

## ICONOLOGÍA DE LAS PROFECÍAS RELATIVAS A LA VIRGEN Y A CRISTO EN EL *BREVIARI D'AMOR* DE MATFRE ERMENGAUD DE BÉZIERS (ESCORIAL, MS. S.I. N° 3)

CARLOS MIRANDA GARCÍA

*In memoriam Santiago Sebastián*

Las noticias sobre la vida de Matfre Ermengaud son escasas. Se sabe que debió nacer en Béziers, posiblemente hacia 1250; teniendo lugar su óbito en una fecha posterior a 1323<sup>1</sup>. Entre sus obras<sup>2</sup>, sobresale el *Breviari d'Amor*, cuyo inicio de composición data, según declaración del propio autor, de 1288<sup>3</sup>, pudiendo ya estar finalizado, como sugirió P. Meyer, hacia 1292<sup>4</sup>. De los catorce

1. Para la biografía de Matfre Ermengaud de Béziers, véase: Vicente BALAGUER: *Historia política y literaria de los trovadores*, Madrid, 1878-1879, vol. 5, p. 263; Bernard BLUMENKRANZ: «Écriture et image dans la polémique antijuive de Matfre Ermengaud», *Cahiers de Fanjeaux* 12 (1977) 269, 297 (= BLUMENKRANZ: «Écriture»); François-Régis DURIEUX: «Approches de l'histoire franciscaine du Languedoc au XIIIe siècle», *Cahiers de Fanjeaux* 8 (1973) (= DURIEUX: «Approches») 95 y «La catéchèse occitane ou catalane de Matfre Ermengaud et de Raymond Lulle», *Cahiers de Fanjeaux* 11 (1976) 218, 219, 222 (nota 1) (= DURIEUX: «La cathéchèse»); Arturo GARCÍA DE LA FUENTE: *El Breviari d'Amor de la Biblioteca de San Lorenzo de El Escorial (Descripción y notas)*, Madrid, 1932, p. 7 (= GARCÍA DE LA FUENTE: *El Breviari*); Katja LASKE-FIX: *Der Bildzyklus des Breviari d'Amor*, Munich y Zurich, 1973, p. 1 (= LASKE-FIX: *Der Bildzyklus*); Paul MEYER: «Matfre Ermengau de Béziers, troubadour», en *Histoire Littéraire de la France*, París, 1898, vol. 32, p. 17-18, 55 (= MEYER: «Matfre»); René NELLI: *Les troubadours*, París, 1966, vol. 1, p. 658; Paul RICKETTS: *Le Breviari d'Amor* (= RICKETTS: *Le Breviari*)
2. Para las restantes obras de Matfre Ermengaud, véase: GARCÍA DE LA FUENTE: *El Breviari d'Amor*; LASKE-FIX: *Der Bildzyklus*, p. 1-2; MEYER: «Matfre Ermengau», p. 55-56 y RICKETTS: *Le Breviari*
3. Matfre ERMENGAUD de Béziers: *Breviari d'Amor. Manuscrito valenciano del siglo XV (Biblioteca Nacional de Madrid)*, edición facsímil con estudios a cargo de Antoni Ferrando i Francés, Valencia, 1980, p. 203 del volumen complementario.
4. MEYER: «Matfre», p. 16, 18. Vistas estas dos fechas, puede decirse que la redacción del *Breviari* se sitúa en un momento en que, pese al golpe de muerte asestado cuarenta años

manuscritos con ilustraciones conservados<sup>5</sup>, uno será, fundamentalmente, el centro de atención de este estudio: se trata del Escorial, ms. S.I. n° 3, ejecutado en Toulouse<sup>6</sup>, y estilísticamente perteneciente a lo que J. Yarza denomina *gótico lineal avanzado*<sup>7</sup>.

Pese al carácter más o menos homogéneo de este catecismo enciclopédico<sup>8</sup>, el *Breviari* presenta una serie de divisiones; de entre ellas, será objeto de estudio la dedicada a las profecías relativas a la Virgen y a Cristo o, dicho de otra forma, lo que el hombre ha de creer para salvarse (ff. 93 r.-106 v.), aspecto que se basa en la fe en Cristo y, por tanto, en su verdadera naturaleza divina y humana, lo que conduce a la maternidad real, divina y virginal de Santa María, de quien el Salvador toma cuerpo humano para llevar a cabo el plan de la redención, lo que ya había sido prefigurado y profetizado desde el primer momento de la caída del hombre. Los cátaros negaban esta doble naturaleza,

antes a su estructura, aún estaba vigente, de forma más o menos secreta, el catarismo, como demuestran los procesos inquisitoriales llevados a cabo ya bien entrado el siglo XIV (sobre este tema, véase Jacques FOURNIER: *Le Registre d'Inquisition de Jacques Fournier, évêque de Pamiers (1318-1325)*, manuscrito latino n° 4030 de la Biblioteca Vaticana, editado por Jean Duvernoy, Toulouse, 1965, 3 vols; Emmanuel LE ROY LADURIE: *Montaillou, aldea occitana de 1294 a 1324*, Madrid, 1981; René NELLI: «Le catharisme vu à travers les troubadours», *Cahiers de Fanjeaux* 3 (1968) 189; Marie-Humber VICAIRE: «Les cathares albigeois vus par les polemistes», *Cahiers de Fanjeaux* 3 (1968) 124 (= VICAIRE: «Les cathares»).

5. Londres, British Museum, Royal ms. 19.C. I (de hacia 1320-1325, copiado en Toulouse); San Petersburgo, Biblioteca Pública, Hisp. f. v. XIV. I (de hacia 1320, copiado en Lleida); Viena, Österreichische Nationalbibliothek, ms. 2563 (17 de junio de 1354, Toulouse) y ms. 2583\* (mediados del siglo XIV, Languedoc); Madrid, Biblioteca de San Lorenzo el Real de El Escorial, ms. S.I. n° 3 (mediados del siglo XIV, Toulouse); París, Bibliothèque Nationale, mss. fr. 857, 858 y 9219 (1350-1370, ejecutados probablemente en Toulouse); Londres, British Museum, Harley ms. 4940 (de hacia 1350-1370, realizado en Toulouse); París, Bibliothèque Nationale, mss. fr. 1601 y 9219 (segunda mitad del siglo XIV, copiado en Cataluña y entre 1350 y 1370, respectivamente); Madrid, Biblioteca Nacional, ms. Res. 203 (finales del siglo XIV, procedente de Lleida; para las investigaciones más recientes sobre la localización de la copia de este manuscrito, considerado anteriormente de filiación gerundense, véase: Josep TRENCHS I ÒDENA: «De l'Estudi General a la Seu: la confecció de llibres a Lleida durant el segle XIV», en *Actes del Congrés de la Seu Vella de Lleida*, Lleida, 1991, p. 177 y Francesca ESPAÑOL BERTRÁN: «La catedral de Lleida: arquitectura y escultura trecentistas», en *Actes del Congrés de la Seu Vella de Lleida*, Lleida, 1991, p. 198-199 (nota 205), donde se resume parte del aparato argumental que, tras la muerte de D. Josep Trenchs, quedó inédito; quiero expresar mi agradecimiento a D<sup>a</sup> Isabel Escandell Proust por su amabilidad al enviarme este material documental); París, Bibliothèque Nationale, ms. esp. 353 y 205 (hacia 1400, posiblemente ejecutado en Gerona el 1400); Londres, British Museum, ms. Yates Thompson 31 (hacia 1400, probablemente gerundense); Lyon, Bibliothèque Municipale, ms. 1351 (de hacia 1420, realizado en Languedoc).
6. Para la descripción, datación y origen de este manuscrito, véase: GARCÍA DE LA FUENTE: *El Breviari*, pp. 19-20 y LASKE-FIX: *Der Bildzyklus*, p. 20, 129.
7. Joaquín YARZA LUACES: *La Edad Media*, Madrid, 1982, en vol. II de la «Historia del Arte Hispánico», p. 326-327.
8. Carlos MIRANDA GARCÍA: «El *Breviari d'Amor* de Matfre Ermengaud de Béziers. Una aproximación a la iconografía del manuscrito S.I. n° 3 escorialense», *Reales Sitios* 122 (1994) 24, 30 (= MIRANDA GARCÍA: «El *Breviari*»)

humana y divina: inmersos en un fuerte docetismo, para ellos, Cristo es un ángel, cuya naturaleza humana sólo es mera apariencia, enviado por el principio bueno para recordar a los hombres su procedencia angélica y poder liberarlos, así, de las trampas del principio malo que los había encarcelado en cuerpos perecederos. Estos dos aspectos, el de la humanidad y divinidad del Mesías, son los que pretende resaltar Ermengaud a través de una serie de ilustraciones que se abren con un prólogo relativo a la glorificación de la Virgen —figura también, como se verá, de la Iglesia, institución puesta en entredicho por los herejes y que es conveniente reafirmar—, continuándose con un primer capítulo donde se representa el castigo de la serpiente y el anuncio de la mujer que, por contraposición a Eva, traerá la vida a la humanidad, para continuar con los referidos a las prefiguraciones y profecías, cristalizando en el árbol genealógico de Cristo, donde se pretende destacar su naturaleza humana como descendiente de la estirpe de Adán —según la promesa divina, sin olvidar, ya que es el mismo Verbo quien anuncia, su naturaleza divina—, cerrándose con la Coronación de la Madre de Dios, donde se destaca su papel de corredentora y donde, a través de ella, se exalta la carne —la naturaleza humana— del Salvador.

1.- *Prólogo: glorificación de Santa María*  
(la redención efectuada por el Mesías y la Madre de Dios)<sup>9</sup>.

Esta miniatura se ubica en el f. 93 r. precedida por el *titulus* *Li angel lauзо e servo Nostra Dona* (fig. 1); en ella, la Virgen se muestra coronada y con velo, sentada en un trono con forma de edificio de dos pisos y sosteniendo al Niño, que sujeta una esfera roja que le entrega la Madre, de pie, estableciéndose una comunicación afectiva a través de sus miradas y de sus gestos —la Virgen pasa su brazo izquierdo sobre la espalda del Hijo, abrazándolo y sujetándolo a la vez—; flanqueando al grupo, dos ángeles de pie, perfectamente simétricos, portan un candelero con un cirio decorado.

Este tipo de imagen dimana, en principio, de efigies oficiales de soberanos —*sacrae imagines*— o, a veces, de cónsules. El proceso pudo comenzar bastante temprano, no como imitación directa del arte romano imperial, sino a través de determinados estereotipos iconográficos que sugerían la idea de soberanía, victoria, poder, justicia y —ya en el momento en que las imágenes oficiales del imperio no ofendían a los cristianos tras su triunfo— de relaciones entre el soberano y los dignatarios de su corte. No obstante, los modelos más antiguos no son anteriores al siglo IV; es probable que fuera durante el reinado de Teodosio II cuando empezó a aparecer o, al menos, cuando comenzó a am-

9. Sobre las *miniaturas* prólogo del *Breviari*, véase Carlos MIRANDA GARCÍA: «El *Breviari*», p. 24-25.

pliarse su uso. En el caso concreto de la Virgen entronizada con el Niño, hay que buscar antecedentes en las imágenes sagradas de los propios soberanos, como copia de la imaginería oficial del Imperio; en este caso de retrato imperial, algunos marfiles muestran a la emperatriz de pie o sentada en el trono —marfil del *Antiken Sammlung* de Viena—<sup>10</sup>; el retrato tiene, por los vestidos y las insignias de su poder, un carácter totalmente oficial, y la soberana aparece bajo el mismo palio simbólico que el de los cónsules en los dípticos. Así pues, asimilada a la Reina de los Cielos y venerada por los ángeles, la imagen de María en el trono puede tener su origen más remoto en los retratos del emperador o de la emperatriz, majestuosamente sentados y rodeados de sus asistentes, que forman parte de los esquemas utilizados para las efigies oficiales de los monarcas romanos en la época del Imperio cristianizado. De estas efigies oficiales, derivan los retratos de Cristo y las imágenes de la Virgen, particularmente los que los representan sentados solemnemente en el trono, de frente y flanqueados por una o varias parejas de acompañantes: dos ángeles para Santa María, dos apóstoles para Cristo. Algunos orfebres del siglo VI reelaboraron el esquema iconográfico descriptivo de la Adoración de los Magos y de los pastores para hacer de él una imagen de la majestad. Por otra parte, también esta iconografía imperial impregnó el mundo religioso pagano y el esquema se aplicó a Dionisios, Isis, Ariadna o Venus. Las imágenes de estas divinidades las muestran como reyes o reinas mayestáticos. Su popularidad está ligada al auge de la monarquía de los reinos helenísticos, primero, y en Roma, después, costumbre que se continuó en Siria y Egipto.

Ya muy al final de la Antigüedad, en los siglos VI y VII, las imágenes de la Virgen, con o sin el Niño, brindan los primeros ejemplos de las versiones que se separan claramente de sus fuentes narrativas o imperiales, como puede verse en un mosaico del siglo VI de la iglesia de S. Demetrio de Salónica, en un icono, de la misma época, del Sinaí, en uno del siglo VII de la iglesia de Santa María del Trastevere de Roma, en el centro de la placa derecha de un díptico de marfil de cinco compartimentos procedente de Etchmiadzin, en Erevan (Armenia) y en varias crismeras de Tierra Santa<sup>11</sup>; en todos estos ejemplos, la Virgen aparece en posición frontal flanqueada por dos ángeles.

En Oriente, particularmente, se prosigue sistemáticamente esta tendencia. Se aísla y esquematiza estas imágenes que se van petrificando progresivamente, transformándose en arquetipos convencionales de iconos, que siguieron su curso individualmente, recibiendo incluso nombres diferentes. El proceso se agudizó después de la victoria de los iconoclastas, debido al recurso constante y más frecuente que hasta entonces dado a las imágenes de la *Theotokos* en el culto privado y público, así como a la industrialización del arte de los imagineros. Pero también se debió a una época en que el arte hacía hincapié en

10. André GRABAR: *Las vías de la creación en la iconografía cristiana*, Madrid, 1988, p. 81 (= GRABAR: *Las vías*).

11. GRABAR: *Las vías*, p. 82 y fig. 57.



las necesidades de la fe colectiva, a la que convenían mejor las figuraciones más abstractas. La serenidad sobrehumana de la *Theotokos* se juzgaba entonces más apropiada a su naturaleza que a la evocación de un grupo familiar de una madre con su hijo. Sin embargo, como el tema de María con el Niño se prestaba a numerosas interpretaciones, no se tardó en volver a las vírgenes de aspecto más familiar, sin abandonar por ello las versiones consagradas por los arquetipos. Hacia la segunda mitad del siglo XI, la *Theotokos* comienza de nuevo a humanizarse, como puede observarse en los relieves de los muros interiores y exteriores de S. Marcos de Venecia<sup>12</sup>.

Todos estos aspectos vistos los codificaría el arte bizantino y pasarían a Occidente<sup>13</sup>. Para el caso que se está analizando, tendría particular importancia en el mundo latino la imagen de la Virgen *Nikopoia* («portadora de victoria»), que la muestra entronizada con el Niño sentado frontalmente sobre su regazo. Esta imagen fue venerada bajo el gobierno del emperador Justiniano, o tal vez antes, bajo el de Anastasio (491-518); un modelo de esta imagen lo constituye un díptico de marfil —donde el grupo de la Virgen con el Niño aparece flanqueado por dos ángeles— del siglo VI (Berlín, *Staatliche Museum*). Otro tipo que también influyó en el arte occidental fue el de la *Hodegetria*, así llamada por la iglesia de Hodegos en Constantinopla, que representa a la Virgen con el Niño sobre su brazo izquierdo: Santa María puede figurar entronizada —como en la cubierta bizantina de un libro del siglo XI—, de pie o como media figura —retablo de hacia 1200 de Colonia, *Brauweiler St. Nikolas*—. Las vírgenes occidentales de la Alta y Baja Edad Media se vuelven esencialmente hacia estos tipos bizantinos o sus variantes: las *Madonnas* entronizadas del arte románico están emparentadas con la *Nikopoia* o con la *Hodegetria* entronizada.

La *Madonna de Pingsdorf* de hacia 1200 (Colonia, Museo Diocesano), siguió, en un principio, el tipo de la *Nikopoia*, pero después, durante la realización, al Niño —que se hizo separadamente y que podía moverse— se le sentó sobre la rodilla izquierda de Santa María. Así, se desarrolló un segundo tipo de Virgen, quizás otra versión, diferente del tipo de la *Nikopoia* en la que Cristo niño está sentado sobre la rodilla de María. Un ejemplo temprano y bastante aislado lo constituye la llamada *Madonna de Imad*, de hacia 1060 (Paderborn, Museo Diocesano); aquí parece que el Niño ha sido colocado sobre una rodilla de la Virgen como resultado de su brusco cambio de sitio. Otro tipo se desarrolló a fines del siglo XII: el Niño —en muchos casos ya no sentado sobre la rodilla izquierda, sino levantado y sostenido a la altura de la cadera por la Madre— sigue el prototipo de la *Hodegetria* entronizada. La Virgen del *Gustorf Chorschranke* (1160) en Bonn y la de un retablo (de hacia 1200) del monasterio de Etschadzin son ejemplos de este tipo, así como la *Vierge d'Orée* (Boston), las *Madonne* de Gassicourt y de Saint-Omer, la del candelero de Trivulzio de la

12. GRABAR: *Las vías*, p. 149.

13. Louis RÉAU: *Iconographie de l'art chrétien*, Paris, 1955, vol. 2, t. 2, p. 93 (= RÉAU: *Iconographie*)

Catedral de Milán, la de Aquisgrán y la que tiene un relicario de cristal de roca del *Schnüitgen-Museum*<sup>14</sup>. La humanización que aparece en los textos de los teólogos del siglo XII no se encuentra reflejada en estas imágenes; así, el juego afectivo de la Virgen y del Niño: *Felices enteramente los besos que imprimía en sus labios cuando alactaba y cuando le acariciaba la Madre en su regazo virginal* (S. Bernardo: *Sermón en la Asunción de la Bienaventurada Virgen María*: 1, 4)<sup>15</sup>. No obstante, en la pintura sobre tabla y en la miniatura se deja sentir una mayor humanización<sup>16</sup>. El Niño no se sitúa frontalmente, percibiéndose un mayor acercamiento a la Madre a través de sus gestos; ella suele llevar —coincidiendo con las representaciones escultóricas— un fruto o una flor. La representación de la miniatura del S.I. n.º 3 escurialense puede tratarse de una variación, más ágil y humanizada, de la Virgen entronizada con el Niño en pie sobre su rodilla derecha del altar de la Virgen de Tournai, que no se trata de una invención de la restauración del siglo XIV, sino que es original de Nicolas de Verdun. Hay que admitir que la innovación de un Niño de pie sobre la rodilla de la Madre no es un caso completamente aislado. La tumba de *Saint-Junien*, en la iglesia del mismo nombre (Haute-Vienne), muestra a la Virgen con el Niño de pie, al igual que el fresco del trono de Salomón de Gurk, de mediados del siglo XIII. Una *Eleousa* bizantina con el Niño sentado sobre su rodilla derecha aparece en un relieve de mármol de la *Theotokos Aniketos* de la segunda mitad del XIII en la Capilla de S. Zenón de S. Marcos de Venecia. Sin embargo, estos ejemplos son casos aislados. Es sólo alrededor de 1300 cuando la Virgen entronizada con el Niño de pie alcanza una gran importancia por todas partes<sup>17</sup>.

El hecho de aparecer la Virgen coronada se debe a la valoración de su papel de corredentora, aspecto que ya se daba en el siglo XIII. Un aspecto secundario, pero propio ya de las imágenes de esta época, se refleja en María como prototipo de belleza femenina que tiene su razón de ser en virtud de la gracia purgativa: *Fue deleitable por la hermosura de su total limpieza, a la que se alude en el capítulo 7 de la Sabiduría: La cual es más hermosa que el sol, etc. El sol tiene la hermosura de lo uniforme, mientras que la Virgen posee la de lo multiforme, «puesto que la hermosura no es otra cosa que la igualdad numerosa* (S. Agustín: *VI Music*: c. 13, 38)» (S. Buenaventura: *Natividad de la Bienaventurada Virgen María*: Discurso 1º)<sup>18</sup>.

Todas estas imágenes de María como *Sedes Sapientiae* o Trono de Gracia simbolizan el sacerdocio de la Virgen, figura de la Iglesia. Para S. Buenaventura

14. P. BLOCH: «Representations of the Madonna about 1200», en *The Year 1200: A Symposium*, Nueva York, 1975, p. 497, 498, 500, fig. 1; 507, figs. 3, 4 (= BLOCH: «Representations»).

15. SAN BERNARDO: *Obras completas*, versión de J. Alameda, Madrid, 1952-1953, vol. 1, p. 704. Henri FOCILLON: *Moyen Âge roman et gothique*, París, 1988, p. 401, 441 (nota 2).

16. RÉAU: *Iconographie*, vol. 2, t. 2, p. 93.

17. BLOCH: «Representations», p. 499-500; Gertrud SCHILLER: *Iconography of Christian Art*, Londres, 1971, vol. 1, figs. 47-48.

18. SAN BUENAVENTURA: *Obras completas*, versión de B. Aperribay, M. Oromi y M. Oltra, Madrid, 1957, vol. 4, p. 736.

ra, que sigue a S. Bernardo en cuanto a la imagen del Trono de Gracia (*Sermón en la Asunción de la Bienaventurada Virgen María*: 1, 3)<sup>19</sup>, trono o litera se llama a lo que sirve para llevar a alguien, o sea, la silla, cuyo nombre se da a la gloriosa Virgen, según se ha dicho: «Salve, Madre piadosa y augusto triclinio de toda la Santísima Trinidad (Purificación de la Bienaventurada Virgen María: Discurso 1º)<sup>20</sup>. El Verbo, al querer adaptar al hombre a la gracia, se encarna en el seno de la Virgen, a la que por esto es llamada llena de gracia, y es el mismo S. Pablo al decir *Lleguémonos confiadamente al trono de gracia* (Hebr. 4, 16) quien recomienda, desde el principio, acercarse a la Virgen (S. Buenaventura: *Colaciones sobre los siete dones del Espíritu Santo*: 1, 5)<sup>21</sup>; es en este trono, en la Virgen, donde el Señor se establece y reina (S. Buenaventura: *Anunciación de la Bienaventurada Virgen María: Discurso 6º*)<sup>22</sup>. A su vez, hay que tener en cuenta que *el trono de nuestro Rey es la Santa Iglesia* (S. Gregorio: *Homilías sobre Ezequiel*: l. 2, homilía 3)<sup>23</sup>, con lo que se produce una identificación entre la Virgen y la Iglesia. Más aún si se considera el carácter eucarístico con que ella está revestida, en virtud de la asunción de la carne de Cristo a través de Santa María: *el Cuerpo del Señor es manjar nobilísimo por su origen; porque, cocido por la Santísima Trinidad, con el fuego del Espíritu Santo en el horno purísimo de la Virgen* (S. Buenaventura: *Del Santísimo Cuerpo de Cristo*: 37)<sup>24</sup>, con lo que se invalidan las creencias cátaras sobre el desprestigio de la Iglesia, sobre la negación de la presencia real de Cristo en la Eucaristía y de la maternidad real, virginal y divina de Santa María, así como, lógicamente, de la naturaleza humana de ambos.

Este hecho, el de ser Virgen y Madre a la vez —aspecto en el que *ni tuvo antes par ni semejante, ni lo tendrá jamás, y es el haberse juntado en ella los gozos de la maternidad con el honor de la virginidad* (S. Bernardo: *En la Asunción de la Bienaventurada Virgen María*: 4, 5)<sup>25</sup>—, que supera en su doble condición a uno de los dos estados, y, sobre todo, el haber sido Madre de Dios, hace que sea proclamada reina de todo lo creado<sup>26</sup>, ya que, si ella vistió a Cristo con la sustancia de la

19. SAN BERNARDO: *Obras completas*, vol. 1, p. 704.

20. SAN BUENAVENTURA: *Obras completas*, vol. 4, p. 524.

21. SAN BUENAVENTURA: *Obras completas*, vol. 5, p. 413.

22. SAN BUENAVENTURA: *Obras completas*, vol. 4, p. 667.

23. SAN GREGORIO MAGNO: *Obras*, versión de P. Gallardo, Madrid, 1958, p. 422.

24. SAN BUENAVENTURA: *Obras completas*, vol. 2, p. 535.

25. SAN BERNARDO: *Obras completas*, vol. 1, p. 721.

26. *Speculum Beatæ Mariæ*: lect. III y lect. XIII; igualmente, en el *De Laudibus Beatæ Mariæ*: l. 5, c. 13. No hay que olvidar el famoso *Salve Regina* que puede datar de finales del siglo XI; véase Émile MÂLE: *L'art religieux du XIIIe siècle en France. Étude sur l'iconographie du Moyen Âge et sur ses sources d'inspiration*, París, 1988, p. 488 (notas 123-124) (= MÂLE: *L'art... XIII...*). Es S. Bernardo uno de los autores que le dan este título por primera vez: *Reina de los cielos es, misericordiosa es: finalmente, Madre es del Unigénito Hijo de Dios* (*En la Asunción de la Bienaventurada Virgen María* l. 2; en *Obras completas*, vol. 1, p. 703). En el prólogo de los *Milagros de Nuestra Señora*, Gautier de Coincy dice de ella que *Es la reina de los arcángeles*; véase MÂLE: *L'art... XIIIe ...*, p. 488 (nota 117).



carne, Él la *viste con la gloria de la majestad suya* (S. Bernardo: *En el Domingo dentro de la octava de la Asunción de la Bienaventurada Virgen María*: 6)<sup>27</sup>, aspecto enfrentado a la negación de la humanidad de Cristo según las teorías cátaras; como se verá más adelante, es a través de la corona con que aparece en esta ilustración como se premia a toda la Iglesia: *La Bienaventurada Virgen tuvo «corona de piedra preciosa» a causa de su santidad, piedad y sublimidad. ¿Quién es esta piedra? Ciertamente Cristo [...] y toda la Iglesia fue coronada por Él* (S. Buenaventura: *Los siete dones del Espíritu Santo*: Colación 6, 24)<sup>28</sup>. En el *Speculum Beatae Mariae*, es reina, a la vez, del cielo, donde está entronizada en medio de los ángeles, reina de la tierra, donde manifiesta frecuentemente su poder, finalmente reina de los infiernos, donde ella tiene todo poder frente a los diablos; también se la compara con una reina que entra en su palacio con el rey<sup>29</sup>.

Esta soberanía sobre todo lo creado hace que, por primera vez, un ser humano sea alabado por los ángeles, en lugar de recibir éstos la veneración de aquél. Según los apócrifos, en vida la alimentan en el Templo y la rodean gozosamente; en el Paraíso forman su guardia de honor (S. Bernardo: *Homilías sobre la Virgen Madre*: 2, 4)<sup>30</sup>; en el prólogo a los *Milagros de Nuestra Señora* de Gautier de Coincy, se lee: *Es la doncella a la que los ángeles/el alto saludo dan y llevan*<sup>31</sup>. En una homilía de S. Bernardo, se recoge el sentido de veneración y admiración que los ángeles profesan hacia la Virgen, según se recoge en esta miniatura del *Breviari* y en el *titulus* que la encabeza: *Puesto que hacia ella como a su centro, como al arca de Dios, como a la causa de las cosas, como a la obra estupenda de los siglos, están mirando los que habitan en el cielo [...] Por esto te llamarán bienaventurada todas las naciones, Madre de Dios, Señora del Mundo, Reina del cielo. En ti hallarán los ángeles la alegría* (En la *Fiesta de Pentecostés II*: 4)<sup>32</sup>. La veneración de los ángeles a la Virgen lleva implícita la adoración a Cristo (S. Bernardo: *Homilías sobre la Virgen Madre I*: 9)<sup>33</sup>; el hecho de ser su Madre, y que causa admiración a los ángeles (S. Bernardo: *En la Ascensión de la Bienaventurada Virgen María*: 4, 1)<sup>34</sup>, hace que se encuentre por encima de las jerarquías angélicas —según aparece en el f. 31 v. del manuscrito S.I. n.º 3 escurialense, que representa el esquema de los coros angélicos—, ya que *supera el nombre de la Madre de Dios al de simples ministros suyos* (S. Bernardo: *Sermón en la Natividad de la Bienaventurada Virgen María*: 2).

27. SAN BERNARDO: *Obras completas*, vol. 1, p. 728.

28. SAN BUENAVENTURA: *Obras completas*, vol. 5, p. 539-540.

29. MÂLE: *L'art... XIIIe...*, p. 433.

30. SAN BERNARDO: *Obras completas*, vol. 1, p. 194.

31. MÂLE: *L'art... XIIIe...*, p. 488 (nota 117).

32. SAN BERNARDO: *Obras completas*, vol. 1, p. 572.

33. SAN BERNARDO: *Obras completas*, vol. 1, p. 191.

34. SAN BERNARDO: *Obras completas*, vol. 1, p. 717.

## 2.- Prefiguraciones y profecías relativas a la Virgen y al nacimiento de Cristo.

### 2.a.- Primera profecía que anuncia a la Virgen: el castigo de la serpiente y la Inmaculada Concepción.

Esta miniatura se halla en el f. 93 v. precedida por el *titulus Dieus malditz la serpen. Nostra Dona vens la serpen* (fig. 2). A la izquierda de la composición aparece Dios de pie, con nimbo crucífero, señalando a la serpiente que está debajo de Él, en un gesto en el que muestra cuáles son sus intenciones<sup>35</sup>; su mano izquierda sostiene una filacteria donde aparece inscrita la maldición que el Señor profiere contra el reptil: *femna/te fara/tempes-/ta tal/que't bri-/zara la/ testa*; la serpiente, bastante grande, con muchas sinuosidades o retorcimientos y con una gran cabeza, aparece en posición vertical. En el extremo derecho, se muestra a la Virgen de pie con el Niño entre sus brazos; este grupo está separado del anterior por una banda trenzada y un cambio en el color del fondo; esta separación se lleva a cabo mediante elementos puramente formales —la banda decorativa trenzada, la diferencia de fondos— que, en sí, no tienen significación fuera de su poder de exclusión, reforzando la pertenencia de los personajes a tiempos distintos —en el momento del castigo, en un período indefinido, pero después de la Encarnación; no obstante, la figura de la Virgen asestando un golpe mortal a la serpiente viene a ser la materialización de lo que Dios expone en la cartela que sujeta—. En este sentido, es interesante comparar esta miniatura con una ilustración del *Breviari d'Amor* del manuscrito Res. 203 de la Biblioteca Nacional de Madrid, f. 72 v., donde se aprecia una unificación de espacios: ningún elemento separa la escena del castigo con la de la aparición de la Virgen; más aún, incluso la serpiente —que no se repite dos veces como en el manuscrito S.I. n° 3 escurialense— sirve de nexo entre las dos escenas, con lo que se produce, igualmente, una unificación temporal, aunque mucho más clara: la idea que se expresaba en la miniatura del manuscrito S.I. n° 3 escurialense aparece más contundentemente expresada aquí: *en cuanto Dios ha pensado en la Mujer, ésta ya ha sido creada, ya que el pensamiento de Dios es acción debido a la intemporalidad que le es propia; con lo que la Virgen, aun sin manifestarse al mundo, ya ha sido creada, y, por tanto, estará exenta del pecado transmitido por generación; es decir, y se volverá sobre ello más adelante, se está formulando lo que muy posteriormente cristalizará en el Dogma de la Inmaculada Concepción de María.*

En el manuscrito S.I. n° 3 escurialense, la Virgen, que mira ligeramente hacia abajo, golpea a la serpiente en la cabeza con un cuchillo de hoja muy larga, mientras sostiene al Niño, que lleva un libro y muestra la palma de su

35. François GARNIER: *Le langage de l'image au Moyen Âge. Signification et symbolique*, París, 1982, p. 166 (= GARNIER: *Le langage... Signification...*).

mano derecha, manifestando su aceptación y adhesión a la acción de la Madre, con lo que Él mismo participa también de la derrota de la serpiente —si no es por el Hijo, la acción de la Madre carecería de sentido—<sup>36</sup>; este aspecto de cooperación de ambos puede venir reforzado por las piernas cruzadas del Niño, que revela su elevada posición y dignidad, siendo también el gesto de aquellas autoridades que detentan el poder ejecutivo en el momento de ordenar que se realice una orden<sup>37</sup>; Cristo aparece como juez que promulga el castigo y que sanciona la acción de la Madre que es el instrumento del que se vale para llevarlo a cabo —la Virgen en su papel de corredentora—.

El tipo iconográfico más remoto de esta representación de Santa María procede del de la *Hodegetria* de pie; no obstante, hay que hacer matizaciones. Presumiblemente, la representación occidental más antigua de la Virgen de pie con el Niño es la conocida como *Virgen del Beato Hermann Joseph*, de la iglesia de Santa María *im Kapitol* de Colonia, de hacia 1200<sup>38</sup>, que toma modelos bizantinos interpretados en relación a la *Hodegetria* que camina y a la *Eleousa* o *Glyko-philousa* que alacta al Niño, dando como resultado una imagen muy especial, en la que el Niño se agarra al hombro de la Madre mientras vuelve al frente su cara. La Virgen inclina su cabeza sobre la del Hijo y sonríe; los gestos de ambos se humanizan; ella se convierte en madre antes que en sede de la Divinidad<sup>39</sup>. El tipo de la *Eleousa* se conocía en Occidente a través de pequeñas copias, como la de un marfil del siglo VI (Baltimore), que, de acuerdo con la literatura más temprana, estuvo una vez en Colonia. El sello con la *Virgen de Schwarzhendorf* (cerca de Bonn, 1171), que lleva una inscripción griega, y la Virgen de marfil en el frente de un relicario de Colonia (Museo de Bruselas) —ambas vírgenes sentadas— prueban la popularidad de estas pequeñas imágenes en Colonia. Otro ejemplo importante lo constituye una Virgen lombarda (Museo de Boston) y otra, en la que la posición del Niño está cambiada, es la estatua románica tardía, de pie, de la Virgen de la Catedral de Magdeburgo (1230)<sup>40</sup>. La *Virgen del Beato Hermann Joseph* y la de la Catedral de Magdeburgo son ejemplos únicos y bastante separados en el tiempo. En opinión de P. Bloch, las vírgenes de pie del arte gótico francés, tal y como se desarrollan en los parteluces de las catedrales, establecen contacto, y de una forma muy específica, con la *Hodegetria*. La Sta. Ana de la portada del transepto Norte de la Catedral de Chartres<sup>41</sup> demuestra la relación entre los dos tipos, pero las variaciones existentes son

36. GARNIER: *Le langage... Signification...*, p. 99, 101-102, 174.

37. GARNIER: *Le langage... Signification...*, p. 229.

38. BLOCH: «Representations», p. 508, fig. 5.

39. Joaquín YARZA LUACES: «De Casadas, estad sujetas a vuestros maridos, como conviene en el Señor a Señora, soy vuestro vasallo, por juramento y compromiso», en *Formas artísticas de lo imaginario*, Barcelona, 1987, p. 250.

40. BLOCH: «Representations», p. 499, 508, fig. 6.

41. Adolf KATZENELLENBOGEN: *The sculptural programs of Chartres Cathedral. Christ. Mary. Ecclesia*, Baltimore, 1961, fig. 55.

típicamente occidentales en su concepción: la *paenula* bizantina se ha convertido en un velo; la mano derecha de Santa María ya no apunta al Niño, sino que lo sostiene. Se llega, finalmente, a la fórmula clásica en Reims alrededor de 1235<sup>42</sup>.

El castigo de la serpiente no ha sido un tema que haya gozado de numerosas representaciones; entre ellas, se cuenta la del gran ciclo dedicado al Génesis del mosaico de S. Marcos de Venecia<sup>43</sup>, donde Adán y Eva aparecen arrodillados ante el trono del Señor, que, con un gesto de su mano, maldice a la serpiente que huye de este juicio; se encuentra, probablemente, en uno de los relieves del siglo XIV de una de las arcadas de la puerta Norte de la Catedral de Friburgo en Brisgau, donde Dios, ante un ángel suplicante, maldice a un diablo que cae ante la execración divina. En ninguno de estos modelos aparece la Virgen como la Mujer profetizada que ha de vencer a la serpiente. Un ejemplo bastante posterior a la realización de las ilustraciones del manuscrito Res. 203 de la Biblioteca Nacional de Madrid muestra a la Mujer, que es recibida por un ángel —con un gesto similar al de la Anunciación—, a las puertas del Paraíso Terrenal, donde Adán y Eva acaban de ser expulsados, tal y como puede verse en uno de los capiteles del claustro de la Catedral de Barcelona<sup>44</sup>. No obstante, la escena no sólo no guarda semejanza alguna con la que aparece en las dos ilustraciones de ambos manuscritos del *Breviari*, sino que pertenece a un momento posterior al del relato bíblico representado en éstas. Por otra parte, el autor de la sillería de coro de Amiens, de forma análoga a los ilustradores del *Breviari*, interpretó la condenación de la serpiente —figurada con cabeza femenina y patas de lagarto en este caso—, poniendo al reptil bajo los pies de Santa María, que aparece rodeada de una gran aureola. A su vez, en el zócalo de Rouen, un medallón muestra a Dios maldiciendo a la serpiente<sup>45</sup>. A finales del siglo XIII, por lo que respecta a la escultura, este tema comienza a hacerse extraño. Modelos similares de María pisando a la serpiente —o a cualquier figura maligna, incluso al mismo diablo—, que están en relación con la mujer profetizada en el Génesis (3, 15), con el Salmo 90, 13 (*Pisarás sobre áspides y víboras y hollarás al león y al dragón*) y la Mujer del Apocalipsis (12, 1-11) que venció al dragón que la perseguía a ella y a su hijo recién nacido, se harían muy significativos alrededor de 1200, como puede verse en la Virgen de la Anunciación del *Misal de Stammheim* (Hildesheim, hacia 1160) y en el cancel de Wechselburg (1230-1235), donde Santa María y S. Juan Bautista flanquean a la *Majestas Domini* a la manera de una *Deesis*, así como la Virgen afligida junto a

42. BLOCH: «Representations», p. 497, 499.

43. Gérard SANONER: «La Bible, racontée par les artistes du Moyen Age», *Revue de l'art chrétien* 53 (1910) 245, fig. 30 (= SANONER: «La Bible»).

44. Suzanne STRATTON: *La Inmaculada Concepción en el arte español*, Madrid, 1989, p. 13, fig. 2 (= STRATTON: *La Inmaculada Concepción*).

45. SANONER: «La Bible», 431 (nota 5).

la cruz monumental (*Trumphkreuz*) de la Catedral de Friburgo y la Virgen do-  
liente de Naumburgo (Berlín), ambas también de pie sobre una serpiente<sup>46</sup>; en  
la órbita francesa, aparece en el parteluz del crucero septentrional —conocido  
también como *Puerta de Santa Ana*— de *Notre-Dame* de París —debajo, en el  
pilar, hay una representación de Adán y Eva, lo que avala esta hipótesis—<sup>47</sup>;  
asimismo, en el parteluz de la Catedral de Vitoria, donde pisa una especie de  
dragón<sup>48</sup>. En todas estas figuras es de destacar, a semejanza de la ilustración  
del manuscrito Res. 203 de la Biblioteca Nacional de Madrid, la ausencia del  
carácter combativo de la Virgen a favor de una actitud más pasiva.

Ya desde los primeros siglos del Cristianismo, se vio en la Mujer profeti-  
zada en Gn. 3, 15 una alusión a la Virgen (S. Ildefonso: *De cognitione baptismi*: c.  
8)<sup>49</sup>. Así, la redención venía ya propuesta desde el Génesis, libro que los cátaros  
no tenían en gran estima, y por aquél a quien consideraban principio malo:  
*designada [María] anticipadamente por los antiguos Padres, prometida por los profetas. Registra las Escrituras y hallarás la prueba de lo que te digo [...] ¿qué otra cosa te parece que predijo Dios, cuando dijo a la serpiente: «Pondré enemistad entre ti y la mujer»? (Gn. 3, 15). Y si todavía dudas que hablase de María, oye lo que sigue: «Ella misma quebrantará tu cabeza»<sup>50</sup> ¿Para quién se guardó esta victoria sino para María?. Ella sin duda quebrantó su venenosa cabeza, venciendo y reduciendo a la nada todas las sugerencias del enemigo, así en los deleites del cuerpo como en la soberbia del corazón [...] convenía que quien había vencido por una mujer, fuera vencido por otra (S. Bernardo: *Homilía sobre la Virgen Madre II*: 4-5)<sup>51</sup>. Este último aspecto lleva a la confrontación tan querida por los exegetas desde los primeros tiempos del Cristianismo entre Eva y María<sup>52</sup>, como demuestra el temprano texto del *Diálogo de Tryphon* de S. Justino (¿100?-¿165?), y donde se dice que la razón por la que el Hijo de Dios se hace hombre en el seno de una Virgen es por la *desobediencia de la que el diablo había sido príncipe, llega a su fin de la misma forma como había comenzado. Virgen aún y sin corrupción, Eva recibe en su corazón la palabra de la serpiente y, por eso (mediación libre), aparece la desobediencia y la muerte. Pero María, la Virgen, el alma llena de fe y de alegría, responde al ángel que le anuncia el heroico mensaje: «Hágase en mí según tu palabra» (mediación libre)<sup>53</sup>; esto explicaría en el manuscrito Res. 203 de la Biblioteca Nacional el que la Virgen dé al Niño una fruta —aspecto que se encontraba en la miniatura anterior, de la glorifica-**

46. BLOCH: «Representations», p. 500-501.

47. MÂLE: *L'art... XIIIe...*, p. 438, fig. 118.

48. Agustí DURÁN SANPERE; Joan AINAUD LASARTE: *Escultura gótica*, en vol. VIII del «Ars Hispaniae», Madrid, 1960, p. 161, fig. 145.

49. SAN ILDEFONSO: *De cognitione baptismi*, en «Santos Padres Españoles: S. Leandro, S. Isidoro, S. Fructuoso», versión de J. Campos Ruiz e I. Roca Melia, Madrid, 1971, vol. 1, p. 244.

50. Esta frase ilustra literalmente la miniatura del manuscrito S.I. n° 3 escurialense.

51. SAN BERNARDO: *Obras completas*, vol. 1, p. 194.

52. Sobre este tema, véase E. GULDAN: *Eva und Maria. Eine Antithese als Bildmotiv*, Graz-Cologne, 1966 (= GULDAN: *Eva*).

53. R. JAVELET: *Marie, la Femme Médiatrice*, París, 1984, p. 42-43 (= JAVELET: *Marie*).



ción de Santa María, del manuscrito S.I. n° 3 escurialense—: *en vez de aquel venenoso bocado de amargura, te traerá la dulzura del fruto eterno [...] y dile [Adán al Señor, sobre la Virgen]: «Señor, la mujer que me has dado me dio el fruto del árbol de la vida, y comí de él; y ha sido más dulce que la miel para mi boca, porque en él me has dado la vida* (S. Bernardo: *Homilía sobre la Virgen Madre II: 3*)<sup>54</sup>. En el comentario que el autor del *Speculum Beatae Mariae* hace del *Ave Maria*, señala que *Ave* viene del privativo *a* y de *vae* que significa maldición. María entiende tres veces *Ave* para que las tres maldiciones —*vae!*, *vae!*, *vae!*— proferidas por el águila del Apocalipsis fueran anuladas (*lectio II*; la misma doctrina se encuentra en el *De Laudibus Beatae Mariae* atribuido a S. Alberto Magno)<sup>55</sup>. Por otra parte, esta distinción se hace claramente visible en el anuncio del ángel donde el nombre de Eva se invierte por *Ave*<sup>56</sup>.

Según S. Agustín, la serpiente es una imagen de la herejía (*La Ciudad de Dios*: l. 14, c. 11; sermones 105, 6 y 341, 5-6; *Del Génesis contra los maniqueos*: l. 2, c. 25)<sup>57</sup>; por tanto, no sería erróneo pensar que el *Breviari*, obra donde se plantean con absoluto rigor los dogmas de fe en contra de las teorías cátaras, tendiera hacia la idea de la Virgen vencedora de las herejías; desde época carolingia, la Virgen llegó a ser vista cada vez más como supresora de herejías<sup>58</sup>; este pensamiento parece que contó con antecedentes artísticos: según Richard de Wassebourg, Verdun habría poseído la primera imagen de la Virgen pisando el reptil. Llegado el Concilio de Calcedonia (451), S. Pulchrone construyó allí una iglesia dedicada a Nuestra Señora pisando las herejías. De hecho, en un bajorrelieve de la Catedral, hay una imagen de este tipo<sup>59</sup>. También, y si es verdadera esta tradición artística, contaría con otra literaria que hay que rastrear, en este caso, en los textos de S. Bernardo, contemporáneo de la crisis más definitiva e importante del catarismo en el *Midi*, que hace un paralelismo entre la Mujer profetizada en el Génesis, la del Apocalipsis y la Virgen vencedora de herejías: *Igualmente, toda necedad está muy debajo de sus pies [de los de Santa María], para que por todos modos no se cuente a María en el número de las vírgenes fatuas. Antes bien aquel único necio y príncipe de toda necedad que, mudado como la luna, perdió la sabiduría en su hermosura, conculcado y quebrantado bajo los pies de María, padece una miserable esclavitud. Sin duda, ella es aquella mujer prometida en otro tiempo por Dios para quebrantar la cabeza de la serpiente antigua con el pie de la virtud, a cuyo calcaño puso asechanzas en muchos ardides de su astucia, pero en vano,*

54. SAN BERNARDO: *Obras completas*, vol. 1, p. 194.

55. MÁLE: *L'art... XIIIe...*, p. 488 (nota 119).

56. GULDAN: *Eva*, p. 32.

57. SAN AGUSTÍN: *La Ciudad de Dios*, versión de J. Morán, Madrid, 1965, vol. 2, p. 85. *Sermones*, versión de L. Cirelluelo, M. M<sup>o</sup>. Campelo, C. Morán y P. Luis, Madrid, 1983, vol. 2, p. 721 y 1985, vol. 6, p. 48-49; *De la doctrina cristiana. Del Génesis contra los maniqueos. Del Génesis a la letra incompleto. Del Génesis a la letra*, versión de B. Martín, Madrid, 1957, p. 48 ss.

58. BLOCH: «Representations», p. 504 (nota 28).

59. JAVELET: *Marie*, p. 381.

puesto que ella quebrantó toda la herética perversidad. Uno decía que no había concebido a Cristo de la sustancia de su carne<sup>60</sup>; otro silbaba que no había dado a luz al niño, sino que le había hallado, [...]; otro, no sufriendo que la llamasen Madre de Dios, reprendía impiísimamente aquel nombre grande de Theotokos, que significa la que dio a luz a Dios. Pero fueron quebrantados los que ponían asechanzas, fueron conculcados los engañadores, fueron confutados los usurpadores y la llaman bienaventurada todas las generaciones (En el Domingo dentro de la octava de la Asunción de la Bienaventurada Virgen María: 4)<sup>61</sup>. Esta idea no sólo quedó en una homilía, sino que pasó a la liturgia, como se demuestra en una antífona del siglo XIII que se encuentra en el *Rationale divinatorum officiorum* de Guilielmo Durandi: *Gaude Maria Virgo, quae cunctas haereses sola interemisti*, aspecto que aparece muy expresivamente recogido en la Virgen combativa del manuscrito S.I. n° 3, poniéndose particularmente el acento en este aspecto, y que se encuentra implícito en el Res. 203 de la Biblioteca Nacional<sup>62</sup>. Este rasgo de vencedora del mal, y de todas las herejías, llevando al Hijo en sus brazos, resalta su papel de corredentora. A su vez, esta imagen puede trasladarse a la figura de la Iglesia —es conocida la comparación María-Iglesia, que se hace particularmente evidente, de forma análoga a como ocurría en tiempos de S. Ambrosio y de S. Agustín, en una época en que sufre el descrédito de los cátaros, de un amplio sector del *Midi* y del Nordeste de la Península Ibérica; lo que obliga a exaltar a María para glorificar al mismo tiempo a la Iglesia—.

En uno de los capítulos del *Breviari d'Amor*, Ermengaud se declara abiertamente inmaculatista<sup>63</sup>. Al describir las ilustraciones de ambos manuscritos, ya se vio que, a través del factor temporal, o más bien atemporal de Dios, se expresaba lo que muy posteriormente, el 8 de diciembre de 1851, afirmarí­a la *Bula Ineffabilis Deus*, el dogma de la Inmaculada Concepción de la Virgen. El culto a Santa María se vio determinado por su papel en la Encarnación de Cristo. Su pureza define su carácter, su preservación de toda mancha de pecado la convirtió en el único instrumento a través del cual Dios se hizo hombre. En el caso de la Inmaculada, la polémica se planteó no entre disidentes o cismáticos de la Iglesia, sino entre los católicos más devotos.

La Inmaculada Concepción de Santa María fue una idea que, originaria de la Iglesia griega, se extendió hasta Occidente. Parece ser que sus orígenes orientales deben bastante al apócrifo *Protoevangelio de Santiago* (c. 5), texto que

60. Creencia cátara.

61. SAN BERNARDO: *Obras completas*, vol. 1, p. 727.

62. Como es sabido, este tema no se estancó en la Edad Media, sino que pasó al arte de la Contrarreforma; para más información sobre este tema en los siglos XVI y XVII, véase Émile MÂLE: «La signification d'un tableau de Caravage», *Mélanges de l'École française de Rome* 47 (1930) 1-6 y Émile MÂLE: *El Barroco*, Madrid, 1985, p. 51, 112 (nota 47).

63. Matfre ERMENGAUD de Béziers: *Breviari d'Amor. Manuscrito valenciano del siglo XV* (*Biblioteca Nacional de Madrid*), edición facsímil con estudios, transcripción y traducción de A. Ferrando i Francés. Valencia, 1980, p. 310, 378 del volumen complementario.

no pudo ser escrito antes del 150 d. de JC. Aunque el *Protoevangelio* no propone la idea de la Inmaculada Concepción de Santa María, parece ser que la implica. Esta obra prueba que la devoción mariana era una realidad incluso en esta fecha tan temprana. Se escribió como glorificación de la Virgen y contribuyó decisivamente al florecimiento de la Mariolatría durante la Edad Media tardía cuando se reforzó considerablemente su posición como divinidad subordinada, tanto humana como divina.

En la primitiva Iglesia de Occidente, nadie ponía en duda que la Virgen fue concebida y alumbrada en pecado, según el dictamen de S. Agustín de que el pecado se transmitía a través de la concupiscencia de los padres. No obstante, hubo excepciones aisladas (Orígenes la llama inmaculada entre inmaculadas, nunca inficionada por el ponzoñoso aliento de la serpiente (*Homil. I in diversa*); S. Ambrosio la denomina incorrupta, virgen inmune por gracia de toda mancha de pecado (*Sermo XXII in Psal. CXVIII*)), incluso en S. Agustín, donde en opinión de algunos, en su *De natura et gratia* (XXXVI, 42) afirma, de manera más bien vaga y ambigua, la inexistencia de pecado original en la Virgen, cuando dice que todos los justos han conocido el pecado *menos la Santa Virgen María la cual por el honor del Señor, no quiero que entre nunca en cuestión cuando se trata de pecados*. La Iglesia oriental, por su parte, no hizo suya la doctrina agustiniana del pecado original y algunas veces, entre los siglos VIII y XII, la fiesta del día de la Concepción de Sta. Ana se incluyó en el calendario de la Iglesia oriental. Passaglia, a su vez, atrasa la fecha, y, en su *De Inmaculato Deiparae Conceptu*, cree que a principios del siglo V ya se celebraba la fiesta de la Concepción de María —con el nombre ya señalado de Concepción de Sta. Ana— en el patriarcado de Jerusalén, por hallarse mencionada en la parte auténtica del *Typicon* de S. Sabas, pero se sospecha una interpolación. El documento fidedigno más antiguo es el canon de dicha fiesta, compuesto por S. Andrés de Creta, que escribió sus himnos litúrgicos en la segunda mitad del siglo VII, siendo monje del monasterio de S. Sabas, próximo a Jerusalén. Jorge de Nicomedia, nombrado metropolitano por Focio en el 860, dice que esta solemnidad, entonces general en Oriente, no era de origen reciente. Bajo Basilio II (976-1025), esta fiesta pasó a figurar en el calendario oficial de la Iglesia y del estado.

Este pensamiento no tardó mucho en penetrar en Occidente. El Concilio celebrado en Letrán en el 649, siendo pontífice Martín I, dice en su canon 3º: *Si alguno no confía particularmente según los Santos Padres y según la verdad en la Santa Madre de Dios la siempre Virgen e inmaculada María [...] sea condenado*. Y en el Tercer Concilio de Constantinopla, del año 680, se aprobó en su acta 11 la Epístola sinódica de S. Sofronio, patriarca de Jerusalén.

La celebración entró pronto en Occidente; en el siglo XI, la fiesta se celebraba en Winchester y en la Catedral de Canterbury, y, poco antes, la Fiesta de la Concepción se conmemoraba en varias iglesias francesas. Por una donación de Hugo de Summo, consta que la fiesta se celebraba ya en Lombardía en 1047. A fines del siglo XI o principios del XII, se conmemoraba solemnemente en el reino de Navarra.

Hacia el primer tercio del siglo XII, la idea de la Inmaculada Concepción se insinúa y abre paso en diversos aspectos de la liturgia. Sin embargo, en 1128, cuando los canónigos de Lyon decidieron santificar la celebración del 8 de Diciembre —día de la concepción de Sta. Ana—, los teólogos se vieron finalmente forzados a pronunciarse sobre la cuestión: lo que había sido una «creencia piadosa» —que María fue concebida inmaculadamente—, ahora debe relacionarse con principios dogmáticos porque había sido incorporada a la liturgia.

S. Bernardo, que había justificado la celebración del 8 de diciembre mediante la doctrina de la santificación de María en el útero materno *después* de su concepción, no podía aprobar una *inmaculada* concepción, pues, para él, hacer de este instante objeto de conmemoración implicaba rebelarse contra la doctrina de la Iglesia de que los seres humanos eran concebidos en pecado, según puede leerse en la carta (*Epístola 174*) dirigida a los canónigos de Lyon. No sólo S. Bernardo, sino la mayoría de los teólogos escolásticos de la Edad Media tardía contradijeron la idea de la Inmaculada Concepción, induciéndoles a pensar que la Virgen fue santificada algún tiempo después de su concepción. Sto. Tomás de Aquino afirma expresamente que la gracia de la santificación en María significa que fue preservada del pecado original después de la concepción y antes el nacimiento. La orden dominicana volvió frecuentemente a las ideas de su maestro.

Los defensores de la Inmaculada Concepción, los llamados inmaculatistas, aparecieron frecuentemente entre los franciscanos —esto parecería probar una vez más que Ermengaud se movió dentro de la órbita de esta orden—; destaca Ramón Lull (1235/6-1315), terciario de la orden franciscana; la Inmaculada Concepción es objeto de tratamiento en varios escritos de fines del siglo XIII que se le atribuyeron. El primero de ellos, el *Liber principiorum theologiae*, terminado antes de 1274 y en el que su autor se refiere inequívocamente a la *beatæ Virginis sine labe conceptæ*, no cabe duda de que procede del mismo Lull. Para consolidar el apoyo teológico de la doctrina, Pedro II de Aragón promulgó en 1369 un privilegio real que alentó la enseñanza del lulianismo, y, en 1393, Juan I creó en el palacio real una escuela lulianista. Los lulianistas, defensores ardientes de la Inmaculada Concepción, contaban con el apoyo de los reyes de Aragón. Tanto es así que, cuando el inquisidor dominico Aymerich los atacó, Juan I no dudó en desterrarlo. Parece ser que los inmaculatistas franciscanos encontraron sus mejores argumentos en el testimonio del minorista Duns Scoto (muerto en 1308). El argumento principal de los maculatistas era que, de admitir que la Virgen había sido concebida sin pecado original, se quitaba gloria a su Hijo, puesto que no podría decirse que había redimido a su Madre, y, por consiguiente, no podría afirmarse de Él que había sido Redentor de todos y cada uno de los hombres. A ello, respondió Scoto diciendo: *Hasta tal punto Cristo actuó en relación a María como mediador que la preservó de cualquier pecado real, y por lo tanto también del pecado original. E incluso la preservó de un modo más perfecto e inmediato del pecado original que del pecado verdadero; María estuvo limpia tanto del pecado real como del original.* Este mismo argumento lo

desarrolla Lull en su tratado *De Inmaculata Beatis. Virg. Conceptione*. Scoto también adujo la célebre congruencia de razón de Eadmer —no de S. Anselmo—: *deciuit, potuit, ergo fecit*. La influencia de Scoto en favor de la Inmaculada fue, sin comparación, más eficaz que la de Lull, por lo menos fuera de la Corona de Aragón. Sus discípulos, parafraseando y desarrollando las palabras de Sto. Tomás, resumen la doctrina de su maestro del modo siguiente: [Dios] *Cristo podía hacerlo, llegó a hacerlo. Él estaba obligado a hacerlo, y por eso lo hizo*. Scoto admite que incluso Santa María precisaba de esa redención, pero en su caso *no acabó con el pecado, sino que lo impidió*. Los franciscanos adoptaron oficialmente la fiesta de la Concepción en el Concilio de la Orden que tuvo lugar en Pisa en 1263. Ya en 1330 había ganado tanto terreno esta opinión general llamada «piadosa», que pudo escribirse que era casi general, como hace el cartujo Enrique de Hasia en su *Liber de Conceptione* (c. 7), donde dice: *Fere ab omnibus de Ecclesia tenetur (pia opinio) excepto uno ordine* —refiriéndose, como es lógico, a la de los dominicos—.

Respecto a las universidades y colegios, el primero en celebrar la fiesta de la Inmaculada fue la Universidad de París, a la que siguieron las de Oxford y Cambridge. No obstante, la batalla entre las dos grandes órdenes de la Iglesia comenzó en 1387 en la Universidad de París, y habría de continuar durante casi cinco siglos<sup>64</sup>.

Por lo que se ha visto, el *Breviari d'Amor* se inscribe dentro de los problemas más importantes de su época, incluso como es el caso del manuscrito Res. 203 de la Biblioteca Nacional<sup>65</sup>, donde la definición gráfica de la Inmaculada Concepción es más precisa que en el S.I. nº 3 escurialense, y pese a haberse copiado aproximadamente un siglo después de la redacción de la obra, aún seguía manteniendo su vigencia. Por lo que respecta a este manuscrito, que se inscribe dentro de la Corona de Aragón, es preciso ver cómo en esta zona se desarrolló la idea que posteriormente llegaría a convertirse en dogma.

En 1218, S. Pedro Nolasco, tutor de Jaime I de Aragón, funda la Orden de Nuestra Señora de la Merced; será el mismo rey quien designe a los mercedarios como defensores de la Inmaculada Concepción de la Virgen. Ya en el siglo XIII, tanto los reyes como el clero de la Corona de Aragón sostienen la doctrina de la Inmaculada Concepción. Ya se ha visto que, más entrado el siglo, la personalidad de Ramón Lull fue decisiva para el desarrollo de esta idea. La influencia del autor mallorquín sobre la casa real de Aragón contribuyó pode-

64. STRATTON: *La Inmaculada Concepción*, p. 4-5.

65. Para demostrar esta aseveración, habría que decir que el manuscrito leridano se inscribe perfectamente, en otro apartado, dentro de la polémica astrológica de finales del siglo XIV; sobre este tema, véase: Carlos MIRANDA GARCÍA: «Actualidad del *Breviari d'Amor* de Matfre Ermengaud de Béziers en el debate astrológico del Trescientos: el caso del manuscrito Res. 203 de la Biblioteca Nacional de Madrid», *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona* 44 (1993-1994) 101-117.



rosamente al sostenimiento de la doctrina y sus seguidores franciscanos, en su defensa de la Inmaculada Concepción, confiaron ciegamente en él. En 1281, la fiesta de la Concepción ya se celebraba en la Catedral de Barcelona. Un siglo después toda la diócesis debía conmemorarla por mandato del obispo y a instancias del municipio. Bajo el reinado de Alfonso IV (1333), se estableció en Zaragoza una *Cofradía Real* en honor de la Inmaculada Concepción. Juan I, rey de Aragón a partir de 1387, impulsó su crecimiento. En 1390, en la víspera de la fiesta de la Inmaculada Concepción, los pregoneros de las ciudades proclamaban que los provisos de Barcelona habían declarado sagrado el día siguiente. En 1391, Juan I ordena a los miembros de la *Cofradía Real* celebrar la fiesta anualmente en la capilla real. Tras su muerte, la reina Violante continuó apoyando la hermandad. Pero Juan I no se limitó a alentar personalmente la doctrina, sino que llegó a prohibir cualquier predicación contra la Inmaculada Concepción bajo pena de destierro o de muerte. Su orden de celebrar la fiesta de la Inmaculada Concepción en el palacio y su proscripción de los ataques contra esta doctrina se vieron reiterados por su sucesor, el rey Martín. En 1378, el arzobispo de Zaragoza, Lope Fernández de Luna, ordenó al sínodo diocesano celebrar la fiesta a perpetuidad. En 1400, se conmemoraba en las catedrales de Mallorca y Urgel<sup>66</sup>.

## 2.b.- Las prefiguraciones relativas a María en los patriarcas

La serie abarca los folios 93 v. y 95 r.

### 2.b.1.- La zarza ardiente

En el manuscrito S.I. n.º 3, la miniatura se sitúa en el folio 93 v., estando precedida por el *titulus l'aguilanciers no's degasta creman ni la verge no's corrump efantan e no ten vuelhas apropchir quez escrites cum se pot far* (fig. 2). En el extremo izquierdo de la ilustración, aparece Moisés señalando con la mano derecha el cayado convertido en serpiente que la *Dextera Domini*, que sale de entre nubes, le tiende —como señal que mostrará que él es el enviado de Dios—; no obstante, no es en absoluto frecuente representar el tema de los signos que Yahvé da a Moisés para manifestarse a los judíos; por otra parte, de ningún modo, según se lee en las Escrituras (Ex. 4, 1-4), Dios le hace entrega del cayado convertido en serpiente al patriarca, sino que él, habiéndolo arrojado al suelo, según le manda el Señor, ve que se convierte en reptil, y, por obra del mismo Dios, al cogerlo, tras volver a ordenarle, es de nuevo un cayado. La representación que se muestra en esta miniatura reviste el carácter de una *traditio*, de una entrega; en este caso, ha podido darse un fenómeno de con-

66. STRATTON: *La Inmaculada Concepción*, p. 9-10.

taminación con el tema de Moisés recibiendo y aceptando los mandatos que Dios le da en ese momento y que, en numerosas ocasiones, ha sido representado por la *Dextera Dei* saliendo de entre nubes y dándole una filacteria —enrollada o no—, como aparece en una miniatura de la *Biblia Grandval* (Londres, British Library, ms. add. 10546, f. 25) y en una del siglo XII procedente del Convento de Chaillot (París, Bibl. Mazarine, ms. 1186), asimismo en una del *Legendario de Citeaux*, donde recibe la filacteria con las manos veladas, en un medallón de una de las vidrieras de *Saint-Denis*, en una de las ilustraciones del *Hortus Deliciarum*, la imagen de la portada Norte de la Catedral de Laón (de hacia 1220) y en el medallón del zócalo, bajo la Anunciación, de la catedral de Amiens<sup>67</sup>. En el extremo derecho de la ilustración, aparece la zarza ardiente, entre llamas en un lugar elevado, presentando hojas, espinas y unas flores rojas de forma ovoidal.

El origen de este tema puede proceder de la Iglesia oriental: S. Juan Crisóstomo hace referencia a él en su *Tratado de la Anunciación*<sup>68</sup>. El tipo representado une elementos occidentales —como el hecho de aparecer el patriarca de edad madura, barbado y con vestiduras largas— y particularmente orientales —donde aparece, como en la miniatura del S.I. n° 3 escurialense, calzado, a la vez que se ha representado el cayado de Moisés convertido en serpiente, indicando que el patriarca, tras haber confesado sus dudas, es animado por Dios; un modelo similar, pero que se divide, dentro del mismo campo de la ilustración, en dos escenas distintas, siendo una de ellas la de la transformación del cayado en serpiente, aparece en dos manuscritos griegos de las *Homilías* del monje Jacobo, de principios del siglo XII, conservados en París y Roma, y en la última copia que se hizo del *Salterio de Utrecht* o *Salterio anglo-catalán* (París, Bibl. Nat., ms. lat. 8846, f. 2 r.)<sup>69</sup>—. En definitiva, el tema presentado en la ilustración del manuscrito S.I. n° 3 pertenece al primer tipo de los enunciados por L. Réau: el de *Dios manifestándose en la zarza ardiente ante Moisés, al que un ángel ordena que se descalce*; Yahvé es un Dios invisible; la Biblia insiste sobre el hecho de que Moisés sólo escuchó su voz, pero no lo vio. La presencia divina se representa a través de la *Dextera Domini*, como puede verse en una miniatura de Cosmas Indicopleustes, donde la Virgen está representada bajo el aspecto de la zarza ardiente; en un fresco de Lesnovo (Serbia), es Cristo quien está en el interior de la zarza. En Occidente, en el siglo XIII, la Virgen de la Visitación tiene a sus pies la zarza ardiente; bajo los pies de una estatua del siglo XIV (Colección Thyssen), Moisés se arrodilla ante la zarza ardiente. Este es un tema muy representado, durante este siglo, en algunas imágenes de Vírgenes borgo-

67. GRABAR: *Las vías*, fig. 199. SANONER: «La Bible», p. 304, fig. 17 y 305. Louis GRODECKY: «Les vitraux allégoriques de Saint-Denis», *Art de France* 1 (1961) 43, fig. 27; RÉAU: *Iconographie*, vol. 2, t. 1, p. 186; Louis BRÉHIER: *L'art chrétien. Son développement iconographique des origines à nos jours*, Paris, 1928, p. 304. MÂLE: *L'art... XIIIe...*, p. 295, fig. 80.

68. RÉAU: *Iconographie*, vol. 2, t. 1, p. 187.

69. Adelheid HEIMANN: «The Last Copy of the Utrecht Psalter», en *The Year 1200: A Symposium*, p. 334 (fig. 12) y 335 (figs. 14-15).

ñonas, como la del *Hôpital de Tonerre* y la de la Catedral de Langres, así como en una de las sillerías de coro de la sala capitular de la Catedral de Salisbury<sup>70</sup>.

Las obras que representan a Moisés ante la zarza ardiente de Chartres, Laon y Amiens —donde está asociado al tema de la Virgen de la Anunciación—, así como las Vírgenes borgoñonas, que derivan, sin duda, de estas obras, hacen patente la relación que ofrece este tema con el de la virginidad de Santa María y su concepción milagrosa. Esta idea se encuentra ya en himnos desde el siglo X. Su simbolismo fue explicado por los teólogos de la Alta Edad Media. En la exégesis del siglo XII, se comenta este hecho como *Rubum quem viderat Moyses incombustum conservatam agnovimus tuam laudabilem virginitatem, Sancta Dei Genitrix*, que aparece frecuentemente como acotación a los comentarios de la Biblia sobre el Éxodo en Hugo de Sancto Charo y en C. de Lapide, y, de forma prácticamente similar, en el Oficio de la Virgen. A su vez, forma parte del *Breviarium Romanum*, teniendo lugar en el tercer nocturno de la primera víspera de la Fiesta de la Circuncisión (1 de enero)<sup>71</sup>. En líneas generales, durante el siglo XIII, se pensaba que el hecho de arder sin consumirse era figura del fuego del amor que anima la virginidad de María. Además, puede establecerse un paralelismo: Dios ha hablado a Moisés para que acepte liberar a su pueblo; Él ha hablado igualmente a María, a través del arcángel Gabriel, para que ella sea, gracias a su Hijo, la libertadora de la humanidad bajo el golpe del pecado<sup>72</sup>. Así, para S. Bernardo, la zarza ardiente puede ser también, frente a lo prescrito en el castigo de la mujer, una figura del dar a luz sin sentir dolor (*Homilía sobre la Virgen Madre II: 4*)<sup>73</sup>. También se ve, como es más corriente en este tema, un símbolo de la concepción virginal de María obrada por el Espíritu Santo, que es amor ferviente significado en la zarza que arde sin consumirse (S. Bernardo: *Los siete dones del Espíritu Santo: 11*)<sup>74</sup>. S. Bernardo expone que se puede acceder a este misterio de la concepción virginal despojándose de los pensamientos carnales y acercándose a él con humildad: *Porque, ¿cómo en medio de aquel ardor tan vehemente pudo subsistir una naturaleza tan frágil?. Justamente te admiras, Moisés santo, y deseas ver más de cerca esa estupenda maravilla; mas para conseguirlo debes quitarte el calzado y despojarte enteramente de toda clase de pensamientos carnales. «Iré a ver», dice, «esta gran maravilla» (Ex. 3, 3). Gran maravilla, ciertamente, una zarza ardiendo sin quemarse, gran portento una mujer que queda ilesa estando cubierta de sol. No es de la naturaleza de la zarza el que esté cubierta por todas partes de llamas y permanezca con todo eso sin quemarse; no es poder de mujer el sostener un sol que la cubre. No es de virtud humana, pero ni de angélica seguramente.*

70. RÉAU: *Iconographie*, vol. 2, t. 1, p. 185-187. Pierre QUARRÉ: «Sculpture bourguignonne et sculpture languedocienne», en *Actes du 96e Congrès national des sociétés savantes*, Paris, 1976, vol. 2, p. 122-123.

71. Enriqueta HARRIS: «Mary in the burning bush. Nicolas Froment's Triptych at Aix-en-Provence», *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 1 (1937-1938) 281-282.

72. JAVELET: *Marie*, pp. 14-15.

73. SAN BERNARDO: *Obras completas*, vol. 1, p. 195.

74. SAN BERNARDO: *Obras*, vol. 5, p. 527.

Es necesaria otra más sublime. «El Espíritu Santo», dice, «sobrevendrá sobre ti» (Lc. 1, 35). Y como si respondiese ella: Dios es espíritu y nuestro Dios es un fuego que consume. «La virtud», dice, no la mía, no la tuya, sino «la del Altísimo, te hará sombra». No es maravilla, pues, que debajo de tal sombra sostenga también una mujer un vestido tal» (S. Bernardo: *En el Domingo dentro de la Octava de la Asunción de la Bienaventurada Virgen María*)<sup>75</sup>.

## 2.b.2.- La vara de Aarón

En el manuscrito S. I. n° 3 escurialense, la ilustración se ubica en el f. 95 r. bajo el *titulus* *Per virtud de Nostre Senhor la verga d'Aaron fetz flor e frug ses humor terrenal e la Verges ses humanal* (fig. 3). Esta miniatura se desarrolla en la tienda que recubría el tabernáculo del Señor; para indicar que se trata de un espacio interior, aparece una puerta abierta bajo vano de medio punto adovelado, sobre el que se levanta una construcción de sillares rematada en almenas. Moisés coge la vara florida que se encuentra sobre el altar con la mano derecha, mientras que la izquierda muestra la palma para denotar sorpresa.

Esta escena guarda ciertas similitudes con la tercera arquivolta del pórtico de la derecha de la Catedral de Laon; con uno de los bajorrelieves de la puerta de la derecha, llamada de la Madre de Dios, de la Catedral de Amiens; con una vidriera del crucero Norte de la de Chartres y con una de la Colegiata de *Saint-Quentin* —flanqueando la escena de la Anunciación—; con las fuentes bautismales de bronce de Hildesheim; con el *parakleison* de la *Kariye Djami* de Estambul y con un fresco de Lesnovo (Serbia)<sup>76</sup>.

Ya desde antiguo, en virtud del juego de palabras *virga* y *virgo*, la vara florida de Aarón fue interpretada como una de las imágenes de la maternidad virginal de Santa María —*La vara de Aarón es la Virgen María que concibió y dio a luz al Verbo sin intermedio de varón* (S. Bernardo: *Homilía sobre la Virgen Madre II: 5*)<sup>77</sup>, sino por obra del Espíritu Santo en virtud del amor fecundo: *Que es amor fecundo se significa en la vara de Aarón, que en el espacio de una noche reverdeció y dio fruto* (S. Buenaventura: *Los siete dones del Espíritu Santo: 11*)<sup>78</sup>, siendo este fruto milagroso Cristo—. Asimismo, en la vara de Aarón se significa la virtud de la confianza que tuvo la Virgen en el momento de la Anunciación —confianza en la palabra de Dios frente a la desconfianza de Eva y a su seducción por la serpiente—; mediante esta confianza el cristiano puede conseguir la salvación creyendo fielmente en la realidad de la maternidad divina y virginal de María, en la omnipotencia de Dios, habiendo despreciado previamente, al

75. SAN BERNARDO: *Obras completas*, vol. 1, p. 728.

76. Véase MÂLE: *L'art... XIIIe...*, p. 290, 294 (fig. 80); RÉAU: *Iconographie*, vol. 2, t. 1, p. 214 y G. ENGBERG: «Aaron and his sons. A prefiguration of the Virgin», *Dumbarton Oaks Papers*, 21 (1967) 279.

77. SAN BERNARDO: *Obras completas*, vol. 1, p. 195.

78. SAN BUENAVENTURA: *Obras*, vol. 5, p. 527.

igual que la Virgen, todo lo temporal: fue [Santa María] también arca que contenía la vara de Aarón que floreció por la virtud de la confianza, siendo figura de ello lo que se dice en el capítulo 17 de los Números: «Halló Moisés que había florecido la vara de Aarón puesta por la tribu de Leví. Y le dijo el Señor: Vuelve la vara de Aarón al tabernáculo del testimonio, para que allí se conserve», etc. Por la vara que florece se significa la virtud de la confianza, que hizo apto el renuevo del tronco de Jesé para, sin obra de varón, producir la flor de Nazaret por la promesa de Dios y la sombra del Espíritu Santo, a quien la Virgen María se unió estrecha y confiadamente<sup>79</sup> [...] porque la confianza fortifica la mente y la eleva a la consecución de los bienes futuros y distantes, como son los eternos; y todo esto tuvo la Virgen María de un modo singular, según el capítulo 24 del Eclesiástico: «En mí toda esperanza de vida y de virtud. Venid todos los que os halláis presos de mi amor y saciados de mis frutos». A ella se va por el desprecio de lo temporal y la confianza en Dios, que es la vara de donde florecen los frutos divinos (S. Buenaventura: *Natividad de la Bienaventurada Virgen María*: discurso 4<sup>o</sup>)<sup>80</sup>.

## 2.c.- Profecías relativas a la Virgen y a Cristo en los libros proféticos

Esta serie de imágenes se sitúa entre los folios 95 r. y 100 r. del ms. S.I. n.º 3 escurialense.

Tras estas prefiguraciones, viene la serie de profecías que anuncia la concepción virginal de Santa María. Profecías que, desde antiguo, ya habían sido codificadas, según puede leerse en un pasaje de S. Bernardo relativo a lo vetusto de la promesa mesiánica, desde los patriarcas —bendición de Dios a la estirpe de Abraham —según se verá—, pasando por Moisés y Aarón —personajes no demasiado bien considerados por los cátaros—, hasta los profetas, cuyos oráculos fueron dados por Dios —y cuyos libros admitieron los herejes—<sup>81</sup>, y que atestiguan la existencia de Cristo, de María y de un plan de redención desde el principio, llevado a cabo a través de la naturaleza humana del Salvador, ideas rechazadas por los cátaros, ya que para ellos el papel de Cristo en la redención es muy diferente del que tiene para los católicos<sup>82</sup>; además, como ya se ha visto, niegan su realidad humana —su aspecto corpóreo fue mera apa-

79. Los cátaros no admitían la humanidad de Cristo por considerar la carne parte de la materia, elemento diabólico. No obstante, y por su parte, en el *Breviari*, se insiste en cómo, desde el principio, se anunció a la Virgen, y que ella daría a luz, con lo cual Cristo puede participar de la naturaleza humana, creada por Él —Dios verdadero— en la que no hay nada maléfico en sí.

80. SAN BUENAVENTURA: *Obras*, vol. 4, p. 762-763.

81. THOUZELLIER: «La Bible», p. 47-48.

82. DUVERNOY: «La religion cathare», p. 211-212.

riencia<sup>83</sup> y divina —en virtud del fuerte docetismo del que está impregnada su doctrina, Cristo fue tan sólo un ángel<sup>84</sup> y, por tanto, la efectiva maternidad de la Virgen<sup>85</sup>. Respecto a este último punto, teniendo en cuenta la ya señalada identificación Virgen-Iglesia, en este momento y en la zona de Occitania, esta última es desacreditada por los herejes al no considerar que sea de fundación divina<sup>86</sup>: si la Virgen no albergó a Cristo, la Iglesia no alberga a Dios, ni su institución es divina al no ser Cristo Dios y al rechazarse su naturaleza humana, uno de los dogmas de la Iglesia: *se sabe fue concedida por el cielo a aquella generación por el privilegio singular de su santidad, que mucho antes fue prometida por Dios a estos mismos Padres<sup>87</sup>, que fue prefigurada con misteriosos prodigios, que fue prenunciada con oráculos proféticos. Porque a esta misma señalaba anticipadamente la vara sacerdotal cuando floreció sin raíz, [...], a ésta la puerta oriental en la visión de Ezequiel, la cual para ninguno estuvo patente jamás. Ésta era, en fin, la que Isaías, más claramente que todos, ya la prometía como vara que había de nacer de la raíz de Jesé, ya, más manifiestamente, como virgen que había de dar a luz. Con razón escribe que este prodigio grande había aparecido en el cielo. «El Señor dice: Él mismo os dará un prodigio. Ved que concebirá una Virgen». Grande prodigio dio, a la verdad, porque también es grande el que lo dio [...] se nos recomienda el excelentísimo mérito de nuestra Virgen y de su gracia singular (S. Bernardo: *En el Domingo dentro de la Octava de la Asunción de la Bienaventurada Virgen María*: 8)<sup>88</sup>.*

### 2.c.1.- La puerta cerrada

Esta miniatura se encuentra situada en el f. 95 r. del manuscrito S.I. n° 3 escurialense bajo el *titulus* *La sancta porta virginal ses corrompemen humanal passa at sol Dieus senes falhir ses corrompre e ses obrir* (fig. 3). El profeta Ezequiel muestra la palma de su mano derecha indicando una cartela que sostiene un ángel y donde se lee: *esta porta no/s'obrirá et hom/per lieis no passara/mas per/ela senes fa-/lhir deu sol/Dieus intrar/et ichir*; el ángel señala a la figura a la que hace referencia el texto de la cartela y que presenta unas características de fuerte carácter alegórico y monstruoso: se trata de una mujer nimbada —evidente referencia a Santa María— cuyo cuerpo está conformado por una puerta, cubierta por el manto de la mujer, de dos hojas de madera cerradas, con goznes y cerrojo, bajo arco de medio punto adovelado.

En las representaciones más habituales del profeta Ezequiel, suele reconocérsele por la inscripción de su filacteria: *Porta clausa est, non aperietur*. En el

83. VICAIRE: «Les cathares albigeois», p. 122.

84. DUVERNOY: «La religion cathare», p. 210.

85. MANSELLI: «Églises», p. 143.

86. MITRE FERNÁNDEZ y GRANDA GALLEGU: *Las grandes herejías*, p. 134.

87. Que los cátaros niegan.

88. SAN BERNARDO: *Obras completas*, vol. 1, p. 729.

Libro de las profecías de Ezequiel (44, 1-4), se dice que el profeta ve en el santuario del Señor una puerta cerrada —*vidi portam in domo Domini clausam*— a través de la cual nadie ha pasado, salvo el Rey de Reyes que la atraviesa sin abrirla —*non aperietur es vir non transibit per eam, quoniam Dominus ingressus est per eam* (Ez. 44, 1-2). Esta puerta —*Porta Coeli*— fue interpretada por los teólogos como símbolo de la Virgen: puerta del cielo, siempre intacta, incluso tras pasar en su seno el Mesías al que concibe y da a luz sin perder su virginidad. El tema ya aparece representado en Occidente desde el siglo XII, como puede verse en una escultura de Benedetto Antelami en la puerta de la iglesia de Borgo San Donnino (Fidenza), con la inscripción: *Vidi portam in domo Domini clausam*, en un fresco de la iglesia inferior de Schwarzheindorf (Renania) y en la tercera arquivolta de la portada de la Virgen de la Catedral de Laon (hacia 1220). En el arte bizantino, este tema aparece bastante tardíamente, aproximadamente hacia fines del siglo XI o principios del XII, como puede verse en el icono del Sinaí, en una pintura mural de la iglesia de San Clemente de Ohrid, bajo la advocación, antiguamente, de la Virgen *Peribleptos*, obra de Eutiquio y Miguel de 1295, en el icono de la Dormición de la Virgen de Staro Nagoricino y en el exonártex de la iglesia de Pec de hacia 1334<sup>89</sup>. Pese a que los iconógrafos bizantinos conocían las comparaciones retóricas y los epítetos de la Virgen, no los introdujeron con este sentido hasta bastante tarde en relación con la datación de las obras conservadas. Entre los grupos de imágenes que ayudan a comprender el desarrollo del ciclo tipológico de la Virgen, se debería tomar en consideración las ilustraciones del Antiguo Testamento y las de la poesía mariana. Traduciendo en imágenes los textos bíblicos, los pintores crearon primitivamente fórmulas iconográficas sin pretender aludir a la Madre de Dios. La zarza ardiente, la vara de Aarón, por ejemplo, sólo representaban, originalmente, elementos diversos de historias bíblicas. Más tarde, inspirados por la literatura eclesiástica y la poesía mariana, los artistas compusieron en Oriente nuevos temas iconográficos utilizando estos motivos pictóricos que, antes, formaban parte de la ilustración narrativa de la Biblia. Los iconos de la Virgen se enriquecieron con un friso de retratos de profetas acompañados de objetos que prefiguraban a Santa María.

Las composiciones retóricas y los objetos o manifestaciones del mundo material fueron creados y desarrollados en la literatura eclesiástica entre los siglos VI y VIII, sobre todo en las obras de de Andrés de Creta (siglo VI), Sofronio, patriarca de Jerusalén (muerto en el 638) y de S. Juan Damasceno (siglo VIII). En el cuarto sermón compuesto en honor de la Natividad de la Virgen, Andrés de Creta reunió numerosas comparaciones retóricas dirigién-

89. RÉAU: *Iconographie*, vol. 2, t. 1, p. 377. G. BABIC: «L'image symbolique de la Porte Fermée à Saint-Clément d'Ohrid», en André GRABAR (a. o.): *Synthronon. Art et archéologie de la fin de l'Antiquité et du Moyen Âge*, Paris, 1968, p. 146-149 (figs. 1-3). Sin embargo, ninguno de los modelos propuestos como breve resumen del desarrollo de este tema guarda relación con la imagen monstruosa del manuscrito S.I. n° 3 escurialense.

dose a la Virgen y cita los pasajes de las Escrituras que prefiguran a la Madre de Dios; entre otros, el de Ezequiel (44, 2) (PG.: 97; cols. 868-869). El tema de la *Puerta cerrada* penetró en la poesía litúrgica bizantina, conociendo un éxito considerable y recibiendo un sentido definido. Con frecuencia, los poetas y escritores repiten esta figura haciendo alusión, sobre todo, a la facultad sobrenatural de la Madre de Dios que dio a luz a Cristo permaneciendo Virgen. Dionisio de Fourna escribe: *Os he visto, puerta cerrada de Dios, por la que entra y sale el dueño del Universo*; y la liturgia: *Salud, oh puerta, de donde surge la luz del mundo*<sup>90</sup>. El sermón que se lee para el día de la fiesta de la Asunción en el *Speculum Ecclesiae* de Honorius Augustodunensis explica el sentido de esta metáfora: *Ezequiel vio una puerta siempre cerrada, por la que sólo pasa el Rey de Reyes, y tras haber pasado la deja cerrada. Santa María es la puerta del cielo que, antes del parto, durante el parto y después del parto, queda intacta*; este autor va más lejos que ciertos escritores al declarar la virginidad de Santa María no sólo en el momento de la concepción, sino antes y después de ella, conforme al dogma establecido en el Concilio de Letrán del año 649<sup>91</sup>.

## 2.c.2.- Las profecías de Isaías

Se trata de dos miniaturas que se ubican en el f. 95 v. del ms. S.I. n° 3 escurialense (fig. 4).

### 2.c.2.a.- Profecía relativa al advenimiento de Santa María

La ilustración va precedida de un *titulus* donde se lee *Yzaías profetiza l'avenimen de Nostra Dona*; en ella, el profeta, inclinado, viste un amplio traje y coge con la derecha una larga filacteria que le rodea formando un arco sobre él donde se lee: *ichira verga de raritz de Iasse e Sanhs Esperitz / sus la flor se repauzara que de la verga ichira*; con el índice de su mano izquierda señala el contenido de su discurso que se encuentra en la filacteria<sup>92</sup>.

El personaje de esta ilustración, pese a la evidente adaptación al marco a la que ha tenido que someterse, resolviéndose de forma muy decorativa, presenta un modelo muy simple y tradicional de retrato de autor de pie. Un manuscrito del siglo X de Virgilio en Nápoles (Bibl. Naz., cod. olim Vienna 58) muestra, al inicio del primer libro de la *Eneida*, una representación de su autor de pie, imberbe según la tradición de los retratos clásicos de Virgilio y vestido

90. JAVELET: *Marie*, p. 181.

91. HONORIUS AUGUSTODONENSIS: *Speculum Ecclesiae*: In Annuntiatione; PL.: 172, col. 904; véase MÂLE: *L'art... XIIIe...*, p. 291-292, 340 (nota 66).

92. GARNIER: *Le langage... Signification...*, p. 166 y *Le langage... Grammaire...*, p. 240.

con una toga. Lee un libro abierto que, para formar la curva de la inicial P, está figurado de forma irreal, siendo el cuerpo del poeta mismo el vástago de la letra. El literato de pie leyendo una filacteria es un modelo muy conocido del arte clásico, y, a pesar de su ornamentación como inicial, el origen clásico de esta figura de Virgilio es tan evidente como las escenas de la *Eneida* y de las *Églogas* del mismo manuscrito. Igualmente importante es el hecho de poseer este manuscrito otra figura de autor, leyendo asimismo un rollo, pero sin conformar la letra P al principio del décimo libro de la *Eneida*. Hay otro modelo para la figura del autor leyendo de pie en un monumento clásico, como el disco de bronce de la *Villa di Papa Giulio*, donde, en la parte superior izquierda, se muestra una figura que coge un rollo abierto como si leyera en él; se trata de una clara representación de Eurípides, cuya obra *Las Bacantes* llena todo el disco. Cuando los cristianos comenzaron a añadir figuras de retratos a varios libros de la Biblia, también adaptaron la figura de pie utilizándola ampliamente; muy posiblemente, esto se llevó a cabo cuando el rollo aún estaba en boga y el tipo de pie era el más común. Los profetas aparecen especialmente en esta actitud de dos formas: ya sea cogiendo el rollo cerrado con la mano izquierda —como en la conocida estatua de Demóstenes—, según puede verse en el *Menologio de Basilio II*, escrito durante la primera mitad del reinado de este emperador (976-1025) (Vaticano, cod. gr. 1613, pp. 119, 124 y 286); ya sea abierto y leyendo en él —como en las figuras ya vistas de Virgilio y Eurípides—, según aparece en un menologio del siglo XI (Paris, Bibl. Nat., cod. gr. 1528, f. 218 v.) que, al final, presenta un comentario a los doce profetas menores: Oseas, por ejemplo, está representado con un rollo abierto, haciendo una pausa en su lectura y dando noticia de ella al espectador. Esta figura de profeta es sólo una adaptación de la de un poeta o filósofo clásico no diferente a la que aparecía en el disco de bronce identificada con Eurípides (93). Así pues, esta imagen se continuaría a lo largo de la Edad Media. En la ilustración del manuscrito S.I. n.º 3 escurialense, no hay ningún rasgo, salvo el texto de la filacteria y la ubicación de la miniatura, que permita diferenciar a Isaías de otro profeta, lo que constituye una característica frecuente del arte cristiano, siempre que no se siga la historia apócrifa de estos videntes de Dios. El aspecto que, preferentemente, suele diferenciarlos de los Apóstoles es la filacteria o rollo que, ya sea extendido, como en este caso, ya sea enrollado, suelen llevar frente al libro de éstos. La ilustración del *Breviari*, en este caso, sigue un sistema un tanto arcaico de representación, ya que a fines del siglo XII se encuentra un intecto de mayor caracterización colectiva frente a los Apóstoles por el gorro puntiagudo que, como judíos, llevan<sup>94</sup> (94); no obstante, la única diferencia que aparece en estas ilustraciones frente a las de los Apóstoles que se desarrollarán en este códice

93. Kurt WEITZMANN: *Ancient books illumination*, Cambridge (Massachusetts), 1959, p. 129-121 y figs. 128, 87, 129; *El rollo y el códice*, Madrid, 1990, p. 264 y figs. 203-205.

94. RÉAU: *Iconographie*, vol. 2, t. 1, p. 345.

estriba en el vestido, amplio y largo, propio de la comunidad judía, en lugar del que llevan Cristo y sus discípulos, de aspecto más clasicista. Por último, el hecho de llevar las filacterias, que, como se ha visto, procede del retrato de autor clásico y que se continuará a lo largo de la Edad Media, puede verse incluso en las acotaciones de las representaciones teatrales medievales para caracterizar a cada profeta, además de otros atributos, según el texto que lleven en la filacteria que presentan, como puede leerse en la de la representación litúrgica de Rouen, donde se describe a Isaías *sacerdotali habitu ornatus et barbatus, tenens rotulum*; y en el *Jeu d'Adam, ferens rotulum carte in manu*<sup>95</sup>. El motivo de representar así a los profetas viene dado por considerar su palabra de mayor importancia que el profeta mismo: éste se convierte en instrumento a través del que Dios habla. A su vez, en composiciones monumentales, es probable que las filacterias que portan, aun cuando su texto se haya borrado, estuvieran en relación con el programa iconográfico general de la obra en que se insertan: así, el profeta Isaías que se ve en el pórtico septentrional de la Catedral de Chartres, junto a la estatua de la Virgen, anunciaría la profecía relativa a la vara de Jesé<sup>96</sup>. Modelos similares al de la ilustración del manuscrito S.I. n° 3 del *Breviari d'Amor* —sin tener en cuenta el aspecto secundario de la adaptación al marco de la figura— aparecen en el pórtico de Moissac, donde Isaías se ubica frente a S. Pedro, en un bajorrelieve de la portada de Souillac, en una estatua encastrada en la portada de *Notre-Dame-du-Port*, en *Notre-Dame-la-Grande* de Poitiers; en una de las estatuas de la portada de S. Honorio de la Catedral de Amiens, en una arquivolta de la portada del Juicio Final de la Catedral de Poitiers, en una estatua —anteriormente, bajo la portada y en el transepto actualmente— de la Catedral de Lausana y en el lateral izquierdo de un vitral de Chartres con el Arbol de Jesé<sup>97</sup>.

Desde S. Jerónimo, ha venido explicándose este pasaje de Isaías (11, 1) como una profecía del advenimiento de la Virgen y, por tanto, de Cristo, *entendiéndose en la vara a la Virgen y el parto de la Virgen en la flor*, y, además, la maternidad divina de María *porque la vara floreció sin renuevo, y la Virgen concibió sin obra de varón. Ni dañó al verdor de la vara la salida de la flor, ni al pudor de la Virgen el parto sagrado* (S. Bernardo: *Homilías sobre la Virgen Madre II: 5-6*)<sup>98</sup>.

95. J. CHAILLEY: «Du drame liturgique aux prophètes de Notre-Dame-la-Grande», en *Mélanges offerts à René Crozet*, Poitiers, 1966, vol. 2, p. 837-839.

96. MÂLE: *L'art... XIIIe...*, p. 309-310.

97. SCHAPIRO: *Estudios... románico...*, p. 286 (fig. 182), 293 (fig. 184), 130 (fig. 46); RÉAU: *Iconographie*, vol. 2, t. 1, p. 367; J. CHAILLEY: «Du drame.», fig. 1; Adolf KATENELLENBOGEN: «The prophets of the West façade of the Cathedral at Amiens», *Gazette des Beaux-Arts* 40 (1952) 221-260; M. AUBERT: «Les prophètes de la façade occidentale de la Cathédrale d'Amiens», en *Recueil de travaux offerts à M. Clovis Brunel*, Paris, 1955, vol. 1, p. 64-73; MÂLE: *L'art... XIIIe...*, p. 319 (fig. 90).

98. SAN BERNARDO: *Obras completas*, vol. 1, p. 195-196.

## 2.c.2.b.- Profecías de Isaías relativas a la concepción y nacimiento de Cristo

Sobre la ilustración, hay un *titulus* en el que se lee *Yzayas profetiza la concepcio e l'enfantamen de Nostra Dona*. El profeta aparece de pie, con vestido amplio y holgado y dos filacterias, una en cada mano; en la que coge con la mano derecha, está escrito *veus/que la Ver-/ges coce-/bra e filh/per cert e-/fanta-ra et/er nom-/natz Emma-/nuels*, y en la que coge con la izquierda, *l'efans es/natz filhs/a nos datz/sobre so/muscle e/principatz/apelatz es/meravillo/cosse-lhiers/e Dieus/vigoros*.

La repetición del profeta mostrando la palabra que Dios le ha comunicado, guardando el aspecto de retrato de autor, tiene precedentes antiguos, como se vio en la reiteración de la figura de Virgilio al frente de los capítulos primero y décimo de la *Eneida* del manuscrito de Nápoles (Bibl. Naz., cod. olim. Vienna 58); esto habla de la existencia de un tipo de ilustración que muestra un retrato de autor al principio de cada libro, reflejando así la tradición de rollos separados. Consecuentemente, se puede llegar a creer que el autor de pie leyendo es casi tan antiguo en la ilustración de rollos como el busto en medallón<sup>99</sup>. Modelos similares anunciando alguna de estas profecías se encuentran en una estatua de la portada de la Catedral de Cremona del siglo XII, y en cuya filacteria puede leerse *Ecce Virgo concipiet et pariet filium*; en una del claustro de la Catedral de Burgos, frente a la Anunciación<sup>100</sup>.

Isaías tiene un lugar eminente en la formación de la doctrina cristiana. El *Nuevo Testamento* se refiere a él en más de ochenta y cinco pasajes. La popularidad del profeta en el arte cristiano de la Edad Media se debe a tres pasajes de sus profecías que se interpretaron como predicciones de la anunciación de la Virgen y del nacimiento de Cristo. El primero de ellos se encuentra en *Is. 7, 14: He aquí que la Virgen concebirá y dará a luz a un Hijo y le llamará Emmanuel*; en el *Is. 9, 5: Porque nos ha nacido un niño, nos ha sido dado un hijo, que tiene sobre su hombro la soberanía, y que se llamará Maravilloso consejero, Dios fuerte, Padre sempiterno, Príncipe de la paz*; y la tercera es la que se ha visto referida a la vara de Jesé. La primera de las profecías enunciadas le ha ligado, desde los primeros momentos del arte y de la exegesis cristianos, a la Virgen. Su imagen, dentro del contexto del *Breviari d'Amor*, se repite dos veces, anunciando sus dos predicciones, convirtiéndole en el profeta por excelencia de la Encarnación y de la Natividad; y más que ningún otro personaje del Antiguo Testamento, benefició el progreso de la veneración mariana<sup>101</sup>.

Respecto a la primera cartela de Isaías, S. Agustín señala que es una prueba de la realidad corpórea de Cristo, además de la de su naturaleza divina, en contra de la herejía maniquea de su época, ejemplo que, a su vez, puede

99. WEITZMANN: *Ancient Books*, p. 119-120.

100. RÉAU: *Iconographie*, vol. 2, t. 1, p. 367.

101. RÉAU: *Iconographie*, vol. 2, t. 1, p. 366.

valer contra otra herejía dualista —y que en su momento fue considerada maniquea— como la de los cátaros, que creen que la Virgen es puro espíritu emanado del principio bueno, un ángel al igual que Cristo, cuya realidad corporal es meramente aparente: *cuando Cristo, según la profecía citada, nació en Belén de Judá, hombre visible, nacido humanamente de una virgen, y Dios oculto, engendrado divinamente de un Dios Padre. Así lo ha predicho el profeta: «Sabed que una virgen concebirá y dará a luz un hijo, y le llamará Emmanuel, que se traduce Dios con nosotros (De Civitate Dei: l. 18, c. 46)<sup>102</sup>. Para S. Bernardo, esta profecía es la más clara de todas en cuanto al nacimiento divino y virginal de Cristo (En el Domingo dentro de la Octava de la Asunción de la Bienaventurada Virgen María: 8)<sup>103</sup>; en ella, se expresa el deseo inmenso de los santos de la Antigua Ley que la conocían, y ante la cual no cabe extrañeza, ya que es Dios el que nace (S. Agustín: *Sermón 370: 2*)<sup>104</sup>, conviniendo que fuera de una virgen.*

### 2.c.3.- La ceguera de los judíos ante los profetas

Se trata de una serie de ilustraciones que, bajo el *titulus* general de *Estoria de l'exegamen dels iuzieus*, se halla entre los folios 97 v. y 100 r. del manuscrito S.I. n° 3 escurialense (figs. 5-10). Son once profecías relativas a la Virgen, a Cristo y a la Iglesia en las que resalta la forma iconográfica de concebir su exposición, así como la metafórica de representar la incredulidad de los judíos —quienes, como se verá, se asimilan a los herejes<sup>105</sup>: atendiendo al texto en el que se dice que los eclesiásticos leen las profecías en latín, los laicos en romance —entiendiéndolas ambos grupos— y los judíos en hebreo sin alcanzar su significado, éstas aparecen en las tres lenguas citadas —latín, occitano<sup>106</sup> y hebreo—; a cada idioma, le corresponde un personaje determinado: al latín, un apóstol o un clérigo santo; al occitano, un aristócrata o un alto burgues; al hebreo, un judío —con la vestidura propia según prescripción del Cuarto Concilio de Letrán, como tendrá ocasión de comprobarse— al que un diablo le venda los ojos —aspecto clásico, ya conocido, de la ceguera de la Sinagoga—, le golpea en ellos o le mete uno de los dedos. En este último aspecto, el demonio aparece claramente como fomentador de incredulidad y herejía, como personaje que impide la difusión de la palabra divina; oficio diabólico que, pese a no estar consignado en la serie de ilustraciones que trata específicamente de este tema (Escorial, ms. S.I. n° 3, f. 34 r.), se conocía ampliamente. En cuanto a

102. SAN AGUSTÍN: *La Ciudad de Dios*, vol. 2, p. 426.

103. SAN BERNARDO: *Obras completas*, vol. 1, p. 730.

104. SAN AGUSTÍN: *Sermones*, vol. 6, p. 423-424.

105. Véase Carlos MIRANDA GARCÍA: «Consideraciones sobre el judío y el hereje en Occitania a través del ciclo de imágenes de la *Historia de la ceguera de los judíos* de Matfre Ermengaud de Béziers (Escorial, ms. S.I. n° 3), *Archivo Español de Arte* 267 (1994) 257-267.

106. Sobre la acepción «occitano», véase Martín de RÍQUER, *Los trovadores. Historia literaria y textos*, Barcelona, Ariel, 1992, vol. I, p. 9-10.

la relación espacial entre imagen y texto, hay que señalar que la última ilustración de cada grupo —la referente a los judíos y a la lengua hebrea— aparece a la derecha, mientras que el resto se ubica en el margen izquierdo, debido a que el sistema de lectura hebreo se realiza de derecha a izquierda.

A continuación, se pasará al análisis de cada uno de los elementos que constituyen esta serie separadamente, comenzando por la representación de la incredulidad de los judíos —con un comentario del fenómeno antisemita en Occitania—, para continuar con la de los clérigos y apóstoles y la de los aristócratas o altos burgueses, para finalizar con el estudio de cada una de las profecías.

### 2.c.3.a.- La incredulidad de los judíos

En el manuscrito S.I. n° 3 escurialense, encima de cada representación de los judíos, hay un *titulus* cuyo contenido varía ligeramente, pese a que el sentido es siempre el mismo: *le iuzieus exegat non enten son ebrai, li iuzieus exegat non entendo figura, le iuzieus exegat non enten la professia, le diables exega lo iuzieu que non entenda l'ebrai, le iuzieus exegutz non enten* —en muchas ocasiones, este *titulus* hace referencia a una figura tipológica, a una profecía o a un pasaje bíblico que previamente se ha expuesto—.

El judío aparece con un vestido que, al igual que su lengua, tiende a diferenciarlo de cada uno de los personajes representados. Éste consiste en una capa redonda rematada en un capirote, —donde predomina el color verde, aunque en las profecías 5ª, 8ª, 9ª y 11ª es marrón, ocre, malva y bermellón respectivamente; en este sentido, se ha buscado más el aspecto decorativo que la representación auténtica de esta vestimenta— con un trozo de tela circular, y de distinto color que el traje, a la altura del hombro o del codo<sup>107</sup>. Se pretende diferenciar a los judíos del resto de la población según lo decretado en el canon 68 del Cuarto Concilio de Letrán: *En los países donde los cristianos no se distinguen de los judíos y de los sarracenos por su forma de vestir, ha habido relaciones entre cristianos y judíos o sarracenos, o viceversa. Para que en adelante semejantes enormidades no puedan atribuirse al error, queda decidido que, a partir de ahora, los judíos de ambos sexos se distinguirán de los demás pueblos por su vestido, tal como, por otra parte, les fue prescrito por Moisés. No se mostrarán en público durante la Semana Santa, pues algunos de ellos en dichos días visten sus mejores galas y se burlan de los cristianos enlutados. Quienes contravengan a ello serán debidamente castigados por*

107. Se trata de la misma prenda y seña distintiva que aparecía en este manuscrito en una miniatura anterior referida a la idolatría del pueblo hebreo (f. 77 r.), y que se volverá a encontrar en el anuncio del ángel a Zacarías (f. 161 r.), en la predicación de Jesús en el Templo entre los doctores (f. 172 r.), en la traición de Judas (f. 181 r.), en el Prendimiento (f. 182 v.), en la negación de S. Pedro (f. 183 v.), en Judas devolviendo el dinero (f. 183 v.) y en el lavatorio de manos de Pilato (f. 185 r.)

los poderes seculares, para que no se atrevan más a escarnecer a Cristo en presencia de los cristianos. Este decreto da idea de un hecho anterior, como es el de la relativa igualdad de condiciones en que vivían aún los judíos y cristianos del siglo XII y principios del XIII, que hablaban la misma lengua y vestían de la misma forma, según Cesáreo de Heisterbach, lo que indica la relativa integración de aquéllos en la sociedad. En el Cuarto Concilio de Letrán, se presenta únicamente un mandato general de discriminación que ha de ser puesto en práctica según el parecer de las autoridades legislativas. Esta decisión no afecta únicamente a los judíos, sino también a los sarracenos, ampliándose posteriormente a los herejes y demás personas despreciadas por la sociedad. Tampoco se indica dónde se ha de llevar a la práctica específicamente tal acción, pero es presumible que el canon del Concilio haga referencia implícita a Francia, Inglaterra y la Península Ibérica, donde los vestidos tradicionales de los judíos estaban cayendo en desuso<sup>108</sup>. Francia fue la primera en tomar medidas, tanto más cuanto que en aquella época la crisis de los cátaros reforzó la vigilancia sobre todos los que no observaban las normas de la Iglesia. Es en esta zona donde aparece la idea de diferenciación, en principio, mediante una insignia especial, recuperando una antigua tradición musulmana llevada a cabo en el año 850 por el califa de Bagdad Muttawakkil, según la cual se ordenó que todos los no creyentes —cristianos, judíos y otros— llevaran una insignia distintiva en la manga y un gorro amarillo; no obstante, esta disposición cayó en el olvido rápidamente<sup>109</sup>. En Occidente, esta insignia de diferenciación tiene su origen en Francia, donde se la menciona por primera vez en 1208. Desde el primer momento, se decidió que tendría una forma circular —de ahí, el término *rouelle* en francés y *rodaja* en castellano— de color amarillo —probable referencia al color de los malvados y de los envidiosos; no obstante, en las ilustraciones de los judíos del ms. S.I. n° 3 escurialense, no siempre aparece este color, dejándolo a la fantasía del miniaturista así como su colocación—<sup>110</sup>. Este distintivo, más que amoldarse, según prescribía el Concilio, a la diferenciación de ropas que ha de tener el judío, según se lee en *Números 15, 37-41, Levítico 18, 3 y 20, 3 y Deuteronomio 12, 3* —leyes que se recogerán en el *Shula Aruch* como principios generales que regulan la vestimenta judía—, por los que el hebreo no debe seguir la moda del gentil, aparece como una medida humillante propicia para el escarnio y venganza de las multitudes: la gravedad de portar esta insignia es comparable, además, a la de los herejes que, en lugar de la rodaja, llevaban dos cruces cosidas sobre el pecho; se consideraba esta pena como las más humillante que pudiera haber, y, con la flagelación, ocupaba el tercer grado de castigos en la escala canónica, por encima de las obras pías y de las multas y por debajo de las llamadas penas mayores, es decir, la prisión o la hoguera.

108. Leon POLIAKOV: *Historia del antisemitismo. De Cristo a los judíos de las cortes*, Barcelona, 1986, vol. 2, p. 69 (= POLIAKOV: *Historia*).

109. A. RUBENS: *A History of Jewish Customs*, London, 1981, p. 81 (= RUBENS: *Jewish Customs*).

110. Bernard BLUMENKRANZ: «Écriture et image dans la polémique antijuive de Matfre Ermen-gaud», *Cahiers de Fanjeaux* 12 (1977) 312 (= BLUMENKRANZ: «Écriture»).

Parece que, al principio, el efecto de tal medida fue escaso entre los judíos, por lo que en Francia doce concilios y nueve ordenanzas reales entre 1215 y 1370 prescribieron su estricta observancia bajo amenaza de fuertes penas o castigos corporales<sup>111</sup>. Incluso se logró una buena fuente de ingresos con la venta de las rodajas en tiempos de Felipe el Hermoso: las insignias se vendían y su venta se arrendaba; por este concepto, se ingresó en 1297 cincuenta libras tornesas por los judíos de París y 100 por los de Champaña. El judío sólo podía desprenderse de este distintivo por la conversión. El lugar en el que tenía que ostentar la insignia fue normalmente el pecho; no obstante, podía llevarse otra en la espalda<sup>112</sup>.

La señal infamante no sólo se aplicó a la rodaja, sino también a la ropa, que, en principio, debían llevar los hombres. En Perpiñán, en 1295, se les ordenó llevar capa y, en 1344, la capa unida a una rodaja de color diferente en mitad del pecho. Es probable que la capa con capirote a la que iba cosida la rodaja se empleara algo antes, ya que el hecho de llevar sus capuchas y amplios mantos hacía que fueran confundidos con monjes; para prevenir esto, el Concilio de Albi ordenó el siguiente decreto: *Y hasta por razón de las capas redondas que los judíos llevan generalmente, el respeto al clero está seriamente comprometido [...] decretamos con la aprobación de este concilio que en el futuro los judíos no lleven capas redondas. Pueden llevar, sin embargo, capas con mangas largas; éstas pueden ser tan largas como las capas, pero en estas capas no debe haber pliegues o dobleces*<sup>113</sup>. Este tipo de atuendo diferenciador, casi idéntico al que aparece en las ilustraciones del manuscrito S.I. nº 3 escurialense, se encuentra en una de las miniaturas de la *Haggadah de Sarajevo*, que representa a Moisés y Josué, en un manuscrito de la *Crónica de Jean Villani* de la segunda mitad del siglo XIV (Roma, Bibl. Vat., Chigiano L., viii 296, f. 149 v.), en las *Grandes Crónicas de Francia*, posterior a 1321 (Bruxelles, Bibl. Roy., ms. 6931 (5), f. 265), en los *Estatutos y leyes municipales de Arlès*, de los siglos XIV-XV (Paris, Bibl. Nat., ms. lat. 4768 A, f. 40 v.) y en un manuscrito conservado en París del siglo XIV (Bibl. Nat., ms. franç. 820, f. 192)<sup>114</sup>.

111. Cuarto Concilio de Letrán de 1215, Concilio de Narbona de 1227 -por el que se ordena que esta insignia debe ser, específicamente, el distintivo oficial de los judíos-, Concilio de Arlès de 1234, Concilio de Béziers de 1246, Concilio de Albi de 1254, Concilio de Arras de 1260, Concilio de Nimes de 1284, Concilio de Vienne de 1289, Concilio de Avignon de 1336-1337, Concilio de Vabres de 1368. Estatutos sinodiales de Rodez (1336) y de Nimes (1365); ordenanza de S. Luis (1269), de Felipe el Atrevido (1271, 1272, 1283), de Felipe el Hermoso (1288), de Luis X (1315), de Felipe V (1317), de Juan el Bueno (1363) y de Carlos V (1372); véase RUBENS: *Jewish Customs*, pp. 81-82 y POLIAKOV: *Historia*, p. 69-71, 296 (nota 67).

112. POLIAKOV: *Historia*, p. 71; RUBENS: *Jewish Customs*, p. 82.

113. RUBENS: *Jewish Customs*, p. 89-91.

114. Bernard BLUMENKRANZ: *Le juif médiéval au miroir de l'art chrétien*, Paris, 1966, p. 28 (fig. 16) y 29 (figs. 17 y 18) (= BLUMENKRANZ: *Le juif*); RUBENS: *Jewish Customs*, p. 82 (fig. 106). Para más aspectos sobre la indumentaria de los judíos en el siglo XIV, véase Thérèse et Mendel METZGER: *La vie juive au Moyen Âge illustrée par les manuscrits hébraïques enluminés du XIIIe au XVIe siècle*, Fribourg, 1982, p. 113-154.

Ya se ha dicho que toda la serie de la incredulidad de los judíos tiene lugar con motivo de la exposición de una serie de profecías que vienen a avalar el nacimiento de Cristo, su concepción virginal, su Pasión, algún sacramento prefigurado y la bendición de Dios a los cristianos frente a las maldiciones de los judíos —viéndose en aquéllos el nuevo pueblo elegido, como se comprobará más tarde—. En el manuscrito S.I. n° 3 escurialense, se repite, como última ilustración de cada profecía, la figura de un judío golpeado en un ojo o vendado por el diablo. Este modelo es bien conocido y trae a la memoria la figura de la Sinagoga cegada por un velo que cubre sus ojos, como es el caso de las personificaciones que aparecen en numerosas miniaturas<sup>115</sup>, como la que se encuentra en la ilustración del *Árbol del Amor*<sup>116</sup>, en la fachada Oeste de las Catedrales de París<sup>117</sup> y Estrasburgo y en un vitral de Bourges<sup>118</sup>. El motivo puede parecer vanal: todos los que creen haber encontrado la verdad tratan a los contrarios de ciegos. Este tema se encuentra en el *Evangelio según S. Mateo* (15, 14 y 23, 16) y será repetido por los exegetas, como se verá más adelante. En la polémica antijudía de los cristianos, este argumento tiene una significación. Desde los primeros siglos, los paganos objetaron a los cristianos el que los judíos, a los que Cristo se manifestó primero, no han aceptado su doctrina. La respuesta fue que los judíos han estado y están ciegos, sobre todo acerca de las profecías que contiene el *Antiguo Testamento* relativas a Cristo. El tema de la ceguera provocada por la acción directa de un diablo se halla en el *Vitral de la Pasión* de la Catedral de Chartres, de principios del siglo XIII: la representación no se contenta con la venda tradicional que ciega a Sinagoga; debajo del medallón, se representó un pequeño diablo que hiere con una flecha el ojo derecho de la personificación para privarla definitivamente de la visión de la verdad. Una Biblia historiada francesa de fines del siglo XIV (Paris, Bibl. Nat., ms. fr. 167, f. 158 v.) muestra una ilustración muy próxima a la acción cegadora de los diablos del manuscrito S.I. n° 3 escurialense: se muestra a Dios Padre con la Iglesia a su derecha y, a su izquierda, en el lugar habitual de la Sinagoga, hay un judío con un demonio a sus espaldas que le golpea el ojo con la zarpa para cegarle<sup>119</sup>. Salvo en dos casos, los judíos del manuscrito S.I. n° 3

115. Sobre la geografía de la Sinagoga en Francia, véase Bernard BLUMENKRANZ: «Géographie historique d'un thème de l'iconographie religieuse: les représentations de Synagoga en France», en *Mélanges offerts à René Crozet*, Poitiers, 1966, vol. 2, p. 1141-1157 (= BLUMENKRANZ: «Géographie»).

116. Véase Carlos MIRANDA GARCÍA: «Sistemas mnemónicos en el *Arbol del Amor*: una aproximación a la iconografía del *Breviari d'Amor* de Matfre Ermengaud (Escorial, ms. S.I. n° 3)», *Cuadernos de Arte e Iconografía* 11 (1993) lám LV (= MIRANDA GARCÍA: «Sistemas mnemónicos»).

117. Pese a ser obra del siglo XIX, recoge modelos anteriores.

118. BLUMENKRANZ: «Géographie», p. 1153.

119. El tema no es único ni se remite sólo al área francesa; en una Biblia historiada de la primera mitad del siglo XV procedente del área germánica (Dresden, Landesbibl., ms. A 49, f. 189 v.), un diablo sobre la espalda de Sinagoga en la escena de la crucifixión le cubre los ojos con los brazos para privarla de la vista. Para todos estos modelos, véase BLUMENKRANZ: *Le juif*, p. 54 (figs. 56 y 57) y p. 53 (fig. 55).

escurialense presentan su brazo hacia abajo, traduciendo su impotencia y el abandono en que se encuentran; su negativa hacia el sentido de las profecías expuestas encima y junto a ellos viene expresada por la mano en pronación<sup>120</sup>. No obstante, al aparecer junto al resto de los personajes y en un contexto que tiene que ver con las profecías sobre Cristo, la Virgen, los sacramentos y la Iglesia, se establece una relación con una idea de S. Agustín, que expresa en numerosos sermones, según la cual es necesaria la permanencia y dispersión de los judíos; por el crimen supremo de haber matado a Cristo, merecerían la muerte; si aún están vivos, es para poder testimoniar por el *Antiguo Testamento*, que ellos conservan siempre y en el que los adversarios del Cristianismo pueden encontrar todas las pruebas de su verdad. Pero ellos mismos, pese a su conocimiento, no lo aceptan porque no lo comprenden, no ven, están ciegos; son como los invidentes que enseñaban el camino a los otros<sup>121</sup>.

El aparecer ciegos —tema que asimismo se encuentra en *Lucas 11, 34-35*— muestra la accidia de los judíos ante la verdadera fe, o, más aún, el orgullo del pueblo hebreo que pretende ser el único capaz de explicar el *Antiguo Testamento*<sup>122</sup>; en este sentido, el orgullo está unido a contumacia en la incredulidad, aspecto que, para S. Agustín, cuadra bien con los judíos que, perfectos conocedores de la escritura, no han sabido comprender lo que tienen ante sus ojos: *Mas como los judíos no ceden a testimonios tan manifiestos como son los de [...] [la] profecía, llevados a un efecto tan cierto, indudablemente se cumple en ellos lo del salmo siguiente [...] «Oscurézcanse sus ojos para que no vean y traelos siempre agobiados», etc. (Ps. 68, 22 y Mt. 27, 34.38). Todo esto no es un deseo, sino una predicción profética con capa de deseo. ¿Qué tiene, pues, de particular, que no vean? ¿Qué tiene de particular que no miren las cosas celestiales quienes tienen su cerviz siempre encorbada, inclinados a las cosas terrenas? Estas metáforas, tomadas del cuerpo, denotan realmente los servicios del alma [...] En realidad, cuando no dan fe a nuestras escrituras, se cumplen en ellos las tuyas, aún están ciegos para leerlas (S. Agustín: *De Civitate Dei*: l. 17, c. 19)<sup>123</sup>. Aunque leían lo que se decía de Cristo, nunca advirtieron su carácter de predicción, escuchan las palabras cuando se lee, pero no las ven cuando se cumple lo predicho (S. Agustín: *Sermón 229 C: 1*)<sup>124</sup>. En uno de sus sermones, el obispo de Hipona dice: *¿Qué se ha de entender por los que no ven? — Los judíos— ¿Luego ven? —Ellos dicen que sí, pero en realidad no ven: por consiguiente, ¿qué significan los que ven? Se figuran ver, creen ver. Ellos se imaginan ver cuando defendían contra Cristo los fueros de la Ley [...] Tenían, pues, la vista, porque leían lo que la ley decía [...] viendo, eran ciegos, porque no veían que tal hombre, futuro juez de vivos y muertos, había venido para un juicio. ¿Para qué? [...] para a los que no confiesen su ceguera se les aumente la oscuridad [...] porque fueron los defensores de la**

120. GARNIER: *Le langage... Signification...*, p. 175 y 214.

121. SAN AGUSTÍN: *La Ciudad de Dios*, vol. 2, p. 333, 434.

122. Émile MÂLE: *L'art... XIIIe...*, p. 370.

123. SAN AGUSTÍN: *La Ciudad de Dios*, vol. 2, p. 333.

124. SAN AGUSTÍN: *Sermones*, vol. 2, p. 434.

ley, los expositores de la ley, los doctores de la ley, quienes crucificaron al autor de la ley. ¡Oh misteriosa ceguera! Es una ceguera que le sobrevino a una parte de Israel (Sermón 136: 3-4)<sup>125</sup>.

Aquéllos que, conociendo la Biblia, no ven lo que expresan las profecías, se apartan de la norma de la Iglesia para convertirse en sus enemigos, también ciegos (S. Agustín: *De Civitate Dei*: l. 18, c. 51, 1)<sup>126</sup>, como es el caso de los judíos y de los herejes —en el contexto espacio-temporal del *Breviari d'Amor*, se trata de los cátaros—, de quienes dice S. Isidoro: *Aquellos ciegos significan los que no entienden la fe en la que creen (Allegoriae quaedam Sacrae Scripturae*: 145; PL.: 83, col. 118). Además, hay que tener en cuenta que, ya en el siglo XIII, bajo la influencia de *Quotvultdeus* se emplea la palabra en un sentido muy amplio: judíos, paganos, maniqueos y arrianos —las dos últimas expresiones las han utilizado los polemistas para designar a los cátaros— eran considerados como herejes.

Antes de tratar en profundidad la asimilación que, en esta época, se hace de judaísmo y herejía, es conveniente ver una serie de aspectos —el primero de ellos, plástico— que concuerdan con esta idea. El sentido de la ceguera de los judíos es, primeramente, demostrar mediante una imagen —que acompaña a un texto— todo lo que los exegetas cristianos tendían a probar en sus comentarios: el *Antiguo Testamento* es anuncio, predicación, modelo; el *Nuevo*, significación, ejecución, cumplimiento. Por otra parte, si el cristiano se esfuerza en mostrar su herencia judía, se manifiesta una lucha de éste contra los judíos contemporáneos. Aparecen numerosos testimonios en la *Bible Moralisée* de hacia 1250 —repartida actualmente en la Biblioteca Nacional de París, la *Bodleian Library* de Oxford y el *British Museum*—. Como es sabido, la función de este tipo de Biblias es inmediata: transmitir una enseñanza moral al tiempo presente. Ésta concierne principalmente a la vida religiosa cristiana. Hay una serie de miniaturas interesantes que muestran este ataque cristiano al Judaísmo: en una de ellas, que representa la disputa de los pastores de Abraham y de Lot, aparece en la moralización una confrontación entre monjes y judíos —aquéllos personificando a los buenos y éstos a los malos—<sup>127</sup>. En la moralización del pasaje en que Moisés expulsa del campo a Miriam enferma de lepra durante siete días, se quiere ver al Papa que arroja a los herejes, que están representados como judíos<sup>128</sup>. En otra ilustración, se moraliza sobre el hecho de que, al igual que Sansón mató con su propia muerte a los filisteos, Cristo en la cruz ha condenado a la ruina a los infieles —*infideles*—: la imagen muestra a la izquierda de Cristo crucificado a los judíos bajo los que Leviatán abre sus fauces<sup>129</sup>. Así, se demuestra que los herejes son representados bajo el aspecto de judíos,

125. SAN AGUSTÍN: *Sermones*, vol. 4, p. 308.

126. SAN AGUSTÍN: *La Ciudad de Dios*, vol. 2, p. 434.

127. *Cahiers de Fanjeaux* 3 (1968) lám. II, fig. 3.

128. *Cahiers de Fanjeaux* 3 (1968) lám. II, fig. 2.

129. BLUMENKRANZ: *Le juif*, p. 43 (fig. 39).

ya que ambos grupos son semejantes al rechazar o no creer en los dogmas propuestos por la Iglesia<sup>130</sup>.

En este momento, cabe preguntarse cómo y por qué la polémica antijudía ha encontrado su lugar en el seno de la antiherética. Este problema se inscribe dentro de otro: el advenimiento de una concepción más coherente de la *christianitas* en su realización más concreta y única. El concepto de *christianitas* se precisó progresivamente bajo la presión de fuerzas exteriores que obligaron a los cristianos —como ostentadores de una fe, no como miembros de una Iglesia— a tomar consciencia de sí mismos para diferenciarse de los que, participantes de otra fe, no eran cristianos. Es muy significativo, en este sentido, que se haya, poco a poco, puesto a la luz en el curso del siglo XII que la fe islámica no era un cisma del Cristianismo, como se creyó durante mucho tiempo y como Dante lo creía aún a fines del siglo XIII, sino una religión totalmente distinta. Después, apareció cada vez más claramente también que el Judaísmo era otra fe, aunque no se perdió de vista el hecho de que el Cristianismo salió del Judaísmo y poseía en común con él una serie de libros sagrados.

Bajo la influencia de este concepto más estricto y más exacto de *christianitas*, la presencia de la herejía tomó progresivamente un valor y una significación nuevas, mientras que se manifestaba en toda su gravedad en el curso del siglo XII, desplegando hacia finales de la centuria la multiplicidad de sus variedades. Esta clarificación de ideas en lo que concierne a la herejía y a su talante peligroso puso también poco a poco a la luz la necesidad de combatirla como elemento de desunión y de corrupción de la integridad de la fe. La antigua tolerancia manifestada por un Wason de Lieja y motivada por la esperanza de que los herejes, finalmente, podrían convertirse, había sido reemplazada definitivamente en la segunda mitad del siglo XII por la idea de que había que salvar el rebaño de los fieles del peligro de las ovejas enfermas para preservar su santidad: la sociedad de esta época comenzó a considerar a los herejes como miembros desviacionistas que había que denunciar y eliminar. Esta complejidad de ideas podía volverse también hacia los musulmanes y judíos ahí donde su presencia, por el mero hecho de habitar en un lugar determinado, podía poner en marcha su tendencia incoercible hacia el proselitismo; en el caso judío, este proselitismo no faltó. La consecuencia fue que musulmanes y judíos acabaron por ser considerados aún más peligrosos para la integridad de la fe y colocados en el mismo plano que los desviacionistas heréticos. Éstos eran culpables de romper desde el interior la unidad de la fe; aquéllos, de inducir a los cristianos a abandonar su fe por otra.

130. En las *Sentencias* de S. Isidoro, hay un capítulo dedicado a los judíos, herejes y paganos -los tres tipos de incrédulos y enemigos de la Iglesia-, al igual que en el sermón *Contra Judaeos, Paganos et Arianos* atribuido a S. Agustín. Véase *Cahiers de Fanjeaux* 3 (1968) lám. II, figs. 2, 3 y 4. Para mayor información sobre el tema de la equiparación entre judaísmo y herejía, véase H. KRAUS: «Christian-Jewish disputation in a 13th-century lancet at the Cathedral of Troyes», *La Gazette des Beaux-Arts* 72 (1968) 131-158.

Hay que resaltar un hecho importante: los judíos llegaban a atacar al Cristianismo tomando como base los libros del *Antiguo Testamento* para afirmar la verdad del Judaísmo en cuanto a que el Mesías aún no había llegado, negando su realidad; tal es el caso de Moshe Hakohhen de Tordesillas que, en 1375, redactó el *Sostén de la fe* en función de sus discusiones con dos judíos convertidos; en la Corona de Aragón, Hasday Crescas (1340-1410) redactó un *Tratado de la refutación de los dogmas cristianos*; su coetáneo, el perpiñanés Profiat Duran compuso una *Ignominia de los cristianos* en una línea muy semejante, en la que se atacaba el Evangelio y la teología cristiana<sup>131</sup>. Es decir, había también entre los judíos este uso de la Biblia, este recurso a las *auctoritates*, que se puede considerar como uno de los recursos específicos de la religiosidad de los siglos XIII y XIV. Otro aspecto que llevaba a los polemistas católicos a colocar a herejes y judíos en el mismo plano y a asimilar a los unos con los otros es su interpretación excesivamente literal de la Biblia. No es casual que las obras exegéticas y, de forma general, las discusiones teológicas de esta época estén llenas de puntos polémicos contra los que siguen la letra *carnal* y olvidan el sentido *espiritual* de la Escritura. Hacia este punto, toda la literatura religiosa converge de manera impresionante, desde el tratado teológico hasta la exhortación espiritual. Partiendo del pasaje conocido de S. Pablo: *la letra sola mata, mas el espíritu vivifica* (II Cor. 3, 6), la exégesis católica insiste en comentar la Escritura según su cuádruple sentido. Pero es esto lo que los judíos rechazan con total unanimidad tanto como los herejes. Una razón, por consecuencia, para unir a unos y otros en una polémica tan precisa como bien organizada. Ésta se llevó a cabo sobre la base de los pasajes de la Escritura que, para poseer toda su fuerza de persuasión, son necesarios poner en práctica, y con habilidad, contra los judíos, evitando tanto como fuera posible la interpretación propiamente alegórica, moral y anagógica.

La conclusión es que los judíos se encontraban inevitablemente incluidos en la polémica antiherética y aparecen en esta calidad en las obras de ciertos polemistas. Se puede tomar, en este sentido, como punto de partida a Joaquín de Fiore, al que puede considerársele como testigo de la Francia meridional. En su *Liber concordiae* (IV, 26), reúne a herejes y judíos señalando su peligroso atractivo: *Las escuelas de herejes y las sinagogas de los judíos enseñan su error a sus hijos y se apresuran a elevarlos como maestros de su «perfidia», bajo pretexto de piedad». Así, se indican con precisión los motivos fundamentales de la polémica contra los judíos y los herejes: el paralelismo y peligro de su enseñanza. La serie de pasajes con los que Joaquín de Fiore se preocupa por probar la fe cristiana está sacada, en principio, del *Antiguo Testamento*, e indica, precisa-*

131. Emilio MITRE FERNÁNDEZ: *Judaísmo y cristianismo: raíces de un gran conflicto histórico*, Madrid, 1980, p. 184-185 (= MITRE FERNÁNDEZ: *Judaísmo*). Sobre la incidencia de la *christianitas* en el arte, véase, muy especialmente, P. SKUBISZEWSKI: «*Ecclesia, Christianitas, Regnum et Sacerdocium* dans l'art des Xe-XIe s. Idées et structures des images», *Cahiers de Civilisation Médiévale* 28 (1985) 133-179.

mente, que hay que afirmar el *spiritualis intellectus* frente a la letra que mata. Este autor confirma la equivalencia de esta polémica con la antiherética.

El primer polemista antiherético que pone, de hecho, a los judíos al mismo nivel que a los herejes es Evrard de Béthune en su *Liber contra haereticos*. Tras haber hablado largamente sobre los cátaros y consagrado un capítulo a los valdenses, añade aún dos más de los que uno está dedicado enteramente a la polémica antijudía; el otro se titula *Preguntas para desconcertar tanto a los herejes como a los judíos*, y contiene pequeñas dificultades escriturarias destinadas a permitir al polemista responder al que le ataque, confundiendo al adversario tanto judío como cátaro. En el capítulo 24 de esta obra, se discute los problemas de la exégesis bíblica, afirmando que la escritura debe ser interpretada espiritual y no literalmente. El desarrollo está dirigido, sin ningún género de dudas, contra los cátaros, tal y como demuestra el siguiente pasaje: *Que los herejes enrojezcan, ellos, que se delectan en la letra como en una pocilga enfangada. ¿Qué hay de sorprendente? Aún ponen su gozo en los deseos carnales*. Para este polemista, los herejes son incapaces de elevarse al sentido espiritual: cita un pasaje de Ovidio comparando a los herejes con animales y a los cristianos con hombres que vuelven su mirada hacia lo alto, y añade: *A los hombres, se les dice «anotad las palabras, descubrid los misterios». A las bestias, Isaías les dice: «perros mudos que no saben ladrar, videntes de vanidades, adormecidos, enamorados de sueños. Se nos ordena, pues, «no dar a los perros las realidades santas»*. Si se examina el contenido de este capítulo, se ve que puede servir también contra los judíos por sus numerosos textos del *Antiguo Testamento*. No es casual que cite a Isaías, marcando la ceguera de estos incrédulos —herejes y judíos—: *Escucháis a los oyentes y no comprendéis; veis la visión y no conocéis. Comprendamos, pues, descubriendo el espíritu bajo la letra, e imitando a aquel del que Isaías dijo: «No juzgará tras la visión de los ojos y no oirá según el oído de la oreja», pues conocía al hombre por el interior. Cogeremos la letra por el interior y seremos felices, y enseñaremos a los otros*. Lo que Evrard de Béthune añade más lejos tiene numerosas orientaciones: *¿Qué significa «intelligere», sino «intus legere»? Leamos, pues, la intimidad de las cosas; entonces comprenderemos. ¿Crees que se ve una letra como una pintura? Se ve la letra de forma totalmente distinta a la pintura. La pintura está desnuda y abierta; la letra, vestida, envuelta en el tejido los símbolos carnales; nuestra intuición sólo alcanza la médula tras retirar el velo [...] La Escritura santa es dulce para el que vive espiritualmente, pero amarga para los carnales*. Este capítulo vale, pues, a la vez contra los herejes y los judíos. Es interesante notar que Evrard señala que para el Cristianismo los judíos son más testigos que enemigos, puesto que *estos enemigos, como sirvientes de armas, nos procuran nuestras armas*. Como se ha visto, esta es una idea agustiniana, y lo que permitió establecer una distinción entre el judío y el hereje, hacia el que los poderes establecidos mostrarán una mayor animadversión. Si los judíos podían tener propiedades, hacer reuniones y disponer con libertad de sus libros sagrados, no ocurría lo mismo con el hereje.

El *Contra perfidiam Judaeorum* de Pierre de Blois es una amplia discusión contra los judíos en relación precisa con el mundo de los herejes (PL.: 207, cols. 825-870). Un personaje, rodeado de judíos y herejes, se dirigió al autor. No se

conoce la identidad de este hombre, pero la indicación *rodeado de herejes y de judíos* lleva, sin ninguna duda, hacia la Francia meridional, única zona donde vivían juntos ambos grupos en tan gran número que preocupaba a una persona cuidadosa de la ortodoxia de los fieles. El hecho de que unos y otros aparecieran en plena actividad de proselitismo confirma esta idea. El corresponsal se queja de carecer de *las autoridades de la Santa Escritura* con las que podría *refutar las calumnias de unos* [los judíos] *y responder a las aparentes habilidades verbales de los otros* [los herejes]. Esto confirma lo que se viene diciendo: no sólo los herejes, sino también los judíos, en un arranque de una polémica vigorosa por el uso hábil que hacen de las Escrituras, son capaces de poner en un aprieto a los fieles, como demuestra la petición hecha a Pierre de Blois. Como se verá más adelante, este autor declara que no se debe discutir con herejes ni con judíos si no se tiene la doctrina y experiencia requeridas, *Pues una disputa imprudente e indebida puede brotar como un bosque de herejía virulenta. Cuando algunos, por su ignorancia y sus errores, piensan cerrar la boca a los porfiadores de iniquidad, cambian las luces en tinieblas y las tinieblas en luces, precipitándose ellos mismos en el abismo por querer retirar a otros de sus errores. Es absurdo discutir sobre la Trinidad en los cruces.* Incluso un polemista aceptable, añade, sufre grandes esfuerzos para obtener una conversión. Si su adversario es un hereje obstinado, *toma subterfugios, deforma las Escrituras y no quiere comprender para no tener que comportarse bien*<sup>132</sup>.

En ocasiones, se acusó a los cátaros de haber tenido influencias judías; tal es el caso del monje hispano Lucas de Tuy que, a mediados del siglo XIII, escribe: *Haeretici Judaeorum perfidiam simulant* (*De altera Vita, fideique controversiis adversus albigensim errores*). No obstante, también, por parte del Judaísmo ortodoxo, se acusó a los cabalistas<sup>133</sup> de haber adoptado la concepción dualista de los cátaros, como declara el rabino Asher ben David: *Se imaginan en su corazón que creen en dos principios.* Esto lleva al problema de las relaciones entre judíos y herejes, tema que se sale de este estudio. Sin embargo, se dará una brevísima nota sobre esta cuestión: la única fuente en la que se menciona la posición cátara hacia los judíos la constituye los testimonios prestados ante el Tribunal de la Inquisición; no obstante, tales declaraciones no arrojan demasiada luz sobre la teología cátara, sino que son valiosas pruebas de la fe popular extendida entre los herejes. En algunos de los testimonios, los cátaros niegan totalmente la doctrina del Judaísmo, que piensan que fue aportada por el diablo; en otros, consideran simplemente que tal doctrina se basa en un error. Así y todo, puede hablarse de una posible influencia recíproca entre los cátaros y los cabalistas; particularmente, en el comentario al *Sefer ha-Yezirah* o *Libro de la*

132. Raoul MANSELLI: «La polémique contre les juifs dans la polémique antihérétique», *Cahiers de Fanjeaux* 12 (1977) 255, 257-260. VICAIRE: «Contra Judaeos», *Cahiers de Fanjeaux* 12 (1977) 277.

133. Sobre la Cábala, véanse las obras de Gershom SCHOLEM: *Bibliographia Kabbalistica*, Leipzig, 1927 y el artículo «Kabbala», en *Encyclopaedia Judaica*, vol. IX, col. 630-732 (1932).

*Creación* de Abraham Abulafia, redactado en Barcelona posiblemente entre 1270-1275 (Paris, Bibl. Nat., mss. heb. 768 y heb. 774), donde se halla una serie de ideas bastante próximas a las de los cátaros en lo que concierne al diablo, su lugar, su papel, la serpiente, el crecimiento y la procreación y la asociación entre el hombre y el ángel<sup>134</sup>.

A continuación, se hace necesario hacer un breve comentario sobre la comunidad judía de Béziers en el siglo XIII, tal y como Ermengaud pudo conocerla. Su importancia numérica se deja ver a través de sus instalaciones comunitarias y de ciertos topónimos. El vizconde Raymond Roger tuvo por baile, en 1203 y 1204, al judío Samuel. Cuando, en 1209, ante la amenaza del asedio de la ciudad por los cruzados contra los albigenses, Raymond Roger huyó de la ciudad, numerosos judíos de su corte le siguieron. Sin embargo, la mayoría sólo pudo esperar en el lugar: doscientos de entre ellos se cuentan entre las víctimas del saqueo. Un gran número de supervivientes huyó encontrando, al igual que los herejes, un lugar de acogida al otro lado de los Pirineos, fundando su propia comunidad al lado de la ya existente.

La Inquisición, primitivamente instituida para combatir la herejía albigense, supo servir después como instrumento de lucha de la Iglesia contra los judíos. Un primer efecto de la toma de poder real en el Languedoc —fenómeno concomitante de la cruzada contra los albigenses— fue la exclusión de los judíos de todo empleo público. Así, el legado del Papa, cuando recibió la reconciliación del conde de Toulouse, hizo que se comprometiera a no volver a emplear más —y a que tampoco lo hicieran sus subordinados— a ningún judío para una función pública. En el momento de un compromiso entre Luis IX y Bernard, obispo de Béziers, en 1230, el rey reclamó bajo su autoridad a la mayoría de los judíos de la ciudad. Éstos habían regresado y reconstruido su comunidad. Contra ellos, legisla el Concilio de Béziers de 1246 que les prohíbe *las tan grandes usuras*, el empleo a su servicio de criados cristianos, e, inversamente, el recurso de los cristianos a médicos judíos; finalmente, se les ordena llevar la marca distintiva. Otro concilio de Béziers, el de 1255, ratifica los estatutos emanados de Luis IX y prescribe notablemente el cese de las usuras judías, así como su abstención de fórmulas blasfematorias: el *Talmud* y otros libros «llenos de blasfemias» deben ser quemados<sup>135</sup> —a este respecto, Matfre Ermengaud escribirá: *Estas maldiciones las tienen, según he oído, [reunidas] en un libro llamado Talmud* (vv. 11998-12000), que coincide, como se verá, con la última profecía de la serie de la incredulidad de los judíos—. Los judíos que rehu-

134. S. SHAHAR: «Écrits cathares et commentaire d'Abraham Abulafia sur le Livre de la Création: Images et idées communes» (SHAHAR: «Écrits»), *Cahiers de Fanjeaux* 12 (1977) 345, 351-362. Para más información sobre Abraham Abulafia, véase Gershom SCHOLEM: «Abraham Abulafia y la doctrina de la Cábala profética», en *Las grandes tendencias de la mística judía*, Madrid, Siruela, 1996.

135. Hecho ocurrido por primera vez con Gregorio IX; véase MITRE FERNÁNDEZ: *Judaísmo*, p. 178, 191.

sen a someterse serán expulsados y los infractores duramente castigados. Los hebreos deberán vivir del trabajo de sus manos o del comercio sin hacer préstamo a interés; por otra parte, deben observarse las ordenanzas promulgadas en Melun —1230—, a saber: que los barones, los bailes y otros oficiales no recuperen para los judíos ningún crédito, y que nadie retenga al judío de otro señor o le impida tomar a su judío como si fuera su siervo, cualquiera que haya sido la duración de su estancia con otro señor.

Se ha recordado la reclamación del rey de Francia, en 1230, sobre su autoridad en lo concerniente a la mayoría de los judíos de Béziers, y la confirmación, según el Concilio de 1255, de mantenerlos bajo la autoridad de los señores donde se encontraban primitivamente. En la época de Ermengaud, se desarrolla una lucha sorda con este propósito: había dos barrios judíos en la ciudad; uno, en la parte real y otro, en la episcopal. Cada poder tratará de llevar a su lado a los judíos de la parte contraria. La preocupación del rey y del obispo era puramente fiscal: mantener o ganar contribuyentes, es decir, pecheros. Que los judíos de Béziers representaban un interés fiscal cierto, lo atestigua el valor de sus propiedades inmobiliarias. Casi treinta años más tarde, cuando la expulsión general, la venta de sus inmuebles confiscados aprovechará exclusivamente al rey<sup>136</sup>.

La serie de imágenes de la *Historia de la ceguera de los judíos* no se trata de una representación de debate<sup>137</sup>; sí de una comparación entre dos religiones, entre dos actitudes valorativas de la exégesis bíblica. En este sentido, resulta significativo tener en cuenta que, hacia el siglo XIII y en determinados momentos, tanto en el reino de Aragón como en Occitania se hizo obligatorio —de un modo más o menos forzado— la escucha de predicaciones y sermones de los clérigos a los laicos, bien durante el Domingo en la propia sinagoga, bien en los barrios judíos, hecho que tuvo que restringirse a la presencia del predicador y de algunos cristianos escogidos ante el peligro que podían correr los judíos en sus refutaciones a la exégesis por parte de los cristianos. Es una forma degenerada de las *controversias doctrinales* entre judíos y cristianos a lo largo de la época carolingia<sup>138</sup>. El propósito de las disputas efectuadas en estas dos épocas era el de catequizar. Cabe preguntarse si no hay un sentido similar en la serie de ilustraciones de la incredulidad de los judíos, aplicable no sólo a éstos, sino también a la masa de cristianos, ya sea de heréticos, ya sea de gentes que, tras una larga convivencia en un medio donde la herejía prosperó, pudieran verse

136. BLUMENKRANZ: «Écriture», *Cahiers de Fanjeaux* 12 (1977) 295-299.

137. Para los gestos de conversación y debate en la Edad Media, véase: GARNIER: *Le langage... Signification...*, p. 209-212; Serafín MORALEJO: «La rencontre de Salomon et de la reine de Saba: de la Bible de Roda aux portails gothiques», *Les Cahiers de Saint Michel de Cuxa* 12 (1981) 89-98; Olga CHOMENSTOVSKAJA: «Le comput digital. Histoire d'un geste dans l'art de la Renaissance italienne», *La Gazette des Beaux-Arts* (1938) 157-172.

138. MITRE FERNÁNDEZ: *Judaísmo*, p. 171, 177.

afectados aún por algunas ideas erróneas. Quienes no se conviertan, a similitud de los judíos, conocerán su destino<sup>139</sup>.

### 2.c.3.b.- Los eclesiásticos y seculares

En el manuscrito S.I. n° 3 escurialense, se muestra una serie de religiosos, al principio de cada profecía, que K. Laske-Fix identificó, por su orden de aparición, probablemente como S. Pedro —vestido como obispo—, S. Pablo —vestido *all'antica* y con un libro—, S. Gregorio —con tiara papal cónica—, S. Jerónimo —tonsurado—, S. Bernardo —con el hábito blanco de los cistercienses—, S. Juan Evangelista —vestido *all'antica*—, S. Agustín —como obispo, con mitra, guantes y báculo—, S. Ambrosio —como arzobispo de Milán, con mitra, guantes y báculo, igualmente— un obispo inidentificado, un monje inidentificado —con tonsura y un libro— y un obispo inidentificado<sup>140</sup>.

Debajo de los personajes anteriores, y junto al texto occitano, se representan laicos: un hombre con garnacha cuyo capirote forma una sola pieza con esta prenda, otro con un tabardo con mangas cortas, otro con aljuba y cogiendo un guante; otro con pellote, un complicado sombrero de tela y sujetando un guante; el siguiente lleva garnacha y una especie de capiello redondo, el otro es un rey con corona, sigue un hombre con pellote y un complicado sombrero de tela que lleva en la mano; a continuación, otro con una especie de pellote y tocado con cofia y capiello en forma de boina; sigue otro que viste también pellote y lleva una especie de capiello redondo; otro, también con capiello y sujetando probablemente un guante; por último, uno con garnacha con capirote

139. Hay que señalar, por otra parte, que, en los textos inquisitoriales de la Corona de Aragón, se habla de judíos procesados por herejía. ¿A qué se llama herejía? ¿Al hecho de que la Inquisición pudo tener, como está demostrado, tanto por disposiciones cristianas como por demandas judías, derecho a tratar aquellos casos en que, en los aspectos donde conflúan ambas religiones, un judío pudiera formular una aseveración errónea, fuera del dogma? Por ejemplo, la negación de un Dios único Creador del Universo, la creencia en que en el Juicio Final no habrá infierno y Dios perdonará a todos a petición de uno de los santos? Obsérvese como estas dos opiniones, que realmente fueron formuladas, según se lee en las obras del gran inquisidor de Aragón Nicolau Eymench y de su vicario (hacia el año 1325), atestiguan la convivencia con corrientes dualistas: en el primer caso, la creación por parte de un principio bueno de la naturaleza inmaterial y por parte de uno malo, de la material; en el segundo, la convicción de que las penas del infierno, incluso para el diablo, no son eternas: al final de los tiempos, todo volverá a la armonía, a su primer estado y, por una suerte de reconciliación, todos se salvarán; véase F. (Yitzhak) BAER: *Historia de los judíos en la Corona de Aragón (siglos XIII y XIV)*, Zaragoza, 1985, p. 42, 74-75; y sobre las relaciones de los judíos con corrientes dualistas, en concreto con el Catarismo: SHAHAR: «Écrits», p. 345-362; por último, sobre la influencia de determinadas corrientes, como la de los *qaraitas*, sobre la formación del dualismo medieval occidental: E. DELARUELLE: «L'état actuel des études sur le catharisme», *Cahiers de Fanjeaux* 3 (1968), p. 36-39.

formando una sola pieza con esta prenda y tocado con cofia<sup>140</sup>. No hay en ninguno de estos personajes identificación de nombre; sólo el hecho de pertenecer a estratos elevados de la sociedad; se pretende resaltar que todos, o por lo menos los que detentan el poder ejecutivo o financiero, han recibido la palabra de Dios y deben encargarse de su cumplimiento —tanto personal como colectivo—.

### 2.c.3.c.- Las profecías

Están desarrolladas a modo de las *Quaestinculas*, esas *Pequeñas preguntas para desconcertar tanto a los herejes como a los judíos del Liber contra haereticos* de Evrard de Béthune. Resumiendo brevemente el contenido de las profecías y su sentido, Ermengaud afirma que todos los anuncios de la Encarnación y del nacimiento de Cristo se encuentran en el *Antiguo Testamento*. Por tanto, hay que extrañarse de la dureza de los judíos al dudar de la verdad del Cristianismo. Los cristianos se benefician de la promesa divina que les ha sido dirigida por Ezequiel (36, 25-27): *Os aspergeré con agua pura y os purificaré de todas vuestras impurezas [...] y os daré un corazón nuevo*. Estas aguas puras son las del bautismo; pero el judío [al igual que el cátaro, sólo que éste viendo en ella un sentido más negativo]<sup>142</sup> considera el agua del bautismo como un agua cualquiera sin valor; si dice que Dios la había dado ya en tiempos de la profecía, hay que responder que no fue él, pues no ha sido purificado. Si dice que Dios aún no ha dado esta agua pura, confiesa que todavía no está purificado. Asimismo, en el Cristianismo se cumple la profecía que dice *os daré un corazón nuevo*; pero los judíos tienen un corazón duro como el diamante, lo que está ya prefigurado por el hecho de que la Ley les fuera dada en tablas de piedra. Rehusan, igualmente, reconocer que el Mesías ya ha venido; ahora bien, el libro del *Génesis* (49, 10) anuncia que los judíos sólo conservarán la realeza hasta la venida del Mesías: como su realeza está destruida, el Mesías ya ha venido ciertamente. Asimismo han perdido la unción, lo que, según el anuncio de *Daniel* (9, 24) prueba que el Santo de los Santos —el Mesías— ya ha venido. Este mismo Daniel predijo (9, 26) la Pasión y la muerte de Jesús. Los judíos ciegos [así como los cátaros, que consideran que la Pasión y muerte de Cristo no fue más que mera apariencia] que leen estas profecías y no las comprenden han sido rechazados por Dios a causa de la dureza de sus corazones. Para esconder su error, corrompen el *Antiguo Testamento* [argumento que se hizo contra los herejes, a quienes se acusaba de tergiversar las Escrituras]<sup>143</sup>. Vale la pena ver cómo Dios soporta su ceguera, pues blasfeman contra la Virgen y su

140. LASKE-FIX: *Der Bildzyklus*, p. 60-64, 185 (nota 156).

141. Gonzalo MENÉNDEZ PIDAL: *La España del siglo XIII*, p. 62, 65-66, 69, 82-84, 98.

142. MANSELLI: «Églises», *Cahiers de Fanjeaux* 3 (1968), p. 143.

143. THOUZELLIER: «La Bible», *Cahiers de Fanjeaux* 3 (1968), p. 48.

Hijo del que niegan, incluso, pronunciar su nombre. Aún más grave: maldicen siempre a los cristianos. Pero, según las palabras del profeta Malaquías (2, 2 y Génesis 12, 3), sus maldiciones se transforman en bendiciones. Mientras los cristianos están siempre más llenos, los judíos se hunden cada vez más en su servidumbre, su pobreza, su tormento y su infelicidad.

La innovación más importante de Ermengaud consite en la presentación de once pasajes escriturarios simultaneamente en latín, occitano y hebreo. Un polemista cristiano había intentado —o al menos prometido— dar igualmente, la lado de las citas latinas de pasajes bíblicos invocados como prueba de la verdad del Cristianismo, su texto en hebreo; pero el único manuscrito conservado de la *Bellum Domini* de Guillermo de Bourges sólo comporta para el hebreo las primeras palabras de los versículos bíblicos —y no en caracteres hebraicos, sino en transcripción—. Entre los tres idiomas que aparecen en el *Breviari* hay pequeñas diferencias; en líneas generales, el texto latino es más prolijo que el romance. Pese a que Ermengaud anuncia que va a dar las tres versiones de cada pasaje, todos los manuscritos no cumplen este cometido, siendo el texto hebreo el que falta con más frecuencia<sup>144</sup>; esto puede deberse a la incidencia de las ilustraciones: una vez operada la copia de los textos latinos, había que reservar espacio para las miniaturas y los textos hebreos. Por poco que el miniaturista interviniera antes que el copista calificado para el hebreo, podía ocurrir que aquél invadiera el espacio reservado a éste, y, si no lo acaparaba enteramente, al menos lo reducía considerablemente, como puede verse en el manuscrito S.I. n.º 3 escurialense, donde el miniaturista ha dejado tan poco espacio para el texto hebreo que el escriba que debe ejecutarlo está obligado a realizar abreviaturas que, sin esta explicación, serían sorprendentes. Sobre este escriba hebraico, conviene dar alguna información: pudiera ser que Ermengaud tuviera cierto conocimiento del hebreo, o, por lo menos, una persona experta en esta lengua le habría proporcionado una ayuda en la redacción de este *excursus* antijudío. Cabe preguntarse si se trataría de un judío fiel a su fe, de un converso o, simplemente, de un cristiano hebraizante. La misma pregunta se ofrece cuando se trata no ya de la redacción, sino de la simple copia de los textos hebreos establecido sobre un modelo. Cabe pensar en una cuarta posibilidad: que un escriba particularmente hábil hubiera copiado tal cual los caracteres que encontró en el modelo. Sobre la longitud de los textos presentados, habría sido sorprendente que tal copista no hubiera cometido ningún error ni confusión entre esos numerosos caracteres que sólo se diferencian por detalles minúsculos. Excluida esta posibilidad, nada impide elegir una u otra de las tres hipótesis antes propuestas, con una ligera ventaja, sin embargo, para las dos *posibilidades judías*: su desaparición del *Midi*, con las expulsiones del siglo

144. Como es el caso del Biblioteca Nacional, ms. Res. 203, ff. 76 r.-77 r, omitiéndose simplemente el lugar reservado para el texto hebreo, lo que prueba que se copió de otro manuscrito en que se había dejado este espacio, pero que, a causa de la ausencia de un escriba capaz de copiar los caracteres hebraicos, jamás se llenó.

XIV, pueden explicar, asimismo, las situaciones que muestran los fragmentos en blanco para la adición del texto hebreo<sup>145</sup>.

Las cinco primeras profecías del manuscrito S.I. n° 3 escurialense ya se han tratado ampliamente: se trata de la de la mujer que pisará la cabeza de la serpiente (Génesis 3, 15): la inscripción en occitano dice *Nostra Dona nos fo promesa apress lo peccat d'Adam* (f. 97 v.) (fig. 5); la segunda hace referencia a la zarza ardiente, leyéndose en la inscripción de la versión occitana *Nostra Dona fo mostrada a Moysen en figura* (f.98 r.) (fig. 6); la tercera se refiere a la vara de Aarón, pudiendo leerse en el *titulus* en occitano: *Nostra Dona fo figurada en la verga d'Aaron* (f. 98 r.) (fig. 6); la cuarta es la visión de la Puerta Cerrada de Ezequiel: *Que Nostra Dona degues estan Verges efantar Dieu fo mostrat al profeta Etzachiel en figura* (f. 98 v.) (fig. 7); la quinta se refiere a la vara de Jesé: *proffessia de l'avenimen de Nostra Dona* (f. 98 v.) (fig. 7); la sexta, también perteneciente a Isaías, hace referencia a la Virgen que dará a luz: *Yzaias profetizet la conceptio e l'enfantamen de la Verge* (f. 99 r.) (fig. 8); la séptima, igualmente de Isaías, hace referencia a Is. 9, 5: *Yzayas profetizet la nativitat del Salvaire del mon* (f. 99 r.) (fig. 8): en esta profecía, se da el nombre de S. Agustín como su comentador; a este respecto, el obispo de Hipona dice: *Por consiguiente, puesto que la Virgen concibió y parió un hijo, dada la manifiesta forma de siervo, nos ha nacido un niño. Puesto que la palabra de Dios que permanece por siempre se hizo carne para habitar en medio de nosotros, dada la forma de Dios, oculta, pero estable, le pondremos por nombre Emmanuel, como lo anunció Gabriel. Permaneciendo en su ser, Dios se hizo hombre, para que justamente se llame al hijo del hombre Dios con nosotros* (Sermón 187: 4)<sup>146</sup>.

La octava profecía se refiere al bautismo y a su poder purificador tomando un pasaje de Ezequiel (36, 25 ss.); en el *titulus* occitano del manuscrito S.I. n° 3 escurialense, se lee: *Etzachiels profetizet l'aiga del babtisme* (f. 99 v.) (fig. 9). Se aduce a S. Ambrosio como *auctoritas* para comentar este pasaje. Aunque este autor ha hablado profusamente sobre el bautismo, no he encontrado ningún texto suyo que comente este pasaje de Ezequiel. Es interesante ver cómo hasta ahora sólo había aparecido profecías relativas a Cristo y a la Virgen, salvo en ésta que trata de uno de los sacramentos negados tanto por judíos como por cátaros.

La novena profecía, que recoge la bendición de Jacob a Judá (Gn. 49, 10-12), hace referencia a la llegada del Mesías; en la versión occitana del manuscrito S.I. n° 3 escurialense, se lee: *Proansa contrals iuzieus que Messias lo qual atendo es vengutz* (f. 99 v.) (fig. 9). Sobre este pasaje, dice S. Agustín refiriéndose a la genealogía humana de Cristo: *buscamos a Cristo según la carne en la descendencia de Abraham, [...], topamos con Isaac. Si lo buscamos en la descendencia de Isaac [...], se nos presenta Jacob, llamado también Israel. Y si ahora lo buscamos en la descendencia de Israel, [...], viene al encuentro Judá de cuya tribu nació Cristo. Veamos,*

145. BLUMENKRANZ: «Écriture», *Cahiers de Fanjeaux* 12 (1977), p. 305-308.

146. SAN AGUSTÍN: *Sermones*, vol. 4, p. 19.

pues, la bendición profética dada a Judá cuando Israel, a las puertas de la muerte, bendijo a sus hijos: [...] «No será quitado el cetro de Judá ni de su descendencia el caudillo hasta que se cumplan las promesas por él hechas» (*De Civitate Dei*: l. 16, c. 41)<sup>147</sup>.

La décima profecía, tomada de Daniel (9, 24-27), hace referencia a la Pasión de Cristo; en la inscripción en occitano del manuscrito S.I. n° 3 escurialense, se lee: *Professia de la mort de Iezucrist* (f. 99 v.) (fig. 9); este pasaje, con el sentido de verdadero anuncio sobre el momento en que debería cumplirse la muerte de Cristo, aparece ya en el *Liber adversus Judaeos* de Tertuliano (c. 8; PL.: 2, cols. 612-616), en el autor de las *Quaestiones ex Veterum Testamentum* (PL.: 4) y en el *Fragmentum de duobu testibus. De Enoc et Helia* de Prosper Aquitanus, donde se dice: *pro que expositur tribu Levi XII virginum signatorum interpectorum Christo, dies XL et quinque dilatio regini erit sanctorum*, que se corresponde con Mateo 24, 45 (PL.: Suplemento III, col. 150).

La undécima y última profecía se corresponde a dos pasajes bíblicos, uno tomado de Malaquías (2, 2-3) y otro del Salmo 108, 28, para indicar que a los cristianos no les afectan las maldiciones proferidas contra ellos por los judíos (fig. 10); en la inscripción en occitano del manuscrito S.I. n° 3 escurialense, se lee: *Als crestias no notz la maledictios dels iuzieus* (f. 100 r.). El texto de Malaquías ha sido escasamente comentado; no obstante, el de los salmos tiene un buen exegeta en S. Agustín: *Ellos maldecirán y tú bendecirás. Luego es inútil la falsa maldición de los hijos de los hombres, que aman la vanidad y buscan la mentira. Pero el Señor, cuando bendice, hace lo que dice: «Los que se levantan contra mí serán confundidos». Piensan que les sirve de algún provecho levantarse contra mí; pero cuando sea exaltado sobre el cielo y comience a estar en mi gloria sobre todo el orbe, se confundirán. «Mas tu siervo se alegrará». Estando ya a la derecha del Padre o viviendo ahora ya en esperanza en sus miembros jubilosos en medio de las tentaciones; y después de las tentaciones, eternamente en la realidad* (*Enarraciones sobre los salmos*)<sup>148</sup>.

Todas estas profecías, como ya se señaló, pueden aplicarse a los herejes dualistas, que no creían en la doble naturaleza, humana y divina, de Cristo, ni en la maternidad efectiva, divina y virginal de Santa María, ni en la eternidad de Cristo —que, al ser considerado un ángel del principio bueno, es una criatura con comienzo—, ni en su Pasión real —sólo fue figurada—, ni en el sacramento del bautismo, y que lanzan invectivas —como atestiguan algunos polemistas—<sup>149</sup> contra los católicos, contra la Iglesia. En estas negaciones, aunque sus supuestos sean distintos, coinciden con los judíos, de ahí la asimilación que se hace con éstos tanto plástica como alusivamente en los textos. Todos estos pasajes vienen a ser una minuciosa, aunque incompleta —al no comen-

147. SAN AGUSTÍN: *La Ciudad de Dios*, vol. 2, p. 269-270. El mismo pasaje se encuentra en *Contra Faustum Manichaeum*, l. 12, c. 42 de este autor.

148. SAN AGUSTÍN: *Enarraciones sobre los salmos*, versión de , Madrid, 19 , vol. 3, p. 923.

149. MANSELLI: «Églises», *Cahiers de Fanjeaux* 3 (1968) 163.

tarlos suficientemente y limitarse sólo a exponerlos—, refutación contra los postulados judíos y heréticos, así como una profesión de fe por parte del católico.

Por lo que respecta a su difusión, no puede hablarse de una fortuna autónoma del *excursus* antijudío del *Breviari d'Amor*; no se puede invocar la multiplicación de copias, la ejecución de traducciones de esta obra. El *excursus* ha seguido la suerte del conjunto, y, en el mejor de los casos, puede decirse que nunca se suprimió. Las mutaciones que sufrió en el interior de esta obra enciclopédica no son menos significativas. Único representante auténtico de una polémica literaria contra los judíos en el Languedoc medieval, acusa la rareza de los modelos en su disposición por un recurso al procedimiento arcaico de los testimonios escriturarios. Indica siempre de la rareza de las discusiones religiosas entre judíos y cristianos: la ausencia de aspereza o de violencia, la falta completa de toda invectiva. En la medida en que existe, la discusión no es tanto un enfrentamiento como un cambio intelectual. No obstante, no puede hablarse, como hace B. Blumenkranz, de una ausencia de verdadero odio en el medio popular contra los judíos<sup>150</sup>. Se aprecia un evidente menosprecio hacia éstos, ya que, según se vio en las ilustraciones del manuscrito S.I. n° 3 escurialense, sólo los Padres de la Iglesia, o por lo menos los teólogos católicos, son los únicos hábiles para poder comentar la Escritura. Su idoneidad exclusiva viene avalada por la carta del Papa Gregorio IX enviada a los obispos de Alemania prohibiendo a los simples fieles discutir con los judíos en materia religiosa. Lo mismo cabe decir de la orden dada por Luis IX, donde se advierte que no se debe entrar en debate verbal con un judío si el contrincante no es un buen clérigo. Las enseñanzas y comentarios sobre las Escrituras se transmiten a un sector más bajo, en lo que a materia religiosa se refiere, como el de los laicos, que reciben y aprenden esta instrucción para conocer los dogmas de la Iglesia. Esta enseñanza, tal y como se ha representado en las ilustraciones del manuscrito S.I. n° 3 escurialense, no pasa a los judíos que, aunque perfectos conocedores de los textos bíblicos, no saben sacar provecho de ellos debido a su obcecación. En la *Bible Moralisée*, se presenta algo similar al mostrar una discusión entre judíos y cristianos, tomando el papel de defensores de la fe cristiana los clérigos. Esto se ofrece con ocasión de un versículo de la Epístola de S. Pablo a Tito: *Porque aún hay muchos desobedientes, charlatanes y embaucadores; mayormente entre los circuncisos o judíos convertidos* (1, 10); a ejemplo de lo que exhorta el Apóstol de lucha contra los que enseñan las falsas doctrinas, la moralización impone el mismo deber al prelado: *Debe refutar a los judíos [...] que tienden a confundir la fe católica*. La miniatura muestra a un santo abad, con un libro abierto, refutando a un grupo de ocho judíos cuyos gestos significan la contradicción obstinada<sup>151</sup>.

150. BLUMENKRANZ: «Écriture», *Cahiers de Fanjeaux* 12 (1977) 314-315.

151. BLUMENKRANZ: *Le juif*, p. 41-49 y fig. 47.