

LA PINTURA DEL OTRO MUNDO: LA IMAGEN DE LA JERUSALÉN CELESTE

FRANCESCA BRAIDA⁴

En esta presentación quiero analizar otro aspecto de la imaginación medieval: la representación espiritual de la ciudad celeste a través de un sueño y el significado sacro y profano de los objetos que acompañen al peregrino en su búsqueda espiritual.

En el *Pèlerinage de vie humaine*¹, escrito en la primera parte del siglo XIV por Guillaume de Digulleville, podemos apreciar cómo la visión de la Ciudad Santa aparece a un monje que, en el sueño, empieza un peregrinaje a través de la vida humana para llegar a la Ciudad Santa de Dios, que le aparece reflejada en un espejo². Esta presentación tiene como objetivo, investigar la relación entre texto e imagen y cómo la iconografía puede transmitir, o sugerir sin mostrar, el tema del sueño que se convierte en sujeto de la búsqueda y del peregrinaje.

Quiero también analizar la importancia y la función atribuida a los espejos como objetos físicos y como objetos simbólicos con una implicación teológica, y cómo los dos aspectos son interrelacionados en el pensamiento medieval con observaciones y descubrimientos contemporáneos en las ciencias ópticas. Una atención particular será reservada al análisis de las imágenes de la Ciudad Santa del Apocalipsis.

En el *Pèlerinage de vie humaine*, escrito en el 1345 en la abadía de Chaalis por el monje cisterciense Guillaume de Digulleville, la imagen de la Ciudad Santa reflejada en un espejo aparece durante un sueño. Podemos atribuir a esta imagen un cierto carácter de reliquia mostrando solamente una parte pequeña de la totalidad. En una miniatura del siglo XV (FIG. 1), se ve a un monje soñador que está adormecido en su cama cuando se le aparece un espejo enorme conteniendo la imagen reflejada de la Jerusalén Celeste.

El pensamiento teológico que inspiró la concepción de esta imagen se encuentra en los versículos de San Pablo a los cristianos de Corintios (13:12) «Ahora vemos como enigmas en un espejo, entonces veremos cara a cara. Ahora conozco a medias, entonces conoceré tan bien como soy conocido»³.

Espejos y óptica fueron un importante objeto de estudio desde la Antigüedad. Fueron discutidos en los trabajos de Aristóteles y de los comentaristas árabes como Avicenna, Al Kindi, Alhazzali⁴. Pero los espejos están también estrechamente relacionados al pensamiento religioso. En consecuencia, la visión de la Ciudad Santa reflejada en un espejo «gran sans mesure», incommensurable, es una referencia directa a san Pablo (II Co, 13.12)⁵.

Una parte del conocimiento que derivó de los nuevos descubrimientos en la ciencia óptica está incluida en la visión alegórica de la cultura medieval del poema francés el *Roman de la Rose*⁶ escrito en la primera y segunda parte del siglo XIII para Guillaume de Lorris y Jean de Meun. El *Pèlerinage de vie humaine* es el eco de la bellera de este poema de amor en forma de sueño, pero de cultura enciclopédica, que inspira y genera otro poema en forma de sueño. En este caso el tema del sueño es la elevación del amor humano al amor espiritual emprendiendo un viaje al otro mundo: este tópico fue muy popular en la Edad Media.

Guillaume de Digulleville lleva al lector a un viaje parecido al de Dante en la *Divina Comedia*⁷ para elevar el alma humana y saber la divinidad de Jesucristo, guiado por la visión de la



Figura 1 - Visión de la Jerusalén Celeste
Francia, siglo XV

⁴ *Doutours en Histoire Médievale*
RHESS-GAHOM Paris
francescabraida@yahoo.com

¹ Guillaume de Digulleville, *Le Pèlerinage de vie humaine*, édition par J.J. Salverger, Londres: Routledge Club, 1889. Verigo, último el estudio sobre la analogía de los poemas de G. de Digulleville, Fabienne Pirelli, *Les voies de l'au-delà et l'au-delà de la vie au Moyen Âge*, Paris, Champion, 2001 y para el aspecto iconográfico ver Michael Camille, *The Illustrated Manuscripts of Guillaume de Digulleville's Pèlerinage*, 1550-1426, Ph. D. Diss., Cambridge University, 1985.

² G. Digulleville de Digulleville, *Le Pèlerinage de vie humaine*, ca. 61: 1015-1016: *Ans m'est si com dormans/Que je pèlerins estois/Qu'il d'aler estrele veïsses/En l'herusalem celeste.*

³ Luis Alonso Schöckel, *Glosa del Peregrino*, Nueva Testamento Edición de Estudio Tomo II, Eja, Morselero, Verbo Divino, Bilbao, Navarra, 1988, San Pablo (II Co. 13: 12).

⁴ Sobre la ciencia en la Edad Media ver David C. Lindberg, *Treatises Of Vision from AHQail to Kepler*, Chicago: University of Chicago Press, 1976; David C. Lindberg, *Science in the Middle Ages*, Chicago: Univ. of Chicago Press, 1978.

⁵ Sobre el tema del espejo en San Pablo ver Herbert Hugot, *La réflexion du miroir dans les lettres de saint Paul aux Corinthiens*, diction. 1.152, Université de Genève, Neuchâtel, 1957.

⁶ Guillaume de Lorris et Jean de Meun, *Le Roman de la Rose*, édition d'après le manuscrit BN 12186 et BN 370, traduction, présentation et notes par Armand Hindart, Paris, La Librairie de la Rose, (Lectures complètes), 1969. Sobre el tema del espejo en la literatura medieval ver Alan Gurn, *The mirror of love a reinterpretation of*



Figura 2 - El ángel inscribe la Jerusalén Celeste a S. Juan, Gran Bretaña, primer cuarto del siglo XIV

"The Romances of the Rose", *Teape Tach Parry*, London, 1962. Ebenezer Peckard, J., "The Lover's Glass: Nature's Discourse on Optics and the Optical design of the Romance of the Rose", *University of Toronto Quarterly*, 46, Spring 1977, pp. 241-62. Sobre el tema del espejo en la literatura medieval ver los estudios de Anthony Goff, *Seeing, Medieval Vision-Poetry*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979; Francis X. Newman, *Scintillum: Medieval Theories of Dreaming and the Form of Vision-Poetry*, Princeton, Princeton University Press, 1974. Sobre el tema de la categoría ver Jacques-Henri Robert, "La transformation de la forme allégorique: vers 1180 et 1240" (d'Alain de Lille à Guillaume de Conches), dans *Un romanisme médiéval dans la littérature romane du XIII^e au XIV^e siècle*, éd. A. Fournier, Paris, 1964, pp. 107-16. Ver también los estudios históricos de Jacques Le Goff, "Les rêves dans la culture et la psychologie de l'Occident médiéval" dans *Poésie et autres Moyen Âge*, Paris, 1977, pp. 259-300; Agostino Paravicini Bagliani, *Träume in Mittelalter*, *Historische Studien*, Stuttgart, Börsen, 1988; Jean-Claude Schmitt, *Le corps, les rêves, les rêves, la langue, l'esprit d'anthropologie médiévale*, Paris, Gallimard, 2007.

* Dante Alighieri, *La Divina Commedia*, a cura di Massimo Sapiano, 3 vol., Firenze, La Nuova Italia Scientifica, 1967, a edición. Ver también el estudio de Fred Jeffrey Richards, *Dante and the Romance of the Rose: an investigation into the vernacular narrative context of the "Commedia"*, dans *De bello na Zolodnits' de romansche Philologia*, 184, Nov. Niemcewicz Verlag, Tübingen, 1987.

* Guillaume de Digulleville, *Le Pèlerinage de vie humaine*, op. cit. v. 35-36 ver la nota 2.

Ciudad Celeste tal como fue revelada en el espejo⁸. Guillaume de Digulleville empieza su peregrinaje místico con una fusión de temas de dos textos literarios que formaron parte de sus lecturas: la *Roman de la Rose*⁹ y el texto del Apocalipsis de San Juan (1-27).

Los aspectos científicos de los espejos, ilustrados ampliamente en el *Roman de la Rose*¹⁰ son recordados por Guillaume de Digulleville en los objetos que acompañan al peregrino en su viaje, especialmente el cayado, que tiene un espejo encima, símbolo de Cristo, y una piedra preciosa, la escarboucle (o carbundo, en español) símbolo de la Virgen¹¹. El concepto teológico del espejo está en relación con la función que ejerce el espejo: refleja al espectador mismo y también al paisaje en el cual el espectador se puede ver, y extender la vista del peregrino más allá y permitiéndole ver a Cristo y verse en Cristo¹². En realidad el espejo simboliza a Cristo. Es un símbolo de pureza y de conocimiento. La presencia del espejo introduce el conocimiento que incluye a saber humano, que son la ciencia óptica y la ciencia religiosa a través de la remembranza de Dios.

El espejo ocupa en el poema del *Pèlerinage de vie humaine* una parte importante como un símbolo de pureza y de visión divina, pero además ejerce una función contrastante, negativa y profana en las figuras alegóricas de los vicios, como Orgueil, y Oiseuse en el *Roman de la Rose*.

Mary Carruthers, en su estudio sobre la memoria medieval, sostiene que Santo Tomás introdujo nuevas reglas de la memoria artificial creando un nuevo sistema de imágenes. Cita también a Alberto Magno cuando éste explica que los símbolos corporales son movidos por las intenciones espirituales que podemos verdaderamente recordar, y al mismo tiempo que las intenciones simples y espirituales se escapan fácilmente de la memoria, a menos que estén ligadas a símbolos corporales¹³.

Como se puede ver, la fuerza y el rol de las imágenes en el pensamiento medieval es muy relevante, refiriéndose a un sistema simbólico que representa la verdad y la realidad y que está en sintonía con las Sagradas Escrituras. La visión medieval del mundo es una peregrinación simbólica de la realidad y la manera en que la mente medieval la representa es a través de textos escritos o imágenes para construir un código visible, simbólico y tangible.

El aspecto simbólico del espejo es el tema que acompaña la búsqueda del peregrino como un momento más de su viaje y como una memoria de su propia esencia que reúne el aspecto humano con la esencia divina.

La idea del espejo tiene una connotación negativa relacionada a la visión de Narciso que mira su propio reflejo y, en vez de ver tras la imagen la dimensión espiritual, continúa en sí mismo el amor propio y el amor profano. La imagen tiene que servir como un momento de lo que ella representa: tenemos que ir más allá de esta imagen que no es más que el apoyo físico de una realidad escondida, no visible a los ojos humanos sino a los ojos del espíritu. Es por ello que Guillaume de Digulleville ve la Jerusalén Celeste reflejada en la superficie de un espejo.

El sueño se vuelve visible a través de la escritura y así llega a ser un testimonio de la comunicación entre Dios y los hombres. La lectura pueda, como dice Dante, elevar el espíritu humano a la meditación y, en el caso de la lectura de los sueños, el alma humana es habilitada para experimentar la trascendencia del cuerpo y del conocimiento. La memoria transforma la visión en narración.

Las imágenes del Apocalipsis de Juan presentan una visión de la Jerusalén Celeste que bajó del cielo (Figs. 2)¹⁴. Eso nos recuerda cuando Moisés subió al Monte Sinaí para recibir de Dios las tablas de la ley. En esta imagen, podemos ver la Jerusalén Celeste suspendida en el aire, con un ángel que la señala con su mano y Juan, sobre la cima de la montaña, que mira hacia la visión. En esta miniatura la ciudad no es representada según la forma cuadrada ideal, descrita en los versículos de San Juan, pero repite los clichés de la ciudad medieval con sus murus fortificados y las torres. En cambio, podemos representar la perfección de la ciudad y de la forma cuadrada, incluyendo las 12

Universitäts Press, 1975; ver también Jean-Claude Schmitt, *La coupe des images: essai sur la culture visuelle au Moyen Âge*, Paris, Gallimard, 2002.

¹⁴ Luis Alonso Scháfer, *Biblia del Peregrino*, op. cit. Ap 21,2, 8-14, 21, 2. 21. La ciudad santa, la nueva Jerusalén bajando del cielo de Dios, preparada como una novia que se arregla para el novio. 8. Se escuchó uno de los siete ángeles que tenían las siete copas hablar de las últimas cosas y me habló así: Ven, que te muestre la novia, la esposa del Cordero. 10. Me trasladó en éxtasis a una montaña grande y elevada, y me mostró la ciudad santa, Jerusalén, que bajaba del cielo, de Dios. 11. Resplandeciente con la gloria de Dios. Unida como piedra preciosa, como jaspé cristalino. 12. Tanto me mostró la grande y alta, con doce puertas, y doce ángeles en las puertas, y grabados en las doce tribus de Israel. 13. Al oriente tres puertas, al norte tres puertas, al sur tres puertas, a occidente tres puertas. 14. La muralla de la ciudad tiene doce piedras de fundamento, que llevan los nombres de los doce apóstoles del Cordero.

¹⁵ *Ibidem*, Ap 18-17.

¹⁶ S. Agustín, *La ciudad de Dios*, letra traducida al ruso por B. Rolando-Dassalvi, Biblioteca Augustiniana. I. Jerusalén. Cuadernos. Bogotá, Desiderio De Brouwer et Cie, 1936, I, II, p. 134.

¹⁷ Jean-Pierre Baudier, *Le peuple Pascal, Le message chrétien en la Jérusalem Française*, (XII-XVIIe s.), Paris, Champion, 1955.

¹⁸ Sobre Fra Angelico ver George Duth-Husman, *Fra Angelico: essai sur le figuratif*, Paris, Flammarion, 1966.

cómo se puede ver en el ejemplo de Fra Angelico (FIG. 6) es una anticipación de la luz divina que ilumina la Jerusalén Celeste¹⁹. La transfiguración y la imagen de la Jerusalén Celeste son parcelas de la luz de la visión de Dios que los elegidos van a tener cara a cara. Y eso reúne, como en el sueño, el acto de la vista para experimentar la visión de Dios en su emanación de luz. Cristo en el cielo ha recuperado su forma visible para los ojos humanos pero su forma no es el cuerpo hecho de carne, sino el cuerpo luminoso, el cuerpo de la trascendencia que es al mismo tiempo el cuerpo real. Al mismo tiempo que podemos ver en el espejo la imagen reflejada, podemos ver en la visión el reflejo de la imagen de Dios en su forma visible, al Cristo divinizado en su cuerpo de gloria: es decir, de luz.

El arte en la concepción medieval no es imitación sino símbolo de la creación. El símbolo tiene un status que va más allá del cliché iconográfico moderno, dándole un estatuto de eternidad en el que la forma es solamente un signo que condensa el pensamiento teológico. Alma, imagen, y espacio están al final de esta lectura de la representación de la Jerusalén Celeste, en la que la narración y la representación muestran la necesidad humana de contener, de medir, de ordenar, y de dar forma al concepto de divinidad. Como la imagen de la Jerusalén santa vista en el sueño, y de la misma manera como la transfiguración y el cordero; y como la Jerusalén Celeste que refleja la Jerusalén terrestre, se convierte en un símbolo de visibilidad eterna, es dos imágenes reflejándose recíprocamente en la sustancia, siendo una el símbolo de la otra.



Figura 4 - El ángel mide la Jerusalén Celeste con una vara graduada. España, primer cuarto del siglo XIV



Figura 5 - Jerusalén Celeste. Primer cuarto del siglo XII



Figura 6 - Fra Angelico. Transfiguración. Convento de San Marcos en Florencia, 1446