

**UN SISTEMA ICÓNICO TEOLÓGICO EN EL REINO DE
VALENCIA**

Nelly Sigaut

Separata de

**TEOLOGÍA EN VALENCIA:
RAÍCES Y RETOS.
BUSCANDO NUESTROS ORÍGENES,
DE CARA AL FUTURO**

ACTAS DEL X SIMPOSIO DE TEOLOGÍA HISTÓRICA
(3-5 MARZO 1999)

VALENCIA
2000

UN SISTEMA ICÓNICO TEOLÓGICO EN EL REINO DE VALENCIA

Por Nelly Sigaut ¹

Un debate, que ya tiene muchos años en la historiografía española, gira en torno a la convivencia de las tres culturas en los distintos reinos peninsulares durante la Edad Media hasta la expulsión de los judíos en 1492. No voy a insistir en este tema, sobre el que existe una bibliografía muy extensa.² Voy a considerar una posición cercana a la de David Nirenberg, pues como a este autor, no me parece interesante polarizar tolerancia e intolerancia, sino asumir que durante este periodo el conflicto formó parte de las relaciones sociales, donde jugaron un papel importante la violencia y la agresión como formas de asociación. “Los aspectos positivos y negativos del conflicto están integrados, pueden separarse conceptualmente, pero no empíricamente”.³

Tradicionalmente se ha aceptado que en la península ibérica hubo una coexistencia entre las tres religiones y una actitud de tolerancia hacia las minorías religiosas de parte de las monarquías cristianas. Es posible que si se examina con cierto detenimiento el período anterior a 1492, tomando como fecha de eclosión la expulsión de los judíos de la península, se podría observar que la actitud de tolerancia, coexistencia y convivencia fue relativa y que es difícil considerar una definición homogénea de los distintos grupos e intereses políticos, económicos y religiosos frente al tema. Aún cuando se considere que el aspecto religioso pudiera tener particular vigencia en la mentalidad medieval.

¹ Este trabajo es parte de un proyecto de investigación que comenzó en 1998 con el auspicio de una beca de CONACYT México y la hospitalidad académica de la Universitat Jaume I de Castelló, en la Comunidad Valenciana.

² Remito a bibliografía reciente que resume estas grandes corrientes historiográficas. Ver NIRENBERG, David, *Communities of violence. Persecution of Minorities in the Middle Ages*, Princeton University Press, Princeton 1996, págs. 8 y ss de su introducción. Nirenberg resume estas corrientes identificando a una de ellas, la “optimista”, cuya característica es el ver una original tolerancia en la península a diferencia del resto de Europa en la misma época y una edad dorada judía; y otra a la que llama lacrimógena o escuela de Jerusalén, que ve a toda la historia del judaísmo desde la caída de Jerusalén como un valle de lágrimas, “una progresión de tragedias”. Ver: CASTANO, Javier, “La función de la violencia contra los judíos en la baja Edad Media: en torno al libro de D. Nirenberg, “Communities of Violence: Persecution of Minorities in the Middle Ages”, en *Sefarad* 67:2 (1997) 429-438.

³ La definición pertenece a SIMMEL, George, “Conflicte”, citado por Nirenberg, pág. 8.

El siglo XIII ha sido considerado por cualificados historiadores como el siglo de oro de los judíos en la Corona de Aragón por la libertad de la que gozaron en el comercio, su ubicación en los círculos cortesanos y en algunos casos en la burocracia así como la valoración de su actividad como médicos e intelectuales creadores y traductores cuya trascendencia resulta innegable. Otros historiadores del mismo nivel han demostrado la manera en que la corona necesitaba y utilizaba el trabajo de los musulmanes, necesario para sostener una parte de su economía agrícola, así como el papel del que disfrutó una elite intelectual por parte de la corona. La bibliografía sobre el tema es vastísima.

En este trabajo trataré de demostrar que mientras todo esto, en efecto, sucedía, también se estaba desarrollando una lucha por la ocupación de un espacio simbólico, espacio de enorme trascendencia que tuvo como teatro dos ámbitos diferentes: el rural y el urbano y un único fin: demostrar el predominio cristiano en la geografía valenciana. ¿Se puede considerar que este conflicto y sus diferentes momentos de manifestación tienen también diferentes modos de representación? ¿De qué manera se expresó el conflicto en el campo simbólico durante la conquista de Valencia y después de organizado el reino? ¿Hay alguna relación entre las imágenes religiosas centrales del sistema icónico cristiano, como la virgen María, y este tipo de concepción en la cual coexistencia no implica necesariamente convivencia armoniosa? ¿De qué manera se pueden relacionar algunas de estas consideraciones con la situación peninsular y extrapeninsular, como la influencia de Alfonso X, el sabio monarca castellano y su mayor muestra de devoción mariana, como son *Las Cantigas a Santa María*; la apertura hacia el Mediterráneo y con esto a las influencias tanto de las imágenes como de los movimientos escatológicos bizantinos?

Es posible que por el momento tenga más preguntas que respuestas y espero que consideren esta presentación como un intento de mostrar la manera en que, desde el inicio de la conquista del Reino de Valencia, comenzó la construcción de un sistema icónico teológico. Este sistema, integrado por distintos niveles de discurso, está conformado por un repertorio de imágenes, en sentido estricto, y de escritos. Entre estos últimos me refiero a los manuales de confesores como la *Summa de Poenitentia* de Raymundo de Peñafort; sumas de sacramentos como la *Suma de los siete sacramentos* de Pedro de Albalat; Disputas como la de Barcelona de 1263 o la de Mallorca de 1286; sermones; crónicas históricas, etc.,⁴

⁴ También sobre estos temas la bibliografía es muy extensa y solamente voy a citar algunos de los trabajos más recientes a manera de orientación. SARANYANA, Josep-Ignasi, "A propósito de la Disputa de Barcelona de 1263 (La razón especulativa versus la fe teológica)", en *Pensamiento Medieval Hispano. Homenaje Horacio Santiago-Otero*, José María Soto Rábanos (coordinador), CSIC, Consejería de educación y Cultura de la Junta de Castilla y León, Diputación de Zamora, Madrid 1998, vol. II, págs. 1513-1527. VALLE, C. del, "La Disputa de Barcelona de 1263" y "La Disputa de Mallorca (a. 1286)", en *La Controversia Judeocristiana en España (Desde los orígenes hasta el siglo XIII)*.

además de la normatividad del reino y de la que es propia de la iglesia, expresada en concilios universales, regionales y sínodos.

La necesidad de pensar en un sistema surge de una visión necesariamente compleja del objeto artístico, cuya relación con la realidad ha sido calificada por Francis Haskell como "ambigua". Esto nos obliga a reconsiderar lecturas iconográficas que pretendían que una imagen tenía un sentido único y que además éste era compartido de forma colectiva. Además, nos encamina a complejizar la lectura con una revisión más sofisticada de lo que E. H. Gombrich llamó la relación del texto y el contexto, es decir, pensarlos imbricados uno y otro de manera tal que no pueden separarse sin que uno u otro pierda parte de su sentido. Sin embargo, necesito aclarar aquí que es posible que un sistema puede no ser único y coexistir con otros sistemas, que además tengan en común el mismo objeto artístico. ¿Cuál sería entonces la diferencia entre ambos sistemas, si comparten el objeto? La respuesta podría estar en el diferente proceso de apropiación, producto del cual se tenga un resultado (sistema) distinto. La descripción de esta dinámica de apropiación de objetos artísticos es bastante común en las imágenes de tipo religioso o ligadas de alguna manera al culto religioso.⁵

Los límites cronológicos de este estudio, aunque aquí no se analiza con detenimiento la justificación de los mismos, abarcan desde alrededor de 1234, cuando se toma Morella y comienza de manera sistemática la conquista del Reino de Valencia y concluye —en su primera parte— hacia mediados del siglo XIV. Muchos son los motivos que me impulsan a considerar que en torno a 1350 las circunstancias históricas modifican las relaciones entre cristianos, judíos y musulmanes y por lo tanto creo que comienza otra etapa con ciertos cambios iconográficos que constituyen otro sistema icónico, enlazado con el anterior, pero también con cambios que lo diferencian del mismo. Por el momento, ya que el trabajo comprende otros sistemas de imágenes, voy a presentar solamente dos: el de las imágenes marianas que son producto de hallazgos milagrosos; y la ubica-

CSIC, Instituto de Filología, Madrid 1998, págs. 277-291 y 293-300, respectivamente. *Diálogo Filosófico-Religioso entre Cristianismo, Judaísmo e Islamismo durante la Edad Media en la Península Ibérica*, Horacio Santiago-Otero (ed.), Brepols, 1994. LINEHAN, Peter, "Pedro de Albalat, arzobispo de Tarragona y su 'Summa Septem Sacramentorum'", en *Hispania Sacra* 43-44 (1969) 9-30; CORTÉS SORIANO, Agustín, "Teología controversista antijudía en el ámbito valenciano durante los siglos XIV y XV: de Bernardo Oliver a Jaime Pérez de Valencia", en *Cristianismo y Culturas*, Series Valentina 37, Facultad de Teología "San Vicente Ferrer", Valencia 1995, págs. 285-294; RAMÓN I FERRER, Lluís, "Sermones e iconografía, dos caras de la misma moneda", en *Anales Valencinos* 37 (1993) 165-175; ROMANO, David, "Coesistencia/convivenza tra ebrei e cristiani ispanici", en *Sefarad* LV 2 (1995) 359-381.

⁵ RUSSO, Daniel, "Les représentations mariales dans l'art d'Occident. Essai sur la formation d'une tradition iconographique", en *Marie. Le culte de la Vierge dans la Société Médiévale*, Études réunies par Dominique Fogna -Prat, Eric Palazzo, Daniel Russo, Beauchesne, 1996.

ción de la iglesia de la orden de San Juan del Hospital de Jerusalén, así como las pinturas murales de una de sus capillas.

1. MARÍA Y LA CAMPANA: UN SISTEMA ICONOGRÁFICO VALENCIANO

En Valencia existen una serie de imágenes de la virgen María que tienen en común el relato de haber sido halladas debajo de una campana.⁶ Además de esta característica, que por el momento señalo como una interesante variante regional, pues parece que no existe en la península ibérica para este período un *corpus* similar, algunas de ellas también comparten la característica del relato según el cual hubo una triple negación de quedarse en un lugar al cual la imagen había sido trasladada y, por lo tanto, el triple señalamiento del sitio deseado para la construcción de la capilla o el altar para su culto.

Estas imágenes son la Virgen del Puig, la Virgen del Olivar de Alaquàs; la Virgen del Dò de Alfafar; la Virgen de la Misericordia de Burriana y la Virgen de Campanar. Advierto que en esta etapa de la investigación he recogido las versiones publicadas sobre los hallazgos, pero está pendiente de realizar un trabajo de fuentes que me permita verificar la procedencia de las mismas, es decir, aquellas que tienen algún apoyo documental para diferenciarlas de las que dependen de algún otro tipo de fuente escrita y de las que cuentan con un relato de tradición oral.

En el estado actual de la investigación, voy a aceptar la tradición que afirma que la primera de estas imágenes es la de la Virgen del Puig. Según el relato, la imagen de la Virgen María fue hallada en presencia del rey Jaime I y de San Pedro Nolasco, en un lugar cercano al castillo de Guillem de Entenza, próximo a Valencia. Se vio que descendían del cielo siete estrellas o luces del cielo, particularmente las noches de los sábados. Se cavó en aquel lugar y debajo de una campana apareció la losa de unos doscientos kilos con la imagen de la Virgen. Esto ocurrió en 1237. A instancias de San Pedro Nolasco, el rey Jaime I emprendió en 1240 la construcción de un monasterio, a cargo de la orden mercedaria, quien custodiaría la imagen.⁷

Otra de las imágenes "de campana" es la Virgen del Dò de Alfafar, la cual según la tradición fue hallada en 1237 por el rey Don Jaime I, quien vio bajar del cielo siete estrellas en un determinado lugar. Al cavar halló una campana, dentro de la cual apareció una pila de mármol y dentro de ella la Virgen, ante lo cual el

⁶ FERRI CHULIO, Andrés de Sales, *Iconografía Mariana Valentina*, Biblioteca Gráfica Valenciana 4, Valencia 1986.

⁷ En 1936 la imagen fue destruida en varios pedazos y finalmente restaurada en 1984.

rey exclamó: "Oh, gran Dò". Es una de las pocas imágenes del siglo XV, de piedra blanca alabastrina que se conservan en la diócesis de Valencia.⁸

En el caso de la Virgen del Olivar de Alaquàs, según la tradición oral, hacia el año 1300, un labrador estaba trabajando en el campo con una yunta de bueyes, cuando se encontró la imagen de la Virgen debajo de una campana. La imagen fue trasladada a la iglesia de San Nicolás en Valencia. Al día siguiente la imagen desapareció, pues había vuelto al lugar donde había sido encontrada. Se la llevó nuevamente a Valencia y nuevamente regresó a Alaquàs, donde se le construyó una ermita donde los frailes Mínimos de San Francisco de Paula fundaron un convento en 1534. La imagen original desapareció en 1936.

Según la tradición, la imagen de la Virgen de Monserrate de Orihuela fue llevada por San Trifón, discípulo del apóstol Santiago, durante su predicación en ese lugar. El 8 de septiembre de 1306 un maquilero sordo salió de su aceña gritando que oía el tañido de una campana. Al llegar a una viña de la barranca de Arrabal pidió una azada y empezó a cavar y apareció una campana que contenía una imagen. Otra tradición asegura que fue encontrada en la peña del castillo por los fieles que oyeron durante tres noches el sonido de una campana. En el s. XVI se construyó el templo para esta imagen cuyo original desapareció en 1936.

La Virgen de la Misericordia de Burriana fue encontrada por unos pastores, cuando en una misa, en el momento de la elevación, oían una campana en medio del estanque Riu Sec o Anna, llamado después de este acontecimiento el "Clot de la Mare de Déu". Entraron al lago y hallaron debajo de la campana la imagen de la Virgen. En el siglo XVIII se construyó una ermita en ese lugar. Según la tradición, la campana fue llevada a Valencia para ser refundida, pero les devolvieron otra mientras que la original fue colocada en el Micalet. La imagen desapareció en 1936.

La Virgen de Campanar fue hallada por un albañil en la cripta de la iglesia parroquial, donde estaba construyendo una fosa, el 19 de febrero de 1596. La imagen estaba sobre un ara de altar. En 1601 se inició la construcción de una capilla para esa imagen, que se inauguró en 1625 y que fue ampliada en 1914. La imagen tuvo una gran devoción por los Nevateros de Valencia, por los cosecheros de seda, quienes todos los años llevaban la simiente para bendecirla sobre ese altar. De la parte derecha de la imagen se sacaban polvos que eran usados por las mujeres en los días de parto. La imagen se salvó en 1936.

Además de las mencionadas, existen otras imágenes marianas cuya historia está relacionada con el tañido de una campana. Éstas son la Virgen del Patrocinio de Foyos y la Virgen de la Salut de Xirivella. En el primer caso, el relato oral afirma que un pastor vio que sus ovejas se arrodillaban al llegar a un deter-

⁸ En 1936 se destruyó y las piezas se guardaron y se restauró en 1939.

minado lugar situado en los límites de los términos de Foyos, Alfara y Moncada, al mismo tiempo que se oía el tañido de una campana. Allí encontró, bajo una campana, la imagen de la Virgen. La colocaron en la iglesia parroquial de Foyos, mientras que la campana fue llevada a la iglesia parroquial de Moncada. El lugar del hallazgo es conocido como el "Piló de la Campana", donde en 1982 se construyó una ermita, y la campana, como la "Campana larga de la Virgen". En el segundo caso, el relato de la Virgen de la Salut de Xirivella narra el hallazgo de la imagen por seis alfareros que en el año 1595 estaban sacando tierra de un campo y oyeron el tañido de una campana bajo tierra. Cavaron un hoyo y hallaron una campana y debajo de ésta la imagen de la Virgen. Cinco de los alfareros veneraron la imagen y uno de ellos no aceptó el milagro y quedó ciego. Recuperó la vista cuando aceptó el milagro y pidió perdón. En 1604 se construyó una ermita en el lugar del hallazgo, pero se la pasó a la iglesia parroquial.

Esta serie de hallazgos de imágenes marianas asociados a un sonido y la posterior construcción de un santuario, ermita, capilla o iglesia, es al mismo tiempo la historia de la socialización de un símbolo y por lo tanto, la historia de la socialización de un territorio. El lugar del hallazgo está mejor delimitado que el tiempo, a veces impreciso en las leyendas. No así el sonido, que aunque es sorprendente, inesperado, es parte de la comunicación de lo sagrado. En definitiva, es lo que conduce al hallazgo de la imagen de una señora, que una vez que es apropiada por la comunidad se convierte en "nuestra señora".⁹

¿Cómo y dónde comenzó esta relación simbólica entre la campana y la Virgen María? Si se tiene en cuenta la particularidad de la zona de estudio, así como de la época de que se trata, ¿se puede considerar que en esta relación simbólica existe la intención de reemplazar un sonido por otro, es decir el llamado a

⁹ Los hallazgos de las imágenes marianas en el Reino de Valencia siguen la estructura tradicional de este tipo de acontecimientos: 1) hay un relato del hallazgo en el que intervienen y se describen tanto a los participantes como al lugar; 2) el hallazgo se produce por un personaje humilde y su falta de status social dificulta la extensión de la creencia especialmente entre las instituciones y las clases altas de la sociedad; 3) el personaje realiza el hallazgo ocasionalmente, pues ni la situación ni el lugar donde se encuentra "le pertenecen"; 4) la delimitación del lugar es muy precisa, en cambio el tiempo es impreciso; 5) hay señales previas que anticipan el acontecimiento, como sonidos, resplandores, etc.; 6) el hallazgo es inesperado y las señales preparan el hallazgo de una imagen especial; 7) la imagen ha de ser reconocida, es una mujer, una señora, es la Virgen, como reconocimiento final; 8) después del hallazgo viene la apropiación, en especial de los espacios e instituciones ya establecidos; 9) se produce el traslado de la imagen, durante el cual a veces se produce una resistencia expresada en tres ocasiones y la elección del lugar donde decide quedarse; 10) con el primer acto de apropiación se produjo una comunicación del acontecimiento a la comunidad, la extensión social de la creencia; 11) la institucionalización generalmente se concreta con la construcción de un espacio religioso hecho para perdurar. Cfr. VELASCO, Honorio M., "Las leyendas de hallazgos y de apariciones de imágenes. Un replanteamiento de la religiosidad popular como religiosidad local", en C. ÁLVAREZ SANTALÓ, María Jesús Buxó y S. RODRÍGUEZ BECERRA (coords.), *La Religiosidad Popular*, vol. II, Anthropos, Barcelona 1989, págs. 401-410.

la oración musulmana con el llamado al oficio cristiano? Si por el momento se considera que el primer relato aparicionista es el de la Virgen del Puig, parece necesario tratar de establecer tanto el origen como la cronología de la historia, si no completa, al menos en las partes que la componen. La relación de la Virgen María y el *grito* de su nombre –comparable al tañido de una campana– por una parte, así como al mismo tiempo, con las siete estrellas, parece proceder de la unión de dos momentos distintos tomados del *Llibre dels Fets de Jaume I*. La primera se refiere a la Batalla del Puig, donde se describe el campo de batalla: como sucede en este tipo de relatos, los sarracenos eran miles y muy pocos los cristianos a quienes los infieles vencieron en un primer ataque. Luego, al oír las voces que desde el castillo avisaban de la retirada de los cristianos y el triunfo de los sarracenos, al famoso “vergonya, cavallers, vergonya”, le sucedió la invocación común: “Santa María, Santa María”, nombre repetido e invocado ante el cual se consiguió la reagrupación cristiana, al tiempo que los sarracenos comenzaban a huir hasta que finalmente se ganó la batalla.¹⁰ El segundo momento de la crónica de Jaime I transcurre un año después de la conquista de Valencia, según se desprende del propio texto. El rey regresaba de Montpellier y un viernes a mediodía ocurrió un eclipse, “el más grande que jamás hayan visto y que recordaran los hombres [...] porque todo el sol cubrió la luna y se podían ver bien siete estrellas en el cielo”.¹¹

Las consideraciones sobre ésta y las demás crónicas siguen las investigaciones que se han publicado hasta el momento.¹² La *Crónica* de Bernat Descola, escrita después de la de Jaime I, está dedicada al corto reinado de Pedro el Grande y, de hecho, termina con la muerte de este rey en 1285. Es posible que tenga algunas fuentes comunes con la Crónica de Jaime I. Se hicieron muchas copias de este manuscrito durante los siglos XIV y XV, de las cuales quedan numerosos ejemplares. Sin embargo, las versiones son diferentes: hay muchas interpolaciones de libros independientes que marcan las diversas versiones. En uno de estos manuscritos, un fraile de la orden de La Merced, “con el deseo de subsanar el silencio de las antiguas crónicas sobre la fundación de la institución mercadería, intercaló unos fragmentos referentes al hecho, en los cuales también se hace alu-

¹⁰ *Llibre dels Fets de Jaume I*, introducció, transcripció i actualització a cura d'Antoni Ferrando i Vicent Josep Escartí, Editorial Afers, Catarroja -Barcelona 1995, págs. 158 -159.

¹¹ *Llibre dels Fets...*, pág. 197.

¹² MONTOLIU, Manuel de, *Les Quatres grans cròniques*, Editorial Alpha, Barcelona 1959, págs. 26 y 36. No entraré en la discusión sobre la autoría de la obra y las diferentes hipótesis propuestas que existen, en especial sobre la participación del rey Jaime en la redacción de la crónica, pues se aleja del propósito de este estudio. En cambio, me interesa señalar que la existencia previa de una poesía épica que le dio el tono general a la obra, parece tener cierto consenso académico, es decir que se acepta la posible existencia de una primitiva crónica rimada, hoy perdida. Se considera que ese texto primitivo redactado en vida del rey, fue traducido al latín por el fraile dominico Pedro Marsili el cual se la entregó a Jaime II, nieto de Jaime I, en 1314.

sión a la conquista de Mallorca y a la profecía atribuida a San Pedro Nolasco, de la conquista de Valencia por Jaime I.¹³

Se ignora la fecha exacta en que fue redactada la Crónica de Desclot —ni siquiera se sabe quién fue Desclot— y el texto no arroja mayor información que el tono inconfundible de un narrador que no fue testigo presencial de los hechos. Sin embargo, la opinión de los estudiosos coinciden en que Desclot decidió escribir su Crónica bajo el estímulo de la conquista de Sicilia, posiblemente en 1283 y que con algunas interrupciones trabajó en ella hasta que la terminó hacia 1295.¹⁴ Las fuentes utilizadas para la redacción son tanto legendarias para la primera parte anterior al reinado de Jaime I, como “muchos libros” para la época del rey conquistador. Se hace evidente que será necesario un trabajo de arqueología de textos para tratar de determinar la forma en que se cristalizó finalmente la relación entre la virgen María, el hallazgo de la campana bajo la cual estaba la imagen así como las siete estrellas que marcaban el lugar y para lograrlo habrá que revisar los diecisiete manuscritos conocidos —por el momento— de los siglos XIV al XVI en distintos acervos españoles (considerando también algunas traducciones contemporáneas a esas fechas).

Por ahora, se puede señalar la presencia de importantes elementos simbólicos en esta narración. Por una parte, la campana, cuya función de convocar a los fieles la convertía en un objeto litúrgico de gran relevancia. La campana tenía que estar bendita y consagrada por un abad o un obispo, según señala la liturgia. De acuerdo con el ritual, tenía que ser lavada por dentro y por fuera con agua mezclada con sal y con óleo; ungida con el crisma sagrado, con once unciones, siete al exterior y cuatro en el interior; tenía que ser bautizada con el nombre del santo a quien se la dedicaba; incensada por fuera y repleta por dentro con la nube de incienso que se debió quemar dentro de ella. El consagrante debía anunciar a los asistentes los servicios que iba a prestar al pueblo de Dios en unos versos latinos que traducidos dicen:

Mi voz, palabra de vida. Os llamaré a la liturgia. Venid.

Alabo a Dios. Convoco al pueblo. Reúno al clero.

Lloro a los difuntos. Ahuyento a las nubes. Alegre las fiestas.¹⁵

¹³ MONTOLIU, o.c., pág. 53.

¹⁴ DESCLOT, Bernat, *Crónica*, a cura de M. Coll i Alentorn, Els Nostres Clàssics, Editorial Barcino, Barcelona 1949. En esta colección, en el vol. I (n.º 62) se encuentra el estudio del texto y el texto propiamente dicho está repartido entre los vols. II (n.º 63); III (n.º 64); IV (n.º 66) y V (n.º 69-70).

¹⁵ Con las iniciales A.V.G. en *Las Edades del Hombre. La música en la Iglesia de Castilla y León*, Junta de Castilla y León, León 1991, pág. 54 apud. en F. Cabrol et H. Leclercq. *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie*, Letouzey et Ané Editeurs, Paris 1913. vol. III, voz: “Cloche”.

Por otra parte, hay que recordar que tanto en los fueros como en los sínodos se repite con insistencia la prohibición de que se “invoque en alta voz o proclame el nombre del pérfido Mahoma”.¹⁶ Se refieren a la *salât* (sallâ `alâ, que significa rogar sobre), que es uno de los pilares del Islam, (Corán IV, 102) la oración canónica que se repite cinco veces al día y de la que existen variantes y desarrollos múltiples, según las diversas tradiciones:

Oh Dios, bendice a nuestro Señor Mahoma, Tu Servidor y Tu Enviado, el Profeta iletrado y a su familia y a sus compañeros y salúdalos .

Significa, por parte del creyente, un homenaje reverencial, pues dice el Corán: ¡presentarle el saludo! “En verdad, Dios y sus Ángeles bendicen al Profeta; ¡oh, vosotros que creéis, bendicidlo y presentadle el Saludo” (Corán XXXII, 56). Este versículo constituye el fundamento escriturario de la “Plegaria por el Profeta” o más exactamente, la “Bendición del Profeta”.¹⁷

Sin embargo, los problemas entre cristianos y musulmanes —el conflicto al que hacía referencia al inicio de este trabajo— no se resolvieron con prohibiciones de todo tipo de las que abundan en la legislación foral y eclesiástica. Los levantamientos y rebeliones musulmanes se sucedieron durante el siglo XIII. A lo largo del litoral valenciano, y especialmente en las montañas, se produjeron revueltas musulmanas. La rebelión de Al-Azraq entre 1248 y 1258, la rebelión en Murcia contra los castellanos en 1263, sofocada por Jaime entre 1265 y 1266. Poco antes de la muerte del rey, estalló otra revuelta entre 1275 y 1277, cuyo fin estuvo en manos del hijo y sucesor de Jaime I, Pedro, quien después de la guerra siciliana se convertiría en una figura de primera magnitud.¹⁸

¿Cómo unir entonces esta convulsionada situación política con las tensiones que resultaban de una coexistencia conflictiva y la imposición de un código icónico dominante? ¿La elección de la imagen de María para señalar el providencialismo en los episodios de la conquista deben interpretarse como la parte negativa o positiva del conflicto, si seguimos con cierta coherencia el planteamiento inicial? Por una parte, no se debe olvidar que Alfonso X, el coetáneo monarca

¹⁶ En el Sínodo del 12 de junio de 1357, se señala que “tienen entendido que en algunos lugares públicamente se proclama con ofensa de la divina Majestad y con grave peligro de las almas de los dichos señores de tales lugares” y reiteran prohibiciones, con amenaza de excomunión, prohibición de oficios divinos y sacramentos y cesación a divinis. Sínodos de Hugo de Fenollet (1348 -1356), en PÉREZ DE HEREDIA Y VALLE, Ignacio, *Sínodos Medievales de Valencia. Edición Bilingüe*, Subsidia n.º 33, Publicaciones del Institut o Español de Historia Eclesiástica, Roma 1994.

¹⁷ SCHUON, Frithjof, *Comprender el Islam*, Barcelona 1987. *The Encyclopaedia of Islam*, new edition, edited by Bosworth, van Donzel, Heinrichs and Lecomte, E.J. Brill, Leiden 1995, vol. VIII, voz: “salat”.

¹⁸ BURNS, Robert, *El Regne Croat de València*, Tres i Quatre, Valencia 1993, pág. 36.

castellano, no dejó una autobiografía como Jaime I, pero en las *Cantigas de Santa María*, el rey aparece varias veces en episodios personales y familiares. En el códice de Florencia, John Keller registró un episodio único, que narra la enfermedad del rey en Vitoria, su rechazo a las curas de los médicos y finalmente cómo logró sanarse cuando colocaron en su frente una copia de las Cantigas Marianas.¹⁹ En efecto, a partir del siglo X se desarrolló en Occidente el milagro icónico, que pudo jugar un papel compensatorio en relación con los milagros terapéuticos realizados especialmente a través de las reliquias de los santos. En tanto que ingresan milagros marianos bizantinos que la caracterizaban como la guardiana del Imperio al que protegía milagrosamente de sus enemigos. El milagro cluniacense de la *Mater Misericordiae*, en el siglo X, es una de las creaciones originales más precoces.²⁰

En cambio, la misma imagen de María resultaba de enorme conflictividad entre judíos y cristianos. El influyente arzobispo Ildefonso de Toledo (m. 667) escribió un tratado sobre la virginidad perpetua de María, para responder a Joviniano, hereje del siglo IV, que negaba la virginidad *in partu*; contra Elvidio, otro hereje del siglo IV que negaba la virginidad *post partum*, y contra un judío que negaba en absoluto la virginidad de María, antes del parto, en el parto y después del parto. Esta última parte es la más extensa de la obra "De Virginitate Perpetua Sanctae Mariae". San Ildefonso reprocha al judío que no supiera reconocer la grandeza de una mujer de su propia raza: "tuya por estirpe, tuya por raza, tuya por descendencia, tuya por país, tuya por pueblo, tuya por generación, tuya por origen". La ceguera del judío que le hace esperar al Mesías que llegará como el Anticristo al tiempo que negar la virginidad de María, está causada por el dominio del demonio. El judío es considerado como un enemigo al que hay que dar muerte con el cuchillo del raciocinio.²¹

Parece evidente entonces que el sistema icónico cristiano tuvo que abrir dos frentes: las imágenes susceptibles de un tipo de lectura e interpretación entre los sarracenos no eran sujetos de la misma interpretación entre los judíos. Así, en la segunda parte de este trabajo plantearé la manera en que en este recién conquistado reino de Valencia se formó un segundo frente icónico de polémica con el mundo judío.

¹⁹ KELLER, J., "Iconography and literature: Alfonso himself in Cantiga, 209", en *Hispania* 66 (1983) 348-352, citado por Robert Burns en Jaime I y Alfonso X, pág. 237

²⁰ PHILIPPART, Guy, "Le récit miraculaire marial dans l'Occident médiéval", en *Marie. Le culte de la Vierge dans la société médiévale*, Études réunies par Dominique Iogna-Prat, Eric Palazzo, Daniel Russo, Beauchesne Éditeur, Paris 1996, págs. 563 -589.

²¹ VALLE, Carlos del, "El tratado de la virginidad perpetua de Santa María de San Ildefonso de Toledo", en *La controversia judeocristiana en España. (Desde los orígenes hasta el siglo XIII)*, CSIC, Instituto de Filología, Madrid 1998, págs. 117-118. Cita la edición bilingüe de BLANCO GARCÍA, Vicente, *San Ildefonso de Toledo. La virginidad perpetua de Santa María*, Madrid 1971.

2. LA IGLESIA DE LA ORDEN DE SAN JUAN DEL HOSPITAL EN LA CIUDAD DE VALENCIA

Los musulmanes firmaron una capitulación en 1238 que les permitía seguir residiendo en la ciudad de Valencia luego de que ésta fuera conquistada. Allí donde se encontraban sus antiguas mezquitas se establecieron las nuevas parroquias, las cuales antes de ser usadas para el culto cristiano, debían ser consagradas. El rito incluía la purificación del altar y de la iglesia. Como parte de la purificación se trazaban cruces en los cuatro extremos del altar con agua bendita y después se lo rodeaba y rociaba con agua bendita 7 veces, se quemaba incienso sobre el mismo altar, se ungía y cubría con lienzos de lino. La catedral debía rodearse tres veces con una procesión que presidía el obispo. En cada vuelta, debía llamar a la puerta principal, rociar con agua bendita por dentro y por fuera, hacer una forma de cruz con arena y ceniza en la tierra y después de pintar cruces en la pared, las ungía y encendía cirios ante ellas.²²

Pero ¿qué pasó con los judíos? La historiografía sobre los judíos de Valencia es rica pero todavía faltan muchos trabajos de síntesis que permitan aclarar algunos temas fundamentales. Uno de ellos es la existencia de un pequeño núcleo judío establecido en la Valencia musulmana antes de la llegada de los cristianos. Posible, pero por el momento mantiene el status de probable. De todas maneras, parece que en fechas tan tempranas como 1244, el rey Jaime I concedió a los judíos *habitantes et habitaturi* una zona concreta de la ciudad, cerca de la puerta de la Xarea. No voy a alargarme en lo que es más conocido: el endeudamiento crónico de la monarquía frente a los judíos, que ayudaron a financiar las campañas de Mallorca y Valencia; el ejercicio de algunos cargos públicos por parte de familias judías adineradas; el acercamiento de médicos y científicos judíos a los grupos cortesanos; su función como trujamanes de árabe, traductores orales, embajadores en tierras musulmanas hasta bien entrado el siglo XIV, hace -dores de mapas, etc.²³

Desde la celebración del IV Concilio de Letrán (1215, convocado por el Papa Inocencio III) la relación con los judíos se volvió más restrictiva al tratar de

²² Para describir este rito Robert Burns cita del capítulo final de *La Leyenda Dorada* de Santiago de la Vorágine. Además dice que el primado contemporáneo de Toledo describe una ceremonia de purificación similar, por los mismos años, para la gran mezquita de Córdoba, adonde los obispos entraron para eliminar toda la inmundicia de Mahoma y bendijeron con agua y consagraron la Iglesia y erigieron un altar en honor a la Virgen María y celebraron una misa solemne con sermones. Hay una descripción similar para Toledo. BURNS, *El Regne Croat...*, pág. 110 y nota 23.

²³ ROCA TRAVER, FRANCISCO, *Los judíos valencianos en la Baja Edad Media*, Ajuntament de València, Valencia 1998, págs. 24-53. También es necesario decir que para la segunda mitad del s. XIII la bibliografía es mucho menos abundante que para el siglo XIV, para el cual las aportaciones de Piles Ros e Hinojosa Montalvo son numerosas.

regular las relaciones entre ambos grupos: se prohibió el comercio cuando los cristianos habían suscrito contratos usurarios con aquellos y se insistió en la forma distintiva del vestir así como en que no pudiesen ejercer cargos públicos.²⁴

Las presiones para que los judíos oyeran la predicación de los frailes –franciscanos y dominicos– fue en aumento: hay muchas imágenes posteriores que muestran la escena.²⁵ Lamentablemente no he localizado por el momento obras contemporáneas donde se pueda ver cómo vivían ese momento, pues creo que la perspectiva de la segunda mitad del siglo XIV es diferente: esta visión, después de algunos años, muestra a los judíos –también a musulmanes– en escenas de controversia y también escuchando con resignación y paciencia, en algunos casos con evidente preocupación, al predicador de turno. Pero no aparecen representados de una manera agresiva o caricaturesca, a diferencia de lo que está ocurriendo y había ocurrido en el resto de Europa en la misma época.

Sin embargo, los problemas debieron existir porque en 1268 y en 1275, se afirma que los judíos no están obligados a escuchar las predicaciones en cualquier parte de la ciudad pues son expuestos a la burla y agresión de los cristianos. El rey Pedro en 1279 también advierte que hay que ver por los conversos, para que no sean molestados por sus antiguos o nuevos correligionarios. Se sabe que en 1279 los dominicos tenían en su convento de Valencia una cofradía de conversos dedicados a San Pedro Mártir.²⁶ José Sánchez Herrero dice que el rey Jaime II, en Valencia, autorizó el 5 de abril de 1306 “a los conversos a la fe católica, de cualquier arte o condición que fuera, la constitución de una cofradía bajo la advocación de San Pedro Mártir, en el convento de frailes predicadores”. El autor supone entonces –suposición con la que estoy de acuerdo– de que se trata de la misma cofradía que había sido autorizada en 1269. Esta referencia a la cofradía de conversos en el convento valenciano es particularmente interesante si se tiene en cuenta que en el mismo funcionaba una de las “polémicas escuelas” de lenguas,²⁷ en la cual se enseñó el árabe. Las fechas para su funcionamiento no

²⁴ Paredes, Javier (dir.), *Diccionario de los Papas y los Concilios*, Ariel Referencia, Barcelona 1998, pág. 620. El Concilio, que se proponía la recuperación de los Santos Lugares y la reforma de la Iglesia, trató muchos asuntos de importancia como la condena a la teoría trinitaria de Joaquín de Fiore, la consagración de la palabra transubstanciar para referirse a la eucaristía, la obligación de confesar y comulgar una vez al año, las relaciones de los obispos con los fieles y ciertas reformas en la formación del clero; la reunión anual de sínodos provinciales; la autenticidad y veneración de reliquias.

²⁵ Mencionar algunos de los ejemplos más llamativos sobre este tema.

²⁶ SÁNCHEZ HERRERO, José, “Las cofradías alicantinas y valencianas y su evolución durante los siglos XIII al XVI”, en 1490: *En el umbral de la Modernidad. El Mediterráneo europeo y las ciudades en el tránsito de los siglos XV-XVI*, vol. I, Generalitat Valenciana. Consell Valencià de Cultura, 1994, págs. 301-363.

²⁷ BURNS, Robert, S.J., “Castillo de Razón, Castillo de Fuerza”, en *Los Mundos de Alfonso el Sabio y Jaime el Conquistador. Razón y fuerza en la Edad Media*, Edicions Alfons el Magnànim, Valencia 1990. Este autor habla de la “polémica red de escuelas de lenguas de los dominicos”.

se han podido fijar aún con precisión, aunque Cortabarría supone muy temprana la fecha de 1250 que propone Burns. Sin embargo, se sabe que en el Concilio Provincial de Estella (1281) se asignó al *Studium Arabicum* de Valencia a varios religiosos y como profesor a fray Juan de Puigventós.²⁸

Lo que es seguro es que la convivencia en la ciudad de Valencia, así como en el ámbito rural, también reconoció los límites del conflicto. El convento de Santo Domingo quedaba enfrente de la judería, formando una frontera virtual, una frontera simbólica, poderosa, que se completaba con la capilla que quedó bajo el control de la orden militar de San Juan de Jerusalén.²⁹

En efecto, según la *Crónica* de don Jaime, por la puerta de Xarea se accedía al barrio donde se instalaron los hospitalarios. Era "la puerta por donde se salía al sitio del suplicio y al pasaje donde se ejecutaban las sentencias capitales contra los malhechores" y que se derribó en 1726 para construir la iglesia de la Congregación. Era la puerta del mar y frente a ella se extendía hasta el río una rambla pedregosa, donde se ubicaría el convento de los dominicos. Desde allí se abría una calle que llegaba hasta San Juan del Hospital, dejando atrás las murallas de la ciudad y a la izquierda se extendía la judería. Tanto los judíos como los

²⁸ COLL, José María, O.P., "Escuelas de lenguas orientales en los siglos XIII y XIV", en *Analecta Sacra*, vol. XVII, enero-junio, 1944, pág. 121. CORTABARRÍA BEITIA, Ángel, O.P., "Los Studia Linguarum de los dominicos en los siglos XIII y XIV", en *La controversia judeo cristiana en España. Homenaje a Domingo Muñoz León*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 1998, págs. 253-276.

²⁹ La Orden nació a mediados del siglo XI. La información que proporcionó Guillermo, arzobispo de Tiro entre 1179 y 1182, parece la más fiable. Su relato sitúa el origen de los sanjuanistas entre 1048 y 1050, cuando unos mercaderes de Amalfi establecieron un monasterio que seguía la regla benedictina en Jerusalén. Después de 1070, la comunidad de monjes italianos construyó un hospital de peregrinos, llamado de San Juan, asociado al monasterio de Santa María Latina. La mayoría de los autores coinciden con el origen precruzado del hospicio, tanto por los testimonios de Guillermo de Tiro como de Guillermo de San Estéfano, quien escribió sobre la orden en el 1300. Después de la caída de Jerusalén en 1099, el hermano lego benedictino Gerardo promovió la organización de la orden, cuya confirmación del Papa Pascual II fue otorgada el 15 de febrero de 1113. De este modo la orden de San Juan de Jerusalén entró en dependencia directa del papado y a mediados de siglo ya había recibido una serie de privilegios papales que aumentaron el status privilegiado del Hospital, como la elección de rector sin intervención exterior alguna; la exención de diezmo de sus tierras cultivadas; se apuntaba ya la dirección del maestro sobre las casas hospitalarias sin intervención de la autoridad episcopal, que se hizo explícito en la bula de 1154. Hasta entonces los obispos pretendían ejercer autoridad sobre el clero que servía al Hospital y de ahí la importancia de esta bula. GARCÍA-GUIJARRO RAMOS, Luis, *Papado, Cruzadas y Ordenes Militares, Siglos XI-XIII*, Cátedra, Madrid 1995, págs. 124-125. La Orden de San Juan tuvo su primer asentamiento en Jerusalén. A medida en que los musulmanes fueron expulsando a los cristianos de las posiciones que habían ganado durante la primera cruzada, la orden se estableció en Acre, Chipre y Rodas. Al mismo tiempo, los hospitalarios lograron una enorme expansión por el territorio europeo. Este patrimonio era administrado por medio de una división en prioratos que a su vez se subdividían en encomiendas. Se transformó en orden de Caballería en 1120 con Raymond du Puy. En 1291 salió de Jerusalén y se estableció en Chipre; en 1309 en Rodas donde permaneció hasta que Carlos V les dio la isla de Malta en 1530 (hasta 1798), de ahí el nombre con el que se la conoce: la Orden de Malta.

musulmanes se vieron obligados a vivir en recintos resguardados por murallas: la judería a intramuros y la morería, desde 1250, a extramuros. Como han demostrado autores contemporáneos, la convivencia vallada entre las tres religiones fue menos idílica de lo que se ha querido demostrar. Y si bien la comunidad judía aumentó después de la conquista, el emplazamiento de la judería siguió siendo el mismo.³⁰ La gran modificación se produjo en 1356, cuando se construyó la muralla cristiana, que abarcó a los conventos de religiosos que estaban en la periferia de la ciudad, así como a la judería y la morería.

Hay testimonios escritos desde el siglo XV hasta el XVIII que la calle donde se emplazó la iglesia de los Hospitalarios tomó el nombre de San Juan del Hospital. Por lo tanto, los linderos del enclave eran hacia el este, junto a la muralla, la calle que se llamó de San Juan del Hospital; al oeste, la calle del atrio, que desapareció; al norte rebasaba la actual calle del Milagro y al sur el muro de separación con la Judería. Las calles y callejones que lo rodeaban fueron desapareciendo con el tiempo aunque todavía en el primer tercio del siglo XX eran visibles o al menos se podían seguir parte de sus huellas.³¹

Los frailes hospitalarios cosecharon rápidamente una clientela que los recordaba siempre: regalos de animales, cera, legados testamentarios. Por lo menos en 1273 funcionaba allí una cofradía, pues en ese año, en su testamento, Bernat Dalmau afirmó: "*recognosco et confiteor quod sum Confrater Domus Hospitalis Sancti Iohannis Hierosolymitani, et Cimiterio eorum Valentiae eligo et statuo sepulturam meam*".³² En esa frontera interna, establecida entre la Orden de San Juan de Jerusalén y su Hospital y la Judería, los caballeros decidieron abrir en 1287 una puerta y un paso. Por allí los religiosos atravesaban la judería portando una cruz y "otra liturgia desacostumbrada", por lo cual el rey Alfonso manda al Justicia y al Consell de Valencia que vigilaran la puerta ante el temor de disturbios.³³ Parece evidente que todavía falta un estudio sobre la Orden de San Juan en Valencia, pues los que se han publicado están dedicados a la Orden en general.³⁴

³⁰ Cfr. FALOMIR FAUS, Miguel, *Arte en Valencia 1472-1522*, Generalitat Valenciana. Consell Valencià de Cultura, 1996, págs. 31-103.

³¹ LLORCA, Fernando, *San Juan del Hospital de Valencia. Una fundación del siglo XIII*, Valencia [ca. 1930].

³² SÁNCHEZ HERRERO, José, obra citada, pág. 338.

³³ ROCA, pág. 64, apud. ACA, reg. 70, fol. 84 v.

³⁴ El estudio que realizó María Bonet Donato sobre la Castellania de Amposta de la cual dependía el hospital valenciano, no lo toma en cuenta de manera especial. Si bien es cierto que para algunos autores los hospitalarios no se interesaron por la reconquista y su objetivo era recaudar fondos para atender a las necesidades de su hospitalidad y las actividades de la orden en Tierra Santa y sólo participaron en ella a finales del siglo XII, otros como Forey, no solamente destaca su rápida incorporación a la empresa conquistadora sino también analiza la situación de sus dominios, destacando la situación de sus fortalezas en las fronteras. BARQUERO GOÑI, Carlos, "Las relaciones entre Rodas y los Hospitalarios navarros", en *Medievalismo*, Boletín de la Sociedad Española de Estudios

Es casi imposible eludir el problema del debate teológico que se desarrolló durante el s. XII entre cristianos y judíos en relación con las imágenes. Si bien este tema no fue el punto central de dichos debates, sino el reconocer a Jesús como el Mesías, el papel de la Virgen, la legitimidad de la Iglesia, la manera de interpretar el Antiguo Testamento. Por el lado judío, con apoyo en Ex 20,4, acusan a los cristianos de idolatría en los tratados anticristianos que comienzan a aparecer desde principios del s. XII. El primero de este tipo de tratados parece ser el de un judío provenzal, y es el *Sefer ha-Berit o Libro de la Alianza*. La tradición cristiana es mucho más antigua pero los tratados “contra judíos” se intensificaron durante el s. XII. Jean-Claude Schmitt señala un punto que me parece fundamental para mi estudio, pues en este grupo de tratados, que analiza el tema de las imágenes, aparece como un tema nuevo en la controversia entre las dos confesiones. Como antecedente, menciona el tratado de Agobardo (m. 840) quien mantenía una actitud cautelosa frente a las imágenes cristianas, pero se cuestiona si no debería defender la ortodoxia de su posición, frente a la más radical de parte de los judíos. La conclusión de Schmitt en este punto es más que interesante: *el problema de las imágenes tuvo un papel sutil de identificación de las religiones entre sí y, en el interior de la Iglesia, de las diversas corrientes de pensamiento*.³⁵

Esta frontera virtual que estoy tratando de esbozar se reforzó con una serie de pinturas localizadas en el interior de una de las capillas hospitalarias, que ahora se encuentran en proceso de restauración, pues se hace evidente que fueron cubiertas por muchas capas de pintura y estuco durante siglos, ya que no hay mención alguna en el estudio que se hizo sobre la iglesia en la década de 1930, ni en los documentos y referencias anteriores que utilizó su autor, Fernando Llorca. Estas pinturas murales pertenecen a la capilla que hoy se identifica como la pri-

Medievales, Año 5, n.º 5, Madrid 1995, págs. 151-188; DELAVILLE LE ROULX, *Cartulaire Général de l'Ordre des Hospitaliers de Saint Jean de Jérusalem 1110-1310*, Paris 1894-1906; DELAVILLE LE ROULX, *Les Hospitaliers en Terre Sainte et à Chipre (1100-1310)*, Paris 1904; DELAVILLE LE ROULX, *Les Hospitaliers à Rhodes jusqu'à la mort de Philibert de Naillac (1310-1421)*, Paris 1913; RILEY-SMITH, *The Knights of Saint John in Jerusalem and Cyprus c. 1050-1310*, Londres 1967; LUTRELL, A. *Latin Greece, the Hospitallers and the Crusades, 1291-1440*, Londres 1982; FOREY, “The Military Orders and the Spanish Reconquest in the Twelfth and Thirteenth Centuries”, en *Traditio* XL (1984) 197-233; GARCÍA LARRAGUETA, “La Orden del Hospital en la crisis del imperio hispánico del siglo XII”, en *Hispania* 12 (1952) 483-524; VV.AA. *Las órdenes militares en el Mediterráneo Occidental. Siglos XIII-XVIII*, Madrid 1989; A. Zammit Gabarreta, J. Mizzi y V. Berg (comps.), *Catalogue of the Records of the Order of St. John of Jerusalem in the Royal Malta Library*, Malta 1964-1986, 13 vols.; AYALA, Carlos de, *Las órdenes militares*, Madrid 1998; LOMAX, Derek W., “Las órdenes militares en la Península Ibérica durante la Edad Media”, en *Repertorio de las Ciencias Eclesiásticas en España*, vol. 6, Siglos I-XVI, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 1977, págs. 9-109.

³⁵ SCHMITT, Jean Claude, “L'occident, Nicée II et les images du VIIIe au XIIIe siècle”, en *Nicée II*, 1986, pág. 289 y nota 41 de la pág. 288.

mera del lado del evangelio y que seguramente formó parte de la antigua construcción. Lentamente, en un proceso que comenzó hace unos años, se han ido descubriendo los restos de la antigua decoración mural. El altar de la pequeña capilla sirve como eje para la lectura y el lado derecho e izquierdo harán referencia al lado de la epístola y del evangelio respectivamente.

La decoración se organiza del lado izquierdo en unos frisos, de los cuales el primero desde el piso hacia arriba, se ha perdido o por lo menos hasta el momento no presenta rasgos claros. Inmediatamente pueden leerse dos frisos divididos por líneas horizontales claras. En el primero de ellos se ven unas formas esquematizadas de manera tal que se corresponde con la tradición visual que desde el siglo XII permite entender que esos troncos de elegante inclinación rematados por una fronda redondeada que encierra el dibujo minucioso de follaje, son árboles. Unos pájaros en vuelo picando sobre los mismos, se destacan con su color blanco sobre el fondo de un rojo intenso. Por lo tanto se destaca el uso de tres colores: rojo, verde y blanco. El otro friso representa un campo de estrellas blancas bordeadas con rojo, sobre un fondo azul. La línea horizontal que limita este friso se interrumpe con un pie de cerrado dibujo que corresponde a la figura de una mujer sentada en un trono: lleva un largo vestido y su cabeza coronada está inclinada de una manera forzada hacia arriba. Su mirada se dirige hacia uno de los ángeles que le apunta con un arco y flecha, imagen que se repite sobre la espalda femenina, donde otro ángel con arco y flecha la tiene como objetivo. Ambos ángeles ya provocaron heridas que se ven con claridad en los brazos de la mujer, que sangra de manera abundante. Parece ignorar a los cuatro personajes alados que están arrodillados frente al trono, con las manos unidas atadas extendidas en actitud suplicante.

El lado derecho, el de la epístola, tiene una parte baja que lamentablemente está muy dañada pues se abrió lo que parece haber sido una puerta o un nicho. Sin embargo, con una mirada cuidadosa, se reconoce una figura alada que lleva en sus manos lo que parece una balanza, elementos que permiten identificar a San Miguel y la escena del peso de las almas, pues en uno de los extremos de la balanza se ven pequeñas figuras cuyas cabezas están coronadas. “En aquel tiempo surgirá Miguel, el gran príncipe que defiende a los hijos de su pueblo. Será aquel un tiempo de angustia como no habrá habido hasta entonces otro desde que existen las naciones. En aquel tiempo se salvará tu pueblo: todos los que se encuentren inscritos en el Libro” (*El Libro de los Predestinados o Libro de la Vida*) (Dn 12,1).

Ap 20,12 “Y vi a los muertos, grandes y pequeños, delante del trono, fueron abiertos unos libros y luego se abrió otro libro, que es el de la vida; y los muertos fueron juzgados según lo escrito en los libros, conforme a sus obras”.

Restos de pintura permiten comprender que del lado izquierdo del arcángel había otras dos figuras del mismo tamaño, cuyas cabezas están rodeadas por aureolas.

Arriba de esta imagen se reconocen los restos de una crucifixión con los tres personajes crucificados: Cristo en el centro y el buen y el mal ladrón a uno y otro lado. El lado derecho es el que corresponde a Gestas, pues de su cabeza está escapando una figurita negra, demoníaca. Además, del lado izquierdo de Cristo, se ven tres cabezas que pueden corresponder a las imágenes de la Virgen María, San Juan y María Magdalena. A ambos lados de las cruces se encuentran dos imágenes de gran valor para la comprensión de la escena: del izquierdo unos personajes sostienen entre sus manos una tela que forma un recipiente para unas figurillas que emergen de su interior; en el izquierdo, un demonio carga sobre su espalda un hato del que emergen otras figuritas. El modelo del diablo depende del pequeño etíope que aparece en los salterios bizantinos, donde la psicostasia forma parte del juicio final. En muchos casos es negro, ya que negro y sin luz son sinónimos. El diablo tiene muchas veces este color y también rasgos negroides (págs. 203-206). En la crucifixión su presencia tiene el sentido de la psicopompa infernal, aunque el texto canónico bíblico no exige la presencia del diablo. Sin embargo, se hace común durante el gótico que un ángel reciba el alma del buen ladrón y un diablo la del malo. En el Beato de Gerona (del 975), en el f. 16v, se ve que, sobre el mal ladrón, sale de su cuerpo un pequeño diablo.³⁶

En la sección que corresponde a la bóveda de la capilla se ve la figura de un hombre sentado, vestido con una túnica larga, que lleva en una de sus manos un cetro mientras la otra, extendida, abre dos de sus dedos. Es evidente que se trata de una imagen de Cristo en majestad. Según Peter Klein, es difícil establecer el origen del Cristo en Majestad entronizado medieval, inspirado en la gran visión de Ap 4-5, en contraste con el tipo oriental, inspirado en la visión de Ezequiel.³⁷ El prototipo occidental, preservado en algunos manuscritos, muestra a Cristo con el libro de los 7 sellos sentado sobre el globo o en el trono, rodeado por las cuatro criaturas vivientes. Los ejemplos más tempranos, como el Apocalipsis Carolingio de Trier (siglo IX), parecen depender de un modelo italiano del siglo VI. Este tipo fue unido con elementos de la majestad oriental, como la mandorla, el arco iris, en el *scriptorium* de Tours en el segundo cuarto del siglo IX. Se estableció así un tipo que se mantuvo vigente desde el siglo IX hasta el XIII tanto en las artes menores (libros iluminados, cubiertas de libros, altares, fronta-

³⁶ YARZA LUACES, Joaquín, "La présence du diable dans l'art roman espagnol: forme, déguisement, rôle" (págs. 195-221), en *Démons et merveilles au Moyen Age*, Université de Nice-Sophia Antipolis, 1990, págs. 203-210. De los 150 ejemplos analizados por Yarza para el arte románico hispano, concluye que el diablo no es un protagonista destacado, su presencia es irregular y generalmente exterior (pág. 220).

³⁷ "The Apocalypse in Medieval Art", págs. 163 y 194.

les de altar, cruces, fuentes bautismales, etc.) como en el arte monumental, especialmente pinturas absidiales en España, Francia y Alemania.

Hay muchos ejemplos de pinturas murales donde las escenas apocalípticas están influidas por la tradición exegética, como por ejemplo la identificación de la mujer vestida de sol con la Madre de Dios (Ambrosio Autpert, CCCM 27: 448f), Haimo de Auxerre (PL 117:1085) y Remigio de Auxerre, Berengaudus (PL 17: 876f) y a Herodes con el Dragón de las siete cabezas. Sin embargo, hay otras escenas apocalípticas que deben ser entendidas en contra de una determinada exégesis o, más precisamente, un ambiente escatológico.

La figura de San Miguel y el peso de las almas, así como otras escenas de su leyenda, fue muy representada en la imaginería de la Corona de Aragón. Este ángel psicopompo conduce a los muertos y pesa a las almas el día del Juicio Final, aunque en realidad la psicostasia implica el peso de las acciones morales más que de las almas y es un enfrentamiento directo entre el diablo y san Miguel, en el cual generalmente gana el arcángel. Según la visión apocalíptica, "los muertos fueron juzgados de acuerdo con sus hechos y con lo que estaba escrito en aquellos libros" (Ap 20,12). Ramón Lull escribió en 1289 en uno de sus libros una escena dedicada a los ángeles, donde el ermitaño Blanquerna le explicó a Félix el fundamento de la fe cristiana. El ermitaño tenía en su poder el *Llibre dels àngels* que Lull había publicado entre 1275 y 1277, cuando Félix llegó a la iglesia donde había un altar dedicado a San Miguel. Sobre la puerta había un hombre con alas que sostenía una balanza, como en los restos de pintura mural que aquí se analizan. El ermitaño le explicó a Félix que se trataba de San Miguel pesando almas.³⁸ La figura del arcángel en el inicio de la lectura de la pintura mural, afirma el significado que se pretendió expresar, una escena de Juicio final, es decir, el día de la instauración definitiva del reino de Dios y de su triunfo final sobre las fuerzas del mal (Ez 38-39; Ap 16,13-14 y 16; Ap 19,17-21 y Ap 20,8-10), durante el cual se sentará en toda su gloria el hijo del hombre (Ap 5,6; Dn 7,13 -14).

La mujer coronada puede identificarse como la gran prostituta de Ap 17: "la gran Babilonia, [...] borracha de la sangre de los que pertenecen al pueblo de Dios y de los que habían sido muertos por ser testigos de Jesús, [...] pues en esa ciudad se ha encontrado la sangre de los profetas y de los que pertenecen al pueblo de Dios, y de todos los que han sido asesinados en el mundo" (Ap 18,24), los que aparecieron debajo del altar cuando el Cordero rompió el quinto sello. (Ap 6,9). El ángel anuncia entonces que ya cayó la gran Babilonia mientras las cuatro criaturas vivientes, (sólo se ven restos de una de ellas en la capilla apocalíptica), adoran a Dios sentado en el trono. Para representarla se eligió el versículo de Ap 18,7, en el cual se ordena que le den "tormento y sufrimiento en la medida en

³⁸ LLULL, Ramón, *Llibre des meravelles*, versión a cura d'Albert Soler, Teide, Barcelona 1995, pág. 23.

que se entregó al orgullo y al derroche, pues dice en su corazón: aquí estoy sentada como una reina...”, vestida de lino fino y coronada, mientras los ángeles cumplen las órdenes de atacarla con arcos y flechas que la han herido. Es evidente la relación con la prefigura veterotestamentaria de la visión de Ezequiel (16,12-15) cuando el Señor le dice a Jerusalén que a pesar de haber hecho un pacto con ella, de haberle puesto “una hermosa corona en la cabeza [y convertirla] en una reina [...] te aprovechaste de tu fama para convertirte en una prostituta”.

Después de la caída de Babilonia, llegará la esposa del Cordero, la nueva Jerusalén, llena de luz, paz y vida. Después del triunfo de la Iglesia Católica sobre los infieles –judíos y musulmanes– llegará el reino de la nueva Jerusalén.



N S DE LA SALUD DE CHIRIBELL 1.















