

Discurso sobre fragmentos anatómicos reales

Sergio BERTELLI
Università degli Studi di Firenze

Desde el mundo antiguo hasta el principio de la edad moderna, pasando por la edad media, el soberano se pensaba, se representaba, de manera análoga a como se pensaba, se representaba la divinidad. Usando palabras de Vernant, ésta se reproducía «sous forme de ce que nous appellons des images et que, peut-être, il vaudrait mieux appeler des idoles» (Vernant 1996: 56; y Said 1987). Lo mismo podríamos decir sobre la representación del soberano. En efecto, como veremos, la adoración de su simulacro tenía numerosas afinidades con la imagen de un dios. A aquél se le rendía homenaje. La ciudad salía al encuentro del icono del emperador transportado en procesión y lo recibía en la puerta de la muralla, cuando celebraba el *adventus in absentia*. Gregorio Nacianceno, en la primera oración *Adversus Julianum imperatorem* denunciaba escandalizado el culto de los Romanos de las imágenes imperiales, preguntándose si éste existía en otros pueblos ¹. Para alejar a los fieles de dudas iconoclastas, san Juan Damasceno, citando a Severino de Gabala, apelaba, en cambio, al ejemplo del *adventus* y a la veneración tributada a la imagen del emperador, para explicar a los neófitos en qué consistía el culto de las imágenes y cómo la veneración de la imagen de Dios debía ser mucho

¹ «Est hoc in regio more positam, haud quidem scio an apud omnes quoque alios homines, qui imperio subsunt, caeterum apud Romanos studiosissime observatum, ut publicis statuis imperatores ornentur. Nec enim coronae ad diademata, et purpure nitor, et numerosi satellites, et subditorum multitudo, ad constituendum ipsis imperium sufficiunt: verum adorationem quoque accedere oportet, per quam augustiores appareant; non eam solum qua adorantur ipsi, sed eam etiam quae in imaginibus picturisque praestetur, quo cumulator ipsius perfectiorque veneratio reddatur. His porro imaginibus alii imperatores aliud quiddam praeterea appingi gaudent; quidam clarissimas quasque urbes dona offerentes; alii victorias, caput eorum corona cingentes; nonnulli magistratis adorantes, et dignitatum notis exornatos; alii ferarum caedes et scitas jaculationes; alii barbarorum domitorum, atque ad pedes jacentium, aut caesorum varias multiplicesque figuras. Neque enim rerum earum, ob quas magnifice de se sentiunt, veritatem solum amant, sed earum quoque simulacra» (PG XXXV, § LXXX: 606).

mayor ². Como ha observado Roux, «Le roi est étroitement lié aux divinités, dieu lui-même ou fils de Dieu, ou encore lieutenant, agent, représentant, envoyé de Dieu, mais il est aussi intégralement homme, concentrant en quelque sorte en lui toute l'humanité ou la représentant» (Roux 1935: 27).

Al tratarse de un semidiós, Alcuino, hablando de Carlomagno, decía que de él dependía la prosperidad del pueblo e incluso la de la naturaleza ³. Según Pedro de Ribadeneyra «Deus [...] deos corporeos constituit Reges» (Ribadeneyra 1595: 142). Núñez de Castro definía, sin más, a los monarcas como «Deydades humanas» (Núñez de Castro 1698: 154). En uno de sus últimos libros, John D. Crossan ha presentado la hipótesis de que la figura de Poncio Pilato, gobernador de la Judea desde el año 26 al 36 de la Era vulgar, se construyó en los Evangelios sobre la base de un episodio histórico, ligado a la veneración de las imágenes. Flavio Josefo, en *Antiquitates Judaicae* (18, 35 ss.), narra cómo Pilato introdujo en Jerusalén los bustos del emperador. No soportando tal profanación, los judíos se dirigieron entonces a Cesarea, capital de Palestina, acompañados por sus mujeres y sus hijos, decididos al suicidio colectivo si la ciudad santa hubiera sido profanada de nuevo por el ingreso de una *imago* de una divinidad que no podían reconocer. Al gobernador romano no le quedó más remedio que ceder (Crossan 1994: 169-74). Es sabido cómo las persecuciones de los cristianos se producían porque éstos se negaban a tributar ofrendas a las imágenes imperiales (Bayet 1957; Buc 1997). Partiendo de este mismo principio el papa Esteban V, al escribir al final del año 885 al emperador Basilio I, condenaba la prerrogativa que los emperadores de Oriente se atribuían de ser *imago Dei* (MGH, *Epistolae*, VII: 372.).

Sin embargo, en el área cristiana, las múltiples santidades y beatitudes que abarrotaban el Paraíso no podían dejar de competir con las prerrogativas reales. Auténticas compañías de *Sondergötten*, cada santo o beato poseía su especificidad. A muchos santos o beatos correspondían atributos relacionados con partes del cuerpo humano, que habían tenido una importancia considerable en la construcción de su hagiografía. San Juan Bautista alza la mano derecha, que había bendecido a Cristo (y la reliquia de su brazo se venera en Florencia, ciudad de la que el santo fue nombrado *patronus* en la edad media). La Virgen, que ha llevado en el regazo al hijo de Dios, a veces se representa mientras reza, con Cristo/Manuel en el interior del vientre (*platytera*) o más a menudo sentada en el trono del parto, con las piernas abiertas (*nikopoia*), con el Niño divi-

² «Nam si absente imperatore ejusdem imago locum supplet imperatoris, eamque proceres adorant, menses festivi aguntur, obviam procedunt magistratus, et adorant populi, non quidem in tabulam respiciens, sed ad figuram imperatoris, non qui in sua natura conspiciatur, sed in pictura proponatur: multo magis immortalis Regis imago potest non petram modo, sed coelum terramque universam frangere» (Setton 1941: 200).

³ «Patri enim corpus suum ratione praedicta assignavit; Rothomagensibus, propter incomparabilem fidelitatem quam in eis expertus fuerat, cor suum pro exenio transmisit; Pictaviensibus quoque, propter notam proditorem, stercora sua relinquit, quos non alia sui corporis portione dignos judicavit» (Roger de Wendover 1886: 283).

no en las rodillas, en la misma posición que Cibele. Santa Lucía, protectora de la vista, muestra un ojo entre los dedos (Kaftal 1965: 231/e), ambos ojos en las palmas de las manos (*ibidem*, 231/i), apoyados en un libro (Kaftal 1985: 148d) o asomándose por una máscara (*ibidem* 148/c); san Roque, el enfermo que había vencido la peste, descubre el muslo llagado por las bubas (Kaftal 1952: 271/e), o incluso lo señala (Kaftal 1985: 200/a, d, e, g); santa Agata muestra el pecho cortado (Kaftal 1952: 251, 3/h); santa Apolonia los dientes que le han arrancado (Kaftal 1978: 34/g); santa Lucilia (Kaftal 1952: 191/a), san Pedro de Alejandría, san Esteban I, san Claudio (Kaftal 1978: 235/a; 237/a; 284/a), san Dioniso (Kaftal 1985, 70/a), decapitados, llevan la propia cabeza en la mano; san Bartolomeo, despellejado, lleva sobre los hombros la piel propia, comprendida la cabeza (Kaftal 1978: 34sg); santa Catalina de Alejandría es incluso *cephalophorus* (Kaftal 1952, 62/f). En el Delfinado existe una abadía carolingia en la que la reliquia de la cabeza de san Thibaut se ha transformado sin más en la reliquia de *Saint Chef!*

En el caso del soberano todos estos atributos se suman en un único cuerpo. Se trataba en efecto de una corporeidad polisémica: ésta contenía en cada una de sus partes propiedades que en las divinidades que llenaban el Olimpo pagano o el Paraíso cristiano aparecían diferenciadas. No por casualidad el poder real descendía directamente del cielo. Se es rey «por gracia divina». Agamenón ha recibido el cetro directamente de Zeus (*Iliada* I, 277-81; IX, 33-39). Se compara con el sol: *Sol ipse invicturus*. En el rito del *anâtellon*, que acompaña la coronación, se mima la salida del sol (Bertelli 1995: 132 ss.). Su cabeza emana esplendor (Cassin 1968). Su cuerpo perfuma (Grottanelli 1984).

Existe una canción de los *Alpini* (un cuerpo especial del Ejército italiano) en la que el capitán agonizante saluda a sus soldados y pide que se descuartice su cadáver: el primer trozo al rey de Italia, el segundo a sus soldados, para que se acuerden de su capitán, el tercero a la montaña, para que lo cubra de sus flores...

Esta canción contiene toda la simbología del carisma del líder, personificado aquí por el comandante. En un mundo en el que el cuidado del cuerpo se basó en el principio galénico *homo homini salus*, el cuerpo por excelencia fue sin duda el cuerpo real. Plutarco relata una particular versión de la muerte de Rómulo. Éste habría sido asesinado por senadores que, desmembrándolo, se habrían llevado cada uno a su propia morada un trozo (*Romulus* 27.6. Cf. Dionisio de Halicarnaso, II, 56). Plutarco es un escritor del primer siglo después de Cristo y cree que los senadores, haciendo esto, querían ocultar su delito. Esto significa que en su época se había perdido el significado profundo de un rito cuya memoria sin embargo aún se conservaba, aunque en contraste con el recuerdo, seguramente más célebre, de la apoteosis. En realidad, se trataba de la distribución del cuerpo del jefe entre sus seguidores (en la terminología de Max Weber: *Vertrauensmanner*). Una distribución parecida fue la de la Última Cena, cuando Cristo divide en trocitos el pan y lo distribuye entre los apóstoles.

Aunque no se trate del mismo rito, no resulta muy diferente la costumbre de la alta edad media, definida impropriadamente *mos teutonicus*, de desmembrar el cadáver real (Schaefer 1920: Bradfor 1933). Costumbre tan generalizada que el papa Bonifacio VIII se vio obligado a intervenir con la bula del 27 de septiembre de 1299, *Detestande feritatis* (Registres 3409; Digard 1890). En ella el pontífice la define «mos horribilis». Esta consistía en seccionar el cadáver, enterrar aparte las vísceras y hervir la carne para descarnar los huesos («aquís immersa exponunt ignibus decoquenda»). Estos, al fin liberados («et tandem, ab ossibus tegumento carnis excusso»), se transportaban al lugar elegido para ser enterrados («ad partes predictas mittunt seu deferunt tumulanda»). A pesar de la bula, la costumbre persistió a lo largo de los siglos. Podríamos acudir a los estudios de Robert Hertz y Marcel Mauss, para explicar esta práctica: puesto que en el reino de los muertos se entra sólo con el esqueleto, libres de la carne, la operación parece que tenía la finalidad de acelerar la admisión. Sin embargo en el caso de las vísceras y de algunas partes del cuerpo (la cabeza) debemos reconocer que estamos frente a una difusión de la presencia del soberano en el territorio.

En el frontispicio de la *editio princeps* del *Leviathan* se representa el cuerpo del rey compuesto por muchos cuerpos pequeños de sus súbditos. Podríamos descomponer también ese cuerpo en tantas partes anatómicas distintas, dando a cada una de ellas un significado propio. Cuando Carlos de Inglaterra fue herido en el asedio del castillo de Chaluz (1189) y comprendió que estaba por morir, dispuso que su cuerpo se enterrara «apud Fontem Ebraudi», al lado del de su padre «cujus proditorem se confitetur». Pero el corazón tenía que ir «Ecclesiae Rothomagensi», es decir a Rouen; y las vísceras rellenas de estiércol a los rebeldes «barones Pictaviae» [Poitiers]⁴. Ricardo Corazón de León, al morir, pidió que su cuerpo se enterrara en Rouen, al lado de la tumba del padre; el cerebro, la sangre y las vísceras en Charroux, el resto del cuerpo en Fontevrault, donde estaban enterradas su madre y su hermana, además de una parte de los restos del padre (Schaefer 1920: 496). La *dilaceratio corporis* fue también observada por el duque de Lorena René II: el corazón y las vísceras fueron enterradas en la colegial de Saint-Marie de Bar, enfrente del altar mayor, el cuerpo en Nancy (de Mérindol 1995: 75-76). En la tumba de Luis XII de Francia un epitafio decía: «Cy gist le corps avec le coeur de tres-haut, tres excellent, tres-puissant Prince Louis XII, Roy de France, lequel trespassa à Paris, à l'Hostel de Tournelles le premier jour de Janvier l'an 1514. Ses entrailles sont avec son père aux Celestins dudit Paris» (Felibien 1706: 563). A la muerte de Luis XIII, su corazón fue donado a los Jesuitas «on embauma le corps: on donna le coeur aux Jesuites pour leur église de Saint-Louis de Paris et les entrailles furent apportées à Saint-Denys», pero puesto que la reina se las

⁴ «Legimus quoque quod regis bonitas totius est gentis prosperitas, victoria exercitus, aeris temperies, terrae habundantia, filiorum benedictio, sanitas plebis [...] quia aequitas principum populi est exaltatio» (*MGH Epist.* IV, *Karo. Aevi*, ii: 51ss., n.º 18).

había prometido a los canónigos de Nôtre-Dame de París, «Monsieur Ventadour, l'un des chanoines, les emporta le lendemain à Nostre-Dame» (Felibien 1706: 469).

Estudiar los significados de las numerosas partes en las que el cuerpo real está subdividido es el tema que me propongo abordar aquí.

1. LOS OJOS

«A cat can look at the king, curiosity killed the cat». Una serie de reglas de etiqueta se elaboraban en función del cuerpo real. Si un súbdito se dirigía al soberano, nunca podía mirarle a los ojos. Agostino Patrizi Piccolomini, maestro de ceremonias pontificio, recomendaba que los ojos se tuvieran bajos, al dirigirse al papa, explicándolo con la necesidad de expresar modestia hacia el interlocutor que nos es superior (Dykman 1980, II: 451 ss.). En el ceremonial Bamoum, un imperio del actual Camerún, que se desarrolló entre los siglos XVI y XIX, la explicación es distinta: mirar al soberano a los ojos podría hacer pensar que no comprendemos sus palabras: «Lorsque tu parles au roi et que le roi te parle, ne le regarde pas fixement. Tu ne dois le regarder en face et à la dérobée que lorsque lui-même a cessé de te regarder. Mais s'il n'a pas détourné ses yeux de toi, ne le regarde que furtivement. Si t'appelle pour te parler, ne lance vers lui que des coups d'oeil rapides et imperceptibles. S'il remarque, pendant qu'il te parle, que tu le regardes trop, il peut croire que tu ne comprends pas ce qu'il te dit» (Tardits 1985: 194).

En realidad, ninguna de estas explicaciones refleja la verdad. La norma—aunque en lugares y periodos tan alejados—nace de una misma preocupación: evitar el peligro del mal de ojo. Pero, como dice el refrán inglés, el peligro es recíproco. Si el rey teme el ojo del súbdito, igualmente el súbdito teme el ojo del rey. También por ello el soberano, en las audiencias, no responderá nunca directamente, sino a través de intermediarios. En la corte bizantina un oficial, el *logoteta*, hablaba por el emperador. Logoteta fue Pier delle Vigne, para Federico II. El diplomático veneciano Marc'Antonio Pigafetta cuenta que Selim II, durante toda la audiencia que se le concedió, se quedó inmóvil en una postura de extrema gravedad y arrogancia, sin mirarlo nunca (Necipoglu 1991: 102). Cuando el rey de Francia entró en Rouen, en 1449, los ciudadanos le ofrecieron su ayuda para proseguir la guerra contra los ingleses: «Et apprezz que le Roy, qui tenoit son gran conseil en la salle dudict archeveché, assis en un chair moult richement couvert, les eut oy benignement, leur fist faire responce pas son chancelier, en les remerciant de leur bon volenté» (Mathieu d'Escouchy 1863, I: 243). Después de su entrada en Florencia, el 13 septiembre 1765, Pietro Leopoldo agradeció a la nobleza y al pueblo a través de su Gran Chambelán ⁵.

⁵ Archivo de Estado, Florencia, *Imperial Regia Corte* 1282, c.1.

Al mismo tiempo, se trataba de un cuerpo prácticamente invisible. Dión Cassio atestigua (59, 24.4 e 72, 17.4) que en el templo de Júpiter Capitolino se había puesto la *silla curulis* del emperador Calígula y a ésta dirigían el homenaje los senadores, como *in presentia*. La cátedra de Commodo aparecía cubierta por la piel de un león y sobre ella se ponía una clava atravesada, *in absentia*, que aludía al Hércules romano (Weinstock 1971: 283-84). Un embajador veneciano en la corte inglesa observaba: «Nell'anticamera del re sta una seggiolara coperta di broccato, e questa anticamera si chiama da loro camera di presenza, ed è tanta la riverenza che hanno al re loro, che sempre stanno in questa camera scoperti, perché quella seggiola rappresenta il re; dinanzi alla quale non passano mai che non le facciano riverenza, e sia chi si voglia d'Inghilterra» (Albèri 1840, s.I, II: 395). Las *Coplas de fray Pedro de Frías* (Valencia 1520) hablaban de un «rey que no se descubre» (Subirats 1962: 461). Sabemos que Felipe II de España asistía a las reuniones del Consejo de Estado bajo la protección de una cortina. Tal vez justo a esta costumbre ibérica aludía Omer Talon (1596-1652), al pronunciar el saludo al joven Luis XIV que asistía a una sesión del Parlamento de París, en Septiembre de 1645, refiriéndose a la alegría que sentía el pueblo de Francia cuando veía a su rey: «Queste emozioni francesi sono più rispettose che l'adorazione dei popoli d'Oriente che non osano alzar gli occhi per guardare il volto del loro principe, fanno più onore ai nostri re che non il servilismo delle nazioni del Mezzogiorno le quali rendono omaggio alla grandezza e alla solitudine dei loro monarchi chiusi nei loro gabinetti nascosti dietro le cortine» (in Bercé 1996: 189).

Una de las ceremonias bizantinas más importantes era la aparición del emperador y de la consorte en el circo (*prokypsis*). Al entrar en la tribuna (*cat-hisma*) y sentarse los augustos en su interior, se abrían las cortinas y el *demos* les dirigía un saludo: «amanece, amanece en la gloria». Era una especie de epifanía (Kantorowicz 1963; Bertelli 1995). Esta era, además, también la ceremonia del *adventus*, una de las raras ocasiones en la que era posible que los súbditos vieran al propio soberano (¡cuando no debían contentarse con su simulacro!).

Son numerosos los cuentos fabulosos de reyes que vagaban de incógnito entre su pueblo, para descubrir las necesidades o para saber cuál era su grado de devoción (Bercé 1990: 281 ss.). En la realidad, el soberano era siempre invisible para sus súbditos, invisible sí, pero omnipresente. Estos no lo veían, pero sabían que podía moverse de repente, de incógnito, entre ellos.

2. LA BOCA

Una de las actividades fundamentales relacionadas con el cuerpo es, sin duda, la acción de comer. Una acción que es esencialmente de nutrición y que se ha percibido siempre como un momento de gran peligro: de ser perseguidos por el animal cazado o asesinado por los Dioses, si no se comparte con ellos la

comida; de contaminarse al entrar en contacto con ésta (por la impureza de algo que ha sido cocinado por otros y en lugares distintos de donde se consume) (Dumont 1966: 176 ss.); de ahogarse al ingerirla; de ser envenenados con su ingestión. Es en el momento de comer que el hombre está más expuesto a los peligros de la impureza (Dumont 1966: 75). Tabúes, totemismos han sido los soportes religiosos de la mesa. Se han elaborado ritos apropiados para ello; ritos que se diferencian de sociedad en sociedad, de cultura en cultura, de una edad a otra. Pero nada mejor que la comida codifica acontecimientos sociales y, en cuanto código, se puede encontrar en cada acción que exprese una relación social (Douglas 1975: 149). La observación resulta particularmente pertinente si desestructuramos el ritual construido alrededor de la comida del soberano, cargada de innumerables secuencias y de infinitos mensajes. Si la comensalia se ha visto como una gran promotora de solidaridad comunitaria (Goody 1982: 12), si el sacrificio se ha considerado como un momento central en la consumición de las carnes (Vernant 1976: 121 ss.; Detienne, Vernant 1982; Burkert 1983; P.G. Sanday 1986; de Huesch 1986; Grottanelli, Parise 1988), a propósito del soberano se debe hablar, en cambio, de soledad. Hércules, por su naturaleza en parte humana y en parte divina, no comparte la comida sacrificada; el monarca comparte la comida, pero no la mesa. Como el *big men* estudiado por Geertz para Bali, él es el dispensador, pero, a la par del sacrificante, no se mezcla con quien come.

La definición «cibo da re», «vyande royalle» ¿qué significa? Jack Goody escribe: «Un aspecto importante de las culturas culinarias de las mayores sociedades europeas y de Asia, es su asociación con el hombre jerárquico» (Goody 1982: 99). Esto es cierto sobre todo al hablar del «cibo da re». Hay manjares que están asociados particularmente con las divinidades. La ambrosía era el néctar de los Dioses paganos; algunos animales totémicos se han relacionado con la realeza: el grifo (un león alado con la cabeza de águila) en Egipto (Bisi 1965); el toro en Asia menor; el águila y el caballo en la Roma clásica; el jabalí para los longobardos; el cisne en Inglaterra; el ciervo entre los longobardos y en Inglaterra (Chaney 1970: 131-32). Pero también en Francia, el ciervo entró en la simbología real: un ciervo alado se presentó en la entrada de Luis XII en París (1498) (Godefroy 1619: 59); otro ciervo alado tiraba del carro triunfal (una nave y su timonel, que simbolizaban a Francia y a su rey) durante la entrada de Francisco I en Lyon (1515) (Mourey: 23); además ciervos voladores con azucenas eran retratados en las crónicas de Guillaume de Nangis, con claras alusiones a la realeza (Hindman-Spiegel 1981). Como la incomedible águila, también el pavo real se asimiló a la realeza, ya que su rueda simbolizaba el cielo (Ovidio, *Metamorfosi* XV, 385), hasta el punto de convertirse, en Roma, en el atributo de la apoteosis de las emperadoras. En la corte de España, cuando se servía un pavo real, con la cola abierta como una rueda, se le ponía en el cuello una pequeña mantilla de oro o de seda, con el arma heráldica del rey (Villena 1965: 106). Esta misma costumbre aparece documentada para la corte de Ferrara: en la cena de Carnaval ofrecida por Cristoforo di

Messi Sbugo al duque y a sus cortesanos (1548), como segundo plato se sirvió un pavo real «in pezzi, coperto di sapore biancho, salsa e mostarda. Impresa di Sua Eccellentia» (Messi Sbugo 1557: 37v).

Otros alimentos, por el contrario, estaban prohibidos. A mediados del siglo XVII Vincenzo Tanara consideraba las berenjenas un alimento adecuado para los criados y los judíos: «i melanzani, così detti quasi Mala insana, perché mangiati, turbano la mente, fanno quasi impazzire [...] possono passare a massime per la familia, sicome per gli hebrei» (Tanara 1665: 275) y consideraba el ajo «triacca de villanos» (Tanara 1665: 239).

Según un concepto de jerarquía en que se relaciona lo alto y lo bajo, cuanto fructificaba en tierra (la berenjenas) era reservado al pueblo, cuanto fructificaba en la cima de los arbores a la nobleza. Por esto, muy apreciadas eran las aves: «se hacen con ellas los manjares más delicados y mucho más adecuados para las mesas de los reyes y de los príncipes que para las de los hombre humildes y de censo moderado. Eviten por eso los plebeyos y el pueblo y todos los que, como dice Sático, no tienen la facultad de elegir las mejores cosas, desear similares manjares y aún más comerlos» (Platina 1985: 105). Sin embargo una ave estaba prohibida en la mesa: el estornino, llamado «carne del diavolo» (Platina 1985: 112). Lo mismo se puede decir respecto al ganso, reservado para la cena del Dos de Noviembre, día de difuntos, por la creencia popular de que llevaba las almas al más allá. Otra ave ritual era el mirlo, en Florencia reservado a las comidas de los fundidores (Goldthwaite 1984: 281).

Pero incluso cortar la carne estaba sujeto a reglas que reflejaban las jerarquías del cuerpo humano: la cabeza, el corazón y el hígado se tenían en gran consideración. Manuales de cocina dedicados al trinchante (el encargado de la mesa del señor de mayor grado) indicaban esta jerarquía para desmembrar los animales, servidos en la mesa enteros y cubiertos con su propia piel, o plumas.

Aunque el consumo de los alimentos haya contribuido siempre a aumentar la comensalía, la soledad del soberano en la mesa ha marcado siempre su «alteza», la distancia de los demás. Pero, sobre todo, la distancia hay que interpretarla como una precaución dictada por la necesidad de evitar contactos impuros. Sólo excepcionalmente (p.ej., en el banquete de la coronación) podía suceder que la reina se sentara a su lado. La posición a menudo realizada de la mesa del señor inducía a llamarla, en Italia, 'tribunale'. En muchas otras ocasiones o la reina presidía una mesa separada, reservada sólo a las damas, o incluso asistía, con sus doncellas, a la comida del rey desde un palco reservado.

Esta soledad parece ser realmente una constante. Del emperador Otón II se ha dicho: «solo en la mesa semicircular, en un sitio elevado respecto a los demás, estaba sentado» (este tipo de tabla se llamaba 'a sigma' y debía derivar de un modelo bizantino: Thietmar, *Chronicon*, IV, 47; Eberlin: 115; Schramm 1929, I: 110 ss.). El grabado de Abraham Bosse sobre el banquete de la Orden del Santo Espíritu en Fointenbleau (1633) muestra a Luis XIII comiendo solo, separado de las dos mesas «bajas» de los caballeros, mientras una fila de criados, escoltados por guardias armadas, presenta al rey todos los platos, antes de

distribuirlos entre los comensales. Pietro Giannone, que llegó a Viena después del escándalo de su *Istoria civile del regno di Napoli* (1723), obtuvo una invitación para asistir a la comida del emperador y ha recordado ese singular favor en su libro de notas *L'ape ingegnosa*: «La manera más solemne con la que la majestad del emperador se mostraba a sus súbditos era comiendo en público, asistido por los embajadores, por los otros príncipes y por la nobleza, acudía tanta gente cuanta podía contener una gran sala, que a menudo cambiaba los cuerpos para dejar espacio a los demás, pero no se quedaba nunca vacía; como si vieran a su soberano a la cabeza de un gran ejército, o también de un gran consejo» (Giannone 1993: 68).

Para el banquete del papa se preparaba una tarima, «ad quod triplici gradu ascendetur, longum pro latitudine aule. In medio surget quadratus talamus palmi altitudine, super quo mensa paratur pontificis». A izquierda, la credencia, que el maestro de ceremonias Piccolomini así explica: «Credentiam appellat mensam super quam vasa argentea, sive aurea, et instrumenta ad convivium opportuna preparantur». En la misma sala «a dextra parte aule infra suggestum parabuntur mense pro episcopis et presbiteris cardinalibus, et paulo inferius pro aliis prelatis» A izquierda «e regione mense cardinalium parabitur mensa pro diaconis cardinalibus [...] Et inferius mense pro oratoribus, nobilibus et officialibus» (Dykmans 1980. I: 85).

Un cuadro de Luis Paret y Alcázar (El Prado) muestra a Carlos III de Borbón sentado en el centro de una gran mesa, completamente solo, rodeado por numerosos criados y por un grupo de dignatarios, entre ellos un prelado. Un copero está arrodillado delante del Rey, ofreciéndole la copa, un trinchante, de espaldas, está trinchando la carne, un criado, en el rincón derecho del cuadro, entra en la sala con el cubierto. Un detalle es significativo: la presencia, en una sala completamente cubierta con tapices, de nada menos que cuatro perros. Se trata de una presencia constante desde la época homérica. Todos recuerdan el escándalo de los pretendientes, que insultaron al huésped sagrado, reduciéndolo a la condición de animal, al echarle los huesos para comer, como queriendo decir que Ulises sí participaba en el banquete, pero en el grado más humilde de la comensalía. Es sabido que Napoleón comía solo y que un don Juan como Gabriel d'Annunzio en el *Vittoriale* (la estupenda villa sobre el lago Garda, que era su palacio real) comía siempre separado de sus comensales, para quienes reservaba un comedor cubierto por una *boiserie* barnizada de rojo y negro.

En la corte de Inglaterra, aunque el rey prefiriera comer privadamente, se preparaba igualmente la mesa y los platos se presentaban a su sitio vacío, antes de distribuirlos entre las demás mesas donde se sentaban normalmente los cortesanos. Lo cuenta un embajador véneto en los tiempos de la reina Anna: «A veces, cuando el rey come apartado, no por esto dejan los oficiales de presentarse y de hacer su oficio en la mesa ordinaria del rey, quitándose el sombrero y similmente con todos los gestos ordinarios, como si el rey estuviera presente; y cuando por algún tiempo hayan estado las viandas en la mesa, éstos las quitan y se alejan haciendo las mismas reverencias a la mesa,

como si estuviera en ella la misma persona del rey; y esto se hace de idéntica manera con la reina» (Albèri 1840, s.I, II: 395). Descendiendo directamente la comida para la 'familia' de la boca del señor, no habría sido posible distribuirlo si no se hubiese quedado sobre su mesa, por un periodo de tiempo considerado suficiente para que se cargara con su 'mana'.

Los restos de comida de la sala pasaban al comedor del servicio, donde cortesanos de rango inferior esperaban a su vez los platos que sobraban en las primeras mesas. Amplios cuencos de cobre acogían los restos, que se distribuían en las cocinas a los pinches; los huesos se echaban en el suelo para los perros. A estos cuencos alude Vincenzo Cervio, cuando reivindica para el trinchante el derecho a un plato de carne del trozo reservado al señor (porque lo ha cortado él): «al menos para despreciar la suciedad de los que sirven la mesa, una vez quitada la mesa del Señor, la cual luego ponen en ciertos cuencos de cobre de tal modo pringosos que sólo pensar, además de masticar una vianda con otra, te provoca náuseas» (Cervio 1581: 5). No será superfluo en este punto recordar que la profesión de trinchante fue vista por Antonio da Colle como el último refugio del cortesano empobrecido (Colle 1520). La abundancia de manjares y la profusión de los platos que hallamos descritos en tantos libros de cocina no deberá por lo tanto engañarnos. Todos esos platos no se han de relacionar únicamente con la primera mesa: cortesanos, huéspedes, incluso los criados y los pinches dependían de esa comida.

Luis XIV comía hacia la una, al final de los trabajos del Consejo de estado: «L'heure ordinaire était une heure» nos dice el duque de Saint-Simon, mientras por el contrario, por la noche, prefería comer sin público: «usaba siempre el *petit couvert*, es decir comía solo en su propia habitación».

Había por lo tanto una serie de reglas de etiqueta, diferentes si los caballeros servían al dominus o a sus huéspedes. También aquí se requería una particular ceremonia para la acción de beber.

La primera acción era la salva. Sobre una fuente realzada en el medio, se hacía la prueba, para asegurar que no había ponzoña, ni en el vino, ni en el sal. La ceremonia de la comida es más elaborada. En la colección manuscrita *Etiquetas del Real Palacio* escrita por Sebastián Gutiérrez de Párraga fechada 11 de febrero de 1651, podemos leer: «En lavandose SM antes de sentarse, el Prelado, que halli se halla de mayor dignidad hecha la benedición [...] el Aposentador de Palacio sirve a SM la silla con la una rodilla hincada». Después el mayordomo mayor se pone al lado de la mesa del rey «con el baston en la mano, los maçeros sin insignias estan a los lados de la tarima apartando la gente, y haciendo lugar para que no storben ni embaracen el servicio. En sentandose SM el panatier que esta a un lado de la mesa a la mano derecha del trinchante toma la salva de la sal con uno de los cuchillos grandes, el trinchante, que esta en frente, va descubriendo los platos que estan en la mesa porque SM los vea y le hace señas para que se queden los que quiere gustar y de estos toma la salva y los demas se laçan [...] Quando SM quiere hacer seña al Coperero que està fuera de la tarima à la parte del Mayordomo, para que vaya por la copa al

bufete donde el Sumillier de la Cava le hace en la salva, que se lleva para este efecto, y para que el Medico de Camara de semana lo prueve, el Sumillier haga la salva al qual da en la mano derecha al Copero, y en la izquierda la salva, que se ha de servir a SM y va delante el Ugier de sala, a servirla toma la salva, y da a SM la copa con su mano hincando una rodilla y de bajo de la copa la salva, y en acabando SM de beber la cubre, y hace las reverencias y la buelve al bufete, y toma a su lugar junto a la messa»⁶.

Apunta el maestro de ceremonias pontificio Patrizi Piccolomini: «Cum papa bibit, consueverunt omnes astantes, preter episcopos et superioris dignitatis viros, genuflectere» (Dykman 1980. I: 90). A primera vista se diría que el arrodillarse del copero y de los presentes en la mesa real o pontificia, en la acción de beber, deriva por imitación del arrodillarse de los fieles cuando se eleva el cáliz durante la misa; pero ¿por qué interrumpir la masticación y quitarse el sombrero, como prescribían los manuales de etiqueta (Calvi, Bertelli 1983)? Antonio Frugoli en su *Pratica e scalcaria* dice, refiriéndose al «príncipe grande», que cada vez que éste beba, el trinchante, con un gesto de reverencia, se quite el sombrero «con tutt' il resto delli gentilhuomini che saranno assistenti attorno alla mensa» (Frugoli 1638: 21).

Ese «príncipe grande» se transforma, en el manual de etiqueta de Antoine de Courtin, en «persona de rango», pero la norma permanece prácticamente idéntica a la enunciada por Bonvesin de la Ripa cuatrocientos años atrás. Escribe en efecto de Courtin: «si nos encontramos en una situación en la que hay que responder a un persona de calidad, en el momento en que ésta se lleva el vaso a los labios para beber, hay que callar y esperar a que haya bebido antes de seguir nuestro discurso» (De Coutin 1682: 125). Parece por ello que hay que excluir que pueda tratarse de una referencia a la elevación del cáliz durante la misa. ¿Estamos entonces frente a complicaciones gestuales, a fetiches de prestigio, o algo diferente se esconde bajo esta regla de etiqueta?

El mismo transporte de los alimentos, de la cocina a la mesa del *dominus*, se parecía a un triunfo: la guardia marchaba a ambos lados de las columnas de los camareros y de los pajes, guiados por el Maestro de ceremonias con una maza, o por otro gran oficial. El cortejo se movía con cautela, abriéndose camino entre la multitud de espectadores, mientras una fila de soldados mantenía libre de gente la parte de la sala reservada a las mesas, separándola de la masa de curiosos.

Durante el banquete un lector, desde un púlpito, leía fragmentos edificantes (las historias de Tito Livio, pasos del Nuevo Testamento). El silencio era rigurosamente observado (Dykman 1980, I: 90). Para las bodas de Sforza-Aragón se observa: «tuto se faceva cum silentio» (De Marinis 1946: 31). Escribe Párraga: «Ninguno se a de passear, cubrir, ni hablar alto en la parte a onde sta el cuvierto, y toca hacerse guardia al Ugier de vianda y si fueren cavalleros decia que hablen paso»⁷.

⁶ BN Madrid Ms. 4.495-96: 118-27v.

⁷ Ibidem: 45.

El sitio del rey estaba indicado por la nave, una preciosa obra de plata, en la cual se guardaban las servilletas y otras cosas directamente referidas a la boca del señor, cuando el ostensorio pasaba. Como el creyente en la iglesia delante el ostensorio, quien pasaba frente a la nave se arrodillaba. Ella era la imagen del Santo Grial, por traslado, según la *christomimèsis*, el cuerpo verdadero del soberano: «y la cruz de madera transformarse en un barco el que navegó seguros entre las olas de el mundo...» (Bertelli 1992: 26-27).

El banquete terminaba con un segundo lavatorio de manos («secunda lotio manum») y las palabras pronunciadas por el lector o por el prelado que había asistido al rito de la comida: «Tu autem Domine miserere nobis». Sabemos que tocaba al Limosnero mayor recitar la oración de gracias. (Bertelli 1992). Durante el tiempo que duraba la oración el soberano escuchaba de pie, mientras el trinchante, con la servilleta que había llevado sobre los hombros, le limpiaba la rodilla, besándole después la mano (Bertelli 1992: 41).

Justo este último episodio nos ayuda a comprender el valor sagrado del banquete, en qué medida éste tenía una fuerte conexión con el cuerpo físico del *dominus*.

4. EL PECHO

El cuerpo del líder es un cuerpo social, como social es su inmortalidad. El rey, como *Body Politic*, en efecto, no muere nunca (Kantorowicz 1957). Como mucho, duerme (Cohn 1971; Bercé 1990; Bertelli 1995). Su desaparición comportaba, en efecto, la suspensión de la ley (lo que los romanos llamaban *justitium*), dando lugar a una serie de ceremonias expiatorias, desde el *funus imaginarium* al apoteosis, desencadenando rituales de violencia que cesarían sólo con el restablecimiento de la ley, es decir, con la coronación del sucesor (Giesey 1960, 1987; Bertelli 1994; 1995). ¿Pero por qué el corazón era tan importante? Emanación de la divinidad, en el pecho del rey se albergaba la ley. Al concluir las *Novellae* (105.2.4) Justiniano escribía: «Omnibus enim a nobis dictis imperatoris excipiatur fortuna (*Tyché*), cui et ipsas deus leges subiecit, legem animatam eum mittens hominibus». Lactancio, a su vez, en las *Divinae institutiones* (IV.25.1 ss.), decía que Dios mandó a su embajador y mensajero para enseñar a los mortales los preceptos de su justicia: «Nam cum justitia nulla esset in terra, doctorem misit, quasi vivam legem, ut nomen ac templum novum conderet».

La idea de que el príncipe era la única *fons juris*, que la *lex* era *in pectore ejus*, volvió cuando los juristas de la Universidad de Bologna fueron interpelados por el emperador Federico II en la dieta de Roncaglia. «Tu» le respondieron «*lex viva, potest dare, solvere, condere leges*» y más explícitamente aún Andrea da Iserna, en la *Peregrina lectura super constitutionibus et glossis Regni Siciliae* explicaba (a D. 1.3.22.V): «*lex, id est imperator qui est lex animata in terris*».

Una miniatura de la escuela renana que se halla en el frontispicio del Evangelario de Aquisgrán (alrededor del año 973) estudiada por Ernst Kantorowicz, muestra al emperador Otón II sobre un trono del tipo bizantino del *Pantocrátor*, situado en el interior de una almendra (significaba la elevación hacia el cielo). Esta, que a primera vista parece suspendida, se revela en realidad sostenida por una figura femenina agachada: la Tierra. Estamos frente a la imagen cristocéntrica del emperador. Esta aparece construida sobre tres planos superpuestos. «The upper part of the emperor's figure is surrounded by the four beasts of the Apocalypse, symbols of the four Evangelists, holding a white banderole or drapery. Deep below the emperor's feet, in the foreground of the image, four dignitaries are seen, two archbishops and two warriors, apparently representing the princes spiritual and secular. In the central part, right and left of the footstool, there are stand, flagstuffs with purple pennants on their shoulders, two male figures in a gesture of veneration, if not adoration, [...] feudatory dukes or perhaps rulers of the *regna*» (Kantorowicz 1957: 61sg.). Es la representación del emperador *ad coelum erectus* (como expresa el compilador de la *Collectio Hispana o Isidoriana*) y lo que más interesa observar en esta miniatura es la posición del velo que reproduce el cielo, situado a la altura del pecho, es decir uno de los puntos del cuerpo señalados por la unción. Por encima de ese punto, el emperador se ha separado de la tierra, es el vice-Cristo, como indica la mano que baja hacia él para ungirlo desde el cielo; mano no de Dios (como pensaba Kantorowicz) sino de Jesús, como denota la cruz que está detrás, en referencia a la *Christomimèsis*.

Por esto el corazón del rey adquiere un valor particular y a menudo se entierra aparte: como el de Francisco I, situado en un rico canope marmóreo, en la abadía de Saint Denis. En la Francia revolucionaria, otro corazón exhibido a la veneración fue el de Marat, en la sala del club de los Cordelières (Clark 1994).

5. LA MANO

En una miniatura del Vat. Ross. 374 (f.4) que contiene la *Prophetia de papis seu vaticinia de apostolicis vicis* de Joaquín da Fiore, un brazo derecho con la mano «hablante» surge entre dos arbustos y se dirige a Celestino V mientras reza. Pero, cronológicamente hablando, la iconografía es mucho más antigua. En el Octateuco de Constantinopla el orden divino y la lapidación de los blasfemadores están representados por la mano que habla (*Octateuque* 1907, ff. 56v e 309); la misma tipología se encuentra en los mosaicos de Santa Maria Maggiore en Roma (donde la mano sale de un nimbo para llamar a Moisés); de manera aún más explícita en los mosaicos de San Marco en Venecia, donde a la mano con los tres dedos extendidos se añade la frase DIXIT DNS AD NOE; DIXIT DNS AD ABRAHAM.

Escribía Joseph Coppens en 1925 (el mismo año de la publicación de *Les rois thaumaturges* de Marc Bloch): «Parmi les cérémonies de l'Église, aucune

n'est plus frequente de l'imposition des mains. Déja dans les écrits du Nouveau Testament ce rite guérit les malades, ordonne les diacres, les presbytres et les évêques, achève l'initiation baptismale des croyants. Plus tard, plusieurs destination nouvelles sont introduites et, au quatrième siècle, l'imposition des mains bénit les fidèles, exorcise les catéchumènes, rend la santé aux infirmes, accompagne l'onction des moribonds, ordonne les ministres de l'Église, confirme les baptisés et réconcile les pécheurs» (Coppens 1925: vi).

Clemente Alejandrino, recordando la bendición de los niños realizada por Jesús, definió el gesto *cheirothesia euloghias* (PG xiii, 262) y por *cheirothesia* se definieron en el *Sacramentario di Serapione* todas las formas de plegaria de bendición. En las catacumbas de Domitilla un fresco muestra a Jesús tocando el pan con la mano derecha, en las de san Calixto la mano aparece extendida hacia los cestos que le ofrecen. Además de la bendición los Evangelios recuerdan la imposición de las manos en los ritos de curación, indicándolos genéricamente como *epithénai tòs cheiras*, se alude a ambas manos.

También en este caso, podemos retroceder cronológicamente. Asclepio aprende del centauro Quirón *farmakon malakócheira nómon* (Coppens 1925: 87). Las manos del dios médico se definen *paidonios keir* (Coppens 1925: 90). La imposición de las manos se encuentra en los milagros atribuidos a Pedro, a Tomás, a Barnabás, a los grandes taumaturgos como Teodoro de Ancira, Protógenes de Edesa, a los médicos Cosme y Damián. Respecto a los Capetos* —como recuerda Marc Bloch (Bloch 1961: 36)—, el monje Helgaud, en un panegírico en honor de Roberto el Pío, decía que la mano del rey tenía la propiedad de curar a los leprosos⁸.

Comentaba Bloch que cada santo aparece para el pueblo como un médico: «peu à peu, en vertu d'associations d'idées soivent obscures, quelquefois d'un simple calembour, ses fidèles s'accoutument à lui attribuer le don de soulager de préférence telle ou telle infirmité nommément désignée; le temps fait son oeuvre; au bout d'un certain nombre d'années la croyance en ce pouvoir bien déterminé est devenue, dans le pauvre monde des souffrants, un véritable article de foi» (Bloch 1961: 38-39). Vuelve aquí la idea que había expuesto ya en el ensayo sobre la falsa noticia. En realidad, ¿qué curaba Jesús, qué curaban los santos y los soberanos medievales? La enfermedad o el malestar, con el sentido de la enunciación de A. Kleinman: «la forma que la enfermedad asume en el comportamiento y en la experiencia» (Kleinman 1980: 72)?

El gesto parece importante en su relación con la liturgia. Dejemos aparte el hecho de que, por patriotismo, la prioridad fuera reivindicada para sus monarcas por los escritores franceses. En el mismo periodo de Guillermo de Malmesbury, Gilberto de Nogent se preguntaba polémicamente: «Super aliis

⁸ «Tantum quippe gratiam in medendis corporibus perfecto viro contulit divina virtus ut, sua piissima manu infirmis locum tangens vulneris et illis imprimens signum sanctae crucis, omnem auferret ab eis dolorem infirmitatis» (PL, CXXI: 931).

regibus qualiter se gerant in hac re, supersedeo; regem tamen Anglicum nequam in talibus audere scio» (PL CLVI: 616; Bloch 1961: 29-32)

Estando Francisco I en Bolonia para visitar, en 1515, al pontífice «fit annoncer publiquement qu'il troucherait les malades, et les toucha en effet dans la chapelle du palais pontifical» (Bloch 1961: 313). El episodio fue eternizado en un fresco en el mismo Palacio d'Accursio donde se celebró el acontecimiento.

En realidad, la cantidad de casos recogidos por Bloch indica —si los ponemos en sucesión cronológica— que nos encontramos frente a un largo bricolaje, que sólo entre los siglos XI y XIII desembocó en Francia en la cura de la tuberculosis glandular. Por otro lado es evidente que otras dinastías europeas intentaron también poseer poderes taumatúrgicos. Bloch encontraba entre los primeros testimonios de taumaturgia francesa, la referida, en 1340, por el obispo de Bisaccia (Nápoles) y capellán del rey Roberto d'Anjou, monje Francisco, a propósito de Philippe de Valois (Bloch 1961: 16). En área ibérica, una mano taumatúrgica fue la de Carlos de Viana, muerto el 23 de Septiembre de 1461: «Parmi les reliques, une main était l'objet d'une vénération particulière; son contact, disait-on, délivrait des écrouelles» (Bloch 1961: 154).

A pesar de estos ejemplos, recogidos por él mismo, Marc Bloch se preguntaba: «il restera à rendre compte des raisons pour lesquelles le rite guérisseur, issu d'un mouvement de pensées et des sentiments commun à toute une partie de l'Europe, vit le jour à tel moment et non à tel autre, en France comme en Angleterre, et non ailleurs» (Bloch 1961: 51). A Bloch se le escapaba el hecho de que el rito curativo no había nacido en su plenitud «à tel moment». Este existía, con formas muy diversas, ya desde la antigüedad. Alrededor del año mil, el rito se había focalizado, digamos, sólo sobre una o dos enfermedades: la tuberculosis glandular y la apoplejía, que los ingleses definieron *king's evil*. Joachim Camerarius (1500-1574), en sus *Commentarii* (1551), escribía que los Habsburgo curaban la hinchazón de la tiroides (afección que sufrían en particular las poblaciones alpinas, sin aguas salinas) y eran capaces de mejorar a los tartamudos (III, 2). Probablemente si Bloch hubiera conocido con antelación el estudio de Joseph Coppens, su libro habría sido diferente. Todos los ejemplos recogidos por él —y otros que habría podido añadir— hacen pensar que, siguiendo la *Christomimèsis*, las distintas monarquías europeas hayan intentado, en situaciones y momentos diacrónicos, atraer sobre las respectivas dinastías poderes taumatúrgicos que atestiguaran su carácter divino, en la medida en que el bienestar de un pueblo había dependido siempre directamente de su jefe o soberano. Tanto es así que, en un segundo momento, cuando la asunción de tales poderes ya no fue posible por el cambio de sentimiento religioso, algunas dinastías intentaron dotarse de todos modos de sobrenaturalidad, poseyendo reliquias particularmente importantes: los Saboya la Santa sábana (venerada a partir de 1353 en el monasterio de Lirey en Champagne y heredada por los duques de Saboya un siglo más tarde); los Gonzaga la reliquia de la sangre de Cristo; los Medici la Leche de la Virgen.

En Inglaterra, hacia finales del siglo XII, en la corte de Enrique II, el monje Pierre de Blois (un francés) confesaba que asistir al rey equivalía a realizar una cosa santa, al estar dotado de poderes taumatúrgicos ⁹. La cita, hallada por Bloch (1961: 41) es importante porque pone directamente en recíproca conexión el poder taumatúrgico y la unción.

Pero la mano del rey no era sólo taumatúrgica. En el gesto del *adventus*, el *imperator* alzaba la mano derecha con la palma dirigida hacia el observador, para indicar la victoria conseguida; en el gesto de la *adlocutio*, la mano se dirigía hacia el suelo, con la palma hacia abajo, para indicar la clemencia (Saladino 1994). Ser admitido para besar la mano del soberano era un grandísimo privilegio, concedido sólo a pocos. El papa Inocencio III (1160-1216) prescribía incluso que no se pudiera besar la mano papal, salvo en el caso de recibir un don ¹⁰.

Era a través de la mano que se imponía la ley. En el derecho romano se habla de *legis actio per manus iniectioem*. No por casualidad eran *manumissi* los siervos a los que se les concedía la libertad. En la numismática romana, un *nummus sestertius* de Nerva muestra dos manos derechas que se estrechan (la *dextrarum iunctio*) con el lema CONCORDIA EXERCITVM; otro de Caracalla e Geta lleva el lema AMOR MVTVVS AVGG. En ambos casos, éstas sellaban un pacto, una paz. *Main de justice* era el segundo cetro de los reyes de Francia, que aparece ya en el sello de Hugo Capeto, coronado en Reims en el año 987. El abad Moroni habla de un sello de los Guaimario, príncipes de Salerno (tal vez Guaimario IV, 1018-1051) donde éste se representaba con el cetro florecido en la derecha y la mano izquierda alta hacia el cielo; y de un contrasello del mismo príncipe que lleva una mano, con el dedo medio doblado (Moroni, *ad vocem* «Mano»).

6. LA PIERNA

Una pierna de rey seguramente famosa es la de Luis XIV, en el retrato realizado en 1701 por Hyacinthe Rigaud (1659-1743), definido por Réau «effigie officiel par excellence du Roi-Soleil» (Réau 1932: 52ss). El manto de la coronación echado sobre el hombro izquierdo, el soberano muestra la pierna adornada con una liga, que el zapato de tacón alto vuelve más esbelta, en la posición de un paso de danza. Ha habido quien, probablemente bajo la influencia de Mijail Bachtín, ha pensado en leer el cuadro distinguiendo un «alto» y un

⁹ «Fateor quidem, quod sanctum est domino regi assistere; sanctus enim et Christus Domini est, nec in vacuum accepit unctionis regiae sacramentum, cujus efficacia, si nescitur, aut in dubium venit. fidem ejus plenissimam faciet defectus inguinariae pestis, et curatio scrophularum» (PL CCVII, col. 440d).

¹⁰ «Generaliter autem nemo debet manus summi pontificis osculari, nisi cum de manibus eius aliquid accipit, vel cum ad manus eius aliquid tribuit, ut ostendatur quod ex utroque debemus ei gratias exhibere» (*De sacro altaris mysterio* libri sex, ii, 37; PL ccxvii: 821).

«bajo», este último «material y corpóreo» (Reichler 1985): una «opposition dramatisé [...] la partie superior du corps royale apparaît comme seule dépositaire d'une fonction symbolique et rejette l'érotisation du *bas*».

¿Pero se trataba en realidad de una erotización «presque obscène» como creía Reichler, siguiendo el ejemplo de la condena realizada por el duque de Saint Simon de la legitimación de los bastardos reales («boue infecte de l'adultère»)? Si fuera así, deberíamos postular dos hipótesis: que Rigaud tuviese la intención deliberada (y el coraje) de denunciar la sexualidad real y que, segunda consecuencia, el rey no se hubiera dado cuenta. Porque, de no ser así, en vez de premiar el trabajo, quedándose con el cuadro (en un primer momento destinado al nieto Felipe rey de España) ¡habría mandado al pintor de corte a la Bastilla! Es necesario preguntarse en cambio por qué Rigaud mantuvo esa misma pose tres veces, cuando se trató de pintar al sucesor Luis XV *le Bien aimé*, y por qué esos retratos se convirtieron en modelo de Siffred Duplessis (1725-1802) encargado a su vez de representar la figura de Luis XVI (Chantilly, Musée Condé). Las sucesivas representaciones de Luis XV y de Luis XVI *en majesté* muestran la misma tipología. Surge espontánea la pregunta: ¿cómo habría podido transformarse en modelo para los pintores de corte, un cuadro cuyo sujeto hubiera sido realmente desacralizador? Por desgracia debemos desengañarnos y abandonar la idea de que hayan sido las obras de Rigaud las que influenciaron la producción posterior. Ni el retrato de 1701 de Luis XIV, ni el de Luis XV a su *lit de justice* de 1715, ni los posteriores, denotan ninguna originalidad en el planteamiento, ni nos transmiten posturas innovadoras. Todos repiten, en realidad, las poses de otros retratos reales. Tomemos por ejemplo el de Luis XIV de joven, realizado por Henri Testelin (1616-1695) «dans l'apparence la plus magnifique qu'il sera possible», como decía su pedido (Versailles). Es el mismo rey quien levanta con la mano izquierda el manto real, para enseñar ambas piernas, mientras con la derecha sostiene el bastón de mando, ¡apoyándolo sobre la cadera! Si volvemos atrás en el tiempo es fácil descubrir que también Enrique IV, retratado con el hábito de la consagración (Florencia, Uffizi) recoge el manto sobre el vientre, para mostrarnos las piernas (¡seguramente menos bonitas que las de Luis XIV!).

Después de haber examinado estos retratos de soberanos de pie, desplacémonos hacia otro tipo de representación oficial: la del soberano sentado. El mismo Testelin pintó, también en 1648, otro retrato de Luis XIV, esta vez sentado en el trono. En este caso el soberano, con la mano derecha, sostiene una corona de laurel, mientras el brazo y la mano izquierda están extendidos con el cetro que alarga en el vacío de la sala el gesto imperioso del mando. El manto de la consagración recae abundantemente, tanto que cubre los peldaños del estrado. Sin embargo, de nuevo, una pierna calzada con una media blanca, la derecha, asoma completamente hasta la mitad del muslo por el manto con flores de lis, abierto a la altura de las caderas. El mismo gesto de imperio, con el índice extendido —así como aparecería más tarde en la estatua colosal de Girardon en la plaza Vendôme (1699; cf. Sabatier 1995)— vuelve a presentarse en el

cuadro, del mismo Rigaud, esta vez de Luis XV sentado en el trono. Una tipología que encontramos reelaborada en el cuadro de Alexis Simon Belle del joven Luis XV en el trono, de nuevo con el hábito de la consagración (Château de Versailles). Las piernas están calzadas con altos zapatos bordados con flores de lis, pero la rodilla derecha aparece completamente desnuda.

En este punto es importante observar que los ejemplos no se limitan a la corte de Francia. Cinco años antes que Testelin retratase al joven monarca francés, el librero editor holandés de Vogel daba a la prensa una edición del *Príncipe* de Maquiavelo, en la traducción latina de Silvestro Tegli, con la anteportada grabada en la que, de nuevo, el soberano aparecía sentado en el trono, con coraza y amplio manto abierto delante para descubrir la pierna derecha (Bertelli, Innocenti 1979: sec.XVII, nº 41; Bertelli 1990). Volviendo atrás en el tiempo, el *Libro de la ventura* de Lorenzo Spiriti, impreso en Milán por Gotardo del Ponte (1501), representa «Re Numa al segno del Dragone», con escudo y globo, que muestra una extremidad del manto levantado aposta para enseñar la rodilla derecha desnuda. En fecha aún anterior el incunable de la *Chronica Hungarorum* de Johannes Thwrocz (Augsburg 1488) presenta un grabado de madera de un rey con corona, que sostiene el cetro y el globo y procura poner en evidencia el muslo y la pierna derecha, que asoman del amplio manto. Estos y tantos otros ejemplos que aquí sería largo y vano coleccionar, permiten comprender cómo se afirmó, en una vasta área geográfica, una tipología de representación de la figura real caracterizada justo por la pierna desnuda o, de todas formas, descubierta y puesta en evidencia. ¿La pierna o un particular anatómico preciso: la rodilla, como está bien remarcado en el cuadro de A.S. Belle? Esta es «le siège principal de la force du corps [...] le symbole de l'autorité de l'homme et de sa puissance sociale» (Lanoe-Villen 1926-35, VI, 1: 26). Por eso es costumbre arrodillarse para mostrar humildad y veneración. Pero en las rodillas se creía que residía, también, la clemencia. Por esto se abrazan las rodillas al pedir perdón. En la *Ilíada* Aquiles ruega a Venus que interceda en el Olimpo a favor de los Teucros, abrazando las piernas de la diosa (*Ilíade*, I, 534-35)

Príamo, desesperado, se dirige al campo de los Aqueos, para implorar la restitución del cuerpo del hijo Héctor:

...e tosto

Fattosi innanzi, tra le man si prese
Le ginocchia d'Achille, e singhiozzando
La tremenda baciò testa omicida
Che di tanti suoi figli orbo lo fece

(*Ilíade*, XXIV, 601-604)

Un ánfora de Vulci ilustra muy bien la dramática escena.

Otros ejemplos. Escribe Plutarco que cuando la madre, la esposa y los hijos de Coriolano se dirigieron al campo de los Volscos, éstos se postraron a sus rodillas implorando que preservara su patria (*Coriolano*, xxxvi). También en

Plutarco encontramos que Perseo se postra con la cara en el suelo y abraza las rodillas de Pablo Emilio (*Pablo Emilio*, xxvi, 9); que Sisigambida, madre de Dario, se postra delante de Efestione, el amigo de Alejandro, confundiénolo con él (*Alejandro*: xxxiii, 30; Valerio Máximo iv, 7); que a Tigranes, al visitar el campo de Pompeo, se le hizo descender del caballo, porque nunca se había visto a nadie a caballo en un campamento romano y, después de haber entregado la espada a los lictores, enfrente de Pompeo se quitó la diádemas, la puso a sus pies, se arrojó por tierra y «para colmo de humillaciones» le abrazó las rodillas. Pompeo le hará levantarse y sentarse a su lado (*Pompeo Magno*, xxxiii, 1).

Encontramos en Eurípides:

Agamennon supplex ad tua genua accedo,
et per tuum mentum te oro,
et per tuam dexteram beatam
(*Ecuba*: 752-53)

Tácito recuerda el gesto de veneración de las rodillas para implorar clemencia a propósito de la crueldad de Neron ¹¹. Según Sparziano una ciega, avisada en el sueño, volvió a ver después de haber besado la rodilla de Adriano: «genua eius osculare, <oculos> receptura, si id fecisset» (*Historia Augusta, Hadr.* 25).

Para los sucesores de la cátedra de Pedro, l' *Ordo romanus* XIV, escrito por el cardenal Jacopo Caetani Stefaneschi (1270-1341), disponía que el primer sábado de pascua el pontífice distribuyera los Agnus dei, echándolos en las mitras de los obispos que, a su vez, le besarían la rodilla ¹².

Escribía Gianfrancesco Straparola: «Egli gittatosi a terra e abbracciategli le ginocchia, tuttavia piangendo cominciò a gridare» (Straparola 1569, I, 1); Filippo Buonarroti sabía que se tocaban las rodillas «essendo vinti per chiedere mercè» (Buonarroti 1698: 262); Scipione Maffei en la *Merope* (1713):

Deh non mi nieghi
questo favore! Perché lo conceda
abbraccerò i suoi ginocchi.
(III, 2)

Añadimos un último ejemplo, esta vez femenino: la estatua esculpida por Guillaume Coustou de María Leczinska disfrazada de Juno (1726, París,

¹¹ «Compleri interim Urbs funeribus, Capitolium victimis; alius aut propinquo aut amicis interfectis, agere grates deis, ornare lauru domum, genua ipsius advolvi, et dextram osculis fatigare» (*Annales*, XV, 71).

¹² «Sabbato primo infra Pascha. Isto sabbato statio ad Sanctum Joannem Lateranensem. Haec die dominus papa debet ibi Missam cantare [...] Dum Agnus Dei a schola cantatur, dominus papa expedit agnos. Primus dat episcopi, secundo presbyteris, tertio diaconibus indutis paramentis propriis et ponit agnos in mitra eorum; et osculantur genua; et idem alii prelati, si parati sint» (*PL* lxxviii: 1221).

Louvre): pues bien, el escultor tiene el cuidado de exponer la pierna izquierda de la reina hasta la mitad del muslo.

Creo que los ejemplos aquí expuestos bastan para explicar este aspecto particular de la iconografía real.

7. EL PIE

De la rodilla pasamos al pie.

En el *Speculum regum*, dirigiéndose al rey Alfonso XI, Alvaro Pelayo afirmaba que había constatado por experiencia directa cómo los reyes de Castilla tenían el poder —en competición con los de Francia y los de Inglaterra— de librar a los endemoniados poniéndoles un pie sobre la garganta¹³. ¡Aquí a la imposición de la mano se ha sustituido la presión del pie!

Pero detengámonos un momento con Séneca: «G. Caesar dedit vitam Pompeio Peono, si dat, qui non aufert; deinde absoluto et agenti gratias porrexit osculandum sinistrum pedem» (*De beneficiis*, II, 12). Esta vez el gesto de humildad es aún mayor: al abrazo y al beso de la rodilla se ha sustituido el beso del pie. Es el gesto que los bizantinos definían *proskynesis*, de la raíz griega *kus* (beso), y que originariamente indicaba a quien se inclinaba para besar la tierra, restableciendo el contacto con las divinidades terrestres. Lo cumple Odiseo al volver a su patria:

Allora gioi Odisseo costante, glorioso
salutando la patria baciò le zolle dono di biade
(*Odisea*, xiii, 353-54)

Y Apuleyo: «Venerat ad nos [...] Pontianus: pedes nostros advolutus, veniam et oblivionem praeteritorum omnium postularet, lens, et manus nostras osculabundus» (*Apologia* xciv).

Se pasa así de la tierra de la *proskynesis* al pie. Cuenta Zonaras que al volver Belisario a Bizancio, llevaba con él prisionero a Gelimero y, al llegar delante del emperador, lo invitó a postrarse con el gesto de adoración de la *proskynesis*. Puesto que el último rey de los Vándalos realizó el acto llorando, considerándolo una extrema humillación, fue el mismo general bizantino quien le mostró, postrándose con él, cómo ese gesto estaba contemplado en el ceremonial imperial¹⁴.

¹³ «Reges Francie et Anglie habere dicuntur virtutem; et reges devoti Yspanie, a quibus descendis, habere dicuntur virtutem super energuminos et super quibusdam egretudinibus laborantes, sicut vidi, cum essem puer, in avo tuo, inclito domino rege Sancio, qui me nutriebat, quod a muliere demoniaca ipsum vituperante tenentem pedem super guttur eius et legentem in quodam libelo ab ea demonem expulsit et curatam reliquit» (Scholz II, 1914: 517).

¹⁴ «Belisarius [...] Byzantium est reversus, et ipsum Gelimerium, cum uxore [...] adduxit. Ob quae magnus ei honos est ab imperatore habitus et triumphus decretus, et ludi equestres in

La *proskynesis* está bien ilustrada en la miniatura del *Salterio* del año 1019, hoy en la biblioteca Marciana de Venezia, que representa al emperador Basilio II Bulgaroctono (976-1025), mientras recibe el homenaje de los boyardos sometidos.

En el Viejo y en el Nuevo Testamento, los ejemplos de *proskynesis* abundan: «[Jacob] pasó delante de ellos, e inclinóse a tierra siete veces» (Génesis 33, 3); «Y vino José a casa, y ellos [...] inclináronse a él hasta tierra» (43, 26); «He aquí, Jesús les sale al encuentro, diciendo: Salve. Y ellas se llegaron y abrazaron sus pies, y le adoraron» (Mateo 28, 9). «Como vio a Jesús, exclamó y se postró delante de él» (Lucas 8, 28); Jairo: «Y vino uno de los príncipes de la sinagoga, llamado Jairo; y luego que le vio, se postró a sus pies» (Marcos 5, 22); la mujer con el flujo de sangre «vino y se postró delante de él» (Marcos 5, 33; Lucas 8, 47); la mujer sirofenisa «cuya hija tenía un espíritu inmundo, luego que oyó de él, vino y se echó a sus pies» (Marcos 7, 25); «Lo cual viendo Simón Pedro, se derribó de rodillas a Jesús» (Lucas 5, 8); Jesucristo mismo se humilla ante el Padre cuando vela en Gethsemaní: «Y yéndose un poco más adelante, se postró sobre su rostro, orando» (Mateo 26, 39). Así Cornelio centurión frente a san Pedro: «Y como Pedro entró, salió Cornelio a recibirle; y derribándose a sus pies, adoró. Mas Pedro lo levantó diciendo: Levántate; yo mismo también soy hombre» (*Los hechos*, X, 25-26). De manera distinta pensaba en 1539 Pietro Galatino, cuando afirmaba: «Tunc enim pes pedum pauperis, id est regis Messia Romam atque Italiam humiliavit, cum sublimitas Romani imperii coelum pene, tangens, iugo christianae fidei humiliter collum submitit, usque ad pauperum et humilium Christi vices gerentium pedum oscula» (Galatino 1602, cap. 27).

El cadáver del papa estaba expuesto en la capilla del Sacramento, con los pies fuera del enrejado, para permitir el beso de los fieles. Basta entrar aún hoy en la Basílica Vaticana, para ver cómo los fieles besan el pie, que asoma por la amplia vestidura, de la estatua de san Pedro atribuida a Arnolfo. Pero mucho antes de la llegada del Cristianismo, en Olimpia, los pies de la estatua broncea de Polidamantes, realizada por Lisipo, según la descripción de Pausania, se habían vuelto lúcidos por la misma razón, porque, como explica a su vez Luciano, se creía que la imagen del atleta tenía poderes taumátúrgicos. Lo mismo parece que sucedía con otra estatua de Lisipo, el boxeador del Museo Nazionale Romano, cuyos pies aparecen fuertemente brillantes (*Lisippo* 1995). Lucrezio recuerda «portas aëna/signa manus dextras ostendunt adtenuari/saepe salutantum iactu preterque meantum» (I, 316-18).

theatro acti, ipso imperatore de more praesidente, et senatu omnique populo praesente. Procebat autem Belisarius dux, Galimeri subsequentis purpurae manus inmixtus [...] Cum iam ad imperatorem perventum esset, Belisarius Galimero persuadet, ut humi procumbat, et imperatorem adoret. Fac ille ut jubebatur lacrymis oppletus. Procumbit et ipse Belisarius, ut Gelimero ostenderet, cum id facere jussum, non ut captivum, sed quia moris sit hoc modo adorari Romanorum imperatores, eiusque calamitatem sublevaret» (*Chronicon*, III, PG CXXXIV: 1243-46).

Dante veía a Estacio delante de Virgilio que

Già s'inchinava ad abbracciar li piedi
al mio dottor

(*Purgatorio* xxi: 130-31)

En el *Dictatus papae*, después de haber reivindicado para el pontífice la dignidad imperial (viii: *Quod solus possit uti imperialibus insigniis*) se afirma en el punto ix: *Quod solius papae pedes omnes principes deosculentur*. Inocencio III no dudaba en comparar los pies del papa con los de Cristo que besó Magdalena ¹⁵. Una reverencia que suscitó una abundante literatura, especialmente desde cuando, en la punta de las babuchas papales, se cosió o bordó la cruz (Esteve 1578; Du Saussay 1628; Hubner 1711; Mayer 1712; Cenni 1778).

Al final del Quinientos Jean Papire Masson consideraba el beso del pie como una costumbre completamente italiana ¹⁶. Pero Giuseppe Stefano Valentini, reflexionando sobre la cuestión algunos años antes, había escrito que se trataba en cambio de una «adoratio vetustissima [...] Non solum antiqui, inter adorandum, suas manus osculis premebant, sed etiam principum virorum dexteris oscularis, pedes amplecti sunt soliti» (Valentini 1578: 1-2).

No hay duda de que la costumbre era «vetustissima». Es más difícil saber cuándo se introdujo el símbolo de la cruz. El carmelitano Jacques Pouyard (1751-1823) sostenía la idea de que la cruz no se representó en las babuchas papales antes del pontificado de Inocencio VII: «il primo monumento che troviamo aver la croce sulle scarpe è l'effigie di marmo del papa Innocenzo VII Cosmato Meliorato napolitano, successore di Bonifacio IX, eletto nel 1404, la quale vedesi nelle Grotte Vaticane» (Pouyard 1807: 102).

8. LOS TESTÍCULOS

Leemos en los *Annales ecclesiastici* de Cesare Baronio que Photius (827-898 aproximadamente), patriarca de Constantinopla y cuñado de Teodora, lanzó una terrible acusación contra el papa Juan VIII: para él el papa era un afeminado «abjecta penitus omni virilitate», o incluso una mujer: «non papa ut Nicolaus et Hadrianus, sed papissa» (*Annales* 879, v).

¹⁵ «Caeterum subdiaconus, vel diaconus, non manus, sed pedes Romani Pontificis osculatur, ut Summo pontifici summam exhibeat reverentiam, et eum illius ostendat Vicarium esse, cuius pedes osculabatur mulier ille, quae fuerat in civitate peccatrix (Luc. vii). Adorandum est enim scabellum pedum eius, quoniam sanctum est (Psal. xcviij), cuius pedes tenentes mulieres, resurgentem a mortuis adoraverunt (Joan. xx)» (*De sacro altaris mysterio libri sex*, II, 37, PL CCXVII: 821).

¹⁶ «Videtur autem id dicere quasi damnans consuetudinem, moremque eorum qui demississime procumbunt ad pedes pontificios, ut signum crucis in superficie serici calcei intextum deosculentur: qui mos an sit antiquissimus nescio, nondum enim omnia legi, sed hoc scio consuetudinem illam Cisalpinis populis minus probari quam Italicae genti ad huius obsequia et demissiones natae» (Masson 1586: 286-87).

¿Es posible pensar que existía un nexo entre esta acusación y la leyenda posterior de la papisa Juana? Las primeras huellas de esta historia se encuentran en 1235, en el *Chronicon universalis* de Jean de Mailly. Se cuenta, entre otras cosas, la historia de una cierta Inés, nacida en Ingelheim de padre británico, docta en *utroque*, que llegó al trono de Pedro bajo un disfraz, asumiendo el nombre de Juan, pero cuyo sexo se revelaría en el segundo año de pontificado, por un parto que sucedió durante una procesión del Vaticano al Laterano, a la altura de la basílica de San Clemente. Independientemente de Mailly, en 1291 Robert d'Uzés escribía en su *Liber trium virorum et trium spiritualium virginum* que había sido transportado en sueños a Roma, donde había visto dos sillas *porphyreticae* (en realidad de mármol rojo antiguo) «ubi dicitur probari papa an sit homo» (Robert d'Uzés 1955: 224). El hecho de que, en el arco de unos treinta años, uno independientemente del otro, dos cronistas hayan recogido la misma leyenda, pero que esta no aparezca en ningún otro cronista anterior, hace sospechar que no se conocía anteriormente y pone en duda el nexo con la acusación de Photius.

Parece igualmente difícil la hipótesis de la existencia de un nexo entre esta leyenda y la ceremonia que se desarrollaba en la Basílica lateranense, el día de la coronación, al final de la cabalgata del *Possesso* (desde el Vaticano a través de la *via papalis*, hasta la basílica de San Clemente y después al Laterano). La atestigua el *Liber pontificalis* para los pontificados de Pacual II (1099) y el de Honorio II (1124). Al llegar a la cátedra romana el neo-electo pontífice se sentaba en el pórtico sobre una cátedra de mármol blanco, desde la cual lanzaba un puñado de monedas, diciendo: «Aureum et argentum non est mihi ad delectationem: quod autem habeo, hoc tibi do». Ese trono se definía *cathedra stercoraria*, por la frase evangélica «de stercore etc.» (*Liber censuum*, ed. Duchesne, I: 312). Un apelativo que ha provocado la confusión del obispo de Capodistria Pierpaolo Vergerio, que la define «cagadero»: los cardenales, escribe, para evitar que «una puta» se sentara sobre el trono de Pedro, «fecer una provision tale che fabricaron a san Giovan Lauterano una sedia di pietra viva chiamata stercoraria perché a forma di cacatoio», apta para consentir la verificación de los genitales (Vergerio*). Solo que esa cátedra marmórea no estaba en absoluto agujereada. El cardenal Cencio Savelli, en su *Ordo* (1192) lo aclara muy bien: «ducitur [papa] e cardinalibus ad sedem lapideam, per porticum, quae sedes dicitur stercoraria, quae est ante porticum basilicae Salvatoris patriarchatus Lateranensis; et in ea eundem electum ipsi cardinales honorifice ponunt, ut vere dicatur: Suscitatus de pulvere egenum, et de stercore erigit pauperem, ut sedeat cum principibus, et solium gloriae teneat. Post aliquantulum stans iuxta eandem sedem, electus accipit de gremio camerarii tres pugnatas denariorum et projicit» (PL LXXVIII: 1097; *Liber censuum*, I: 311). El error de Vergerio deriva del hecho de que, en realidad, después de la *sparsio*, una segunda ceremonia se realizaba en el interior de la catedral. Aquí se colocaban dos tronos de pórfito, estos sí con el asiento agujereado. Mientras se sentaba en el primero, el elegido recibía el homenaje del decano del capítulo, el cual le

entregaba, como signo de sumisión, las llaves de la basílica y el báculo. El papa se desplazaba a continuación al segundo trono y realizaba el acto de «giacere»: «postea itum fuit in capellam s. Silvestri et primo sedens, quasi jacens, papa accepit a priore canonicarum claves, deinde ferulam; in quo actu idem prior [...] dixit certa verba ad propositum actum illius, videlicet Dirigere, santificare et regere [...] et deinde de illico papa surgens ivit ad aliam sedem et jacuit» dice Grassi sobre León X, realizando una significativa censura del gesto sucesivo, que se denota como una verdadera *ostentatio genitalium* (Cancellieri 1802: 65). Que la inspección tuviera por objeto controlar la masculinidad del nuevo pontífice («¡Duos habet et bene pendentes!») lo repetían un siglo más tarde los *Mirabilia Urbis Romae* (1375): «In Laterano [...] supra palatium ante Sancta Sanctorum sunt duae sedes, in quibus consideratur papa, an masculus sit an femina» (cit. en D'Onofrio 1978: 59).

No una, entonces, sino tres sillas marmóreas entraban entre los ingredientes del rito de entronización. Refiriéndose a los dos últimos Cencio Camerario prescribe que el papa deba «inter duos lectos jacere», pero en el *Liber pontificalis* de Pascual II se dice con mayor claridad «ad duas curules devenit [...] locatus in utrisque» (Duchesne, *Liber pontificalis*, 1955, II: 296-7). La confusión, entre *sella* e *lectus* debía derivar del hecho de que el ceremonial prescribiera —como sucede para el de Gregorio X (1274)— que el pontífice «potius videatur jacere quam sedere» (Dykman 1977, I: 261). Un rito embarazoso en la época de la Reforma, y que será abolido por Pío V «relictis superstitionibus aliorum pontificum», como dice el maestro de ceremonias Cornelio Firmano (en Cancellieri 1802: 65).

Nuestro examen de la ceremonia debe por lo tanto partir de estos tres elementos: las acusaciones de Photius en la segunda mitad del siglo IX; una ceremonia presente desde finales del siglo XI, en la cual tienen una parte importante los dos tronos de mármol rojo; la leyenda de la papisa Juana, probablemente elaborada alrededor de la primera mitad del siglo XIII. Reuniendo, como en un *puzzle*, las distintas piezas, estemos por ahora atentos a no caer en las trampas puestas en nuestro camino. ¿De qué disponemos? De una procesión por la vía de san Giovanni, una parada a la altura de san Clemente, una silla de piedra agujereada, una *exhibitio genitali*. Ahora bien, procesiones pontificias, en esa vía, existían sólo dos: el día de la coronación (llamada del *Possesso*, porque el nuevo papa tomaba posesión de la cátedra romana, después de haber sido ungido sobre la tumba de Pedro) y la procesión, también hacia el Laterano, que sin embargo salía de Santa María Mayor, realizada el año posterior para recordar la coronación. El itinerario era sagrado, no se podía repetir: el cardenal Giovanni de' Medici, cuando fue elegido pontífice, aplazó el solemne establecimiento en la catedral de Roma al día de la festividad de san Juan Bautista, que de él tomaba el propio *titulus*; no quiso sin embargo esperar tanto para rezar en aquel sagrado lugar y ordenó una cabalgata menor. Dice su maestro de ceremonias, Paride Grassi, que no quiso recorrer la vía sagrada («noluit facere viam papalem»), al tratarse, digámoslo así, de una visita priva-

da. La leyenda nos dice que Juana dio a luz mientras se dirigía en procesión desde el Vaticano al Laterano y que el parto ocurrió justo a la altura de la primera parada de la procesión del Possesso, cuando el neo-electo se detenía para venerar las reliquias del obispo mártir Clemente. Parece evidente el nexo entre leyenda y coronación. Pero todo permite pensar que la ceremonia de la *ostentatio* era más antigua que la leyenda medieval y que las acusaciones de Photius. En el *Liber pontificalis*, para la elección de Esteban II (752), se habla de una entronización en la basílica lateranense «iuxta morem» (Duchesne 1955, I, 440), que demuestra cómo existía una forma ceremonial elaborada ya en la mitad del siglo VIII. Seguramente no basta para documentar la *ostentatio*. Para retroceder en el tiempo más allá del pontificado de Pascual II, será necesaria entonces una larga desviación, partiendo justo de las dos sillas de pórfido del Laterano, una de las cuales está hoy en los Museos Vaticanos, la otra en el Louvre, llevada allí por Napoleón. No se trata ya de sillas *stercorariae* (hemos visto cómo, en realidad, se definía *stercoraria* la cátedra de mármol blanco de Carrara situada en el pórtico de la catedral y no las dos *porphireticae*, de la capilla de san Silvestro). No se trata ni siquiera, como decía el obispo Vergerio, de sillas mandadas construir a posta. En realidad, nos hallamos frente a dos sillas de parto romanas, sin duda destinadas a los partos de las mujeres de la familia imperial, como denotan las patas de león esculpidas en su base. ¿Se conocía su función cuando se transportaron a la basílica cristiana de los palacios de los Lateranos? Probablemente sí. ¿Pero para qué podían servir dos sillas similares, en un mundo de eclesiásticos?

A partir de aquí debe empezar nuestro análisis. Dejando a un lado la silla *stercoraria*, nos concentraremos sobre los dos tronos agujereados. Leo Steinberg, en su estudio sobre la sexualidad de Cristo, ha demostrado cómo a menudo la Virgen tiene al niño de manera que muestre los órganos genitales. Santa Brígida de Suecia (1302/3-1373), después de haber afirmado que el parto de María no fue doloroso, añade que a los pastores, que querían saber si el recién nacido era varón o hembra, se les mostró «la naturaleza y el sexo del niño» (Schreiner: 42). Numerosas son las representaciones de los Reyes Magos, en las que se ve claramente a uno de los reyes arrodillado para verificar el sexo del recién nacido. La explicación, teológica, que Steinberg da, basándose sobre un fragmento de *Il legno di vita* de Bonaventura, es que con la circuncisión tenemos la primera efusión de sangre de Jesús en favor del género humano (Steinberg 1983:*). Pero la explicación no convence, en primer lugar porque en ninguna de estas representaciones el pene de Niño divino aparece circunciso. En todo caso se representa erecto. ¿El simulacro del pene en erección como *testimonium fortitudinis*? En realidad, no deberíamos olvidar nunca que Jesús es el Niño divino, el Rey de los reyes (o mejor, el Hijo del Soberano supremo). La *ostentatio* era en realidad una ceremonia muy difundida y común tanto entre las monarquías, como entre las familias nobles europeas. En otro lugar he recordado ya los testimonios del parto de María d' Medici (1601), y los sucesivos hasta el nacimiento del Rey de Roma (1811) y el del nieto de Luis XVIII,

el duque de Chambord (Bertelli 1995: 141 ss.), como confirmación de una larguísima persistencia de un vetustísimo ceremonial real. Lo que se podría concluir es que, no siendo elegido el pontífice romano como el Dalai Lama, entre los niños tibetanos, aquél mimase el propio «nacimiento» como el hijo de la *Mater ecclesia*.

Después Leo X (1513) y Pius IV (1560) —el qual recibió las llaves de la iglesia de san Juan sobre la silla stercoraria, pero no parece haber cumplido la segunda parte del ceremonial— la ceremonia fue abolida por Pius V, «reiectis superstitionibus aliorum pontificum», como escribe el maestro de ceremonias Cornelio Firmiano (Cancellieri 1802: 65sg.). Como último acto, en el año 1600 el pontífice Clemente VIII ordenó que en los retratos de los pontífices de la nave de la catedral de Siena, la cara de la legendaria Juana fuese transformada en la del papa Zacarías (Haskell 1993: 42): último episodio de una leyenda embarazosa.

BIBLIOGRAFÍA

- Bayet, J.: *Histoire politique et psychologique de la religion romaine*, París, Payot 1957
- Bercé, Y. M.: *Le roi caché. Sauvers et imposteurs. Mythes politiques populaires dans l'Europe moderne*, París, Fayard 1990.
- Bertelli, S.: *Rappresentare Il Principe, rappresentare Machiavelli*, in «Asmodée-Asmodeo», *Rappresentare il principe - Figurer l'état*, Florencia, Ponte alle Grazie 1990: 47-57.
- Bertelli, S.: *Il corpo del re. Sacralità del potere nell'Europa medievale e moderna* (1990), Florencia, Ponte alle Grazie 1995.
- Bertelli, S.: «*Lex animata in terris*», in *La città e il sacro*, F. Cardini ed., Milán, Scheiwiller 1994: 119-61.
- Bertelli, S.; Innocenti, P.: *Bibliografia*, in N. Machiavelli, *Opera omnia*, S. Bertelli ed., Verona, Ed. Valdonega, X, 1979.
- Bertelli, S.: *Il dramma della monarchia medievale, ovvero: il pranzo del Signore*, in M.G. Profeti, *Codici del gusto*, Milán, F. Angeli 1992: 22-41.
- BUC, Ph.: *Martyre et ritualité dans l'antiquité tradive. Horizons de l'écriture médiévale des rituels*, «*Annales HSS*», LII, 1997: 63-92.
- Calvi, G.; Bertelli, S.: *La bocca del Signore: commensalità e gerarchie sociali fra Cinque e Seicento*, in *Il linguaggio, il corpo, la festa. Per un riferimento della tematica di Michail Bachtin*, Milano, F. Angeli 1983: 197-218.
- Camerarius (J. Kammermeister): *I ritagli di tempo o Meditazioni storiche*, A. Martin ed., * 1960.
- Cancellieri, F.: *Storia de' solenni possessi de' Sommi Pontefici...*, Roma, Lazzarini 1802.
- Cassin, E.: *La Splendeur divine*, 1968.
- Cenni, G.: *De osculo pedum Romani Pontificis*, in *Dissertazioni sopra vari punti interessanti d'istoria ecclesiastica, pontificia e canonica...*, raccolte e pubblicate ora per la prima volta da Gio. Bartolomeo Lotti nipote dell'autore, Pistoia, Bracali 1778, diss. VI: 171 ss.

- Clark, T. J.: *Painting in the Year 2 (Marat)*, in «Representation», 1994, 47.
- Cohn, N.: *The Pursuit of the Millennium* (1957), Oxford UP 1971.
- Coppens, J.: *L'imposition des mains et les Rites connexes dans le Nouveau Testament et dans l'Église ancienne. Étude de théologie positive*, Univ. cath. Lovan., diss., s.II, XV, Wetteren-París, De Meester, J. Gabalda 1925.
- Crossan, J.D.: *Jesus. A Revolutionary Biography*, San Francisco, Harper Collins 1994 (tr. it. Florencia, Ponte alle Grazie 1994).
- De Méridol, Ch.: *L'imaginaire du pouvoir à la fin du Moyen Age*, in *Représentation, pouvoir y royauté. Actes du colloque [...] Université du Maine, 25-26 Mars 1994*, J. Blanchard ed., París, Picard 1995.
- Detienne, M.; Vernant, J. P.: *La cucina del sacrificio in terra greca*, Turín, Boringhieri 1982.
- D'Onofrio, C.: *Mille anni di leggenda. Una donna sul trono di Pietro*, Roma, Romana Società Editrice 1978.
- Du Saussay, A. (vesc. di Toul, 1589-1675): *De Summi Pontificis deosculatione pedum*, París 1628.
- Dykmans, M.: *L'oeuvre de Patrizi Piccolomini ou le Cérémonial papal de la première renaissance*, Ciudad del Vaticano, 1980 (Studi e testi, 293-294).
- Esteve, J. (vesc. di Orihuela, 1550-1503): *Iosephi Stevani, De adoratione pedum Romani Potificis*, Venecia, Ziletti 1578.
- Felibien, M.: *Histoire de l'Abbaye Royale de Saint-Denys en France*, París, F. Leonard 1706.
- Feudale, C.: *The Iconography of the Madonna del Parto*, «Marsyas», VII, 1954-57: 8-24.
- Frugoli, A.: *Pratica e scalcara intitolata Pianta di delicati frvtti da servirsi a qualsivoglia mensa di prencipi e gran signori*, Roma, Francesco Caualli 1638.
- Galatino, P.: *De arcanis Catholicae veritatis libri XII*, Francofurti, apud Marnium et haeredes Joannis Aubrii 1602, cap. xxvii.
- Gamber, K.; Schaffer, C.: *Maria-Ecclesia. Die Gottesmutter im theologischen Verständnis u. in den Bildern der frühen Kirche*, Pustet, Regensburg 1987.
- Giesey, R.: *The Royal Funeral Ceremony in Renaissance France*, Ginebra, Droz 1960. - *Cérémonial et puissance souveraine. France, XVe-XVIIe siècles*, París, Colin 1987.
- Grottanelli, C.: *Da Myrrha alla mirra. Adonis e il profumo dei re siriani*, in *Adonis. Relazioni del Colloquio di Roma, 22-23 maggio 1981*, Roma 1984A. N. Hubner, *Exercitatio ... de genuflexione*, Halae Magdeburgicae 1711.
- Haskell, F.: *History and its Images. Art and the Interpretation of the Past*, New Haven-Londres, Yale UP 1993.
- Kaftal, G.: *Iconography of the Saints in the Painting of Tuscany*, Florencia, Sansoni 1952.
- *of Central and South Schools of Painting*, ibid. 1965.
- *of North East Italy*, ibid. 1978.
- *of North West Italy*, ibid. 1985.
- Kantorowicz, E.: *Oriens Augusti. Lever du Roi*, «Dumbarton Oaks Papers» XVII, Washington DC 1963.
- *The King's Two Bodies* (1957), Cal. UP 1981.
- Lanoe-Villene, G.: *Le livre des symboles*, Burdeos-París 1926-35.
- Maffei, S.: *Merope*, in «Scrittori d'Italia», Bari, Laterza 1928.

- *Lisippo. L'arte e la fortuna*, P. Moreno ed., Milán, Fabbri 1995.
- Masson, J. P.: *Libri sex de episcopi Urbis*, París 1586.
- Mayer, J. F. (1650-1712): *De osculo pedum pontificis romani*, Lipsiae 1712.
- Necipoglu, G.: *Architecture, Ceremonial, and Power. The Topkapi Palace in the Fifteenth and Sixteenth Centuries*, Nueva York, The MIT Press 1991.
- Núñez de Castro, A.: *Libro histórico político, sólo Madrid es corte* (16*), Madrid 1698.
- Pouyard, J.: *Dissertazione sopra l' anteriorità del bacio de' piedi de' Sommi Pontefici all' introduzione della croce sulle loro scarpe o sandali e sopra le diverse forme colori ed ornati*, Roma, Fulgoni 1807.
- Réau, L.: *Histoire de la peinture française*, París-Bruselas, G. van Oest 1932.
- Réau, L.: *Iconographie de l' art chrétien*, París, PUF 1955.
- Reichler, C.: *La jambe du roi. (Rigaud, Saint-Simon et Louis XIV)*, «*Écriture*», XXIV, 1985, 55 ss.
- Ribadeneyra, P. de: *Tratado de la Religion y Virtudes que debe tener el Principe Cristiano, para gobernar y conservar sus Estados*, Madrid 1595.
- Robert d'Uzès: *Liber trium virorum et trium spiritualium virginum*, J. Bighami Odin ed., 1955.
- Sabatier, G.: *Gesto sovrano*, in *Il Gesto nel rito e nel cerimoniale dal mondo antico ad oggi*, S. Bertelli, M. Centanni eds., Laboratorio di Storia, «*Quaderni del castello di Gargonza*» 9, Florencia, Ponte alle Grazie 1995: 248-71.
- Said, S.: *Deux noms de l' image en grec ancien: idole et icône*, «*Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres*», avril-juin 1987: 309-330.
- Saladino, V.: *Dal saluto alla salvezza: valori simbolici della mano destra nell' arte greca e romana*, in *Il gesto* 1994 cit.: 31-52.
- Scholz, R. ed.: *Unbekannte kirchenpolitische Streitschriften aus der Zeit Ludwigs des Bayern (1327-1354)*, Roma, Loescher 1911-1914.
- Straparola, G.: *Le XIII piacevoli notti* (1550), Vinegia, D. Farri 1569.
- Setton, K.: *Christian Attitude towards the Emperor in the Fourth Century Especially as shown in Adresses to the Emperor*, Columbia UP, Nueva York 1941.
- Tardits, C.: *Le Royaume Bamoum*, París, Colin 1980.
- Tardits, C.: «*L' étiquette à al cour royale bamoum (Cameroun)*», in *Culture et idéologie dans la genèse de l' état moderne*, Roma, École française de Rome 1985: 179-98.
- Valentini, G.: *De adoratione pedum Romani Potificis*, Venecia, Ziletti 1578.
- Vernant, J. P.: *Entre Mythe et Politique*, París, Seuil 1996.