

*Natacha Piano*  
*Museu Nacional d'Art de Catalunya*

---



# UN POSIBLE JUICIO FINAL ANTICÁTARO EN LAS PINTURAS MURALES ROMÁNICAS DE SAN PEDRO Y SAN PABLO DE MONTGAUCH (ARIÈGE)\*

#### RESUMEN

*Este estudio es una investigación sobre la iconografía de las pinturas murales románicas de Saint-Pierre y Saint-Paul de Montgauch (Ariège). Después de haber analizado su problemática formal en el contexto de la tradición del Juicio Final medieval en Occidente, se examinan los distintos aspectos iconográficos del conjunto a la luz de todas las fuentes exegéticas posibles. Finalmente, se intenta recomponer el ámbito religioso cátaro que resulta de este análisis en el contexto histórico local.*

#### ABSTRACT

*This study is an investigation into the iconography of the Romanesque murals of Saint-Pierre and Saint-Paul de Montgauch (Ariège). Having analysed their formal problems within the context of the tradition of the Final Judgement in the medieval West, the various iconographic aspects are examined in the light of all of the possible exegetic sources. Finally, an attempt is made to redress the Cathar religious sphere resulting from this analysis in the local historical context.*

#### PALABRAS CLAVE:

*Pintura mural  
románica. Exégesis.  
Iconografía. Herejía  
cátara*

#### KEY WORDS:

*Romanesque mural.  
Exegesis. Iconography.  
Cathar heresy.*

El programa iconográfico pintado en el ábside y en la bóveda del presbiterio de la iglesia de Montgauch (Ariège) destaca por la riqueza de sus temas, por el carácter original e inusual de su composición y por la peculiar localización de algunas imágenes dentro del espacio sagrado. La bóveda del presbiterio se decoró con un Juicio Final, tal y como muestra la presencia en ella de una serie de temas escatológicos. En el lado derecho del espectador, aparecen las siguientes escenas: en el registro inferior, la Resurrección de los muertos y el seno de los tres patriarcas –Abraham, Isaac y Jacob–, mientras que, en el registro superior, se encuentra un nutrido grupo de elegidos sentados. En el lado izquierdo, se encuentran, en cambio, algunos condenados (figs. 1-3). La continuidad narrativa y temática entre la resurrección de los muertos y el Seno de Abraham confirma la condición de este último como verdadero Paraíso definitivo, el lugar donde se encuentran las almas que han recuperado su cuerpo físico, después de la *resurrectio secunda*. Por lo tanto, a pesar de la carencia de muchos elementos característicos del Juicio Final en Occidente, la presencia de los elementos mencionados en Montgauch nos permite identificar la composición como un verdadero y propio Juicio Final –y no individual– situado en un contexto deutero-parusiaco, o sea al final de los tiempos<sup>1</sup>.

Sin embargo, la localización inusitada de esta imagen en la bóveda del presbiterio, no deja de sorprender, puesto que el lugar reservado generalmente a esta visión era el muro occidental de la fachada, el transepto septentrional (como en Reims) o la nave meridional (como en la catedral de Le Mans)<sup>2</sup>. Su localización, en Montgauch, en la parte oriental de la iglesia constituye un fenómeno raro y esporádico<sup>3</sup>. Por otra parte, el hecho de que los pies del Cristo-Juez de la bóveda presbiteral toquen la cabeza del Cristo de la *Maiestas Domini* de la conca absidal resulta muy sugerente y confirma que la imagen fue pensada para ser vista por un

---

<sup>\*</sup> El presente trabajo es el resultado de una serie de investigaciones desarrolladas en el marco de mi Tesis Doctoral, dirigida por los profesores Eric Palazzo y Serena Romano. Para ello he gozado de una Beca del Fond National Suisse de la Recherche Scientifique en el Área de Románico del Museu Nacional d'Art de Catalunya.

<sup>1</sup> El tema del Seno de Abraham, Isaac y Jacob tiene su fundamento textual en la figura paradisíaca de los tres patriarcas (Libro de Hénoch, Macabeo IV, 13, 17) y en el banquete escatológico (Mt. VIII, 11; Lc. XIII, 28-29). J. BASCHE, *Le sein du Père. Abraham et la paternité dans l'Occident médiéval*, París, 2000, pp. 101, 131-136. Sobre la iconografía del Juicio Final en el Occidente medieval, cf. Y. CHRISTE, *Jugements Derniers*, Saint-Léger Vauban, 1999, pp. 27, 117, 139, 199, 277-278, figs. 7, 19, 29, 51, 57, 60, 168.

<sup>2</sup> En este monumento, esta escena es contemporánea de la portada sur, consagrada a una *Maiestas Domini* (tímpano) rodeada por un ciclo cristológico (dovelas). CHRISTE *Jugements Derniers*, *op. cit.* (nota 1), pp. 7-8.

<sup>3</sup> Por ejemplo el arco absidal (iglesias de Hardham y de San Juan Bautista de Clayon –Sussex– hacia 1140 y Santa Maria Maggiore a Tuscania), la ventana axial del deambulatorio (catedral de Bourges), o el ábside (Thévet-Saint-Martin, Berry, hacia 1150). CHRISTE, *Jugements Derniers*, *op. cit.* (nota 1), pp. 8, 181, 304.

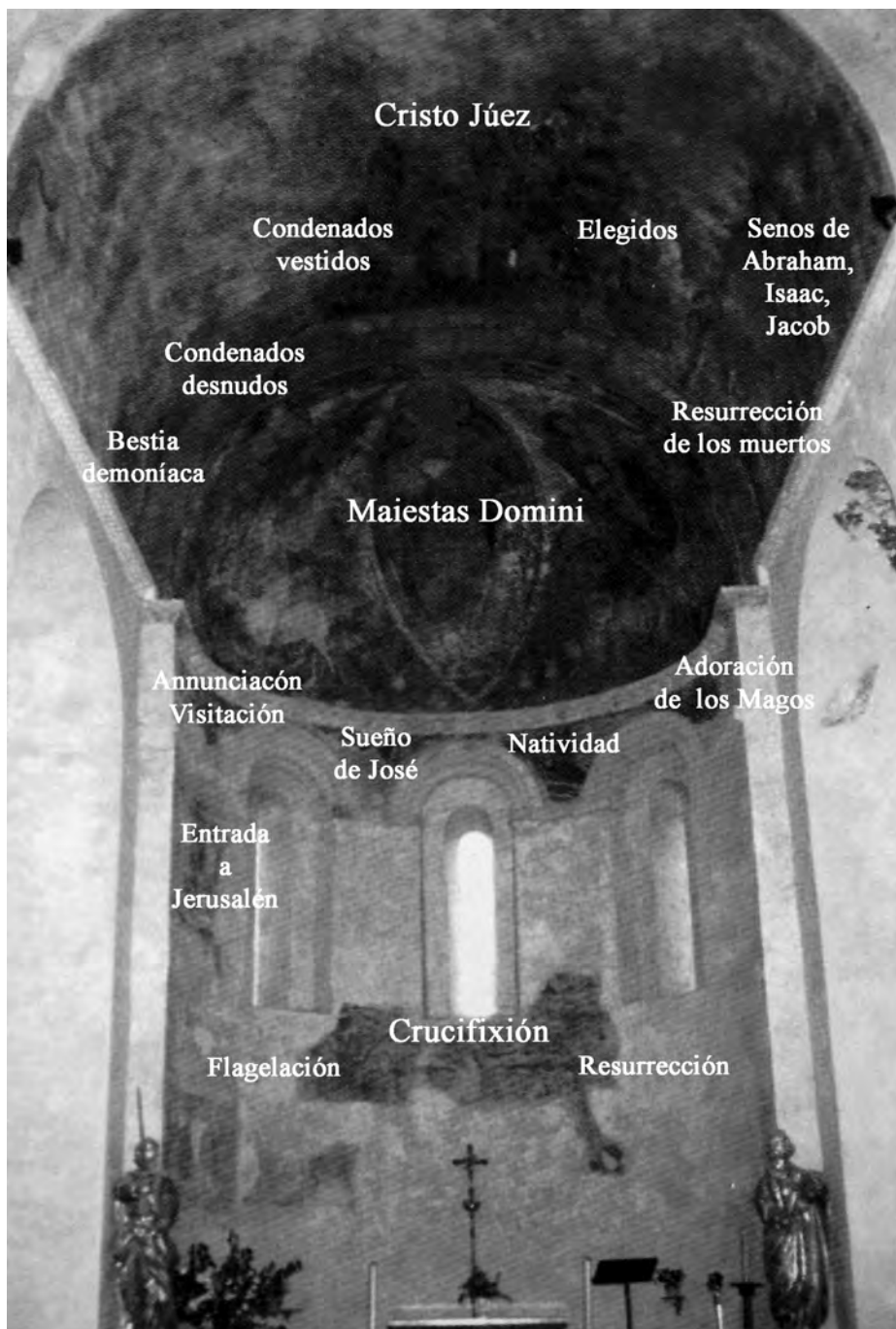


Figura 1: Montgauch, iglesia de San Pedro y San Pablo, vista general.



Figura 2: Montgauch, iglesia de San Pedro y San Pablo, bóveda de cañón, Paraíso.

espectador situado en la nave, o sea por los fieles. Con ello se instaura además una relación de tipo jerárquico o temporal con la *Maiestas Domini*.

Junto a esta localización extraordinaria, la composición de los distintos elementos del programa es muy compleja y está hábilmente calculada. De hecho, en el registro inferior, aparece una monumental Crucifixión en el centro del ábside (figs. 1, 4). Con dicha dimensión y ubicación, el tema narrativo adquiere un fuerte carácter icónico que enlaza con la *Maiestas Domini* de la conca absidal y el Cristo Juez de la bóveda. Esta serie de correspondencias entre los varios elementos del conjunto mural derivaría quizás de una voluntad de incluir la Crucifixión dentro del tema del Juicio, pues la Cruz es un elemento fundamental de la iconografía del Juicio Final<sup>4</sup>. Sin embargo, excepto el ejemplo de un capitel del claustro de la Daurade de

<sup>4</sup> Tal y como se ve en sus fuentes textuales (Mt XXIV, 29-30, XXV, 32 et Luc XXI, 27, Act. I, 10-11). Y. CHRISTE, *La Vision de Matthieu. Origines et développements d'une image de la Seconde Parousie*, Paris, 1973, pp. 16, 19-20, 28. CHRISTE, *Jugements derniers*, op. cit. (nota 1), p. 195. No es extraño que la Cruz del Juicio se encuentre a una cierta distancia de Cristo por razones de espacio o que esté remplazada por una Crucifixión, como sucede en soportes a doble cara, como capiteles y cruces portátiles. Las pinturas de San Jorge de Reichenau-Oberzell se prestan a una comparación interesante con las de Montgauch, pues la Crucifixión está situada debajo del Juez y al lado de la Resurrección de los muertos. Esta localización sin duda intencional podría haber sido favorecida por la proximidad del altar de San Miguel. CHRISTE, *La Vision de Matthieu*, op. cit., p. 10. CHRISTE *Jugements Derniers op. cit* (nota 1), pp. 143-144, 195.



Figura 3.  
Montgauch,  
iglesia de San  
Pedro y San Pablo,  
bóveda de cañón,  
Infierno.

Toulouse (Musée des Augustins, inv. 475, hacia 1100-1125), destinado a un público restringido, y del programa mural de Reichenau-Oberzell (siglo IX), que queda temporalmente y geográficamente muy alejado, las pinturas de Montgauch son un raro ejemplo monumental donde una Crucifixión se coloca no solamente en el centro del ábside sino también en correspondencia con un Juicio Final. A pesar de que la temática general del Juicio Final esté claramente relacionada con la de la Pasión, el tema aparece asociado a la Crucifixión de manera muy esporádica<sup>5</sup> y es solamente a partir del final del siglo XIII que se percibe claramente la presencia, tras las imágenes, de preocupaciones teológicas precisas. Así, el Juicio de la catedral

<sup>5</sup> Por ejemplo, en las cruces monumentales de Clonmacnoise y Monasterboice (Irlanda, principios del siglo X), en la cruz de la reina Gunhilde (mitad del siglo XII), en algunos Juicios franceses y alemanes de principios del siglo XIV (catedrales de Strasburgo, Rouen, Freiburg in Brisgau y Nuremberg) y en Juicios italianos (tabla de la Pinacoteca Vaticana, mosaicos de San Giovanni a Porta Latina y de Santa Cecilia in Trastevere (finales del XII), de Santa Maria in Vescovio y Santa Maria Donnaregina, en Nápoles, hacia 1320 (donde aparecen también los tres patriarcas). CHRISTE, *Jugements Derniers*, op. cit (nota 1), pp. 42-43, 54-55, 61, 91-95, 175-176 et 179-180, 184, 274-275, 300-301.



Figura 4: Montgauch, iglesia de San Pedro y San Pablo, muro hemiciclo del ábside, Crucifixión.

de Nürnberg, la presencia de la Virgen y de San Juan a la derecha del Juez, y de Longino y Stephaton a su izquierda, en el lado de los condenados, ilustra claramente el sentido escatológico que se atribuye a la Crucifixión; en el pórtico de la catedral de Freiburg-in-Brisgau (hacia 1300), es a partir de esta escena –y no de una pesada de las almas– que se efectúa la separación entre elegidos y condenados, lo que subraya la creencia que es en función de su conducta en la tierra hacia el drama de la Pasión que los hombres serán juzgados.

Estos ejemplos alemanes e italianos han sido relacionados con los ritos de la liturgia propios de la iglesia<sup>6</sup>. Tal vez éste fue, en origen, el sentido de la Crucifixión pintada en el centro del ábside de la iglesia aragonesa de San Julián y Santa Basilissa de Bagüès, que destaca también por su excepcional carácter icónico y monumental. Esta escena precede, en el ciclo pintado, a la de la Resurrección de Cristo, y esta está seguida por la de la Resurrección de los muertos (fig. 5). Esta última imagen, en Bagüès, está localizada en el muro hemiciclo, y en Montgauch en el arranque de la bóveda, o sea en el mismo sector que la Resurrección de Cristo, en el lado sur de la iglesia. Ahora bien, en Bagüès, esta localización expresa sin duda alguna el valor eucarístico y cultural de la imagen, ya que la parte correspondiente a la cabeza del crucificado recubría una cavidad mural que contenía un relicario de los santos titulares. Esta

<sup>6</sup> En particular, con el desarrollo del rito romano de la Adoración de la Cruz el viernes de la Pasión. Según los *Ordines*, el coro y los acólitos presentaban la Cruz delante del altar cantando el *trisagion* y el responso *Ecce lignum Crucis*. El Pontifical de Poitiers (París, Arsenal, ms. 227) nos dice que una vez cantada la antífona, los fieles se prosternaban ante la cruz y esta última se instalaba para la adoración. CHRISTE, *Jugements Derniers*, op. cit (nota 1), pp.279-280.



Fig. 5. Bagüés, iglesia de San Julián y Santa Basilissa, esquema de las pinturas del ábside (a partir de Fernández Somoza 2004).

extraordinaria «estauroteca arquitectónica» pintada, que como los Crucifijos-relicarios en madera debió probablemente haber sido consagrada, nos evoca además los precedentes romanos de Santa María Antigua y de San Clemente, donde el mosaico de la Cruz absidal se superponía también a una estauroteca mural que contenía las reliquias de la Cruz. La imagen de la Crucifixión contiene pues varios niveles de lectura –de la narración al sentido cultural– para subrayar una idea contundente: la Resurrección de Cristo, como garante de la de los hombres<sup>7</sup>, y en particular de los fieles de Bagüès, protegidos por los mártires, los cuales, muertos en Cristo, renovaban el sacrificio de la Pasión todos los días, en el momento de la Eucaristía ofrecida en la iglesia que estaba a ellos consagrada.

El hecho de que las pinturas de Montgauch se encuentren todavía *in situ*, no nos permite averiguar si la pared del ábside estaba igualmente hueca para albergar un reconditorio de reliquias. Sin embargo, la Crucifixión pintada en el centro del ábside tiene sin duda un sentido eucarístico y teológico, que además parece «contaminar» a las demás figuras, que se cargan de su contenido sacrificial. De hecho, por ejemplo, el Pesebre de la Natividad adopta una

<sup>7</sup> G. FERNÁNDEZ SOMOZA, *Pintura románica en el Poitou, Aragón y Catalunya. La itinerancia de un estilo*, Murcia, 2004, pp. 104-106, 124 y fig. 80. La *capsella* de Bagüès fue descubierta en el momento del arranque de las pinturas, en 1970. Los nombres de los santos titulares estaban escritos a la vez sobre la cajita y un papelito que se encontraba en su interior, cuyo texto se ha fechado paleográficamente hacia los años 1070-80. Sin embargo, este descubrimiento no ha proporcionado más datos para un mayor conocimiento de la historia local.





Fig. 6. Montgauch, iglesia de San Pedro y San Pablo, enjutas de las ventanas del ábside, Natividad.

forma arquitectónica, la cual, en este contexto ha sido relacionada con la evocación de la Iglesia y, por lo tanto, de una prefiguración de Jesús sobre el altar del sacrificio eucarístico, o de la misma Crucifixión (fig. 6). Además, la posición de la Resurrección de Cristo y de la Flagelación colocadas respectivamente bajo la Resurrección de los Muertos y el Infierno ha sido muy probablemente intencional, y podría reflejar la idea exegética que asimila la Flagelación a la punición divina. No obstante, los textos teológicos que hemos encontrado siempre colocan esta punición-flagelación en un contexto moral y presente, y nunca en el tiempo futuro del Juicio Final<sup>8</sup>. En los escritos de Juan de Beletth (ca. 1162) se percibe, de manera implícita, un esbozo de la idea de la separación entre buenos y malos el día del Juicio Final<sup>9</sup>.

<sup>8</sup> Primamius ADRUMENTANENSIS, *Commentaria in epistolas Sancti Pauli. Epistola ad Ebraeos*, PL LXVIII, col. 0777D. ALCUINUS, *Epistolae*. PL C, col. 382: *Dominus Deus, qui mortificat et vivificat, vulnerat et medetur (1 Reg. II, 6), castigavit me per Pascha multa februm flagellatione*. Haymo ALBERTSTATENSIS, *In divi Pauli epistolas expositio*, PL CXVII, col. 636: *Ut castigati, verberibus et verbis, sed non mortificati. Quando flagellabantur sancti apostoli et martyres, castigabat quidem illos Deus, ne se extollerent propter maximam gratiam sibi concessam, sed non permittebat eos mori usque ad tempus quo ei placebat. Castigationem quippe in hoc loco pro flagellatione*. Remigius ANTISSIODORENSIS, *Enarrationum in psalmos*, PL CXXXI, col. 338. RUPERTUS TUITIENSIS, *Commentaria in duodecim prophetas minores*, PL CLXVIII, col. 818D: *Flagellantem patrem honorat filius, recipiendo disciplinam ejus. Ego flagellavi vos [...0818D] Flagellatio haec est temporalis, qua in hoc saeculo flagellamini a Romanis, excidium passi et ubique terrarum captivi. Disciplinam hanc vos abjicitis, nec me honoratis, ut reatum confiteamini, et poenitentiam agatis*. HERVEUS BURGIDOLENSIS *Commentaria in Isaiam*, PL CLXXXI, col. 492. ANSELMI CANTAUARIENSIS, *Tractatur de Concordia praescientiae et praedestinationis*, PL CLVIII, 553. Debemos esperar el siglo XIV para que Thomas de Kemp insista en la necesidad de aceptar la Flagelación de Cristo para conseguir el Paraíso futuro (THOMAS A KEMPIS, *De vita et beneficiis Salvatoris Jesu Christi meditationes*, CCCM, 5, 2, XIV, 91, 2).

<sup>9</sup> *Et notandum, quod Christus passione sua non tantum redemit illos, qui tunc erant in limbo inferni, qui locus dicebatur sinus Abrahae, sed etiam futuros omnes, qui sancta morte uitam erant finituri, nec omnes, qui erant in inferno, extraxit*. Iohannes BELETH, *Summa de ecclesiastici officii*, CCCM 96, 65.

Por otra parte, el ciclo de la Infancia de Cristo enfatiza el tema de la virginidad de María y la naturaleza divina del Niño, como puede verse tanto en la escena de la Visitación, episodio que hacía hincapié en la confirmación de la Concepción virginal<sup>10</sup>, como en la elección de temas poco comunes, como el del sueño de José (figs. 7-9). El acentuado sentido narrativo del conjunto nos lleva a identificar esta escena con el sueño en el cual Dios manda a José, dubitativo, de no rechazar a María, pues el niño que nacerá de ella es el Mesías, concebido por el Espíritu Santo. Durante el siglo XII este episodio, frecuente en las biblias y los leccionarios, donde servía para ilustrar la *lectio in vigilia Nativitate Domini* para exaltar la virginidad, es relativamente raro en el arte monumental<sup>11</sup>. Tan sólo lo encontramos en el friso de la Infancia esculpido en la fachada de Saint-Trophime de Arles conjuntamente con el Juicio Final, donde se ha aprovechado, como en Montgauch, el emplazamiento de las imágenes para establecer relaciones de orden teológico<sup>12</sup>. La composición de Montgauch se acerca sobre todo a la fórmula que se adoptó para la fachada de Fidenza (finales del siglo XII), donde el sueño de José ha sido representado en las enjutas de arcos ciegos, como en Montgauch, con el ángel a la izquierda y José a la derecha.

En definitiva, todas estas observaciones inducen a pensar que la importancia dada a la Pasión, las correspondencias entre las diversas partes del conjunto y la localización de la Crucifixión en el eje del altar, buscaban mostrar una relación directa con el sacramento de la Eucaristía en una valoración litúrgica de la imagen que puede compararse solamente con composiciones de la segunda mitad del siglo XII<sup>13</sup>. Desde un punto de vista teológico, su parangón estaría en el desarrollo de la liturgia pascual y del rito de la adoración de la Cruz, con el que precisamente se subrayaba la naturaleza humana de Cristo. En teólogos como Jean Belet, hacia 1162, los cuatro versos del *tractus* (canto que reemplaza el *Aleluya*) en el rito de la Adoración de la Cruz del día de Pascua simbolizaban los cuatro brazos de la Cruz, la cual se convertía así en una alegoría de los ritos que exaltaban la humanidad de Cristo<sup>14</sup>. No obstante, el

<sup>10</sup> A. KATZENELLENBOGEN, *The sculptural program of Chartres cathedral. Christ – Mary – Ecclesia*, Baltimore, 1959, p. 21.

<sup>11</sup> Esta imagen aparece en los leccionarios de Enrique II (1007-1024, Bamberg, Staatsbibliothek, Bibl.95, fol. 8v), de Perholt Custos (1060-1080, Nueva York, Morgan Library, ms.780, fol. 1v), de San Martino de Colonia, (1227-1235, Bruselas, Bibl.Royale, ms. 9222, fol. 23v) y de la catedral de Brandenburgo (inicio siglo XIII, fol. 1v.). También puede aparecer en otros contextos litúrgicos, por ejemplo las laudes de las Horas de la Virgen de William de Brailes (hacia 1240-1250, Londres, British Library, ms. Add.49999, fol. 13v), dónde el sueño se encuentra después de la Visitación, como en Montgauch, y el *introitus* de la fiesta de las vírgenes en el Misal de Ratmannus de Hildesheim de 1159 (Hildesheim, tesoro de la catedral, ms. 37, fol. 160v). Más cerca, la encontramos en dos biblias navarras del final del siglo XII (Amiens, Bibl. Munic., ms. 108, fol. 167v, hacia 1197; Augsburgo, Universitätsbibl., ms. I.2.qu.15, fol. 188r, hacia 1200). En el arte monumental, señalamos los capiteles de los claustros de Santo Domingo de Silos, de Monreale (Sicilia), de Saint-Lazare de Autun (hacia 1120-1135), y del coro de Notre-Dame-du-Port en Clermont-Ferrand (hacia 1200).

<sup>12</sup> Por ejemplo, el Pecado Original está situado en el lado del Infierno. W. S. STODDARD, *The façade of Saint-Gilles-du-Gard. Its influence on French sculpture*, Middletown, 1973, fig. 413, p. 294. CHRISTE *Jugements Derniers op. cit* (nota 1), pp. 200-201.

<sup>13</sup> Por ejemplo, la Cena situada sobre la *Maiestas Domini* de la portada de Saint-Gilles du Gard. STODDARD, *The façade of Saint-Gilles, op. cit.* (nota 12), p. 144.

<sup>14</sup> Johannes BELETH, *Summa de ecclesiastici officii*, CCCM, 104, 18.



Fig. 7. Montgauch, iglesia de San Pedro y San Pablo, enjutas de las ventanas del ábside, Visitación.

programa del ábside, concede al misterio de la Pasión –insertado en un ciclo dedicado a la Infancia de Cristo– el mismo papel central que se le otorgaba a la imagen triunfante, sin duda, en una búsqueda por subrayar por igual los dos temas de la naturaleza humana y divina de Cristo. La fórmula elegida para desarrollarlo es la de la progresión temática, en la que, tal y como nos recuerda Juan Belet, el lugar crucial viene ocupado por la Pasión: *Apparuit Deus et homo ante passionem, in passione totus homo, post passionem totus Deus*<sup>15</sup>.

Si se considera que las pinturas pueden datarse del último cuarto del siglo XII, la importancia litúrgica dada a la Crucifixión, con su emplazamiento en el centro del ábside y su asociación con el Juicio Final de la bóveda, dan al conjunto mural de Montgauch un sentido vanguardista muy sorprendente, dado el carácter rural en el cual se encuentra este pequeño santuario. Lo mismo puede afirmarse con respecto a la imagen de los tres patriarcas, tema de origen bizantino. Aunque dicho tema se encuentre ya en algunos conjuntos como los de San Michele d'Oleggio (Novara, hacia 1100), el nártex de la abadía de Payerne, en Saint-Trophime de Arles (hacia 1160-1170), y las pinturas sorianas de San Miguel de Gormaz (Segovia),

<sup>15</sup> Iohannes BELETH, *Summa de ecclesiastici officii*, CCCM 98, 26.



Fig. 8: Montgauch, iglesia de San Pedro y San Pablo, enjutas de las ventanas del ábside, Sueño de José, izquierda.

hacia 1140, es sobre todo en la época gótica (siglos XIII y XIV) donde se sitúa su momento de máximo esplendor, con ejemplos como los Juicios de la cúpula del baptisterio de Florencia (hacia 1270) y de Santa Maria Donnaregina en Nápoles (hacia 1320)<sup>16</sup>.

El Juicio Final de esta pequeña iglesia pirenaica presenta además rasgos únicos y poco frecuentes, que no encuentran lugar en el contexto de la iconografía y de la teología medieval. Así, el hecho de representar a los condenados vestidos cerca de Cristo pone a éstos en plena contradicción con la significación simbólica de la desnudez que se le atribuye normalmente al pecado. Las fuentes epigráficas tampoco dejan de suscitar nuestro asombro. En el lugar donde cabría esperar una citación del Juicio según san Mateo, base textual de este tema iconográfico, se encuentra un *unicum* epigrafico que contiene las palabras *AVDITE VERBVM DOMINI* (fig. 10). Este texto aparece exclusivamente en el Antiguo Testamento, en los profetas Isaías, Jeremías, Ezequiel y Oseas<sup>17</sup>, en pasajes donde el Señor exhorta a su pueblo a arrepentirse bajo

<sup>16</sup> CHRISTE *Jugements Derniers op. cit* (nota 1), pp. 23-24, 30, 44, 300-301, 317. M. THOUMIEU, *Dictionnaire d'iconographie romane*, Saint-Léger-Vauban, 1996, 17. BASCHET, *Le sein du Père, op. cit.* (nota 1), pp. 109, note 29, p. 363, figg. 31, 33, 37 et 397-399. STODDARD, *The façade of Saint-Gilles, op. cit.* (nota 12), p. 288, 295. CHRISTE, *Jugements Derniers, op. cit* (nota 1), pp. 201, 224. M. GUARDIA, "Enluminure et peinture murale du nord au sud des Pyrénées : la syntaxe ornementale et ses thèmes", in *Cahiers de Saint-Michel de Cuxa*, XXXVII (2006), p. 191.

<sup>17</sup> Is. I, 10; XXVIII, 14; LXVI, 5; Ger. II, 4; VII, 2; X, 1-10; XI, 1; XVII, 20; XIX, 3; XXI, 11; XXII, 1; XXIX, 20; XXXI, 10; XLII, 15; XLIV, 24-26. Ez. VI, 3, XIII, 2; XXV, 3; XXXIV, 7-9; XXXVI, 1 et 4; XXXVII, 1-14. Os. IV, 1-16. Esta investigación se ha realizado en los textos mismos a partir de la edición de R. WEBER, *Biblia Sacra iuxta vulgatam versionem*, Stuttgart, 1994 y en la versión informatizada de la Vulgata editada en *Corpus Christianorum Continuatio Medievalis*.



Fig. 9.  
Montgauch, iglesia de San Pedro y San Pablo, enjutas de las ventanas del ábside, Sueño de José, derecha.

pena de ser castigado por su juicio y nunca conseguir la rehabilitación de los justos. La presencia de este texto en la composición pintada en Montgauch constituye un *unicum* en la iconografía del Juicio Final occidental<sup>18</sup>. Si bien es verdad que a veces, como en el Apocalipsis de Tréveris, el tema del Juicio Final (20, 11-15), aparece ilustrado con fragmentos de cuerpos humanos para hacer explícita la resurrección de los muertos a la manera de la visión de los huesos resecos de Ezequiel (Ez. XXXVII, 1-14)<sup>19</sup>, no existe indicio alguno de que en Montgauch se haya querido hacer lo mismo. Como ya hemos señalado, aunque la fuente epigráfica textual sea claramente veterotestamentaria, su utilización por cuatro autores distintos complica su concreta identificación, a causa de su carácter fragmentario. Podemos por lo tanto admitir una influencia genérica de algún pasaje del Antiguo Testamento que además, muy probablemente, no fue citado tal cual, sino reaprovechado por algún comentario contemporáneo.

<sup>18</sup> La imagen de Montgauch no tiene ninguna relación con la tradición iconográfica que aparece en la primera mitad del siglo XIII, en la cual el Juicio Final comprende escenas del Génesis, de la vida de David, o del milagro de la roca de Orbe por Moisés. Estas escenas se encuentran en la cruz irlandesa de Clonmacnoise, en los Juicios de las catedrales de Bourges, Tudela, Wells et Rouen, y en la iglesia de la Santa Cruz en Schwäbisch Gmund, en Baviera. CHRISTE, *Jugements Derniers*, op. cit (nota 1), pp. 175-176, 275-276.

<sup>19</sup> CHRISTE, *Jugements Derniers*, op. cit (nota 1), p. 54.

Pero sin lugar a duda el rasgo más desconcertante del Juicio Final de Montgauch es la inversión del esquema de composición, con los condenados situados a la derecha de Cristo y los elegidos a su izquierda. De las pocas imágenes con las que podemos confrontarlo, ninguna de ellas resulta suficientemente elocuente. Así, el Juicio Final de la fachada occidental de Santa María de Taüll comporta un extraño desarrollo del Juicio en el que el Paraíso está ausente, ya que el Infierno ocupa ambos lados de la composición en torno a Cristo. Por lo que refiere al Juicio Final de Sainte-Quitterie-du-Mas, cerca de Aire-sur-Adour, se percibe también una «debilitación» de la lógica derecha-izquierda en favor de una disposición vertical, por registros. Por último, el caso de la portada de Moissac, en el que una imagen infernal ocupa la derecha de Cristo, no depende sin embargo de un Juicio Final<sup>20</sup>. Por lo tanto, puede afirmarse que la fórmula de Montgauch constituye un *unicum* de la iconografía cristiana occidental.

Dicha articulación puede explicarse de dos maneras. La primera supone que el pintor –o la persona que planificó el programa– se haya equivocado, invirtiendo el modelo, o bien que haya reproducido un modelo ya invertido. De hecho, hay que reconocer que la composición repite tal vez la articulación de la imagen, tal y como hubiese decorado una pared occidental de fachada, en donde era habitual encontrar un Juicio Final (Sant’Angelo in Formis, Torcello) que se dirigía hacia los fieles que salen del santuario. Sin embargo, esta hipótesis no explicaría por qué el pintor se habría aplicado tanto en dar un sentido vertical a la escena (alto-bajo) para que la imagen fuese claramente legible a un espectador situado en la nave, y habría por otro lado olvidado de respetar una lógica derecha-izquierda fundamental en la teología del Juicio Final. Esta inversión es incomprensible más aun si se considera que su fuente bíblica es absolutamente explícita al respecto: *Tunc dicet rex his qui a dextris eius erunt : Venite benedicti Patris mei ...*(Mateo XXV, 34)<sup>21</sup>. ¿El clero de Montgauch habría sido tan ignorante, hasta el punto de desconocer una cuestión tan fundamental como el lugar del Infierno y del Paraíso en un evento de máxima importancia para la fe cristiana? Ello parece muy poco convincente, incluso en una pequeña iglesia rural, que en este caso se encontraba a tan sólo seis kilómetros del centro episcopal –Saint-Lizier– y más aún si se tiene en cuenta la gran destreza mostrada por el pintor en la composición y la práctica de la pintura.

Por lo que respecta a la segunda hipótesis, ésta parte de la evidencia de que se habría invertido el esquema conscientemente, con el objetivo de transmitir al fiel un sentido muy preciso y concreto. Esta posibilidad, que parece la más verosímil, necesita, sin embargo, de un contexto explicativo de la inusual colocación de los condenados en el lugar de honor, a la derecha del Cristo Juez.

Es bien sabido que habitualmente las iglesias estaban orientadas con respecto a un hombre orando hacia el este y que esta orientación respondía a una regla que atribuía al lado derecho una preeminencia simbólica con respecto al lado izquierdo, considerado siempre como el lado negativo y demoníaco. Esta prescripción cobraba todavía más sentido en una iglesia normalmente orientada, a la que se añadía el dualismo cardinal norte-sur, el norte, como lado del

<sup>20</sup> Para el Juicio de Sainte-Quitterie, véase CHRISTE, *Jugements Derniers, op. cit* (nota 1), pp. 235-236.

<sup>21</sup> WEBER, *Biblia Sacra op. cit.* (nota 17), p. 1566.

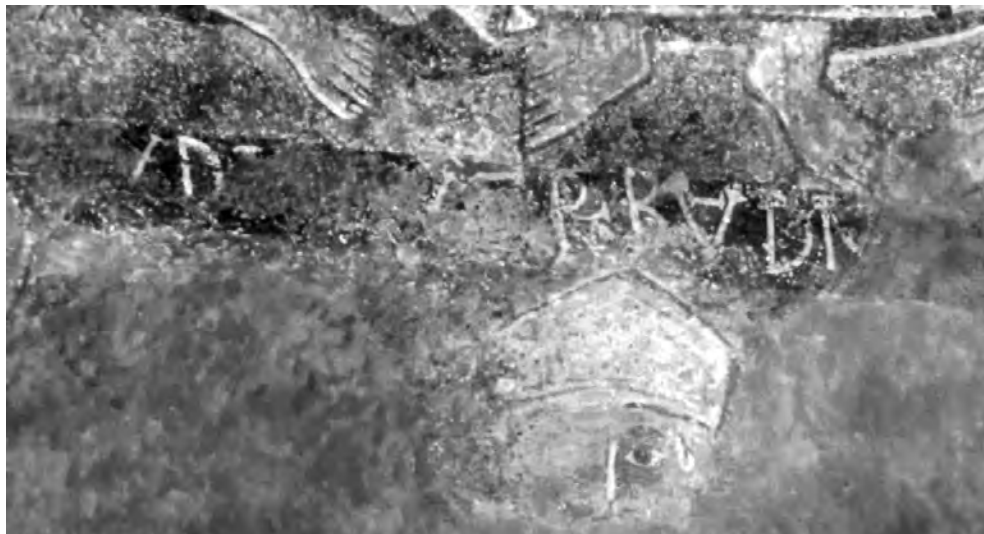


Fig. 10: Montgauch, iglesia de San Pedro y San Pablo, bóveda de cañón, inscripción del Paraíso.

diablo, del pecado y de los herejes, el sur, como el lugar de la Redención. En la época de las pinturas de Montgauch existe una serie de textos en los que está explícitamente definida esta polaridad lateral de la iglesia en referencia al Juicio Final. Buenos ejemplos son el tratado *De sacro Altaris* escrito por el papa Inocencio III (1160-1213), y, más concretamente, la *Visio Thurkilli*, un texto narrado en primera persona por un campesino inglés homónimo en 1206, en el que el Infierno se ubica en el lado norte de la basílica (cf. nota 22). Partiendo de estos textos, Jérôme Baschet ha tratado de explicar la inversión de las pinturas de Bominaco, en Abruzzo (hacia 1263) y de la capilla de la Virgen de San Michele Mondoví en Piemonte. Sin embargo, en esta iglesia, la inversión entre las escenas judiciales, colocadas en la zona occidental de la capilla, se justifica más bien por la influencia de la lógica de la fachada occidental, de donde a menudo se extiende a las paredes de la nave. Además, y contrariamente a lo que pasa en Montgauch, no se ha representado ningún otro elemento perteneciente al Juicio Final, ni siquiera el Cristo Juez<sup>22</sup>. Cabe aun recordar que, desde el punto de vista del espacio sagrado, en Montgauch este mismo dualismo ha sido subrayado de manera más radical al adoptar los espacios del Más Allá como punto de referencia para la Iglesia en cuanto lugar arquitectónico y historia humana. Desde este punto de vista, los pasajes de los libros de Jeremías, Ezequiel y Isaías, en los cuales aparece el texto *Audite verbum Domini* insisten particularmente sobre esta problemática. El norte (*aquilone*) es el lugar donde se encuentra el país

<sup>22</sup> J. BASCHET, *Lieu sacré, lieu d'image. Les fresques de Bonimaco (Abruzzes, 1263) : thèmes, parcours, fonctions*, París-Roma, 1991, pp. 184-187. J. BASCHET, "L'enfer en son lieu : rôle fonctionnel des fresques et dynamisation de l'Espace culturel", en *Luoghi sacri e spazi della santità*, Torino, 1990, p. 554 y nota 17, p. 561.

idolatra, en el cual el juicio divino exilió al pueblo de Israel (Jer. XVI, 15, XXIII, 5-8, L, 9), donde se encuentra la estatua de los celos (Ez. VIII, 3) y la Babilonia de Nabucodonosor (Ez. XXVI, 7). Es también, puntualmente, el sitio a partir del cual el Señor manda su castigo (Is. XIV, 31, y XLI, 25 ; Jer. II, 4). Pero como hemos visto, las relaciones entre la iconografía del Juicio Final y el Antiguo Testamento son limitadas y la polaridad lateral queda a menudo latente cuando se encuentra en presencia del tema que estudiamos.

En el transcurso de mis investigaciones he encontrado solamente un ámbito en el cual la polaridad derecha-izquierda y las referencias veterotestamentarias al juicio divino están aplicadas al Juicio Final de manera explícita: el contesto teológico cátaro y la polémica anti-herética llevada por la Iglesia. En este campo, la cuestión del Juicio Final era efectivamente una de las preocupaciones principales de los teólogos que debatían contra los cátaros. La Iglesia se sentía amenazada en los fundamentos de su fe porque percibía en estos herejes la negación de principios tan fundamentales como el Purgatorio, el Juicio Final o la liturgia de los muertos<sup>23</sup>. Los rasgos tan inusuales del conjunto de Montgauch evocan temas presentes en textos escritos por los cátaros, por ejemplo, la versión carcassonesa de la *Coena secreta*, del siglo XIII: *Entonces las almas saldrán de la prisión de los no creyentes y entonces también [fol. 33v] se escuchará mi voz y habrá un único redil y un único pastor [...]*<sup>24</sup>. La confluencia de los temas del escuchar la voz del Padre (*Audite verbum Domini*) y del redil único, llevado por un único pastor, permiten reconocer sin ambigüedad el pasaje de Ezequiel consagrado al Paraíso después del Juicio (Ez. XXXIV, 9-10, 23), texto que hemos indicado como una de las fuentes posibles para el fragmento de la frase pintada en el Juicio de Montgauch<sup>25</sup>.

Se sabe además que algunos cátaros de Toulouse de finales de siglo XII conocían el sentido de la polaridad invertida, puesto que aceptaban la creencia que Lucifer había puesto su trono al lado del Aquilón (Is. XIV, 13)<sup>26</sup>. El pasaje no habla del Juicio Final, pues trata de definir el grado de culpabilidad de los ángeles caídos en el juicio de Dios. Veremos sin embargo que la misma inversión reaparece en contexto anti-cátaro en relación explícita con el Juicio Final. Antes de seguir con este análisis, debemos enunciar los elementos más importantes de este pensamiento dualista, que ofrecía a la Iglesia varios argumentos para polemizar. Al poner la carne al lado del Mal, los cátaros negaban la mayoría de los dogmas y sacramentos de la

<sup>23</sup> De hecho, Eckbert de Schonau consagra a la cuestión del Más Allá el doble de espacio que la exposición de la doble naturaleza de Cristo. Eckberti SCHONGAUEGIENSIS, *Sermones adversus pestiferos foedissimosque Catharorum*, in PL CXCv, coll. 56<sup>a</sup>, *Sermo IX contra sextam haeresiam de animabus mortuorum*.

<sup>24</sup> R. NELLI, *Ecritures cathares. La Cène secrète. Le livre des deux principes. Le rituel latin. Le rituel occitan. Textes pré-cathares et cathares*, París, 1959, p. 49 [la traducción es mía].

<sup>25</sup> Jeremías reúne igualmente los temas de la voz de Dios y de los pastos de los rebaños, pero contrariamente a Ezequiel, no subraya de manera particular el tema del redil único y del pastor único (Jer. XXXI, 10). R. NELLI, *Ecritures cathares*, op. cit. (nota 24), pp. 31-32. Esta versión de la *Coena Secreta* es del siglo XIII y proviene de los archivos de la Inquisición de Carcassone (BNF, fondo Doat, ms. 36).

<sup>26</sup> Por ejemplo, un cierto Maestro Guillaume, ex canónico de Nevers desviado a la herejía y refugiado bajo el nombre de Thierry en las tierras del conde de Toulouse en 1201. C. THOUZELLIER, *Un traité cathare inédit du début du XIIIe siècle d'après le Liber contra Manicheos de Durán de Huesca*, Louvain, 1961, 29. NELLI, *Ecritures cathares*, op. cit. (nota 24), p. 111. El autor citado por el *Liber de duobus principis* cita aquí el pasaje XIX, 13 de Isaías (en lugar del XIV, 13): probablemente se trata de un error.



Iglesia romana: el Bautismo de los niños (*Baptismus atque nichil valet*), el matrimonio (obra del demonio para perpetuar la reencarnación y el pecado carnal), la Eucaristía (*hostia sacrata non est corpus Christi*), como simple pan sin eficacia alguna, la Encarnación (negando la intercesión marial) – la Pasión de Cristo (simple apariencia, pues no podía haber tenido un cuerpo mancillado por la materia), y finalmente la resurrección de la carne al final de los tiempos (*mortui non resurgent*)<sup>27</sup>.

Esta condena de la carne iba acompañada de una concepción “determinista” de la predestinación, que anulaba cualquier posibilidad de libre albedrío: el mal hace parte de la materia desde el mítico combate en el cielo, cuando Dios no pudo evitar que Satanás precipitase a todos los ángeles –buenos y malos– en la carne. El verdadero Infierno entonces es la Tierra, la prisión de la materia. De esto resulta que cada ángel recuperará su orden respectivo al final del mundo, sin Penitencia, lo que implica, a su vez, una perfecta inutilidad del Juicio Final. Además, el hecho de que un ángel pudiese al reencarnarse, caer varias veces en la materia, suponía que el hombre estaba obligado a vivir estas reencarnaciones sucesivas como una posibilidad de hallar el nivel de expiación de los *perfectos*, los ascetas cátaros investidos de funciones sacerdotales. Así, la reencarnación remplazaba al Purgatorio, que estaba por lo tanto proyectado en la Tierra.

Todas estas creencias están atestiguadas en el *Liber de duobus principiis*, escrito en Albi durante la segunda mitad del siglo XIII<sup>28</sup>, si bien los elementos más importantes aparecen ya en los años 1190, en los tres tratados anti-cátaros escritos por los valdenses pirenaicos para la Iglesia romana: el *Liber antiheresis* (1190-1200) y el *Contra Manicheos* (hacia 1220) de Durán de Huesca, y el *Contra hereticos* de Ermengaud (1200-1225). Se trata de textos escritos hacia 1190, destinados a ser leídos en público y cuyo contenido parece ser, según los especialistas, un informe escrito a partir de una serie de coloquios con los cátaros. Las preocupaciones de Durán de Huesca hacia los herejes son muy reveladoras: *porque arrastran los compañeros de su herejía en el Infierno de la damnación eterna*<sup>29</sup>. Estos datos necesitan una atenta investigación del texto en cuestión, cosa que trataremos más adelante.

<sup>27</sup> J. AVILA GRANADOS, *La mitología cátara. Símbolos y pilares del catarismo occitano*, Madrid, Mr Ediciones, 2005, pp. 79-81. R. NELLY, *Le phénomène cathare. Perspectives philosophiques morales et iconographiques*, Toulouse, Privat, 1964, pp. 25-27, 43-51, 76-80, 108. C. THOUZELLIER, “La Bible des cathares languedociens et son usage dans la controverse au début du XIIIe siècle”, en *Cathares en Languedoc*, Toulouse, Privat, 1968 (Cahiers de Fanjeaux 3), p. 52.

<sup>28</sup> *Como – y por qué razón – el Señor Jesús podrá decirle: “Venid, benditos del Padre mío [...] cuando ellos no tendrán absolutamente el poder de actuar de esta manera, que no habrán hecho nada parecido; y como, aplicándose a ellos, las palabras de Cristo podrían ser totalmente falsas?”* [Traducción mía]. NELLI, *Écritures cathares, op. cit.* (nota 24), p. 191. Véase también NELLI, *Le phénomène cathare... op. cit.* (nota 27), p. 54 y R. MANSELLI, “Églises et théologies cathares”, en *Cathares en Languedoc*, Toulouse, 1968 (coll. Cahiers de Fanjeaux n° 3), pp. 141-142, 143, 148-152.

<sup>29</sup> Durán de Huesca, *Contra Manicheos*, citado por M.-H. VICAIÉ, “Les vaudois et pauvres catholiques contre les cathares (1190-1223)”, en *Vaudois languedociens et Pauvres Catholiques*, Toulouse, Privat, 1967 (coll. Cahiers de Fanjeaux n° 2), 266, nota 53, p. 266. La naturaleza humana de Cristo y la creencia en la resurrección de los muertos al final de los tiempos empezaron a ser enérgicamente defendidas ya en la última década del siglo XII. El propio Durán, ya en el *Liber Antiheresis*, escrito hacia los años 1190-1194, insiste en ello: “ la Escritura nos dice que cada quien resucitará en su propia carne”. VICAIÉ, “Les vaudois ...”, art. cit., pp. 252-257.

Es importante subrayar que, a pesar de la variedad de las corrientes de pensamiento cátaro de la región pirenaica al comienzo del siglo XIII (dualistas absolutos, moderados, y corrientes populares)<sup>30</sup>, la Iglesia, peligrosamente amenazada en sus creencias más profundas y sus fundamentos más firmes, tendía a uniformizar las diferencias y a demonizar el conjunto de la secta, ofreciendo una visión tendenciosa del contexto histórico. Así, si se plantea que ciertas imágenes han sido concebidas por los teólogos ortodoxos contra los cátaros, los tratados anti-heréticos resultan todavía más útiles para la interpretación de su contenido que los escasos textos de la herejía que sobrevivieron a las hogueras de la Inquisición<sup>31</sup>. Por supuesto, esta clave de lectura no pretende reconocer una dependencia directa entre las imágenes y los textos citados, sino más bien busca destacar una mentalidad, una toma de posición general por parte de la Iglesia en relación con sujetos ortodoxos transformados y reinterpretados por les herejes<sup>32</sup>.

Así, en el sermón *Adversus Catharos* (1163) que Eckbert de Schonau escribió para el diócesis de Colonia, en el que los principios dualistas son, según algunos especialistas, muy cercanos a los del Languedoc<sup>33</sup>, el autor se opone a sus adversarios acerca del tema del Juicio Final retomando el mismo pasaje del Eclesiastés discutido por los cátaros (Eccl. XI, 3): *Si ceciderit lignum ad austrum, aut ad aquilonem, in quocunque loco ceciderit, ibi erit. Quod similiter in partem erroris vestri inclinatis, dicentes ita intelligi debere: Anima de corpore migrans, si declinaverit ad quietem, ibi perpetuo erit; si ad poenam, ibi quoque perpetuo erit. [...] Considerate praecedentem litteram, et invenietis quod ad dandam eleemosynam hortatur auditorem suum, dicens: Mitte panem tuum [...] ad perseverantiam boni operis [...]. Diligenter insiste dum vivis augere merita tua eleemosynis et bonis operibus; quia post mortem sive devenerit homo in eum statum qui pertinet ad eos, qui salvandi sunt, quod est cadere ad austrum; sive devenerit ad eum statum, qui pertinet ad damnandos, quod est cadere ad aquilonem [...]*<sup>34</sup>. Eckbert intenta claramente atacar aquí la creencia cátara que el libre albedrío y las obras no poseen utilidad alguna en el momento de la separación última. Paradójicamente, el pasaje del Eclesiastés le permite restablecer la ortodoxia del Juicio Final, ya que en dicho texto se habla de la oposición norte-sur, igualmente evidente en Mountgauch. A ello le

<sup>30</sup> NELLI, *Le phénomène cathare*, op. cit. (nota 27), p. 60. MANSELLI, “Eglises...”, art. cit. (nota 28), pp. 150-152.

<sup>31</sup> Antes de la fase de represión violenta por parte de la Cruzada y de la Inquisición, los teólogos sostenían grandes discusiones en torno a los dogmas, con el fin de explicar a los heréticos la correcta interpretación de la Biblia. Además difundían en las diócesis los tratados cátaros para que los obispos y los curas pudiesen disponer de los instrumentos adecuados para sostener el debate. Así, Eckbert de Schonau dirigiéndose al obispo de Colonia: *Ego itaque operae pretium duxi errores eorum describere, et adnotare auctoritates Scripturarum, ex quibus se defendunt, ac demonstrare quomodo sane intelligi debeant [...]. De moribus Manichaeorum, et ex libro De haeresibus [de Agustín]; et eadem collectionem in fine libri hujus adnectere dispono [...]*, in Eckberti SCHONGAUEGIENSIS, *Sermones*, op. cit. (nota 23), PL CXCIV, 13, 18.

<sup>32</sup> Ésta es también una línea de investigación seguida por Carlotta Taddei en su reciente estudio sobre la escultura del siglo XIII en Lucca. C. TADDEI, *Le parole e le sculture. Eresia a Lucca nel XII secolo*, Parma, 2008 (coll. Quaderni di storia dell'arte), pp. 92-93.

<sup>33</sup> La opinión es de M.-H. VICAIRE, “Les cathares albigeois vus par les polémistes”, en *Cathares en Languedoc*, Toulouse, 1968 (Cahiers de Fanjeaux n° 3), pp. 105-10. El sujeto del Juicio final y del Purgatorio afecta profundamente a este autor, que consagra el sermón mas largo a *De animabus mortuorum* (PL CXCIV, 55-69).

<sup>34</sup> Eckberti SCHONGAUEGIENSIS, *Sermones*, op. cit. (nota 23), PL CXCIV, 58C-59A.

añade la cita a Mateo XXV, 33-46, en la que el teólogo tiende a enfatizar el hecho de que la única manera de entender la Palabra es de escucharla: *Audite nunc [...] Audite ergo, rebelles et increduli, quomodo rectius animadvertere possitis verba Domini [...]. Amen dico vobis, quia qui verbum meum audit, et credit ei qui misit me, habet vitam aeternam, et in iudicium non veniet, sed transibit a morte in vitam*<sup>35</sup>. Eckbert cita aquí el evangelio de Juan, en el que Cristo afirma su igualdad al Padre, su papel de Juez, cuya voz será escuchada por los que yacen en sus sepulcros. Una vez más, no se pretende indicar precisamente este texto como una fuente para las imágenes de Montgauch, si bien el tono de Eckbert nos deja entrever igualmente los dos niveles de significación de las admoniciones ortodoxas hacia los cátaros acerca del Juicio Final: un nivel futuro, literal, basado sobre el evangelio de Juan, donde los difuntos son llamados a un Juicio del cual se valora el sentido católico; un nivel histórico presente, pero alegórico, en el cual los herejes están invitados a volver sobre el camino de la ortodoxia cuando todavía tienen el tiempo de hacerlo.

Otro tema presente en Montgauch podría estar relacionado con los argumentos anti-heréticos. En particular, la distinción entre los condenados desnudos en la zona infernal y los condenados vestidos que se encuentran más cerca del centro de la composición y de Cristo. A pesar de su expresión aterrorizada, éstos se representan en conversación con un ángel, lo que podría ser una referencia al Purgatorio, cuya creencia se iba desarrollando durante el siglo XII, y que llegó a su madurez al final del siglo, gracias sobre todo al impulso anti-herético de los polemistas. Se trata, por otra parte, de un tema teológico muy sentido en el ámbito de las polémicas anti-cátaras<sup>36</sup>. También cabe destacar que es el contexto herético que nos pone otra vez en presencia de ejemplos esclarecedores para la composición de Montgauch, por ejemplo, la identidad entre condena y Flagelación, concepto entendido claramente, esta vez, en un sentido deutero-parusiaco, contrariamente a la concepción que hemos encontrado en la literatura teológica no-polémica: *Nomen iudicii [...] Significat enim flagellationem [...] ultimam discriminationem bonorum et malorum [...] etiam damnationem quae specialiter ad reprobos pertinet*<sup>37</sup>.

La confrontación entre el programa iconográfico de Montgauch y los textos cátaros parece producir resultados positivos a la vez tanto en la iconografía del Juicio Final como en el ciclo de la Pasión. En efecto, la insistencia en este tema puede paragonarse con otras obras de

<sup>35</sup> Eckberti SCHONGAUEGIENSIS, *Sermones, op. cit.* (nota 23), PL CXCIV, 57B, 60 C-D, 61C.

<sup>36</sup> Para el origen del Purgatorio y su relación con los herejes, en particular con los cátaros, véase J. LE GOFF, *La naissance du Purgatoire*, París, 1981, pp. 229-234. Citamos también el pasaje relativo de Eckbert von Schonau: *De animabus mortuorum [...] Non enim recipiunt quod credit universalis Ecclesia, videlicet esse quasdam purgatorias poenas [...]. Propterea ergo arbitrantur superfluum et vanum esse orare pro mortuis, eleemosynas dare, missas celebrare [...] mendacii praedicatorum estis, qui dicitis nullas esse poenas animarum praeter [excepté] aeterna supplicia damnandorum et neminem posse liberari a poenis, qui non statim [tout de suite] post mortem in aeterna fuerit beatitudine assumptus*. Eckberti SCHONGAUEGIENSIS, *Sermones, op. cit.* (nota 23), PL CXCIV, 15C et 56A. La misma imagen aparece en los Juicios de Sainte-Quitterie, cerca de Aire-sur-Adour, y en los tímpanos de las catedrales de Notre-Dame de Reims (1230) y de Saint-Jean-Baptiste de Bazas. CHRISTE, *Jugements Derniers, op. cit.* (nota 1), pp. 235-236.

<sup>37</sup> Eckberti SCHONGAUEGIENSIS, *Sermones, op. cit.* (nota 23), PL CXCIV, 61A.

mediados del siglo XII que se han puesto en relación con una política anti-herética de la Iglesia local, por ejemplo, la célebre fachada de Saint-Gilles du Gard, cuyo conjunto esculpido, como el de Montgauch, desarrolla un programa consagrado a reconstruir la unidad dogmática de la doble naturaleza de Cristo<sup>38</sup>. En las esculturas de Saint-Gilles, un extenso ciclo de la Pasión de Cristo reúne las tres portadas dedicadas a la Virgen, a la *Maestas Domini* y a la Crucifixión. En este conjunto, volvemos a encontrar, como en Montgauch, una correspondencia vertical entre la Infancia de Cristo y un ciclo de la Pasión incipiente con una Entrada en Jerusalén (puerta norte), y una Crucifixión cuyo tono doctrinal está claramente subrayado por la oposición entre la Iglesia y la Sinagoga, violentamente atropellada por un ángel. Esta imagen polémica podría compararse con la Flagelación de Montgauch, donde el turbante del verdugo evoca un repertorio iconográfico en el que éstos son comparados a los infieles, concretamente, a los musulmanes del presente histórico<sup>39</sup>. Por último, la escena del sueño de José (aquí probablemente el segundo sueño, el que anuncia la Huida as Egipto) ha sido colocado de manera análoga, con el ángel en pleno vuelo – y no parado, como en la mayoría de las imágenes<sup>40</sup>.

Sin embargo, dada la dificultad de comparar estas imágenes con textos conocidos en el ámbito local, estas sugerentes concordancias entre la iconografía de las pinturas y la polémica anti-cátara han de mantenerse, con la debida cautela, en un nivel de interpretación general.

Por otra parte, cabe subrayar que los cátaros no eran los únicos herejes que vivían en el sur de Francia entre los siglos XII y XIII, y que incluso los petrobusianos habían llegado todavía antes. Por lo tanto, debemos analizar en este sentido las varias campañas anti-heréticas llevadas a cabo por la Iglesia: el concilio de Toulouse (1119), el concilio Laterano II (1139) reunido por Inocencio II, la predicación de San Bernardo de Clairvaux en Toulouse y Albi entre 1140 y 1150 y los cánones del concilio de Reims de 1148, que denuncian la herejía en el sur de Francia<sup>41</sup>. Estas medidas se intensifican en la segunda mitad del siglo XII con la condena del catarismo en el concilio Laterano III (1179), el traslado del obispo de Lérida, Berenguer, a la sede arzobispal de Narbona (1191) por orden de Celestino III, el nombramiento en 1203 por Inocencio III de los legados anti-heréticos Raoul de Fontfroide y Pierre de Castelnau, cuyo asesinato desencadenará la cruzada anti-cátara.

<sup>38</sup> En particular en relación con el tratado contra los petrobusianos de Pedro el Venerable, abad de Cluny, cuyo texto, junto a fuentes históricas y epigráficas, ha permitido fechar la portada de los años 1140-1150. STODDARD, *The façade of Saint-Gilles*, op. cit. (nota 12), pp. 139-143.

<sup>39</sup> I. MONTEIRAS ARIAS, “Los musulmanes como verdugos de los personajes sagrados en la iconografía románica. Una interpretación actualizada de las Escrituras para combatir el Islam en la Edad Media”, en *Codex Aquilarensis. Cuadernos de investigación del Monasterio de Santa María la Real*, 23 (2007), pp. 72-77.

<sup>40</sup> La asociación entre los Magos, la Virgen y el sueño de José se encuentra solamente en el tímpano de la portada de Monfrin (Gard), que depende muy probablemente del modelo de Saint-Gilles du Gard. STODDARD, *The façade of Saint-Gilles*, op. cit. (nota 12), figg. 75, 103, p. 65, 76 y 144.

<sup>41</sup> Según el ejemplo de Pedro de Bruys, los Petrobusianos aceptaban únicamente los cuatro Evangelios y preconizaban una fe interior que rendía inútiles las obras pías, los sacramentos de la Iglesia (confesión, eucaristía, bautismo, caridad, etc.) y la utilización de edificios materiales para el culto (iglesias, altares, crucifijos, etc.). Pedro de Bruys fue condenado a la hoguera hacia 1135 a Saint-Gilles. STODDARD, *The façade of Saint-Gilles*, op. cit. (nota 12), pp. 139-140.

Si los petrobusianos no están atestiguados en el territorio del actual Ariège, en cambio esta región fue el refugio privilegiado de cátaros y valdenses. Esta última secta rechazaba también el dogma de la presencia real de Cristo en la Eucaristía y la existencia del Purgatorio. Sin embargo aceptaba la autoridad de la Iglesia romana, que no la consideraba herética, más aun cuando empezó a defender sus intereses contra los cátaros. Además, durante el “simposio” que se organizó en Pamiers en 1207 entre ortodoxos, cátaros y valdenses, muchos de estos últimos se convirtieron, como Duran de Osca, y juraron fidelidad a la Iglesia romana el año siguiente. Es entonces cuando éste empezó su lucha contra la herejía cátara<sup>42</sup>.

Esta situación deja entrever que la herejía cátara era peligrosa, ya que afectaba la fe ortodoxa de la Iglesia en cuanto institución religiosa. En los últimos años, algunos autores han analizado numerosos programas pintados y esculpidos pertenecientes a varias regiones de Europa occidental – Norte de Italia, Isla de Francia, Provenza, Rosellón y Cataluña- en clave anti-cátara. Entre ellos destaca la hipótesis de Carlo Arturo Quintavalle, el cual llega a plantear el desarrollo de un nuevo repertorio iconográfico a lo largo de los años 1140, en particular el Juicio Final, pero también el ciclo de la Pasión de Cristo en la escultura del norte de Italia primero, y de las grandes portadas góticas de la Isla de Francia y del Midi francés alrededor de 1160-1180, en relación directa con la polémica anti-cátara de la Iglesia. Cabría, sin embargo, profundizar el tema desde el punto de vista de las fuentes y de los contextos político-religiosos locales<sup>43</sup>.

Los textos principales que nos han transmitido la existencia del catarismo en la región pirenaica –principalmente los testigos de la Inquisición de Toulouse y el relato de la cruzada albigea– no mencionan ninguna presencia cátara en la diócesis de Couserans<sup>44</sup>. A pesar de ello, resulta poco creíble que el Couserans y el Comminges fuesen tierras no contaminadas como pretende Yves Dossat<sup>45</sup>. Se sabe, en primer lugar, que estas dos diócesis cultivaban lazos muy estrechos con los centros laicos y eclesiásticos de Toulouse, donde la herejía estaba ampliamente extendida<sup>46</sup>. Por otra parte en el año 1167 el catarismo, que había llegado tal vez hasta la Val d’Aran<sup>47</sup>, al límite meridional de la diócesis de Comminges, estaba muy bien difun-

<sup>42</sup> Y. DOSSAT, “Les vaudois méridionaux d’après les documents de l’Inquisition”, en *Vaudois languedociens et Pauvres Catholiques*, Toulouse, 1967 (Cahiers de Fanjeaux n° 2), p. 214.

<sup>43</sup> C. A. QUINTAVALLE, “La narració contra l’heretgia. L’escultura a Occident des de 1120-1130 fins a la fi del segle”, en *El Romànic i la Mediterrània: Catalunya, Toulouse i Pisa. 1120-1180: Museu Nacional d’Art de Catalunya 29 febrer-18 maig 2008*, Manuel Castiñeiras i Jordi Camps, pp. 57-67. M. CASTIÑEIRAS GONZÁLEZ, “Catalan romanesque painting revisited: the altar-frontal workshops”, en *Spanish Medieval Art: Recent Studies*, Tempe, 2007, p. 145. J. BRACONS I CLAPES, “Els dasvallaments romànics a Catalunya i l’heretgia albigea. Proposta d’interpretació i aproximació a la seva datació”, en *Miscel·lània en homenatge a Joan Ainaud de Lasarte*, 1998, vol. I, pp. 197-205.

<sup>44</sup> Sin embargo, es difícil creer que la herejía nunca progresó por el lado oeste del Ariège, detenida por el curso del río. J. MESTRE I GODES, *Els Càtars. La vida i la mort dels bons homes*, Barcelona, 1997, p. 119. B. MAYNE KIENZLE, *Cisterciens, heresy and crusade in occitania, 1145-1229*, York, 2001, pp. 135-173.

<sup>45</sup> Y. DOSSAT, “Les cathares d’après les documents de l’Inquisition”, in *Cathares en Languedoc*, Toulouse, 1968 (Cahiers de Fanjeaux n° 3), pp. 204-205.

<sup>46</sup> Por ejemplo, en 1213, a la vigilia de la batalla de Muret, el obispo de Comminges se desplazó en los campos de batalla para bendecir los soldados con la Cruz de Cristo. MAYNE KIENZLE, *Cisterciens*, op. cit. (nota 44), p. 142.

<sup>47</sup> La cuestión de la presencia cátara en el valle de Arán es compleja. En el concilio de San Felix de Camanán se habla de una *ecclesia aranensis*, que la historiografía catalana suele identificar con la iglesia del valle de Arán. Sin embar-

dido en la región pirenaica, tal y como se deduce de las actas del concilio de Saint-Félix de Caraman, que mencionan diez y seis iglesias autónomas y cuatro diócesis cátaros (Agen, Albi, Toulouse, Carcassonne). Esto demuestra a que velocidad se había propagado una orden religiosa que, en 1167, ya no era una comunidad incipiente, sino un movimiento en plena expansión. Ante el puñado de fieles que se habían quedado a escuchar su sermón, en fechas tan tempranas como 1145, San Bernardo de Clairvaux había perdido los estribos.

Sabemos además que la iglesia de Couserans tuvo un papel de primer plano en la lucha contra los cátaros de la región pirenaica. En efecto, al simposio que se reunió en Pamiers en 1207, cuando católicos y heterodoxos (valdenses y cátaros) se enfrentaron en debate en presencia de numerosos abades cistercienses, fue el obispo de Couserans, Navarra de Dax (1200-1212), asistido por los obispos Foulches de Toulouse y Diego de Osma, que acabó con los herejes<sup>48</sup>. El hecho de que haya sido elegido este obispo, y no otro prelado de la región para enfrentarse a lo herejes de estas parroquias, contradice la creencia que el Couserans nunca conoció el catarismo y demuestra que su Iglesia había adoptado indiscutiblemente una política anti-herética. Este antiguo abad del monasterio premonstratense de Combelongue, cerca de Saint-Lizier, debía haber destacado por la habilidad de su política eclesiástica desde el comienzo de su episcopado en 1200, visto que el Papa Inocencio III lo había nombrado legado pontifical en mayo del 1207, algunos meses antes del concilio de Pamiers, para la provincia eclesiástica de Narbona, con el fin de resolver la cuestión de la corrección del archieobispo Berenguer de Narbona, acusado de simonía y acumulación de cargos en 1203. El obispo Navarra habría remplazado a Raúl de Fontfroide († 1207), el legado papal nombrado con Pierre de Castalnuau para luchar contra la herejía. A partir de 1208, Navarra empieza a actuar enérgicamente en favor de la cruzada, razón por la cual hizo un viaje a Roma con Fulches de Toulouse, en nombre de los prelados del Sur de Francia<sup>49</sup>. Todos estos elementos nos llevan a pensar

---

go, algunos historiadores franceses han rechazado esta localización porqué la forma *aranensis* no se encuentra en ningún otro documento de la época, y han propuesto el territorio de Agen. E. GRIFFE, "Le catharisme dans le diocèse de Carcassonne et le Lauronais au XIII<sup>e</sup> siècle", in *Cathares en Languedoc*, Toulouse, 1968, pp. 220-222. MESTRE I GODES, *Els Càtars*, op. cit. (nota 44), pp. 15-16, 18. BRACONS I CLAPES, "Els davallaments...", art. cit (nota 43), pp. 202, 204-205. Sin embargo, en mi opinión, esta hipótesis está basada en una acrobacia lingüística inaceptable. No se puede excluir la existencia de esta forma lingüística, ya que la existencia del adjetivo neolatino *aranesos* en un texto catalán escrito hacia 1283 podría atestiguar indirectamente la existencia de la forma latina: *quan els aranesos en aprestar-se a la defensa de la Val manaren homens perque custodiesin el pas de Campsaur*. J. BOIX I POCIELLO, "Xarxes de comunicació", en *Catalunya Romànica* XIII (1987), p. 320, 330. La caída de la "n" latina en los adjetivos singulares del catalán antiguo es un fenómeno generalizado. A. GRIERA, "El català occidental", en *Butlletí de dialectologia catalana*, 1921, p. 17.

<sup>48</sup> *Episcopus Oxomensis [...] venit apud Apamias in territorio Tolosano: et convenerunt ad eum Fulco Tolosanus, et Navarrus Consorranensis episcopi et plurimi abbates [...]*. PETRUS VALLIS CERNARIIS, *Historia Albigenium*, in PL CCXIII, col. 554C. Sobre el simposio de Pamiers, véase Maire-Humbert VICAIRE, "Rencontre à Pamiers des courants vaudois et dominicains", en *Vaudois languedociens et Pauvres Catholiques*, Toulouse, 1967 (Cahiers de Fanjeaux 2), pp. 164-165. DOSSAT, "Les vaudois...", art. cit (nota 42), p. 214. VICAIRE, "Les vaudois...", art. cit. (nota 29), p. 248. G. PALLOC, "L'anticléricisme de l'intérieur : l'affaire Bérenger de Narbonne (1203-1212), en *L'anticléricisme en France méridionale (milieu XIII<sup>e</sup>-début XIV<sup>e</sup> siècle)*, Toulouse, 2003 (Cahiers de Fanjeaux 38), p. 365.

<sup>49</sup> *Accingunt ergo se viri venerabiles, Fulco Tolosanus, et Navarrus Consorranensis episcopi, Romamque properant, supplicaturi domino papae ut periclitanti in Narbonensi provincia, et Bituricensi, et Burdegalensi pro pace Eccle-*

que Navarra era un “campeón” de la lucha anti-cátara, perfectamente al corriente de la doctrina de esta herejía<sup>50</sup>.

Ahora bien, el pánico a la herejía en Couserans fue probablemente utilizado y manipulado por su obispo en contra de los poderes feudales rivales. Después de una larga guerra (1130-1150) para la posesión de estas tierras, Bernardo I conde de Comminges había deportado al obispo Pedro (1120-1165), con toda la población de Saint-Lizier, a Saint-Girons (a tres kilómetros de allí, pero en condado de Comminges) durante siete años. En 1176 su sucesor Dodon (Bernardo III) reorganizaba el Couserans en dos partes, con el objeto de asegurarse el dominio sobre esta tierra. Por un lado, el valle alto del Salat (sur-este de Saint-Lizier), que fue transformado por el conde en el nuevo vizcondado de Couserans, gobernado por su hijo Roger (1160-1211)<sup>51</sup>. El nuevo vizconde estaba muy relacionado con los herejes, ya que su esposa, la valdesa Cecilia de Foix<sup>52</sup>, era la hermana de Raymond-Roger (1188-1223), conde de Foix, y de la famosa Esclarmonda de Foix (hacia 1151-1215), gran dama del catarismo establecida en Pamiers, directora de una casa cátara de Fanjeaux y una de las adversarias del obispo Navarra en el símposio de 1207<sup>53</sup>.

Por otro lado, el valle bajo del Salat (norte-oeste de Saint-Lizier), puesto bajo la autoridad del nuevo conde de Comminges, Bernardo IV (1176-1225), comprendía probablemente también las tierras de Montgauch<sup>54</sup>. De 1180 a 1195, Bernardo IV se adueñó de Saint-Lizier y expulsó a los obispos que se sucedieron durante tres generaciones. Durante todo este lapso

---

*siae et quasi penitus naufraganti manum porrigat adjutricem. Dominus autem papa Innocentius, qui defendendae fidei catholicae necessitatibus totis nisibus occumberebat, tanto morbo manum apposuit medicam.* PETRUS VALLIS CERNARIIS, *Historia Albigensium*, in PL CXCIII, 561A. Sobre la figura de Navarra de Couserans, cf. VICAIRE, “Rencontre à Pamiers...”, art. cit. (nota 48), pp. 164-165. DOSSAT, “Les vaudois...”, art. cit. (nota 42), p. 214. VICAIRE, “Les vaudois...”, art. cit. (nota 29), p. 248. PALLOU, “L’anticléricalisme...”, art. cit. (nota 48), p. 365. M.-H. VICAIRE, *Histoire de Saint-Dominique*, París, 1982<sup>3</sup> (1957), pp. 272, 275, 282, 409.

<sup>50</sup> Cabe subrayar el hecho de que la Iglesia era habitualmente muy exigente en la selección de los *doctores idonei*, capaces de argumentar con vigor contra los herejes, de debatir sobre los temas más delicados con los cátaros, temidos por su habilidad en la disputa. Así, Inocencio III había prohibido a Duran de Huesca el tratar con los cátaros de argumentos delicados como la Trinidad o la Eucaristía. VICAIRE, “Les vaudois...”, art. cit. (nota 29), p. 250, 258.

<sup>51</sup> C. HIGOUNET, *Le comté de Comminges de ses origines à son annexion à la couronne*. Thèse présentée devant la faculté des lettres de Toulouse le 25 mai 1946, Toulouse-París, 1949, I, pp. 32-33, 36.37, 43-44. A. PLADEVALL FONT, “L’etapa comtal”, en *Catalunya Romanica* XIII (1987), p. 318.

<sup>52</sup> Descendiente de los Trencavel y de los vizcondes de Albi, conocidos por su tolerancia hacia los cátaros de la propia Albi, de Béziers y de Carcassona. Pons d’Ars, obispo de Narbona, escribe una carta al clero de su provincia para informarle de las decisiones del concilio Laterano de 1179: la de pronunciar la excomunión de los condes de Toulouse, de los vizcondes de Béziers y de Nîmes todos los domingos y días de fiesta, y, para defenderse de los bandidos, quitar las cruces de los altares para impedir que sean robadas. GRIFFE, “Le catharisme...”, art. cit. (nota 47), pp. 227-228.

<sup>53</sup> VICAIRE, “Rencontre à Pamiers...”, art. cit. (nota 51), p. 167. MESTRE I GODES, *Els Càtars*, op. cit. (nota 44), pp. 40, 47. En la misma época, en la hermosa aldea de Mirepoix, existían una cincuentena de casas de herejes y la mitad de la nobleza se declaraba abiertamente cátara. Mirepoix era una gran diaconía cátara, en la cual, en 1206, se reunieron más de 600 herejes. DOSSAT, “Les cathares...”, art. cit. (nota 45), p. 72. AVILA GRANADOS, *La mitología cátara*, op. cit. (nota 27), p. 178.

<sup>54</sup> M. BOUSSIOUX, *Histoire de l’Ariège*, Nîmes, 1999, p. 72.

de tiempo, el conde de Comminges fue apoyado por la poderosa familia local de los Montgauch, que había mandado “tropas cátaras” a Saint-Lizier para perseguir el clero local. El mercado de la ciudad fue incendiado, veinte siete personas ahogadas en el río Salat y la ciudad saqueada<sup>55</sup>. La idea de “tropas cátaras”, poco verosímil, es probablemente una invención de la Iglesia local, que hacía pasar por tales a todos los simpatizantes de la familia de Comminges. Es probablemente como reacción a estos eventos que Navarra de Dax (1200-1216) fue elegido al trono episcopal de Couserans.

Ahora bien, el castillo de Montégut todavía está en pie a dos kilómetros de Lacraste, el barrio de Montgauch donde se encuentra la iglesia. Lejos de ser una campestre y idílica residencia del obispo<sup>56</sup>, esta parroquia, situada en una zona de frontera, tenía sin duda una función estratégica en una lucha de intereses que se extendía a nivel local con el señor de Montgauch, verdadera *longa manus* del conde de Comminges en tierra de Couserans. Los jefes de esta diócesis tuvieron probablemente que poner atención a que nunca más se repitiesen los eventos de 1150 y, en el entonces contexto de la cruzada, la tensión no podía más que redoblar<sup>57</sup>. Por lo tanto, la política del obispo Navarra responde, por un lado, a la necesidad de afrontar las acciones agresivas de la dinastía condal de Comminges. Por otro lado, en cuanto legado papal, encargado de cuidar por la unidad de la Iglesia a través de la corrección de las costumbres del clero y la lucha a los herejes, el obispo cumplía su ministerio ante la Santa Sede. El caso de Montgauch se revela entonces muy interesante ya que nos ofrece un ejemplo bastante bien documentado de la manera con la cual la sociedad feudal, exasperada por el clero reformado, que le había quitado sus privilegios, había encontrado en una organización eclesial nueva (los cátaros) y muy desarrollada el aliado ideal para hacerle frente, suscitando a su vez una vivaz reacción de los Papas, para los cuales la lucha contra la herejía les daba una ocasión sin precedentes para proceder a la unificación de la Iglesia local con la Iglesia romana, al proporcionarles un enemigo común<sup>58</sup>. Este tipo de situación era muy característica de la sociedad pirenaica de finales del siglo XII y principios del XIII<sup>59</sup>.

De igual manera, la promoción de un programa pictórico anti-cátaro para la decoración de esta iglesia fue pensada a su vez como un arma que permitía al obispo, por una parte, mar-

<sup>55</sup> Según una fuente transmitida por la *Gallia Cristiana* y escrita en 1216, fecha de una sentencia judicial que se refería a un asunto de algunos años atrás. Abbé SAMIAC, “Rapports féodaux des évêques de Couserans et des comtes de Comminges”, en *Bulletin de la société ariégeoise des Sciences, Lettres et Arts*, 1909-1911, pp. 238-239.

<sup>56</sup> J. OTTAWAY, “Quelques observations sur les peintures murales de la région du nord est des Pyrénées, colloque *Les peintures murales romanes*, Issoire, 1991, en *Revue d’Auvergne*, CVI (1992), pp. 43-44.

<sup>57</sup> Al poner los bienes de Tourousel en las manos del señor de Tersiac, el obispo Laurent, predecesor de Navarra, se coloca en la línea política de sus antecesores. H. DUCLOS, *Histoire des Ariégeois (comté d Foix, vicomté de Couserans, etc.)*, 6 volumes, Toulouse, 1882-1887, IV, p. 60.

<sup>58</sup> PALLOC, “L’anticléricisme...”, art. cit. (nota 48), p. 365.

<sup>59</sup> Por ejemplo, el anticlericalismo radical que muestran el conde de Foix y el vizconde de Castellbó al devastar, en 1196, veinte y ocho iglesias de la Cerdeña, en la diócesis de Urgel, revela, en última instancia, una clara finalidad política y económica subyacente. C. BARAUT, “La presència i la repressió del catarisme al bisbat d’Urgell (segles XII-XIII)”, *Urgellia. Anuari d’Estudis històrics dels antics comtats de Cardanya, Urgell i Pallars, d’Andorra i la Vall d’Aran*, XII (1994-1995), p. 491. Para otros ejemplos de la región, véase GRIFFE, “Le catharisme”, art. cit. (nota 47), pp. 225-228, 232-5.



car como sagrado un lugar cristiano amenazado por un poder laico y, por otra, convertir su decoración en un instrumento de propaganda religiosa apta para preservar la población local en la ortodoxía. Así, el discurso iconográfico afirmaba la importancia de las obras en el momento del Juicio final, la existencia de Purgatorio y el dogma de la doble naturaleza de Cristo, restableciendo una visión ortodoxa dirigida, más que a espectadores cátaros, a parroquianos cuya fe corría el riesgo de desviarse bajo la influencia de los señores del lugar<sup>60</sup>.

---

<sup>60</sup> Los valdenses negaban la existencia del Purgatorio, pero aceptaban la necesidad de las buenas obras para conseguir el Paraíso futuro. En éstas condiciones, se tiene que excluir la posibilidad, para el conjunto pictórico de Montgauch, de un discurso ambivalente, dirigido a la vez contra cátaros y valdenses. Véase K.-V. SELGE, "Caractéristiques du premier mouvement vaudois et crises autour de son expansion", in *Vaudois languedociens et Pauvres Catholiques*, Toulouse, Privat, 1967 (Cahiers de Fanjeaux 2), pp. 124, 130-131.

**FUENTES**

- ALCUINUS, *Epistolae*. PL C, coll. 139-511.
- ANSELMUS CANTAURIENSIS, *Tractatus de Concordia praescientiae et praedestinationis*, PL CLVIII, coll. 507-542.
- ECKBERTI SCHONGAUEGIENSIS, *Sermones adversus pestiferos foedissimosque Catharorum*, in PL CXCIV, coll. 13-103.
- HAYMO ALBERTSTATENSIS, *In divi Pauli epistolas expositio*, PL CXVII, coll. 362-937.
- IOHANNES BELETH, *Summa de ecclesiastici officii*, CCCM 41A.
- NELLI R., *Écritures cathares. La Cène secrète. Le livre des deux principes. Le rituel latin. Le rituel occitan. Textes précathares et cathares*, Paris, 1959.
- PETRUS VALLIS CERNARIIS, *Historia Albigensium*, in PL CCXIII, coll. 543-711.
- PRIMAMIUS ADRUMENTANENSIS, *Commentaria in epistolas Sancti Pauli. Epistola ad Ebraeos*, PL LXVIII, coll. 415-686.
- REMIGIUS ANTISSIODORENSIS, *Enarrationum in psalmos*, PL CXXXI, coll. 149-844.
- RUPERTUS TUITIENSIS, *Commentaria in duodecim prophetas minores.*, PL CLXVIII, coll. 9-836.
- THOMAS A KEMPIS, *De vita et beneficiis Salvatori Jesu Christi meditationes*, CCCM, 5.
- Christine THOUZELLIER, *Un traité cathare inédit du début du XIIIe siècle d'après le Liber contra Manicheos de Durán de Huesca*, Louvain, 1961.
- WEBER, R. *Biblia Sacra iuxta vulgatam versionem*, Stuttgart, 1994.

**BIBLIOGRAFÍA**

- AVILA GRANADOS J., *La mitología càtara. Simboles y pilares del catarismo occitano*, Madrid, Mr Ediciones, 2005.
- BARAUT C., “La presència i la repressió del catarisme al bisbat d’Urgell (segles XII-XIII), *Urgellia. Anuari d’Estudis històrics dels antics comtats de Cardanya, Urgell i Pallars, d’Andorra i la Vall d’Aran*, XII (1994-1995), pp. 487-524.
- BASCHET J., *Le sein du Père. Abraham et la paternité dans l’Occident médiéval*, París, 2000.
- BASCHET J., “L’enfer en son lieu : rôle fonctionnel des fresques et dynamisation de l’Espace culturel”, en *Luoghi sacri e spazi della santità*, Torino, 1990, pp. 551-563.
- BASCHET J., *Lieu sacré, lieu d’image. Les fresques de Bonimaco (Abruzzes, 1263) : thèmes, parcours, fonctions*, París-Roma, 1991.
- BOIX I POCIELLO J., “Xarxes de comunicació”, en *Catalunya Romànica* XIII (1987), pp. 327-330.
- BOUSSIOUX M., *Histoire de l’Ariège*, Nimes, 1999.
- BRACONS I CLAPES J., “Els dasvallaments romànics a Catalunya i l’heretgia albigea. Proposta d’interpretació i aproximació a la seva datació”, en *Miscel·lània en homenatge a Joan Ainaud de Lasarte*, 1998, vol. I, pp. 197-205.
- CASTIÑEIRAS GONZÁLEZ M., “Catalan romanesque painting revisited : the altar-frontal workshops”, en *Spanish Medieval Art : Recent Studies*, Tempe, 2007, pp. 145.
- CHRISTE Y., *Jugements Derniers*, Saint-Léger Vauban, Zodiaque.
- CHRISTE Y., *La Vision de Matthieu. Origines et développements d’une image de la Seconde Parousie*, París, 1973.
- DOSSAT Y., “Les vaudois méridionaux d’après les documents de l’Inquisition”, en *Vaudois languedociens et Pauvres Catholiques*, Toulouse, 1967 (Cahiers de Fanjeaux n° 2), pp. 207-226.
- DOSSAT Y., “Les cathares d’après les documents de l’Inquisition”, in *Cathares en Languedoc*, Toulouse, 1968 (Cahiers de Fanjeaux n° 3), pp. 71-104.
- FERNÁNDEZ SOMOZA G., *Pintura románica en el Poitou, Aragón y Catalunya. La itinerancia de un estilo*, Murcia, 2004.
- GRIFFE E., “Le catharisme dans le diocèse de Carcassone et le Laurgais au XIIIe siècle”, in *Cathares en Languedoc*, Toulouse, 1968, pp. 215-236.
- GRIERA A., “El català occidental”, en *Butlletí de dialectologia catalana*, 1921, pp. 1-50.
- GUARDIA M., “Enluminure et peinture murale du nord au sud des Pyrénées : la syntaxe ornementale et ses thèmes”, in *Cahiers de Saint-Michel de Cuxa*, XXXVII (2006), pp. 175-210.
- HIGOUNET C., *Le comté de Comminges de ses origines à son annexion à la couronne. Thèse présentée devant la faculté des lettres de Toulouse le 25 mai 1946*, Toulouse-París, 1949, I.
- KATZENELLENBOGEN A., *The sculptural program of Chartres cathedral. Christ – Mary – Ecclesia*, Baltimore, 1959.

- LE GOFF J., *La naissance du Purgatoire*, Paris, 1981
- MANSELLI R., “Eglises et théologies cathares”, en *Cathares en Languedoc*, Toulouse, 1968 (coll. Cahiers de Fanjeaux n° 3), pp. 129-176.
- MAYNE KIENZLE B., *Cisterciens, heresy and crusade in occitania, 1145-1229*, York, 2001.
- MESTRE I GODES J., *Els Càtars. La vida i la mort dels bons homes*, Barcelona, 1997.
- MONTEIRAS ARIAS I., “Los musulmanes como verdugos de los personajes sagrados en la iconografía románica. Una interpretación actualizada de las Escrituras para combatir el islam en la Edad Media”, en *Codex Aquilarensis. Cuadernos de investigación del Monasterio de Santa Maria la Real*, 23 (2007), pp. 65-87.
- NELLY R., *Le phénomène cathare. Perspectives philosophiques morales et iconographiques*, Toulouse, Privat, 1964.
- OTTAWAY J., “Quelques observations sur les peintures murales de la région du nord est des Pyrénées, colloque *Les peintures murales romanes*, Issoire, 1991, en *Revue d'Auvergne*, CVI (1992), pp. 37-54.
- PALLOU G., “L'anticléricisme de l'intérieur : l'affaire Bérenger de Narbonne (1203-1212)”, en *L'anticléricisme en France méridionale (milieu XIII-début XIVe siècle)*, Toulouse, 2003 (Cahiers de Fanjeaux 38), pp. 355-373.
- PLADEVALL FONT A., “L'etapa comtal”, en *Catalunya Romanica XIII* (1987), p. 318.
- QUINTAVALLE C.-A., “La narració contra l'heretgia. L'escultura a Occident des de 1120-1130 fins a la fi del segle”, en *El Romànic i la Mediterrània : Catalunya, Toulouse i Pisa. 1120-1180 : Museu Nacional d'Art de Catalunya 29 febrer-18 maig 2008*, Manuel Castiñeiras i Jordi Camps, pp. 57-67.
- François-Joseph SAMIAC, “Rapports féodaux des évêques de Couserans et des comtes de Comminges”, en *Bulletin de la société ariégeoise des Sciences, Lettres et Arts*, 1909-1911, pp. 231-243, 293-301, 367-394.
- SELGE K.-V., “Caractéristiques du premier mouvement vaudois et crises autours de son expansion”, in *Vaudois languedociens et Pauvres Catholiques*, Toulouse, 1967 (Cahiers de Fanjeaux 2), pp. 110-142.
- STODDARD S., *The façade of Saint-Gilles-du-Gard. Its influence on French sculpture*, Middletown, 1973.
- TADDEI C., *Le parole e le sculture. Eresia a Lucca nel XII secolo*, Parma, 2008 (Quaderni di storia dell'arte).
- THOUMIEU M., *Dictionnaire d'iconographie romane*, Saint-Léger-Vauban, 1996.
- THOUZELLIER C., “La Bible des cathares languedociens et son usage dans la controverse au début du XIIIe siècle”, en *Cathares en Languedoc*, Toulouse, Privat, 1968 (Cahiers de Fanjeaux 3), pp. 42-58.
- VICAIRE M.-H., “Rencontre à Pamiers des courants vaudois et dominicains”, en *Vaudois languedociens et Pauvres Catholiques*, Toulouse, 1967 (Cahiers de Fanjeaux 2), pp. 244-272.

- VICAIRE M.-H., “Les vaudois et pauvres catholiques contre les cathares (1190-1223)”, en *Vaudois languedociens et Pauvres Catholiques*, Toulouse, Privat, 1967 (Cahiers de Fanjeaux n° 2), pp. 244-272.
- VICAIRE M.-H., “Les cathares albigeois vus par les polémistes”, en *Cathares en Languedoc*, Toulouse, Privat, 1968 (Cahiers de Fanjeaux n° 3), pp. 105-125.
- VICAIRE M.-H., *Histoire de Saint-Dominique*, Paris, 1982.