

Imágenes religiosas del rey y del poder real en la Castilla del siglo XIII

Entre las lecturas que recientemente me han llevado a la iniciación de algunas investigaciones sobre las imágenes del poder real en Castilla entre los siglos XI al XV se cuenta un breve, pero interesante artículo por el documento en él transcrito, de Claudio Sánchez-Albornoz, titulado *Un ceremonial inédito de coronación de los reyes de Castilla*¹. De ahí que, al tratar de redactar un trabajo en memoria de este ilustre medievalista, me decidiera por el que ahora presento, centrado precisamente en el estudio de algunas imágenes del poder real, las de contenido religioso, en una época muy concreta, el siglo XIII.

1. PRESUPUESTOS TEÓRICOS

El estudio de las representaciones mentales no ha sido muy frecuentado dentro del medievalismo. Tal vez, entre los medievalistas actuales, sea Georges Duby uno de los que más ha profundizado en este tipo de cuestiones. Así, este autor ha señalado:

«... C'est affronter l'une des questions centrales aujourd'hui posées aux sciences de l'homme, celle des rapports entre le matériel et le mental dans l'évolution des sociétés»².

¹ Publicado en *Logos*, 2 (1943), 75-97+12 láms. Posteriormente reeditado en *Viejos y Nuevos Estudios sobre las instituciones Medievales Españolas*, II, Madrid, 1976, pp. 1209-1247. Un trabajo reciente sobre el mismo hecho histórico tratado por Sánchez-Albornoz en el citado artículo: M. P. RAMOS VICENT: «Reafirmación del poder monárquico en Castilla: la Coronación de Alfonso XI», *Cuadernos de Historia Medieval*, 3, Universidad Autónoma de Madrid, 1983.

² Georges DUBY: *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme*, París, 1978, p. 20.

Todo estudio de las imágenes mentales centrado en la época medieval implica necesariamente enfrentarse con la interpretación de todo un conjunto de mensajes simbólicos, de signos, poseedores en sí mismos de una extraordinaria fuerza social³. Este carácter simbólico de las imágenes medievales se convierte así en un primer presupuesto teórico a tener en cuenta⁴.

Un segundo presupuesto teórico a considerar es la curiosa relación de reciprocidad que se produce entre la imagen del poder —del poder real en este caso— y el poder mismo objeto de representación. En efecto, cabe observar una recíproca subordinación. El poder representado se apropia de la imagen como suya, creándose sus propias imágenes retóricas y figurativas. A la vez, la imagen, el dispositivo de la imagen, produce su poder, siendo también un poder en sí mismo⁵.

Un efecto de poder de la imagen simbólica aplicada a la figura regia es que despoja a ésta de todos los defectos de la persona humana, convirtiéndola en idea perfecta, estereotipada, transcendente y sin contradicciones. Este efecto de poder se ve aún incrementado al carecer la mayoría de los súbditos de una visión directa del monarca, siendo determinada, al menos parcialmente, su idea del mismo por las representaciones que de aquél les son emitidas por diversos canales de propaganda a través de distintas imágenes, generalmente producidas por el mismo poder real. Para estos súbditos, los hechos realizados por su monarca son los elementos individualizadores de la figura real, mientras que la visión estereotipada que del mismo ofrecen determinadas imágenes religiosas, políticas, etc., forman una idea genérica del rey necesariamente perdurable, susceptible de ser aplicada a diversos monarcas y que, por tanto, habrá de inscribirse en la larga duración, entre los fenómenos históricos de carácter estructural.

El análisis de las imágenes de contenido religioso del poder real implica la contemplación de las mismas desde diversos puntos de vista, al ser, en definitiva, expresión de factores y fenómenos muy diversos, pero estrechamente interrelacionados tales como: la propaganda política, la psicología social, las relaciones entre lo político y lo religioso y las relaciones Monarquía-Iglesia. Evidenciándose, a fin de cuentas, que dichas imágenes no son otra cosa que una parcela y un vehículo de expresión más de toda una ideología, debiendo ser interpretadas, por tanto, en el marco de esa ideología concreta.

³ Umberto Eco: *Tratado de Semiótica general*, Barcelona, 1981, p. 472.

⁴ Sobre el simbolismo medieval: Johan CHYDENIUS: «La théorie du symbolisme médiéval», *Poétique*, 23 (1975), 322-341.

⁵ Louis MARIN: *Le portrait du roi*, París, 1981, p. 9.

Al entender por propaganda política el conjunto de los procesos de comunicación a través de los cuales se difunden los valores, las normas y las creencias que forman las ideologías políticas⁶, el análisis de unas imágenes religiosas que comunican una cierta concepción del poder político obliga a considerar a éstas como una forma de propaganda política. Así, como toda propaganda política, se sirve simultáneamente de unas representaciones conscientes y racionales y de unas representaciones subconscientes e irracionales a fin de alcanzar una máxima efectividad⁷. Pero, además, la consideración de las imágenes religiosas del poder nos pone en contacto con la psicología colectiva profunda en cuanto que, en parte, va dirigida a ella y es emanación de ella, al igual que también la propaganda política en general es emanación de esa psicología colectiva profunda, hacia la que también se dirige⁸.

Desde el punto de vista de las relaciones entre poder político y religión, el análisis de las imágenes religiosas del poder real precisa de la consideración de algunos presupuestos teóricos. Si la idea del jefe o rey dios-hombre dotado de divinos poderes sobrenaturales pertenece a la más primitiva historia religiosa⁹, en las sociedades posteriores más evolucionadas, la vinculación entre lo sagrado y lo político sigue siendo muy estrecha, de forma que cualquier atentado contra la autoridad política es susceptible de ser considerado un sacrilegio¹⁰.

En definitiva, para el período aquí considerado, hay que tener presente que lo sagrado se comporta a veces como dimensión de lo político, convirtiéndose la religión en instrumento de poder y en garantía de legitimidad del propio poder político¹¹, emanación de un orden celestial superior considerado como modelo político a seguir¹².

En la sociedad cristiana medieval la utilización del símbolo religioso facilita la comunicación al expresar realidades y aspiraciones políticas con un lenguaje común en lo básico a todos, el de lo religioso. Ni que decir tiene que este estrechamiento de relaciones entre lo político y lo religioso provoca, entre otras consecuencias, la forma-

⁶ Jean-William, LAPIERRE: *El análisis de los sistemas políticos*, Barcelona, 1976, p. 123.

⁷ *Ibid.*, p. 124. Vid. también: Jacques ELLUL: *Historia de la propaganda*, Caracas, 1969, pp. 71-72.

⁸ Michel MESLIN: *Aproximación a una ciencia de las religiones*, Madrid, 1978, p. 174.

⁹ J. G. FRAZER: *La Rama Dorada*, México, 1981 (8.ª reimp.), p. 123.

¹⁰ Georges BALANDIER: *Antropología política*, Barcelona, 1976, p. 126.

¹¹ *Ibid.*, p. 134. Betty R. SCHARF: *El estudio sociológico de la religión*, Barcelona, 1974, pp. 188-189.

¹² Paul CLAVAL: *Espacio y poder*, México, 1982, pp. 188-199.

ción de una cierta comunidad de intereses entre poder político y poder eclesiástico¹³.

En último término, las imágenes religiosas del poder real hay que insertarlas en el estudio de las ideologías. En cuanto que las ideologías son sistemas de representación cuyo fin es justificar una conducta, dichas imágenes religiosas expresan una ideología¹⁴. Además, estas imágenes religiosas del poder real gozan de los caracteres propios de toda ideología. Son sistemas completos y globalizantes. Dar seguridad y alcanzar la máxima estabilidad están entre sus fines prioritarios. Suponen una presentación deformada de la realidad. Tratan de mostrarse como carentes de contradicciones. La tradición es una de sus fuentes fundamentales de argumentación¹⁵.

Todo este marco teórico que se acaba de presentar constituye el punto básico de referencia para llevar a cabo cualquier intento de interpretación de una imagen religiosa del poder real. Convendrá ahora tener en cuenta aquellas otras referencias interpretativas necesarias para desarrollar esta cuestión en el ámbito concreto de la época medieval y, más específicamente, de la Castilla del siglo XIII.

2. REFERENCIAS INTERPRETATIVAS EN EL CONTEXTO MEDIEVAL

a) *En Occidente*

El largo proceso que supuso el tránsito entre la idea del poder personal del rey de fundamento teológico y la idea del poder impersonal y público entrañó una dilatada y plurisecular discusión política en la que se acudiría repetidamente a imágenes, símbolos y representaciones, siendo en este proceso el período comprendido entre los siglos XIII y XV un momento clave¹⁶. El frecuente contenido simbólico y religioso de las concepciones manejadas en este debate ha permitido hablar a algún autor de la *mística monárquica*, fenómeno común a todo el Occidente y en el que bien se podría integrar la cuestión aquí abordada¹⁷.

¹³ *Ibid.*, pp. 113-114.

¹⁴ Georges DUBY: «Historia social e ideologías», en *Hacer la Historia*, I, Barcelona, 1978, p. 167; Jean-William LAPIERRE: *Op. cit.*, p. 225.

¹⁵ Georges DUBY: «Historia social e ideologías», pp. 159-161. Sobre el estudio histórico de las ideologías, véase también: Antonio ELORZA: «Las ideologías políticas y su historia», en *Once Ensayos sobre la Historia*, Madrid, 1976, pp. 67-88.

¹⁶ Véase Edward PETERS: *The shadow king. Rex inutilis in Medieval Law and literature, 751-1327*, New Haven, 1970, pp. 19 y ss.

¹⁷ Jacques LE GOFF: «Las mentalidades. Una historia ambigua», en *Hacer la Historia*, III, Barcelona, 1974, p. 83.

Concepción extendida en el Occidente medieval fue considerar como el verdadero gran monarca a Dios, siendo los monarcas humanos limitadas representaciones delegadas de Aquél¹⁸. Tal pensamiento tuvo su materialización litúrgica en actos tales como la consagración o unción regia¹⁹. De hecho, esta concepción sagrada de la realeza con unos monarcas casi sacerdotales no dejaría de existir en los siglos medievales, aumentando o disminuyendo su vigor y significación según las épocas²⁰. La consideración del oficio regio como oficio de cierta relevancia eclesiástica no fue del todo extraña al Occidente medieval²¹.

Tal vez, la visión más profunda y completa de esta representación religiosa del poder real, tan característica —pero no exclusiva— del Occidente medieval, la haya ofrecido E. H. Kantorowicz a través de su análisis de la doble personalidad regia, divina y humana, cuyo fundamento teórico principal —según este autor— se encontraría en el Antiguo Testamento²². Fue precisamente el Antiguo Testamento la más importante referencia simbólica del Occidente medieval, sobre todo, a la hora de ofrecer imágenes religiosas concernientes al poder real y a la figura regia²³. En este simbolismo de origen bíblico no se excluiría el recurso a lo falso como elemento de legitimación de una determinada concepción o institución²⁴.

b) *En Castilla*

La ausencia de la unción regia en Castilla ha llevado en alguna ocasión a negar el papel político de las concepciones religiosas del poder regio de los monarcas castellanos²⁵. Es, sin embargo, posible

¹⁸ OTTO GIERKE: *Political theories of the Middle Ages*, Cambridge, 1927, pp. 30-31.

¹⁹ MANUEL GARCÍA-Pelayo: *Los mitos políticos*, Madrid, 1981, pp. 239-244.

²⁰ MARC BLOCH: *Les rois thaumaturges*, París, 1983 (reedic.), pp. 185-186, 210 y 258.

²¹ OTTO GIERKE: *Op. cit.*, p. 13. En un fragmento de la *Remonstrance du Roi Charles VII pour la Réformation du Royaume* se afirma: «Au regard de nous, mon souverain seigneur, vous n'estes pas simplement personne laïque, mais prélat ecclésiastique». Para Suger, el rey es «vicaire de Dieu, réalisant l'image de Dieu en sa personne et lui donnant vie». Pierre de Blois, a fines del siglo XII, señala cómo «le roi est saint; il est le Christ du Seigneur». Tomado de Ch. JACO y P. de la PERRIÈRE: *Les origines sacrées de la royauté française*, París, 1981, p. 145.

²² E. H. KANTOROWICZ: *The king's two bodies. A study in medieval political theology*, Princeton, 1981 (6.ª ed.), pp. 3, 496, 500 y 506. Sobre el mismo tema, pero centrado en el imperio otónida: Reinhard ŠTATS: *Theologie der Reichskrone. Ottonische «Renovatio Imperii» im spei gel einer insigne*, Stuttgart, 1976.

²³ Jacques LE GOFF: «El ritual simbólico del vasallaje», en *Tiempo, trabajo y cultura en el Occidente medieval*, Madrid, 1983, pp. 328-329.

²⁴ H. SILVESTRE: «Le problème des faux au Moyen Age», *Le Moyen Age*, LXVI (1960), p. 362. Véase también Jacques ELLUL: *Historia de la propaganda*, p. 54.

²⁵ Un ejemplo de esta opinión en Teófilo F. RUIZ: «Une royauté sans sacre: La monarchie castillane au Bas Moyen Age», *Annales*, 39 (1984), pp. 429-430,

que los reyes de Castilla no necesitaran de forma tan apremiante como otros monarcas recurrir a los ritos y fórmulas religiosas como elementos de legitimación de su poder, siendo ello un síntoma de fortaleza de la institución monárquica y no de lo contrario, como algún autor erróneamente ha interpretado²⁶. Pero, en cualquier caso —tal como se tratará de demostrar—, la presencia de imágenes y representaciones religiosas del poder real como, por ejemplo, del poder feudal fue indudable e incluso abundante en la Castilla de la plena y baja Edad Media²⁷, teniendo una gran importancia como medio de propaganda y de autodescripción a través del cual la monarquía trata de hacer inteligibles sus aspiraciones de poder supremo.

Los fundamentos divinos del poder real se consolidaron en Castilla en el transcurso del siglo XIII, antes incluso —según ha señalado algún autor— de que tales fundamentos fueran desarrollados por los grandes especialistas de aquel siglo en esta materia: los publicistas de Felipe IV de Francia²⁸. Si la fórmula *gratia Dei*, de uso habitual en la documentación real castellana, fue expresión del origen divino del poder regio y de su carácter delegado²⁹, tal vez convenga también considerar dicha fórmula como aquella en la que se concentran y, a la vez, de la que emanan todas las concepciones de contenido religioso aplicables a la institución monárquica castellana de la época.

Lo que se ha entendido como la *secularización de la teoría del Estado*, para el caso castellano, en una de sus fases fundamentales, consiste en la aplicación sistemática de concepciones e imágenes religiosas a realidades políticas, creándose así un modelo monárquico que puede ser objeto de la reflexión teológica³⁰. No es que la monar-

434 y 444. A pesar de la no utilización de la unción regia, es curioso cómo algún texto castellano alude a ella con gran detenimiento: «Que Ihesu Cristo ffue untado por verdadero rrey tenporal muestra ssu nonbre; que Ihesu Cristo en griego tanto quiere dezir commo untado. Et antiguamente todos aquellos que eran llamados para sser rreyes avyan a sser untados», *Setenario*, ed. de Kenneth H. Vanderford, Barcelona, 1984 (reedic.), ley XXXIX, p. 155.

²⁶ Véase el artículo citado en la nota 25.

²⁷ Sobre las imágenes del poder feudal en Castilla: I. BECEIRO PITA: «La imagen del poder feudal en las tomas de posesión bajomedievales castellanas», *Studia Historica*, II (1984), 157-162. Sobre las implicaciones religiosas de estas imágenes: *ibid.*, p. 158.

²⁸ J. A. MARAVALL: «Del régimen feudal al régimen corporativo en el pensamiento de Alfonso X», en *Estudio de Historia del Pensamiento Español*, I, Madrid, 1973, p. 116.

²⁹ J. A. MARAVALL: «El pensamiento político de la Alta Edad Media, en *Estudios de Historia del Pensamiento Español*, I, Madrid, 1973, pp. 49-52. Sobre la evolución de la idea del origen divino de la monarquía en Europa y, en particular, en Inglaterra; J. N. FIGGIS: *The divine right of the kings*, Cambridge, 1914 (2.^a ed.).

³⁰ Angel FERRARI: «La secularización de la teoría del Estado en las Partidas», *A.H.D.E.*, IX (1934), 449-456, en especial, p. 456.

quía se diluya en lo religioso, sino que el pensamiento religioso hace más comprensible el modelo político que se quiere imponer en un contexto en que el lenguaje político es metafísico, jurídico o teológico, pero aún no propiamente político. Buen ejemplo de esto se halla en un texto jurídico castellano del siglo XIII, el *Especulo*³¹:

«Por dos maneras queremos mostrar que cosa es rey. La una es spíritualmente segunt los profetas e los santos. E la otra naturalmente segunt los omes sabios e conocedores de derecho.»

3. PRINCIPALES IMÁGENES RELIGIOSAS DEL PODER REAL EN LA CASTILLA DEL SIGLO XIII

Sin pretender agotar el sinnúmero de imágenes y representaciones de contenido religioso o teológico que se manejaron en los textos y documentos castellanos del siglo XIII, se tratará a continuación de enumerar y analizar someramente algunas de las más repetidas y significativas por sus implicaciones políticas.

a) *Rex vicarius Dei*

Es la imagen religioso-política que presenta la figura del rey como la de un representante de Dios y el poder regio como un poder delegado del divino la que, tal vez, quepa considerar como origen y fundamento de todas las demás imágenes de contenido teológico-religioso referentes a la institución monárquica. Una enunciación bien clara de esta imagen puede encontrarse en las *Partidas*³²:

«Vicarios de Dios son los Reyes cada uno en su reyno, puestos sobre las gentes, para mantenerlas en justicia e en verdad (...). E los santos dixerón que el Rey es puesto en la tierra en lugar de Dios, para complir la justicia, e dar a cada uno su derecho.»

Esta imagen, expresada tal como se acaba de ver, si se observa bien, puede entenderse más como una fórmula de restricción del poder regio que como una afirmación ilimitada del mismo. Se señalan dos fines muy precisos como los únicos que justifican el poder otorgado por la divinidad al rey: mantener a los súbditos en justicia y en verdad. Sin embargo, como pronto se podrá comprobar, los monarcas castellanos y los letrados a su servicio dieron a esta imagen contenidos más amplios dirigidos a convertir el poder real —en cuan-

³¹ *Especulo*, lib. II, tít. I, ley 1.

³² *Las Siete Partidas*, part. II, tít. I, ley V.

to que otorgado por Dios— en algo absolutamente incontestable³³. También en las *Partidas* se aludirá a otra expresión de contenido más material de esta misma imagen al referirse al rey como *fechura* y a Dios como a su *fazedor*³⁴.

El rey como senescal de Dios será otro recurso para expresar esta idea del rey como vicario de Dios, presentándose el poder real como algo más amplio e incontestable, mostrando al rey ejerciendo en su reino el poder de Dios sin limitaciones³⁵. Una proyección de la misma idea se encuentra en expresiones que colocan al rey al frente de un reino que tiene en *fielddad* por consentimiento divino, siendo por ello todo monarca *fiel e yqualador de Dios*³⁶, quien *da* al rey el reino³⁷, *e le metio en poder los cuerpos e aueres del pueblo*³⁸. Esta idea de dar Dios el reino a quien desea no carece de respaldo bíblico. Según la *Crónica latina de los Reyes de Castilla*³⁹, y aludiendo al libro de Daniel como fuente de autoridad⁴⁰:

«Quia regnum hominum in manu Dei est et cuicumque uoluerit dabit illud.»

El resultado político concreto del empleo de esta imagen va a ser reivindicar para el rey la más absoluta obediencia de sus súbditos. Si el rey ha sido elegido por Dios y actúa en su nombre, *asy deue el omne ser obediente al rey como deue ser obediente a Dios*⁴¹. No hay que olvidar que *Dios puso el reyno en la obediencia del rey*⁴².

³³ Una versión de esta imagen ligeramente distinta de la recogida en las *Partidas* es la que aparece en el Fuero Real: «Por que nuestro Señor Jesucristo es rey sobre todos los reyes e los reyes por él regnan e del han el nombre e él quiso e mandó guardar los derechos de los reyes», *Fuero Real*, lib. I, tit. V, ley IV. Esta fórmula tuvo bastante éxito, ya que aparece repetidamente en privilegios reales de mediados del siglo XIII.

³⁴ *Las Siete Partidas*, part. II, tit. II, ley IV.

³⁵ «El rey es senescal de Dios, que tiene su vez e su poder en la tierra. El rey es fiel de Dios en su tierra sobre aquel pueblo que le metio en poder», *Libro de los Cien Capítulos*, ed. Agapito Rey, Bloomington, 1960, cap. I, p. 1.

³⁶ «El rey es fiel e yqualador de Dios sobre aquel pueblo que le metio en poder. Sy el rey (fiziere) justicia e guardare su fielddad como deue, guardar lo ha Dios como guarda a su fiel; que sy mal guardare la fielddad el se cate, ca dixo Dios: sy vos desviaredes del bien, el bien desuiar se ha de vos», *Libro de los Cien Capítulos*, cap. IV, p. 6.

³⁷ Quando da Dios el reyno al rey mete le sus cuerpos de su pueblo en poder; e sy el rey es de buen seso sabe ganar los coraçones», *ibid.*, cap. VI, p. 9.

³⁸ «El rey es el omne que mas deue temer a Dios e que mas deue amar verdad e merçed e mesura, porque Dios le fizo merçed e le dio reyno e le metio en poder los cuerpos e aueres del pueblo», *Libro de los Cien Capítulos*, cap. IV, p. 6.

³⁹ *Crónica Latina de los Reyes de Castilla*, ed. de L. Charlo Brea, Cádiz, 1984, p. 65.

⁴⁰ *Daniel*, 4, 29 y 5, 21.

⁴¹ *Libro de los Cien Capítulos*, cap. II, p. 3.

⁴² *Ibid.*, cap. III, p. 4.

Además debe tratarse de una obediencia ciega, al margen de la bondad o maldad del rey⁴³:

«Deuedes amar al rey e deuedes le ser leales e verdaderos, quier sea el rey de mesura quier de desmesura, asy como omne deue servir a Dios quando ha bien e quando ha mal. Quien quisiere obedesçer al rey deue obedesçer a su senescal, e quien quisiere obedesçer a Dios deue obedesçer al rey.»

De nuevo el argumento bíblico está presente para justificar esta demanda de obediencia hacia el vicario de Dios. En *Castigos e documentos del rey don Sancho*⁴⁴ se apelará a la primera carta de San Pedro⁴⁵.

En definitiva, la imagen del rey como vicario de Dios tenía un origen remoto, que, en el ámbito de la tradición cristiana, podría remontarse a San Pablo, a Eusebio, al Ambrosiaster⁴⁶ o —si se prefiere apelar al Antiguo Testamento— a algunos de los libros proféticos⁴⁷ o a los dos libros de Samuel⁴⁸. Pero lo que ahora importa señalar es su plena vigencia en la Castilla del siglo XIII. Vigencia llena de consecuencias políticas y teológicas. Políticas en cuanto que fue un argumento más para reivindicar el monarca la plena obediencia a su autoridad. Teológicas en cuanto que mantenía y reforzaba la idea del *rex imago Dei*⁴⁹.

b) *Rex christianissimus*

Bajo esta imagen se presenta la figura de un rey cuya máxima aspiración es hacer de su poder un medio para obtener un mayor ensalzamiento de la religión cristiana. En el marco de esta concepción, todo esfuerzo y todo riesgo estará justificados de cara a alcanzar este fin. Su ámbito de aplicación es sobre todo el de las actividades guerreras contra el infiel. Consecuentemente, es en textos cronísticos donde tal imagen aparece más claramente dibujada. Asimismo, son dos los monarcas castellanos a los que se suele aplicar con pre-

⁴³ *Ibid.*, cap. II, pp. 3-4.

⁴⁴ *Castigos e documentos del rey don Sancho*, BAE, vol. LI, Madrid, 1952, cap. X, p. 106.

⁴⁵ 1 Pedro, 2, 13-17. Una argumentación bíblica similar en *Romanos*, 13, 1.

⁴⁶ Manuel GARCÍA-PELAYO: *Op. cit.*, pp. 239-240.

⁴⁷ Ver nota 40.

⁴⁸ 2 Samuel, 6, 18.

⁴⁹ Esta concepción del rey «*imago Dei*» queda perfectamente representada en «*The Norman Anonymous*», estudiado por E. H. KANTOROWICZ: *Ob. cit.*, p. 48, nota 11: «Potestas enim regis potestas Dei est; Dei quidam est per naturam, regis per gratiam. Unde est rex Deus et Christus, sed per gratiam, et quicquid facit non homo simpliciter, sed Deus factus et Christus per gratiam facit.»

dilección, precisamente dos monarcas de gran actividad guerrera frente a los musulmanes: Alfonso VIII y Fernando III.

En el caso de Alfonso VIII, es con motivo de la batalla de las Navas de Tolosa cuando la *Primera Crónica General* refleja con toda su riqueza de matices la imagen del *rex christianissimus* representada por este monarca castellano. Así muestra al rey como impulsado por dos móviles principales al entablar la batalla: por amor a la cristiandad y por el deseo de servir a Dios⁵⁰. Esta es precisamente la idea clave de toda imagen que pretenda presentar a un *rex christianissimus*, la disposición del monarca de soportar los mayores sufrimientos con tal de alcanzar las dos finalidades señaladas: enaltecer la cristiandad y mejor servir a la divinidad. En otro fragmento no menos significativo referente a este mismo acontecimiento se hablará de enmendar y vengar la cristiandad como las principales intenciones del monarca castellano al enfrentarse con los almohades en las Navas⁵¹, apareciendo éstos ante todo como infieles y paganos.

Por lo que se refiere a Fernando III, prototipo en el reino castellano-leonés de *rex christianissimus*, la *Crónica Latina de los Reyes de Castilla* pone en boca de este monarca palabras que bien podrían constituir una exacta definición de las aspiraciones del perfecto *rex christianissimus*⁵²:

«Domino Iesu Christo, per quem reges regnant, seruire possum contra inimicos fidei christiane ad honorem et gloriam nominis eius.»

En otro texto cronístico, al enumerar algunas de las cualidades de este monarca, se da un nuevo respaldo a la imagen de Fernando III como *rex christianissimus* al presentarlo como *enxalçador de cristianismo, abaxador de paganismo* y, en definitiva, como *mucho comprado de Dios*⁵³.

⁵⁰ «Pero el noble rey don Alffonssso, tan grant coraçon auie que se fiziesse aquella batalla en que serien crebantados et abaxados los paganos, que serie grant seruitio pora Dios, que con esta entençion de caridad de la cristiandad et del seruitio de Dios, suffrie el en paç et en manssedumbre todas aquellas cosas que en aquellas compannas acaescien», *Primera Crónica General de España*, ed. de R. Menéndez Pidal, Madrid, 1977, cap. 1.013, p. 692.

⁵¹ «Empos esto, ouo otrossi el rey don Alffonssso su fabla con las yentes vltromontanas, que eran los françeses et los de Leon de sobrel Rodano, et los otros de allent esse ryo Rodano, et los de Italia, los de Lombardia, los de Alemania, et predicoles en razon de la iglesia de Cristo et de la cristiandat, diziendoles como en la cristiandad et en la iglesia todos eramos unos, et de como ell su danno alcançaua a todos: que otrossi la su emienda et la su uengança onrra et pro serie de toda la crisitandad et de la esglesia», *ibid.*, cap. 1013, p. 693.

⁵² *Crónica Latina de los Reyes de Castilla*, p. 62.

⁵³ «Et fue mucho amado et mucho comprado de Dios (...) et enxalçador de cristianismo, abaxador de paganismo, mucho omildoso contra Dios, mucho amador de la yglesia, muy rreçelador de en ninguna razon yr contra ella nin pasar contra los sus mandamientos (...) que saco de Espanna el poder et el

c) *Rex virtuosissimus*

Esta imagen del rey virtuoso está muy estrechamente relacionada con la que se acaba de tratar. El rey cristianísimo lo es porque todas sus acciones están dirigidas al mayor ensalzamiento de la divinidad y de la religión, aunque ello suponga el sacrificio personal del monarca y de sus intereses particulares. Pero la propia imagen del *rex christianissimus* presupone otra imagen, la del rey virtuoso. Es decir, la del monarca cuya principal cualidad es la posesión de las principales virtudes cristianas, siendo éste un ingrediente fundamental de todo modelo ideal de rey para la época aquí tratada.

El origen de todas las virtudes del monarca, según los textos castellanos del siglo XIII, se encuentra en el amor a Dios, el resto de cualidades cristianas serán solamente las consecuencias de este amor, sin él, ninguna virtud podrá poseer el monarca⁵⁴. En una imagen algo más desarrollada del rey virtuoso, temor, amor, obediencia y servicio a Dios se presentan como las actitudes ideales del monarca hacia la divinidad, de cuyo ejercicio se deducirán todo tipo de bienes para el rey y su pueblo⁵⁵.

En el *Setenario*, al hacer referencia a las virtudes del rey Fernando III —considerado en la época como el modelo de *rex virtuosissimus*— se enumeran siete, coincidiendo a grandes rasgos con las virtudes cardinales y teologales: fe, esperanza, caridad, justicia, medida, nobleza y fortaleza⁵⁶.

En esta misma obra, la enumeración precedente se completará con otra en la que las virtudes del buen monarca se harán corresponder con los siete dones del Espíritu Santo: saber, entendimiento, consejo, fortaleza, seso, piedad y temor de Dios⁵⁷.

El *rex virtuosissimus* también tuvo su representación simbólica en objetos concretos propios de la figura real tales como la corona, el manto, el anillo, etc. Así, en *Castigos e documentos del rey don Sancho* se describe el vestuario y los atributos de un rey fantástico

sus oios et su coraçon, por que el sienpre fue tenuto de ayudar et guiar en apremiamiento de los contrarios de la fe de Cristo (...) En Dios touo su tienpo, todos sus fechos, et del adelantar et puair en todas ondras», *Primera Crónica General de España*, cap. 1.131, p. 771.

⁵⁴ «Bueno non podria ser el rey segund conviene si non amasse a Dios sobre todas las cosas del mundo, e sennaladamente por la grand bondad que es en el», *Siete Partidas*, part. II, tít. II, ley II.

⁵⁵ «Teme, e ama, e obedece, e sirve a Dios sobre todas las cosas, e junta con él tu voluntat, e obra, e avrá buena fin, e todos tus fechos e regimiento, e acabarás toda tu entinción, e tus conquistas serán a tu voluntad, e avras reynas, e reys de tu linage, e serás bienaventurado e será mochiaguada la ley de Dios si sigues y guardas el consejo de los sabios», *Libro de la nobleza y Lealtad*, cap. LI, en A. M. BURRIEL: *Memorias para la vida del Santo Rey Don Fernando III*, Barcelona, 1974 (reimp. facsímil), p. 205.

⁵⁶ *Setenario*, ley V, p. 11.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 7.

señalando la significación de cada uno de los objetos aludidos⁵⁸, tratándose, en definitiva, de todo un conjunto de reflexiones sobre la teología política del poder real y las virtudes del monarca ideal. Por ejemplo, en la corona hay dos rubíes, uno significando el temor de Dios y otro el buen conocimiento de Dios y de los hombres; dos esmeraldas, significando la buena creencia y las buenas costumbres y dos zafiros que aluden a la benignidad y a la castidad. Toda la corona se cerraba sobre la cabeza con otro rubí que equivalía a la caridad. Cinco argollas sobre cada brazo hacían referencia a los diez mandamientos. Un guante labrado en oro representa la fortaleza. Una sortija con un rubí tiene escrita la palabra clemencia y otra sortija, ésta con una esmeralda, la palabra mesura. Se trata, por tanto, de toda una imagen gráfica del *rex virtuosissimus*.

La falta de virtudes de inspiración cristiana del monarca no deja de tener sus consecuencias, necesariamente funestas, para el rey como para su reino y, a la vez, su significación tanto religiosa como política⁵⁹.

Tal vez lo más interesante del análisis de esta imagen del rey virtuoso sea considerar cómo la virtud de origen religioso sufre un lento proceso de secularización, de suerte que en el siglo XIII la virtud cristiana ha adquirido, por lo que se refiere a las imágenes del poder, una significación plenamente política, convirtiéndose en una cualidad política necesaria del buen gobernante, aunque sin verse del todo despojada de su primitivo sentido religioso⁶⁰.

d) *Justitia regia-justitia divina*

En los textos políticos castellanos del siglo XIII la figura del rey-juez tiene una importancia de primer orden. En la adquisición de tal importancia debió de contribuir mucho todo un conjunto de imágenes religiosas de significación política dirigidas en todo momento a poner de manifiesto la estrecha relación entre la justicia real y la justicia divina.

La imagen del rey-juez ejecutor en su reino de la justicia divina era una consecuencia, como en tantos otros casos, de la idea del rey como vicario de Dios. La concepción de Dios como rey-juez, tan presente en el Antiguo Testamento⁶¹, seguía teniendo gran fuerza en la

⁵⁸ *Castigos e documentos del rey don Sancho*, cap. XI, pp. 111-112. Este fragmento ya fue estudiado por J. GIMENO CASALDUERO: *La imagen del monarca en la Castilla del siglo XIV*, Madrid, 1972, pp. 46-51.

⁵⁹ *Castigos e Documentos del rey don Sancho*, cap. XI, pp. 112-113.

⁶⁰ Este fenómeno de la secularización de las virtudes de origen religioso del monarca ya lo observó el profesor Angel Ferrari para el caso concreto de Las Siete Partidas; Angel FERRARI: *Art. cantes cit.*, p. 450.

⁶¹ «Pues el Señor es nuestro juez, nuestro legislador; el Señor nuestro rey; El es el que nos ha de salvar», *Isaias*, 33, 22.

mentalidad religiosa medieval, por lo que no fue difícil que acabase plasmándose en una imagen de origen religioso y de significación política del poder real.

En esta imagen, el poder de hacer justicia de los reyes tiene un origen indudablemente divino, suponiendo el correcto ejercicio de esta justicia la más segura protección de los derechos de Dios en la tierra⁶². En definitiva, de lo que se trata, es de hacer ver la íntima relación entre justicia divina y justicia regia, siendo ésta consecuencia y materialización de aquélla. La disminución de la justicia real supone inevitablemente la disminución de la justicia divina⁶³. El rey y la ley son una misma cosa, siendo Dios su justificación última⁶⁴. Juzgar es una actividad inherente al poder regio⁶⁵ y no hay nada más querido por la divinidad que el rey que actúa como buen juez⁶⁶. Siguiendo el ejemplo del Dios justiciero del Antiguo Testamento, en donde la ira de Dios se deja sentir repetidamente, el senescal de Dios, el rey, apela a su ira regia como máxima amenaza contra el malhechor⁶⁷.

Tal vez la principal materialización de esta relación entre justicia real y justicia divina sea la persecución y castigo por los monarcas de los más directos enemigos de Dios, los herejes, actividad en la que se refleja la unión de intereses entre derecho regio y derecho canónico⁶⁸ y que, en el caso castellano, quedará claramente contemplada en algunos textos legales⁶⁹.

⁶² «Et pues que los reyes deste señor e deste rey habemos el nombre e dél tomamos el poder de facer justicia en la tierra e todas las onras e todos los bienes dél nacen e dél vienen a él quiso guardar los nuestros derechos sin que el es señor sobre todo, e puede facer como el quisiere en todo e por el amor que el nos muestra en guardar los nuestros derechos, grant razon es e grant derecho que nos le amemos e quel temamos e que guardemos la su ondra e los sus derechos», *Fuero Real*, lib. I, tit. V, ley IV.

⁶³ «Et por que nuestra voluntad es que en el nuestro tiempo non se mengue nin se pierdan los derechos de Dios por mingua de la nuestra justicia, mas que crescan cada día a servicio dél, e a onrra de santa iglesia e de nos», *ibid.*, lib. I, tit. V, ley IV.

⁶⁴ «Quien ama a Dios ama la ley. E el rey es señor de la ley, e el rey e la ley han hermandad e uno e grande tenençia con Dios», *Libro de los Cien Capítulos*, cap. III, p. 4.

⁶⁵ Véase Antonio MARONGIU: «Un momento típico de la monarquía medieval: El rey-juez», *A.H.D.E.*, XXIII (1953), 677-715.

⁶⁶ «El rey que judga los mesquinos con verdad e con piadad su reyno durara sienpre ante Dios», *Libro de los Cien Capítulos*, cap. I, p. 3.

⁶⁷ «Quien descre de Dios deue aver la su yra e de su senescal, que es el rey», *ibid.*, cap. III, p. 4. Sobre la ira regia en Castilla: Hilda GRASSOTTI: «La ira regia en León y Castilla», *Cuadernos de Historia de España*, XLI-XLII (1965), 5-135.

⁶⁸ Angel FERRARI: *art. cit.*, p. 455.

⁶⁹ *Las Siete Partidas*, part. VII, tit. XXVI.

e) *Rex miles Dei*

Si el ejercicio de la justicia forma parte de las funciones prioritarias del poder real, otro tanto sucede con la actividad militar, no tan desarrollada a través de imágenes de contenido religioso, pero sin carecer de ellas.

Hay un documento especialmente revelador en lo que se refiere a esta imagen del rey como soldado de Dios. Se trata del fuero de Sevilla, otorgado por Fernando III en 1250. En él se ofrecen algunas visiones del *rex miles* como *nos el rey don Fernando, servidor y caballero de Cristo*⁷⁰. O *por los merecimientos de Santiago, cuyo alférez nos somos e cuya seña tenemos*, imagen curiosa en la que se utiliza como punto de referencia aquel santo de mayor significación guerrera en el reino castellano-leonés⁷¹.

f) *Rex inspiratus Dei*

El rey, vicario de Dios, nunca es abandonado por Este, por ello, en las situaciones de mayor compromiso el rey puede esperar la inspiración divina que habrá de indicarle lo que es mejor para él y para su pueblo.

Es sobre todo en la *Crónica Latina de los Reyes de Castilla* —tan rica en imágenes de contenido religioso del rey y del poder real— donde se alude de forma más señalada a esta idea del rey como inspirado de Dios, refiriéndose sobre todo a Alfonso VIII y Fernando III. Expresiones como *irruit igitur Domini Spiritus in regem gloriosum*, o *rex (...) utpote qui Spiritu Dei agebatur*, o *rex uero, in quem Spiritus Domini irruerat, ductus saniori consilio, tanquam a Domini Spiritu*⁷² ponen de manifiesto esta imagen del monarca inspirado por Dios.

Suele ser empleada en momentos de firme decisión del rey para emprender una nueva empresa que sirva para el mayor enaltecimiento de la Cristiandad, sirviendo la inspiración divina para infundir mayor seguridad y ánimo al monarca. Por ello, en estos casos, junto a esta imagen del monarca inspirado por Dios, está presente la idea del rey como instrumento de un Dios vengador o reparador, según las circunstancias. Al ofrecer una visión del poder real como medio de realización de los designios divinos se está contribuyendo a su elevación y reforzamiento.

Haciendo indagaciones en el Antiguo Testamento sobre las posibles justificaciones bíblicas de esta imagen, se puede llegar a alguna

⁷⁰ A. M. BURRIEL: *Ob. cit.*, p. 513.

⁷¹ *Ibid.*, p. 513.

⁷² *Crónica Latina de los Reyes de Castilla*, pp. 23 y 69.

conclusión sobre algún aspecto del propio poder real en la Castilla del siglo XIII. En el primer libro de Samuel, al describirse la unción de David, se dice ⁷³:

«Tomó, pues, Samuel la cuerna del óleo y ungióle en presencia de sus hermanos, y desde aquel día en adelante el espíritu del Señor quedó difundido en David.»

Es curioso que la imagen que se ofrece en este fragmento sobre las consecuencias de la unción real es exactamente idéntica a la que aparece recogida en los textos castellanos antes aludidos referentes a la inspiración divina del rey. En todos los casos se habla de la irrupción en el rey del *Espíritu del Señor*.

En conclusión, parece que a través de esta imagen se pretende hacer ver que los monarcas castellanos, a pesar de no haber sido ungidos, poseen aquella facultad más importante que se deduce del acto litúrgico de la unción real, ser en el momento preciso inspirados de Dios, irrumpiendo en ellos ese *Espíritu del Señor* que, si en el Antiguo Testamento y en las monarquías del Occidente medieval se considera como directa consecuencia de la unción, en el reino castellano-leonés se entiende como algo inherente a todo buen rey, al margen de haber sido ungido o no. Tal vez, la única diferencia posible de apreciar sea que mientras la unción supone la permanencia continuada en el rey de esa inspiración, en el caso castellano se cree que ésta sobreviene al monarca sólo en aquellos momentos más comprometidos en que puede necesitarla.

g) *Regalis potestas et auctoritas sacra*

La distinción de dos poderes, uno temporal, en manos del emperador o de los reyes, y otro espiritual, bajo la responsabilidad del papa, fue algo harto debatido en toda la época medieval. En la Castilla del siglo XIII siguió siendo objeto de reflexión, dando lugar al surgimiento de alguna imagen de contenido religioso del poder real en la que se trató de reflejar cuáles eran las aspiraciones de la monarquía en esta cuestión.

Ya en las Partidas se hablaba de las dos espadas, temporal y espiritual, cada una con funciones propias, ambas instituidas por Dios y confirmadas en la Última Cena ⁷⁴. En este texto de las Partidas está presente la idea de equiparar ambos poderes, presentando como indiscutible la no inferioridad de la espada temporal y haciendo ver la conveniencia de la relación armónica entre ambas ⁷⁵. Esta actitud

⁷³ 1 Samuel 16, 13.

⁷⁴ Las Siete Partidas, part. II, prólogo.

⁷⁵ J. A. MARAVALL: «Del régimen feudal al régimen corporativo...», p. 108.

es comprensible si se tiene en cuenta la posición de algunos canonistas que defendían por entonces la superioridad de la *auctoritas* pontificia sobre la *potestas* imperial o regia ⁷⁶.

Sin embargo, simultáneamente, la monarquía aspiró a construir una idea de unión íntima entre lo temporal y lo espiritual destinada a conseguir el control de lo segundo por lo primero, unión sustentada sobre su origen común, el divino ⁷⁷. Incluso, se llegó más lejos al reivindicar la superioridad del poder temporal sobre el espiritual a través de argumentaciones tanto filosóficas, tomadas sobre todo de Aristóteles ⁷⁸, como teológicas.

Una argumentación de orden teológico que ofrece una imagen muy interesante del poder real en su aspiración de supremacía sobre el poder eclesiástico se encuentra en *Castigos e documentos del rey don Sancho* ⁷⁹. Se plantea la existencia de un cuchillo espiritual, el de San Pedro, y un cuchillo temporal, el de San Andrés, a los que supuestamente habría aludido Cristo en la Última Cena. Si en principio se señala que ambos se deberían *aguzar e ayudar la una con la otra*, finalmente se acaba reduciendo el campo de actuación del cuchillo espiritual a *obrar de su oficio*, es decir, en lo que es propiamente de su índole. En cambio, el cuchillo temporal también podrá tener atribuciones en lo que atañe al poder espiritual cuando éste no pueda afrontarlas por sí solo. En ello cabe apreciar esa aspiración de supremacía de poder regio.

⁷⁶ Raimundo de PEÑAFORT: *Summa Iuris*, ed. J. Rius Serra, Barcelona, 1945, p. 40. Citado por J. A. MARAVALL: «Del régimen feudal al régimen corporativo...», p. 108.

⁷⁷ «Que el poder temporal e el espiritual, que viene todo de Dios, se acuerden en uno», *Fuero Real*, lib. I, tit. V, ley IV.

⁷⁸ «E segund dixeron los sabios antiguos e sennaladamente Aristoteles en el libro que se llama Política, en el tiempo de los gentiles, el Rey non tan solamente era guiador e cabdillo delas huestes, e juez sobre todos los del reyno, mas aun era sennor en las cosas espirituales que entonces se fazian por reverencia e por honrra de los dioses, en que ellos creyan», *Las Siete Partidas*, part. II, tit. I, ley VI.

⁷⁹ «Otrosí nuestro Señor Jesucristo, estando el Jueves Santo de la Cena comiendo con sus discípulos dícíeles en cómo había de ser traído en mano de los judíos. Et estando con ellos en estas palabras, díjoles: 'El que de vos non tovriere cuchillo, venda la vestidura é compre cuchillo.' E desí demandóles: '¿Habedes cuchillos?' E ellos dijeron que non habian mas de dos, et de aquellos dos el uno era de sant Pedro, é el otro era de sant Andrés su hermano. Et quando ellos dijeron que habia y los, Jesucristo les dijo: 'Asaz y ha.' Por estos dos cuchillos se entienden las dos espadas spiritual é temporal; por la de sant Pedro la spiritual, é la de Sant Andrés la temporal, é para usar de cada una de ellas bien se debe aguzar é ayudar la una con la otra, bien así como quando un cuchillo está boto suelen los homes tomar otro, é así aguzar el uno con el otro porque tajen mejor. El cuchillo espiritual debe obrar de su oficio en tanto quanto podiere obrar dello; é desde que el su poder fallesciere, debe llamar al cuchillo temporal que le ayude, é así se cumple todo mejor», *Castigos e documentos del rey don Sancho*, cap. XVI, p. 123.

El significado profundo de la imagen del poder real en su relación con el eclesiástico que se ofrece en este texto debe buscarse sobre todo en la elección de San Andrés para representar el poder temporal. Todo ello, sin perder de vista que nos encontramos ante la descripción de una escena bíblica fruto de la invención, incluyendo en la Última Cena una situación no descrita en el Nuevo Testamento.

¿Por qué San Andrés como representante del poder temporal? Algunas hipótesis se pueden barajar. En primer lugar, el nombre Andrés significa viril o varonil⁸⁰, lo que ya resulta muy adecuado para simbolizar un poder temporal, uno de cuyos medios principales es el recurso a la fuerza. Además, San Andrés era hermano de San Pedro, en el que se representaba el poder espiritual, facilitándose así la idea de la relación estrecha y fraternal entre el poder espiritual y el temporal. San Andrés había sido un apóstol muy próximo a Cristo, e incluso podía tener cierta preeminencia sobre San Pedro, ya que fue él quien incitó a su hermano San Pedro a seguir a Cristo⁸¹. A través de estas consideraciones parece posible descubrir esta pretensión de supremacía del poder temporal en esta curiosa imagen.

Este tipo de representaciones en que se expresó la relación de colaboración entre lo temporal y lo espiritual no dejaron de tener consecuencias prácticas concretas. Será obligación del rey no consentir y perseguir el pecado en su reino⁸² e intervenir contra los que *non guardan servicio de Dios*⁸³.

h) *Regnum Dei: la proyección de un modelo*

La alusión al Reino de Dios y a la Corte celestial como modelo político a seguir fue una constante del pensamiento político medieval desde la más alta Edad Media⁸⁴. Manifestación de esto fue la repetida elaboración de imágenes de contenido teológico y político en que los reinos terrenales aparecían como correlatos del Reino de Dios, deduciéndose de ello interesantes consecuencias políticas.

⁸⁰ A. GRABNER-HAIDER: *Vocabulario práctico de la Biblia*, Barcelona, 1975, p. 71.

⁸¹ *Juan*, 1, 40-42.

⁸² «Non cae al rey consentir nin de se pagar de pecado, nin que lo otro faga, ca él es aquel que lo debe vedar é escarmentar por el logar que tiene de Dios», *Castigos e documentos...*, cap. XI, p. 112.

⁸³ «Sannudo debe seer todo rey, ó principe ó regidor de reyno contra los malos é contra aquellos que non guardan servicio de Dios», *Libro de la Nobleza y Lealtad*, cap. IX, en A. M. BURRIEL: *Ob. cit.*, p. 193.

⁸⁴ Estudio ejemplar de esta cuestión en M. GARCÍA-PELAYO: *El Reino de Dios, arquetipo político. Estudios sobre las fases políticas de la Alta Edad Media*, Madrid, 1959. Vuelto a publicar en el libro del mismo autor: *Los mitos políticos*, Madrid, 1981, pp. 153-351.

El recurso a esta imagen en la Castilla del siglo XIII fue algo muy corriente. En primer lugar se partía de la idea de Dios y Cristo Rey:

«Por quanto nuestro Senor Jesuchristo es Rey sobre todos los Reyes, e los Reyes por él renngan e del an nombre, e quiso e mandó guardar los derechos de los Reyes»⁸⁵.

Si esta alusión a Dios o Cristo como rey puede parecer en la mayoría de los textos castellanos de la época como demasiado poco definida y como algo no necesariamente relacionado con una idea de monarquía en sentido político y temporal⁸⁶, en el *Setenario* se explica clara y reiteradamente el carácter de Cristo como ungido en cuanto que rey temporal⁸⁷:

«Crisma es untura ssanta que estableçieron los ssantos padres en la iglesia de Dios por o ffué el baptismo ssagrado por ella, et esto por ssiete rrazones: por el nombre que gano de Ihesu Christo; porque él fue untado con ella spiritualmente por ssaçerdote; porque temporalmente fue untado por rrey; de los que la pueden ffazer; commo lo solian ffazer antiguamente a los rreyes e a los ssaçerdotes; por rrazón que ffué mas noble la unçión de Ihesu Christo que la de los otros; de commo Ihesu Christo ffue ssagrado tenporalmiente ssegunt rrey.»

A fin de hacer ver que al hablar de Dios como rey se está aludiendo a algo de significación política y digno de ser tenido en cuenta a efectos de práctica política, en algún texto de clara inspiración bíblica⁸⁸ se aludirá al:

«Rex regum et Dominus dominancium, in cuius manu sunt omnes potestates et omnia iura regnorum»⁸⁹.

La referencia a Dios como rey es tan sólo el punto de arranque de una imagen religioso-política más amplia en la que se hace ver el Reino de Dios como modelo a alcanzar por los reinos humanos, siempre reflejos de aquél. Quizá sea el *Fuero Real* el documento de la época que mejor sabe reflejar tal imagen. En él, la corte terrenal es el resultado de la intervención ordenadora divina, reflejándose en tal ordenación la propia de la corte celestial. También a imitación de ésta hay una sola autoridad, la del rey, que es *cabeza e comenza-*

⁸⁵ A.H.N., Estado, leg. 3190, núm. 3, ff. 141 v.-142 r.

⁸⁶ Así, por ejemplo: *Libro de la Nobleza y Lealtad*, prólogo, en A. M. BURRIEL: *Memorias...*, p. 189; *Castigos e documentos...*, p. 87; *Las Siete Partidas*, part. II, tít. I, ley VI.

⁸⁷ *Setenario*, ley XXXIX.

⁸⁸ *Apocalipsis*, 19, 16.

⁸⁹ *Crónica Latina de los Reyes de Castilla*, p. 44.

miento de todo el pueblo. Este pueblo deberá obedecer, amar, temer, guardar y honrar a su rey⁹⁰.

En definitiva, la corte regia es como es porque Dios de ese modo lo ha ordenado. Así, pues, cualquiera que trate de cambiarla está pretendiendo torcer los designios divinos. El rey está a su frente asumiendo una vez más la posición de *imago Dei*. El rey, por otra parte, ejerce su derecho al exigir de sus súbditos que adopten hacia él la misma actitud que los ángeles y arcángeles —como miembros de la Corte celestial—, y los creyentes en general deben mantener hacia el mismísimo Dios. El enaltecimiento que del poder regio propicia esta imagen no necesita comentarios.

Una consecuencia de orden político de esta imagen basada en la correspondencia entre el reino divino y los reinos humanos se refleja en el mismo *Fuero Real* al referirse a la rebelión de Lucifer y de los demás diablos como un ejemplo de maledicencia contra Dios a pesar de los favores otorgados por Este a los ángeles rebeldes, siendo expulsados del Cielo. Esto que sucede en el Reino celestial rápidamente se traspone al reino terrenal⁹¹:

«Que ninguno non prueve en ninguna guisa traicion nin ningun mal contra la persona del rey, otrosi non queremos sofrir que ningunol maldiga, nil denueste, nin retraya mal ninguno dél nin de sus fechos.»

Así la crítica contra el rey se convierte en traición y el traidor en lo más parecido a Lucifer. Si éste no fue perdonado por Dios, mucho menos podrá serlo el súbdito que traiciona a su monarca. El destierro será la pena más leve que podrá obtener.

Consecuencia, asimismo, pero ya de orden escatológico de esta imagen será el plantear la posibilidad de la continuación del reinado de los monarcas fallecidos en el reino de los Cielos, bajo la sumisión a Dios. Así queda plasmado en una oración fúnebre dedicada a Alfonso VIII⁹²:

«Et los pregones de las alabanças deste rey nin los podra amatar envidia nin olvidança. La su alma con el Rey de los cielos regna en el su sancto parayso; amen.»

4. CONCLUSIONES

El conjunto de las imágenes religiosas del rey y del poder real aquí analizadas acaba definiendo una imagen globalizadora. Según

⁹⁰ *Fuero Real*, lib. I, tít. II, ley II.

⁹¹ También en *Fuero Real*, lib. I, tít. II, ley II.

⁹² *Primera Crónica General de España*, cap. 1.024, p. 708.

ésta, el rey sería un representante de Dios por El elegido para el gobierno de su reino —reflejo aproximado del Reino de Dios— preocupado por el mayor enaltecimiento de la religión cristiana —sobre todo a través de la lucha con el infiel—, que tiene entre sus objetivos principales el mantenimiento de la justicia, prolongación de la justicia divina; que posee la facultad de recibir la inspiración divina en los momentos de máxima necesidad, que reúne y ejercita las principales virtudes cristianas, colaborador del poder espiritual, con el que incluso comparte competencias, y cuyo modelo de corte y de reino que aspira a realizar viene dado por la Corte celestial y el Reino de Dios.

Esta imagen globalizadora, lo que acaba definiendo en último término, es un sistema de representación, válido para la justificación de una cierta conducta regia que contribuye a dar seguridad y estabilidad al poder real, carente de contradicciones, pero ciertamente deformante de la realidad. Con ello queda claro que tales imágenes lo que acaban por definir es una ideología, más concretamente, una ideología política expresada a través de concepciones religiosas que, como tal ideología, tiene sentido excluyente al presentarse como algo perfecto, acabado e incontestable.

Las imágenes religiosas del poder real en la Castilla del siglo XIII tuvieron un indudable papel propagandístico en cuanto que, por su mediación, se trató de hacer inteligible a una parte de los súbditos, tal vez a una minoría de más elevada formación, los propósitos de reforzamiento del poder real. No pudiendo ser comunicados estos propósitos a través de conceptos propiamente políticos —aún insuficientemente desarrollados—, la simbología religiosa supuso un recurso de comunicación y propaganda absolutamente fundamental. Esto es precisamente lo que motiva la relativa abundancia de imágenes aquí constatada. Tal vez sea esta función de propaganda y divulgación la razón fundamental del recurso a tales imágenes, más que un ánimo legitimador del proceder político cada vez menos necesitado del respaldo religioso, pero del que aún no puede prescindir completamente.

Lo político aún continúa teniendo algo de sagrado y lo propiamente religioso puede ser politizado. La actuación contra el rey o contra el reino aún puede considerarse como un acto sacrilego⁹³. Sin embargo, la misma utilización de estas imágenes como expresión de

⁹³ «Laese maiestatis crimen tanto quiere dezir en romance como yerro de traycion que faze ome contra la persona del Rey. E traycion es la mas vil cosa, e la peor que puede caer en coraçon de ome. E nascen della tres cosas que son contrarias a la lealtad e son estas: tuerto, mentira e vileza. E estas tres cosas fazen el coraçon del ome tan flaco que yerra contra Dios e contra su señor natural», *La Siete Partidas*, part. VII, tit. II, ley I.

un proyecto político implica la secularización de un lenguaje que paulatinamente podrá llegar a ser estrictamente político, en la medida en que algo pueda llegar a ser exclusivamente político. Por tanto, el recurso a estas imágenes como vía de explicación de realidades y aspiraciones políticas en la Castilla del siglo XIII es simultáneamente una apelación a formulaciones ya superadas —pero todavía poseedoras de una gran fuerza retórica— y un medio de introducción de novedades en la concepción de un poder real en pleno proceso de autoafirmación. La utilización de estas imágenes u otras similares como cauce de divulgación política aún perdurará por varios siglos⁹⁴.

José Manuel NIETO SORIA
(Universidad Complutense de Madrid)

⁹⁴ Kantorowicz, por ejemplo, en su ya mencionada obra *The King's two bodies*, observa cómo los Tudor siguen haciendo uso de imágenes religiosas del poder real. Louis MARIN, en su obra citada más arriba, *Le portrait du roi*, analiza este mismo fenómeno para la monarquía francesa en tiempos del rey Luis XIV.