt. Núñez Rodríguez (M.) “El discurso de la Muerte. Muerte épica. Muerte caballeresca”. *Arch.Esp.Arte* n°2 269 (1995) pp. 17-30.

de tristeza al borde de la angustia, pero nunca tormento desesperado y sin consuelo. Este último es, precisamente, el que difiere en el grupo de Felipe el Atrevido, dramatizando lo que fuera su *deploratio et lamentatio* previa a la inhumación del duque en la cartuja⁵⁴.

Aunque es tentador relacionar los cortejos con algo que la Iglesia no aprueba, hay que conjurar este planteamiento catastrofista y valorar prioritariamente que, puesto que nadie tiene segura su salvación, lo que adquiere importancia es fijar una iconografía sobre la *oratio funebris* permanente. En caso de D. Dinis en Odivelas, para liberar al protector de las penas del Purgatorio; del temeroso juicio. Y así, quien cumpliera con obras de beneficencia en vida, no sólo goza de una inhumación *ad sanctos*, si no también de las alabanzas corales por sus méritos y por su virtud (*gloria laudum et virtutis laus*).

La conclusión que se impone sobre aquel “di Portogallo” (mención del Dante en el Paraiso, Canto XIX); sobre “o Rei-Lavrador Dom Dinis”(Duarte Nunes); sobre “o boo rey e muy dereito” (Crónica de 1344), tendrá que ser breve: quien marcó un giro en la historia de su país, no naufragó a la hora de plasmar el culto a su memoria, no en vano dicho culto era la sólida alianza con el símbolo del propio estado.

54 La práctica del lamento en cierta manera cuestionaba la inmortalidad del alma y la creencia en la Resurrección. Sin embargo tal asociación iconográfica fue la propuesta, para Odivelas, por Woermann (K.) en su *Historia del Arte*, V.III (Barcelona 1958), p.464. También hay que añadir que la postura de Alfonso X fue híbrida y en la Primera Crónica Gral aún hace una defensa del planto fúnebre (cfrt. Guiance, A. “La mort du Roi”, en *Der Tod des Mächtigen*, Paderborn 1997, pp. 299-320).