

MATERNIDAD, HERÁLDICA Y PODER. LAS MATRIARCAS BÍBLICAS Y LAS REINAS CAPETAS EN EL SIGLO XIII¹

MOTHERHOOD, HERALDRY AND POWER. THE BIBLICAL MATRIARCHS AND THE CAPETIAN QUEENSHIP IN 13TH CENTURY

Fuensanta Murcia Nicolás
Universidad de Oviedo
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0063-3708>
murciafuensanta@uniovi.es

CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO/ HOW TO QUOTE THIS ARTICLE:
Murcia Nicolás, F. (2023). Maternidad, heráldica y poder. Las matriarcas bíblicas y las reinas capetas en el siglo XIII. *Imafronte*, 30, pp. 48-61.

RESUMEN

El presente artículo analiza el uso de la figura de Santa Ana y otras matriarcas bíblicas para la promoción de las reinas capetas en el siglo XIII. El caso más interesante, y que marcará un precedente, es el de Blanca de Castilla (1188-1252), la cual usará a las grandes mujeres de la historia sagrada para justificar su posición de regente y consejera real. Sus sucesoras, Margarita de Provenza (1221-1295) y María de Brabante (1254-1322), continuarán con la pauta de equiparar los linajes de los reyes de Israel y el capeto desde un punto de vista femenino. A través del estudio de los programas iconográficos, presentes principalmente en sus libros devocionales, se abordará el origen y la evolución de esta nueva imagen del poder, y de cómo la maternidad y la heráldica se convertirán en sus ejes fundamentales.

Palabras clave: Reinas capetas/ imagen del poder/ patronazgo femenino/ heráldica/ matriarcas bíblicas.

ABSTRACT

This article analyses the use of the figure of Saint Anne and other biblical matriarchs for the promotion of Capetian Queens in the 13th century. The most interesting and precedent-setting case is that of Blanche of Castile (1188-1252), who used the great women of Sacred History to justify her position as regent and royal advisor. Her successors, Margaret of Provence (1221-1295) and Mary of Brabant (1254-1322), would continue the pattern of equating the lineages of the Kings of Israel and the Capet from a female point of view. The origin and evolution of this new image of power, and how motherhood and heraldry became its central themes, will be explored through the study of iconographic programmes, mainly present in their devotional books.

Keywords: Capetian Queenship/ image of the power/ feminine patronage/ heraldry/ biblical matriarchs.

¹ El presente artículo forma parte del proyecto PID2021-122593NB-I00 “La Experiencia de las Imágenes en la Edad Media (4)”, financiado por la Agencia Estatal de Investigación.

1. INTRODUCCIÓN

En 1226 Luis VIII muere tras una campaña militar de la Cruzada Albigense². Su heredero, el futuro Luis IX, contaba sólo con doce años, por lo que su madre, Blanca de Castilla, asumió la regencia. Sin embargo, los comienzos no fueron fáciles para la reina viuda. A pesar de que varias autoridades eclesiásticas afirmaron que Luis VIII había escogido a su esposa para ocuparse del gobierno de Francia hasta la mayoría de edad de su hijo, una parte de los barones, liderados por Pedro I de Bretaña, Teobaldo IV de Champaña y Hugo X de Lusignan, conde de La Marche, se rebelaron contra esta decisión por su condición de mujer extranjera (Grant, 2016: 82-83). La respuesta de Blanca fue contundente; en la primavera de 1227 se firmó el tratado de Vendôme, el cual puso fin a la rebelión y, a través de pactos matrimoniales, limitó las alianzas entre los nobles rebeldes y la corona de Inglaterra³. Aunque el acuerdo no se hizo efectivo hasta 1234, la autoridad de la regente y su habilidad política habían quedado más que patentadas. El paso del tiempo hizo que Blanca de Castilla se convirtiera en un caso excepcional en la historia de Francia. Hasta ese momento, ninguna mujer había ostentado tanto poder como ella y, tras su muerte en 1252, habría que esperar más de tres siglos para encontrar otro similar, la regencia de María de Médici, madre de Luis XIII, entre 1610 y 1617 (Dubost, 2010; Kermina, 2009).

Pero su figura no es sólo relevante en la historia de las mujeres por sus méritos políticos. Durante la primera regencia, puesto que habría una segunda con la marcha de Luis IX a la Séptima Cruzada en 1248 (Grant, 2016: 135-145), construye una nueva imagen del poder para las reinas capetas, basada en el linaje y la maternidad, que retomarían también sus sucesoras, Margarita de Provenza y María de Brabante⁴. Esta imagen tomaría como punto de referencia a las grandes matriarcas de la historia sagrada, como Ruth, Betsabé y Santa Ana, en un intento de equiparar la genealogía humana de Cristo con la dinastía capeta desde un punto de vista femenino. Dichas figuras estarán acompañadas por motivos heráldicos que, al margen de ostentar el motivo de la flor de lis en alusión a su condición de reinas consortes, también incluirán la de su propia familia; el castillo, las barras de Provenza y el león de los Brabante. La unión de ambos elementos, madres y heráldica, irá destinada a exaltar la importancia del rol de las reinas en la transmisión del linaje real.

El presente artículo pretende analizar cómo surgen estos programas iconográficos y se van asentando en la cultura visual capeta, principalmente, a través de los libros devocionales de propiedad femenina. Estos ejemplos han sido estudiados de forma individual, pero falta una visión diacrónica que ponga de relieve la construcción de esta imagen de autoridad por parte de las reinas capetas⁵. En primer lugar, se abordará la importancia de Ruth, abuela del rey David, y Santa Ana, abuela de Cristo, en el patronazgo de Blanca de Castilla, para continuar con Betsabé y Margarita de Provenza, y finalizar con la particularidad de María de Brabante, la cual no sólo usó la heráldica a su favor, sino también en beneficio de su cuñada, Blanca de Francia.

2. RUTH, BETSABÉ Y SANTA ANA, CABEZAS DEL LINAJE REAL

Como ya se ha adelantado, en la década de 1220 tiene lugar el punto de inflexión en la vida de Blanca de Castilla; la muerte de su esposo y el comienzo accidentado de su regencia. Un

2 Luis VIII durante su breve reinado, entre 1223 y 1226, consolidó las conquistas de su padre sobre los territorios de Imperio Angevino y encabezó la reconquista occitana en la Cruzada Albigense en alianza con el papa Honorio III. Tras tomar la ciudad de Aviñón, enferma de disentería y fallece el 8 de noviembre de 1226 en Montpensier (Bouquet, 1878: 310; Mousquet, 1836 - 8: 554)

3 Pedro I de Bretaña y Hugo de Lusignan se rinden en marzo de 1227. El tratado, firmado en el castillo de Vendôme, iba destinado a evitar alianzas que pudieran perjudicar los intereses reales. Por su parte, Blanca de Castilla acordó con Hugo dos matrimonios entre los hijos menores de ambas familias (Field, 2006: 15 - 17; Toilet, 1863 - 1909: N° 1922).

4 En el presente artículo abordamos los casos de reinas que pudieron ejercer como tales, puesto que la primera consorte de esta centuria, Ingerborg de Dinamarca (1174 - 1236), fue repudiada por Felipe II, ocasionando así una disputa con el papado, que nunca aceptó la anulación del matrimonio. Blanca de Castilla fue sucedida por Margarita de Provenza (1221 - 1295), heredera de Ramón Berenguer IV, en 1234, año en el que contrae matrimonio con Luis IX. Su hijo Felipe III fue coronado en 1271, poco después de haber fallecido su esposa, Isabel de Aragón. Tres años más tarde, en 1274, se casa con María de Brabante (1254 - 1322), hija de Enrique III de Brabante y Adelaida de Borgoña.

5 La imagen del poder de las reinas capetas en el siglo XIII ha sido abordada anteriormente desde varias perspectivas, desde la configuración de sus sellos (Bedos Rezak, 1988; Nielen, 2011), sus manuscritos (Bell, 1988; Caviness, 1993; Hamilton, 2003; Holiday 1994; Hudson, 2002; Schowalter, 2005) y su mecenazgo (Caviness, 1996; Grant, 2010, 2017; Hamilton, 2019; Shadis, 1996, 2003).

momento que coincide con el encargo de dos obras por parte de la reina madre, la conocida *Bible moralisée* de Viena (MS. 2554) y el vitral del transepto norte de Notre-Dame de Chartres, en las cuales cobrarán protagonismo las mujeres que encabezan el linaje de los reyes de Israel, Ruth y Santa Ana.

El manuscrito Viena 2554 forma parte de un conjunto de cuatro biblias capetas, conocidas por su configuración, en la que se enlazan diferentes escenas acompañadas de pequeñas glosas con la narrativa bíblica (Lowden, vol. 1, 2000: 27–30)⁶. El ejemplar formaba parte del conjunto de manuscritos, propiedad de la reina Blanca, destinados a la preparación religiosa y didáctica de ella misma y sus descendientes⁷. Es un manuscrito excepcional, ya que la evidencia visual la señala como patrona y, por tanto, implica un rol activo en la toma de decisiones respecto a su contenido (Hamilton, 2003: 178–180)⁸, y el uso político que se podía hacer de este tipo de libros (Bell, 1988: 167 – 168).

El elemento que la distingue del resto es su texto, escrito en francés y no en latín, y la fuerte presencia de personajes femeninos, bien alegóricos como la Santa Iglesia, bien bíblicos, como la Virgen María y las grandes mujeres del Antiguo Testamento, y su vinculación con escenas de maternidad y crianza de los hijos. Son precisamente dichas escenas las que remarcan la hipótesis de ser un manuscrito hecho por y para una mujer. Tracy Hamilton estudió en profundidad la relación entre estas imágenes y la figura de Blanca de Castilla, de cómo reforzaban el orden capeto, especialmente el que concierne a las mujeres, y la mostraban como perfecta regente y madre del heredero (Guest, 2002a; Hamilton, 2003: 194).

Las escenas protagonizadas por las madres del Antiguo Testamento remarcan la transmisión del linaje bíblico, en una clara alusión al rol reproductivo de las reinas, que no dejaba de ser su principal responsabilidad (McCracken, 1993: 38; Parsons, 1994: 6). Aunque son varios los casos que aparecen en el manuscrito, como Rebeca y Betsabé, la ilustración del libro de Ruth, abuela de David, difiere del resto al mostrar de forma explícita un alumbramiento (Lowden, vol. 2, 2000: 186). Así, en el folio 34v (FIGURA 1) se nos muestra el nacimiento de Obed relacionado con una escena en la que un grupo de madres y abuelas llevan a sus hijos al bautismo⁹. Tracy Hamilton interpreta ambas como un símbolo de la continuidad del linaje cristiano (Hamilton, 2003: 184). Sin embargo, hay otros paralelismos interesantes a reseñar. En primer lugar, en la escena del parto, asistido por una partera, vemos a Ruth y a su esposo desnudos en el lecho. Este detalle, poco usual en la representación de un parto, hace alusión no sólo al nacimiento en sí, sino también a la concepción de un hijo legítimo. Y, en segundo y más importante, remarcar que Ruth, además de ser considerada como la cabeza femenina del linaje de David y de los reyes de Israel (Weiss, 1993: 733), era moabita, una extranjera, igual que Blanca de Castilla. Este paralelismo dista de ser casual, puesto que exalta la importancia que tuvo una mujer foránea en la concepción y nacimiento de un heredero para garantizar la continuidad dinástica.

Si bien el códice Viena 2554 pudo ser encargado antes de la muerte de Luis VIII¹⁰, adelantaba las pautas de esta nueva imagen del poder sustentada en la maternidad. En la misma década de 1220, la reina encargaría el vitral que corona el transepto norte de Notre-Dame de Chartres. Lindy Grant afirma que fue encargado poco después de la firma del tratado de Vendôme en 1227, ya que su programa une el tema del Árbol de Jesé con la política dinástica y el concepto de monarquía (Grant, 2010: 112–114). El conjunto está compuesto por un rosetón dedicado a la Virgen con el Niño, rodeados por los profetas y los reyes de Israel, y unas lancetas donde se muestran a los grandes líderes del Antiguo Testamento con sus respectivos antagonistas; Aarón

6 De las cuatro biblias, las dos primeras se conservan en Biblioteca de Viena (ÖNB, MSS. 1179 y 2554), la tercera en el Tesoro de la Catedral de Toledo (Tesoro, MS 1 - 3), aunque sus últimos ocho folios están en la Piermont Morgan Library (MS. M240), y la cuarta se encuentra dividida entre Oxford (Bodleian Library, MS. Bodley 270b), París (BNF, MS. lat. 1150) y Londres (British Library, MS. Harley 1526 - 1527). Sobre la primera biblia, propiedad de Blanca de Castilla véase Martínez Ruipérez 2018, 2020 y 2021, así como los volúmenes de estudio de las tres ediciones facsímil publicadas en Akademische Druck 1973, Harvey Miller 1995 e Imago 2018.

7 Los manuscritos más destacados son, además de la biblia 2554 conservada en Viena, su conocido salterio (Arsenal, MS. lat. 1186) y la obra moralizante *Speculum anime*, del cual se conservan varias copias. Véase Field, 2007; Grant, 2016: 236 - 244; Hudson, 2002: 144 - 52; Schowalter, 2005: 82 - 87; Stiernemann, 1989: 178.

8 Aunque la historiografía señala a Blanca de Castilla como patrona del manuscrito, Yolande Zaluska pone en duda la afirmación de John Lowden y propone que solo intervino en la biblia Viena 1179 (Zaluska, 1999).

9 Enlace para la consulta digital del manuscrito en: <http://data.onb.acat/rec7AC14451079>

10 En un reciente artículo, Katherine H. Tachau propone que la biblia Viena 1179 no pudo ser realizada después de 1219, lo cual retrasaría también la elaboración del ejemplar propiedad de Blanca (Tachau, 2021).

y el faraón, David y Saúl, Salomón y Jeroboam, y, por último, Melquisedec y Nabucodonosor, presididos por Santa Ana, sosteniendo a la Virgen en brazos (FIGURA 2). La relación entre ambas partes es clara, vincular a los capeto con el linaje de Jesé. Las figuras masculinas son modelos de buenos gobernantes para el joven Luis IX, en especial el rey David, cuya historia junto con la de Saúl aparecerá posteriormente en su salterio a modo de *exemplum* (Guest, 2002b; Jordan, 1980). Pero lo relevante es la posición central de Santa Ana, otra abuela, en este caso de Cristo. La hagiografía medieval colocaba a la Virgen María como descendiente directa del linaje de Jesé, pero, además, situaba a su madre, Ana, como punto de inicio de la Santa Parentela. Esta otra genealogía afirmaba que no sólo engendró a María, sino también a María Cleofás y María Salomé, convirtiendo a las tres en hermanas y sus respectivos hijos, Cristo y varios de sus apóstoles, en primos hermanos¹¹. De esta forma, las dos estirpes, la del Antiguo y la del Nuevo Testamento se unían a través de una figura maternal.

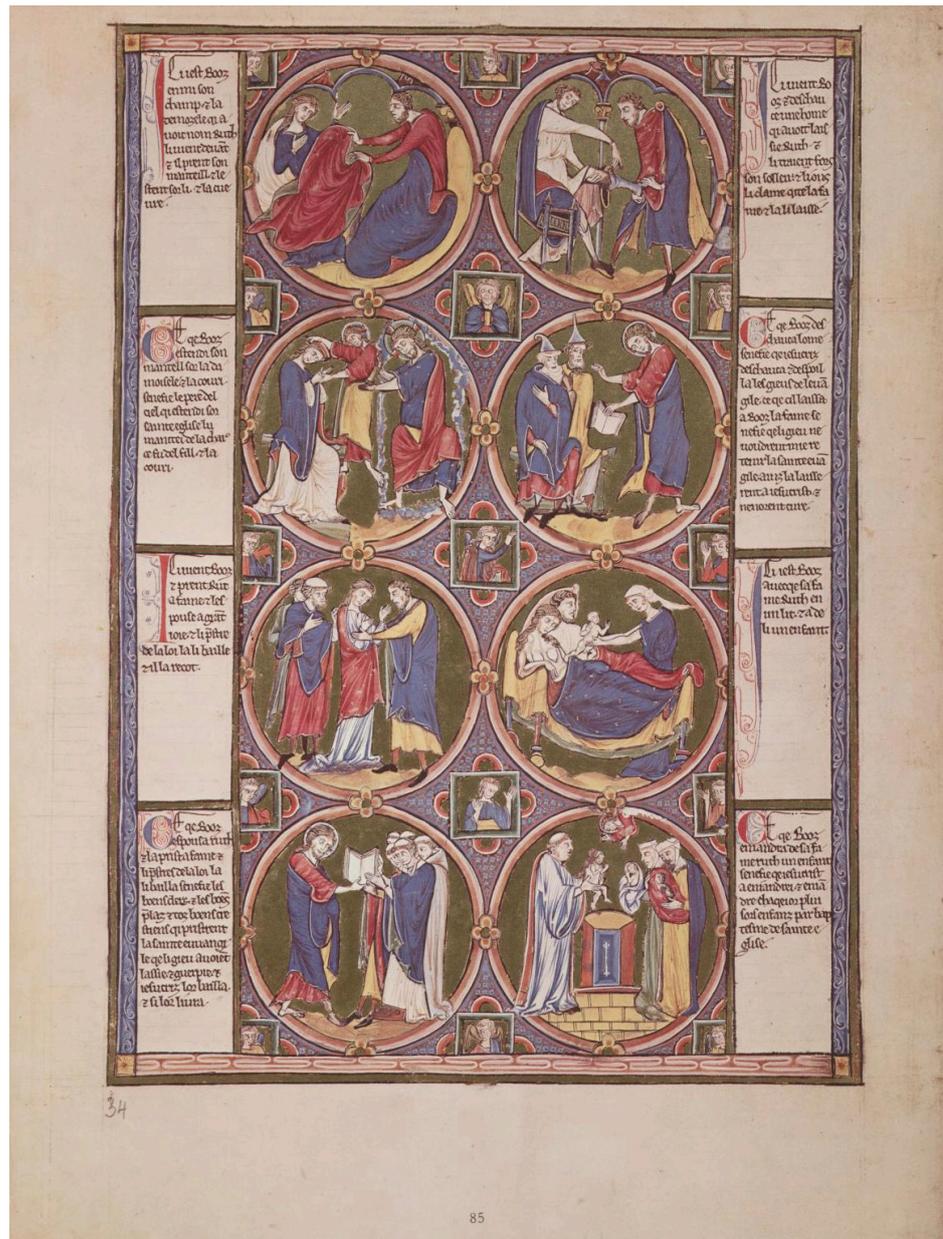


Figura 1. Libro de Ruth. *Bible moralisée* de Viena (ÖNB, MS. 2554), f. 34v (década 1220) © Österreichische Nationalbibliothek

11. El origen de los tres matrimonios de Santa Ana se remonta la disputa entre San Jerónimo y Helvidio sobre la virginidad de María, pero no cobra relevancia hasta el siglo XIII, momento en el que se traduce a lengua vernácula (Giannini, 2019). Esta genealogía era vista como una continuación del Árbol de Jesé, puesto que incluía a Cristo y algunos discípulos, como Santiago y Juan, y en la que las mujeres cobraban especial protagonismo al ser las que conectaban a los grandes personajes del Nuevo Testamento con el pasado de la historia sagrada (Branderberg, 1995: 35 - 36; Castiñeiras, 2017: 121; Green, 2019: 36 - 38; Nixon, 1991: 16; Wirth, 2003: 77 - 78).

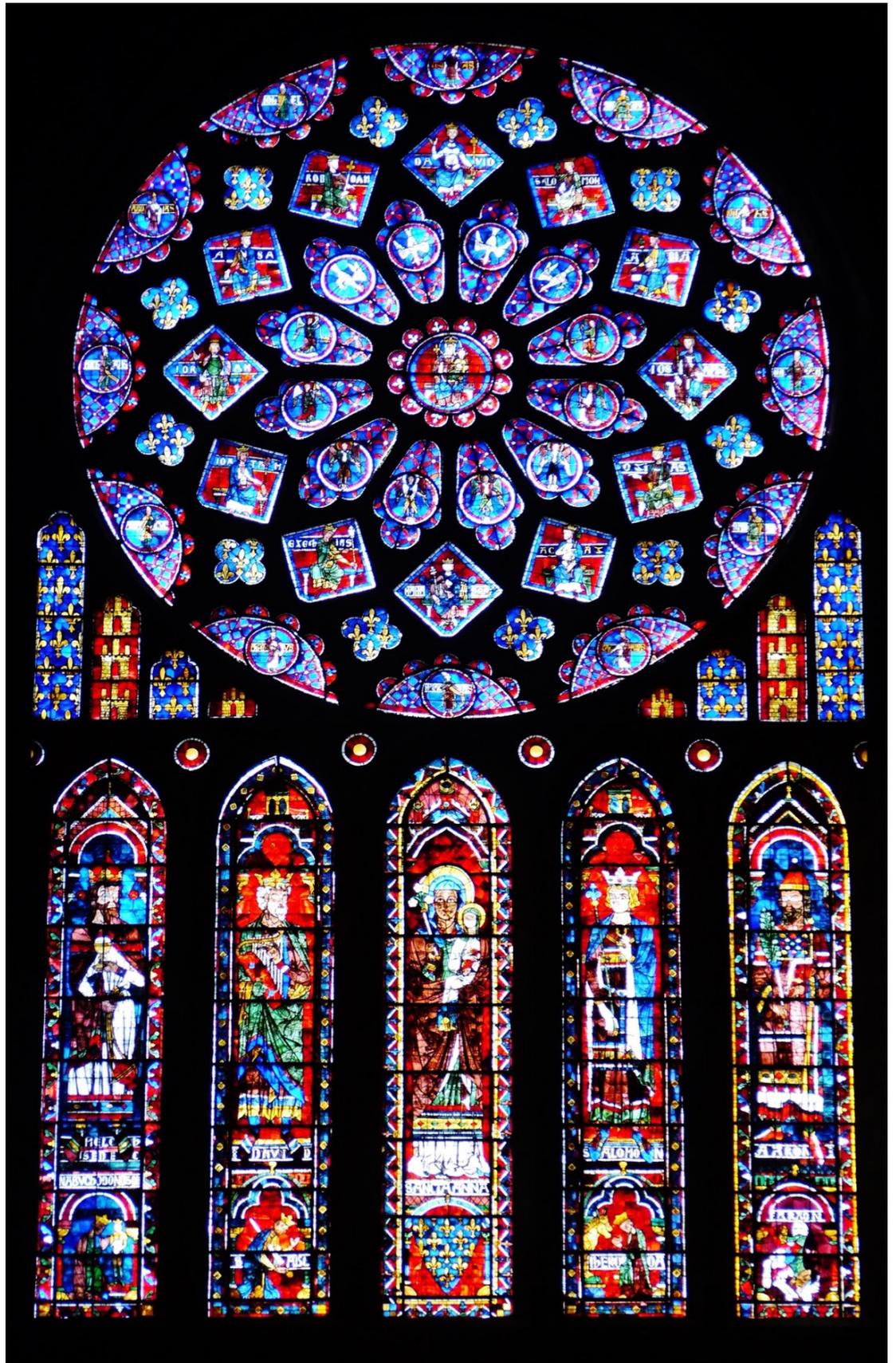


Figura 2. Vitral del crucero norte de Notre-Dame de Chartres (c. 1227)



Figura 3. Santa Ana con la Virgen (centro), Melquisedec y David (izq.), Salomón y Aarón (der.). Lancetas, vitral del crucero norte de Notre-Dame de Chartres (c. 1227)

Esta analogía va más allá de ensalzar el linaje capeto. Santa Ana aparece sobre la heráldica francesa (FIGURA 3), remarcando así que la dinastía continúa gracias a la maternidad, más concretamente, la de Blanca, patrona de este vitral. Si tenemos en cuenta que la fecha del encargo coincide con el tratado de Vendôme, la elección de esta matriarca con los grandes reyes, David y Salomón, a ambos lados, reafirma la legitimidad y posición de la reina madre como regente y consejera, puesto que está acompañada por los buenos ejemplos a seguir por el monarca. De esta forma, Blanca de Castilla había configurado una nueva imagen del poder justificada por su maternidad y personificada en las figuras de Ruth y Santa Ana, como madres de herederos legítimos y transmisoras del linaje bíblico.

La primera regencia de Blanca terminó oficialmente en 1234, año en el que Luis IX contrajo matrimonio con Margarita de Provenza, hija mayor del conde Ramón Berenguer IV. Aunque Jean de Joinville, autor de una de las biografías de su esposo, la describe como una mujer discreta, bien educada y siempre opacada por su suegra (McCannon, 2003), lo cierto es que sí mostró tener iniciativa propia. Jugó un rol importante en las relaciones diplomáticas con Inglaterra, donde su hermana Leonor era reina, y en la Séptima Cruzada, cuando reúne los fondos para el rescate de Luis IX y convence a los defensores pisanos y genoveses de no abandonar la ciudad de Damietta (Le Goff, 1996: 193; Runciman, 1994: 227–228). Poco antes de quedar viuda en 1270, se encarga el salterio que actualmente se conserva en el Fitzwilliam Museum de Cambridge (MS. 300)¹². En un primer estudio de 1905, Sydney C. Cockerell apuntaba que la posible propietaria era Isabel, hermana de San Luis, pero Kathleen S. Schowalter, en su tesis doctoral inédita, afirma que más bien sería Margarita tanto por la presencia de la heráldica de Provenza como por el programa iconográfico del prefacio, dedicado a la historia del rey David y su hijo Salomón (Schowalter, 2005: 156–157). Cabe añadir que el ejemplar guarda muchas similitudes con el conocido salterio de San Luis de la Biblioteca Nacional de Francia (MS. Lat. 10525), ya que en ambos el ciclo introductorio está dedicado al mismo personaje bíblico, David, por lo que es posible que fueran encargados para la pareja real (Cockerell, 1905: 13–18; Schowalter, 2005: 145–146).

¹² Consulta digital del manuscrito en: <https://www.fitzmuseum.cam.ac.uk/illuminated/manuscript/discover/the-psalter-hours-of-isabelle-of-france>



Figura 4. Inicial *Beatus*. El baño de Betsabé (sup.) y la penitencia de David (inf.). Cambridge, Fitzwilliam Museum MS. 300, f.13v (1265 - 1270) © Fitzwilliam Museum



Figura 5. David escoge a Salomón como heredero en presencia de Betsabé. Cambridge, Fitzwilliam Museum MS. 300, f. 4r (1265 - 1270). ©Fitzwilliam Museum

El programa del salterio de Cambridge comienza con la inicial *Beatus* del folio 13v, donde se muestra el baño de Betsabé en la parte superior y la penitencia de David en la inferior (FIGURA 4). Esta escena vinculada a la caída del rey no dejaba de ser una advertencia moral que figuraba en el *Speculum* escrito para San Luis, pero Vicente de Beauvais también señalaba la importancia de la humildad mostrada por David para la salvación de su pueblo¹³. Por otro lado, y tal como afirma Schowalter, la vista del cuerpo de Betsabé es la que incita el pecado de David, pero también está vinculada a la continuidad dinástica, ya que sería la madre del heredero, Salomón (Schowalter, 2005: 175). A diferencia de la escena que aparece en el salterio de San Luis, aquí una de las doncellas pone la mano sobre el vientre de Betsabé. El rol de la reina estaba vinculado estrechamente a su capacidad para concebir hijos, y una fertilidad demostrada no dejaba de ser una muestra de la gracia de Dios con la pareja y, por tanto, con el reino (Le Goff, 1996: 269). La importancia de la maternidad no era únicamente una cuestión dinástica, suponía una fuente de poder para la reina, a la que se llegó a comparar con las madres del Antiguo Testamento en el rito de coronación, fechado en 1250: “Y junto con Sara, Rebeca y Lea, todas las mujeres benditas y reverenciadas, que sea digna de ser fecunda y se regocije en el fruto de su vientre para gobernar y proteger la gloria de todo el reino” (*Le sacré royal*, 2001: 292-293).

Betsabé vuelve a ser protagonista en el ciclo de seis miniaturas del prefacio, concretamente en la cuarta, situada en el folio 4r (FIGURA 5), cuya rúbrica recoge el pasaje 1 Reyes 1, 15 - 20: “Betsabé se dirigió entonces a la habitación del rey. Y entonces este le preguntó “¿Qué quieres?” Y ella contestó: “Mi señor juró por el Señor su Dios a esta servidora suya, que mi hijo Salomón sucedería en el trono a Su Majestad (...) Y ahora, mi señor y rey, todo Israel está a la expectativa y quiere que usted le diga quién lo sucederá en el trono”. Si comparamos la fuente bíblica con la escena, comprobamos que ha sido modificada, ya que no sólo aparece Betsabé, coronada como reina, en actitud de súplica, sino también el propio Salomón en posición de homenaje

¹³ El franciscano Guibert de Tournai es el autor del espejo *Eruditio Regum et Principum*, destinado a Luis IX, mientras el dominico Vicente de Beauvais redactó varias obras para la familia real capeta, entre las que se encuentra un tratado sobre la educación de los hijos, escrito a petición de la reina Margarita, *De Eruditione filiorum nobilium* (Lord, 2012; Vergara Ciordia, 2012). Ambos intelectuales usaron la figura de David para mostrar cómo hasta los más nobles hombres podían caer, pero también el rol de la humildad y penitencia como virtudes cristianas (Deshman, 1980: 407; Lewis, 1982: 279 - 280).

(Schmitt, 1990: 209, 296). La miniatura habla de la elección del sucesor al trono, pero la figura materna cobra especial relevancia al mostrar a Betsabé como valedora de los derechos de su hijo y consejera de su esposo. De esta forma, ella se redime de su pecado, reflejado en la inicial *Beatus*, a través de su maternidad (Schowalter, 2005: 193).

En la misma línea que Blanca de Castilla, Margarita de Provenza escoge a otra matriarca bíblica, aunque con ligeras matizaciones. Betsabé no es una cabeza de linaje, como Ruth o Santa Ana, es una esposa y madre abnegada, que personifica las obligaciones de la reina con respecto al heredero. Cabe decir que esta interpretación positiva del personaje no era desconocida en la corte. Schowalter aporta una fuente relevante a este respecto; el relato de la traslación de la Corona de Espinas a París, donde Betsabé es nombrada a través de un pasaje del *Cantar de los Cantares*:

“Y así, con nuestros corazones inclinados a creer la visión de nuestros ojos, pudimos imaginarnos al Hijo de Dios coronado de espinas para nuestra salvación. A esto nos invita el Espíritu Santo cuando, en el *Cantar de los Cantares*, se dirige así a las almas de los fieles: “Salid, hijas de Sión, y ved al rey Salomón llevando la diadema con la que le coronó su madre”. No puede haber duda de que el verdadero Salomón, el pacificador, procede a una segunda encarnación” (Riant, 2004: 47).

Mientras que Blanca apostó por figuras que suponían un cambio importante en el linaje, Margarita opta por dar más protagonismo a una mujer cuya posición está consolidada, que ejemplifica la transmisión exitosa de padre a hijo y, por lo tanto, de continuidad dinástica. Betsabé protegió los derechos de su hijo igual que Margarita, siempre cercana al príncipe heredero, el futuro Felipe III. En torno a 1263, intentó que su hijo jurara que nunca escogería consejeros que fueran hostiles hacia ella, posiblemente pensando en Carlos de Anjou, que le disputaba el gobierno de la Provenza, pero el papa Urbano IV le liberó de dicha carga (Boutaric, 1867: 422–424; Langlois, 1887: 25–27). Muchos historiadores han visto en este hecho un intento de la reina por emular a su predecesora, pero Jacques Le Goff añade que, posiblemente, responde a que Margarita era consciente de la voluntad débil de su hijo (Le Goff, 1996: 733). No obstante, el propio Luis IX, en las enseñanzas que dedica a su heredero, le insta a que respete y escuche los consejos de su madre: “Querido hijo, te pido que ames y honres a tu madre, y que guardes de buen grado y prestes atención a sus buenos consejos, y que estés dispuesto a tenerlos en cuenta” (O’Connell, 1972: 46–49).

En consonancia con los programas que vinculaban el linaje de los reyes de Israel con el capeto, ambas reinas usaron a las madres bíblicas para exaltar su posición dentro de la dinastía. La maternidad y sus responsabilidades, a saber, la concepción, el nacimiento, así como el cuidado y la vigilancia de los hijos, pasaron a ser el eje argumental de esta nueva imagen del poder. Durante el conflicto de la primera regencia, Blanca de Castilla la configura en torno a Ruth y Santa Ana, regeneradoras de su estirpe y puntos de unión entre el pasado y el futuro (Ruiz Doménec, 1999). No deja de ser reseñable que, por medio de sus políticas matrimoniales, ella misma acabaría siendo la matriarca de varias casas reales europeas, los Capeto y los Valois en Francia, los Anjou en Sicilia y los reyes de Navarra.¹⁴ Mientras, Margarita de Provenza, que no tuvo que enfrentarse a tales dificultades, prefirió a Betsabé, puesto que, por un lado, encarnaba el buen modelo de reina, fiel consejera para su esposo y valedora de los derechos de su hijo, y, por otro, porque no dejaba de ser la pareja de David, el ejemplo de rey para san Luis.

3. HERÁLDICA Y LINAJES FEMENINOS

La imagen del poder no sólo se apoyaría en las matriarcas bíblicas, sino también en el uso de una heráldica que combina la adquirida por matrimonio y la del propio linaje familiar. El conocido motivo de la flor de lis junto al castillo fue usado por primera vez por Blanca de Castilla. Lindy Grant ha estudiado el origen y significado de dicha elección. Sin contar que

¹⁴ Además de su evidente vínculo con la dinastía capeta, Blanca de Castilla es también matriarca de la dinastía Anjou de Sicilia, por su hijo Carlos, de la dinastía Valois por su bisnieto Carlos, hijo de Felipe III y de la rama capeta de Navarra por su nieta Isabel. Cabe recordar el proyecto de unión con Castilla por el matrimonio de otra nieta, Blanca, con el infante de la Cerda, que finalmente no se consolidó por la rebelión de Sancho IV.

su madre, Leonor de Plantagenet, ya lo había hecho en Castilla, la reina regente al incluir la heráldica paterna señalaba que su posición regia estaba determinada por su condición de esposa y, además, por ser hija de reyes, en concreto descendiente directa del gran héroe de la cristiandad hispana, Alfonso VIII (Grant, 2017: 215; Vann, 2011). Además de usar ambos en su sello, aparecen también en el citado vitral de Notre-Dame de Chartres, una inclusión que responde en primer lugar a la necesidad de identificarse como donante (Grant, 2010: 114, 2017: 221). Sin embargo, y en un segundo lugar, el uso conjunto refuerza el programa de las lancetas, ya que Santa Ana, presidiendo a los grandes líderes del Antiguo Testamento, se alza sobre la flor de lis, emblema exclusivamente francés. Blanca de Castilla diferencia así dos niveles, su rol de mecenas y su condición de madre del heredero, transmisora del linaje capeto y, por tanto, perfecta regente. La nueva heráldica capeta, creada para reafirmar su posición de poder, trascendió a la siguiente generación, ya que fue asumida por sus hijos, tanto el rey Luis IX como sus hermanos, Roberto de Artois, Alfonso de Poitiers y Carlos de Anjou (Jordan, 2002; Nielen, 2011: 155-174).

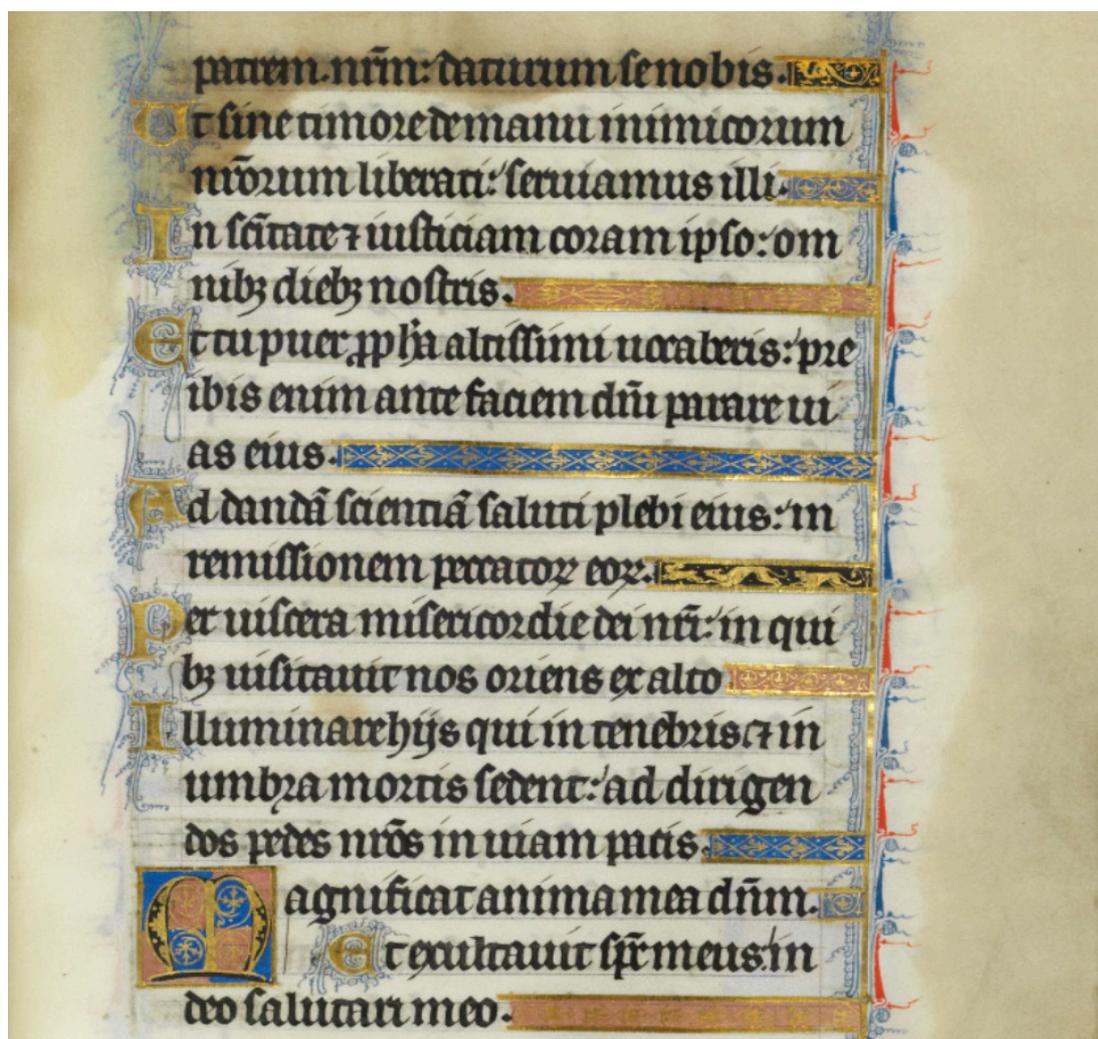


Figura 6. Bandas decorativas con las heráldicas castellana y provenzal (en rojo, parte sup.) junto con la francesa (en azul, parte inf.). Cambridge, Fitzwilliam Museum MS. 300, f. 174r (1265 - 1270). © Fitzwilliam Museum

El esquema propuesto por Blanca, unir la heráldica familiar con la del esposo, fue continuado por sus sucesoras. En el caso de Margarita de Provenza lo encontramos en los folios 169v y 174r del citado salterio de Cambridge (FIGURA 6). El texto destaca por las bandas decorativas que rematan las líneas, en las que se dispone la flor de lis y, en la parte superior, el castillo y las barras de Provenza. Aunque parte de la historiografía resalta que la inclusión del primero hacía alusión a las pretensiones francesas sobre el trono castellano, es evidente que la inclusión de la heráldica provenzal está señalando a Margarita como propietaria (Schowalter, 2005: 152). Si atendemos

a que fue realizado entre 1265 y 1270, es importante destacar la agrupación de los emblemas, mientras la flor de lis queda sola, aquellos que designan los linajes femeninos aparecen unidos. En ese momento, Blanca había fallecido, y su lugar ya había sido ocupado plenamente por Margarita, por lo que esta disposición indica la sucesión de linajes maternos en la dinastía capeta. Incluso, el propio programa iconográfico también apunta en esta dirección. Betsabé, madre del heredero de David, sucedió en importancia a Ruth, la gran matriarca de los reyes de Israel. Ambos elementos concuerdan con la actividad política de Margarita en esa década, como procurar que los futuros consejeros de Felipe III admitieran de buen grado su posición de poder.



Figura 7. María de Brabante y Blanca de Francia (der.) junto a Juan de Brabante (centro) y el trovador Adenet (izq.). París, Biblioteca del Arsenal, MS.3142, f. 1r (c. 1285). © Bibliothèque de l'Arsenal

De esta forma, la heráldica se convierte en una seña de identidad propia para la reina, que se presenta como depositaria de su linaje familiar y transmisora del de su esposo. No obstante, tanto Blanca de Castilla como Margarita de Provenza la usaban con figuras bíblicas nunca con su propio retrato¹⁵. Ese paso definitivo fue dado por María de Brabante, segunda esposa de Felipe III. Aunque no fue madre del heredero al trono francés, su primogénito Luis encabezó una de las ramas principales de la dinastía capeta, los condes de Evreux, y fue muy cercana a su sobrino Juan II, futuro duque de Brabante (Hamilton, 2019: 32 – 36). Tras quedar viuda en 1285, se dedicó al patronazgo de textos en lengua romance, tanto en prosa como en verso, entre los que destacan las obras de Adenet le Roi, recogidas en un manuscrito conservado en la Biblioteca del Arsenal de París (MS. 3142) (Hamilton, 2019: 118–123)¹⁶.

15 De Blanca de Castilla podemos citar los retratos que aparecen en su salterio (Arsenal, MS. lat. 1186, f. 122v) y en la biblia moralizada de Toledo (Piermont Morgan Library MS. 240, f. 8), y de Margarita de Provenza el del tímpano de la Puerta Roja de Notre-Dame de París. En todos ellos, ninguna aparece acompañada de sus respectivas heráldicas.

16 Adenet le Roi (c. 1240 - 1300) fue autor de varias obras de temática cortés, siendo la más famosa el poema *Berthe aux grands pieds*, que narra la vida de Bertrada de Laon, esposa de Pipino el Breve (Adnés, 1971). El manuscrito conservado en la biblioteca del Arsenal recoge una miscelánea de varios textos poéticos profanos, pero los tres primeros pertenecen a Adenet, motivo por el cual aparece en la ilustración del prólogo (Hamilton, 2019: 118 - 123). Enlace para la consulta digital del manuscrito en: <https://archivesetmanuscrits.bnf.fr/ark:/12148/cc83871f>

En la miniatura del folio 1r, que acompaña al prólogo, aparecen el propio autor, interpretando su obra, frente a María de Brabante, su sobrino Juan y su cuñada Blanca de Francia (FIGURA 7). Es una escena claramente cortesana, que tiene lugar en uno de los escenarios más ideales, la estancia privada (Aurell, 2019: 19–20). No obstante, lo significativo es la presentación de los protagonistas, la cual no se debe comprender desde la verosimilitud física, sino desde su función y recepción, la de mostrar a la patrona del manuscrito y mecenas de Adenet, María de Brabante (Perkinson, 2009; Sand, 2014). La reina viuda no aparece entronizada, sino recostada en su aposento, ofreciendo una imagen más íntima e informal, pero no por ello carente de autoridad. Tracy C. Hamilton señala que la novedad no reside en la representación en sí, sino en cómo la reina presenta su imagen presente y futura (Hamilton, 2019: 36). Además de conservar parte del lenguaje gestual que indica el estatus de cada uno, lo remarcable es el uso de la heráldica en las vestimentas. El joven Juan, que todavía no había heredado el título de duque, porta el león de la casa Brabante y se arrodilla frente a su tía que, como sus antecesoras, usa la doble heráldica. María, que no dejaba de ser la mujer de más alta posición en su familia, aparece junto al heredero de su linaje, haciéndolo partícipe de la corte parisina. Pero, el detalle más interesante, es la figura de Blanca de Francia, su cuñada. Su vestido, además de la flor de lis, lleva el castillo y el león, emblema de su difunto esposo, el infante Fernando de la Cerda. En el momento en el que se lleva a cabo el manuscrito, Blanca había regresado a París tras el enfrentamiento con Sancho IV por la sucesión al trono castellano, dejando a sus hijos, los infantes de la Cerda en Castilla (Allirot, 2012). A pesar de que su hijo Alfonso nunca se hizo con la corona, Blanca siempre firmó como “hija de san Luis, rey de Francia, y reina de España”, unos títulos que iban destinados a reclamar los derechos de sus hijos (Allirot, 2010: 57 – 59). Así pues, María de Brabante no sólo se muestra a sí misma como gran mecenas y valedora de los Brabante a través de su sobrino, también hace patente su sororidad con su amiga y cuñada, al presentarla como madre de los legítimos herederos de Castilla. Ambas usan la doble heráldica para validar su estatus de viudas dentro de la corte, puesto que, como se ha adelantado, cumplieron con el rol que se les había impuesto; transmisoras del linaje de sus esposos y depositarias del de sus familias.

4. CONCLUSIONES

Blanca de Castilla supo aprovechar la analogía entre los capeto y los reyes de Israel para construir una imagen del poder que consolidara su rol de regente. Si los monarcas franceses se equiparaban con los grandes dirigentes de la historia sagrada, ella escogió figuras maternas que también se situaban a la cabeza del linaje real, puesto que Ruth y Santa Ana fueron las matriarcas de las dos genealogías más importantes, la del rey David y la de Cristo. Tanto en el códice Viena 2554 como en el vitral de Chartres, ambas encarnan el ideal que debía cumplir toda reina, la de concebir y dar a luz un heredero legítimo que mantuviera viva la dinastía. En un momento en el que tuvo que hacer valer su autoridad y poder, Blanca asienta las bases que continuarán sus sucesoras. De esta forma, Margarita de Provenza usará a Betsabé, que sigue en cronología e importancia Ruth, en una clara alusión a la relación que guardaba con Luis IX y Felipe III. No sólo era la esposa principal de David, personaje destacado en el salterio del futuro rey santo, sino que fue la gran valedora de los derechos de su hijo Salomón, tal y como hizo la propia Margarita con el príncipe heredero.

Estos modelos de madre y esposa se complementaban con un motivo heráldico que, además de recoger el adquirido por el matrimonio, muestra el de su propio linaje. La combinación de la flor de lis y el castillo indicaba el mecenazgo de Blanca de Castilla, pero al incluirlos en el vitral de Chartres también refuerza una idea clara sobre la monarquía capeta, que se fundamentaba en los grandes líderes del Antiguo Testamento, como David y Salomón, pero que también pasaba por una mujer, Santa Ana, que ejercía de punto de unión entre los reyes de Israel y el hijo de Dios a través de su maternidad. Margarita de Provenza, en su salterio, sitúa en la misma banda la heráldica castellana y provenzal, mostrándose visualmente como sucesora de Blanca, de la misma forma que lo fue Betsabé de Ruth. María de Brabante es la que asocia la heráldica a su persona, portando la flor de lis y el león en su vestimenta, como vemos en el manuscrito misceláneo de las obras de Adenet le Roi. Además

de cambiar la forma de presentarse como mecenas, más individualizada, la presencia de su sobrino Juan, habla de su rol como educadora y protectora del heredero de su linaje. Un recurso que emplea también en favor de su cuñada Blanca en la defensa de los derechos de sus hijos al trono de Castilla, al incluir el castillo y el león hispanos. Ambas, ya viudas, usan la heráldica para reafirmar su posición en la corte parisina de finales del siglo XIII.

El análisis iconográfico de estos programas y motivos revela cómo las reinas capetas, al amparo del deber que se les exigía como hijas y esposas, utilizan la maternidad y el linaje para reafirmar su poder y, finalmente, ofrecer una visión del deber dinástico desde una perspectiva femenina.

5. BIBLIOGRAFÍA

- Adnès, A. (1971). *Ademes, dernier grand trouvère*. París: Picard.
- Alliot, A. H. (2011). *Filles du roy de France : Princesses royales, mémoire de saint Louis et conscience dynastique (de 1270 à la fin du XIV^e siècle)*. Turnhout: Brepols.
- Alliot, A. H. (2012). Blanche de la Cerda, fille de saint Louis, et l'ordre franciscaine. *Études Franciscaines*, 5, 227 - 239.
- Aurell, M. (2019). Chevalerie lettrée, vie de cour et conduite courtoise. *Medioevo Romanzo*, 43, 6 - 35.
- Bedos Rezak, B. (1988). Women, seals and power in Medieval Frances, 1150 – 1350. En Erler, M. y Kowaleski, M. (ed.), *Women and Power in the Middles Ages*. Londres: University of Georgia Press, 61 – 82.
- Bell, S. G. (1988). Medieval Women Books Owners: arbiters of lay piety and ambassadors of culture. En Erler, M. Y Kowaleski, M. (ed.), *Women and Power in the Middles Ages*. Londres: University of Georgia Press, 149 - 187.
- *Bible moralisée. Cod. 2554, Osterreichische Nationalbibliothek. Ediz. in facsimile*. Rimini: Imago. 2018.
- *Bible Moralisée. Codex Vindobonensis 2554 Viena*. Londres : Harvey Miller. 1995.
- *Bible Moralisée. Faksimile-Ausgabe im originalformat des Codex Vindobonensis 2554*. París-Graz: Akademische Druck. 1973
- Bouquet, M. et al. (ed.) (1878). *Gesta Ludovici VIII, Francum Regis, Recueil des historiens des Gaules et de la France. Vol. XVII*. París: Imprimerie royale.
- Boutaric, E. (1867). Marguerite de Provence, son caractère, son rôle politique. *Revue des questions historiques*, 3, 417 - 458.
- Branderbarg, T. (1995). Sainte Anne: a holy grandmother and her children. En Mulder-Bakker, A. (ed.), *Sanctity and Motherhood: Essays in holy mothers in the Middle Ages*. Nueva York: Garland Publishing, 31 - 68.
- Castiñeiras González, M. A. (2015). La santa Parentela, los dos Santiagos y las tres Marías: una encrucijada de la iconografía medieval. En Rucquoi A. (ed.), *Maria y Iacobus en los caminos jacobeos. IX Congreso Internacional de Estudios Jacobeos, 21 – 24 octubre 2015*. Santiago de Compostela: Xunta de Galicia, 97 – 141.
- Caviness, M. H. (1993). Patron or Matron? A Capetian bride and a vademecum for her marriage bed?. *Speculum*, 68-2, 333 – 362.
- Caviness, M. H. (1996). Anchoress, Abbes and Queen: Donors and patrons or intercessors and Matrons?. En McCash, J. H. (ed.), *The Cultural Patronage of Medieval Woman*. Londres: University of Georgia Press, 105 – 154.
- Dushman, R. (1980). The Exalted Servant: the ruler theology of the prayerbook of Charles the Bald. *Viator*, 2, 385 - 432.
- Dubost, J. F. (2009). *Marie de Médicis: la reine dévoilée*. París: Payot.
- Field, S. (2006). *Isabelle of France: capetian sanctity and franciscan identity in the thirteenth century*. Notre dame ind.: Notre Dame University Press.
- Field, S. (2007). The Speculum Anime to Mirror de l'Âme: the origins of vernacular advice literature in the capetian court. *Mediaeval Studies*, 69, 59 - 110.
- Giannini, G. (2019). De Sainte Anne qui eut trois barons: le Trinubium Annae entre marges et blancs. *Romania* 137, 257 - 276.
- Grant, L. (2010). Representing Dynasty: the transept windows at Chartres Cathedral. En

- Maxwell, R. (ed.), *Representing History, 900 – 1300: Art, Music, History*. University Park Pa.: Pennsylvania University Press, 109 – 114.
- Grant, L. (2016). *Blanche of Castile, Queen of France: power, religion and culture in thirteenth century*. New Haven: Yale University Press.
 - Grant, L. (2017). The Castle of Castille. An image of power or the power of an image. En Collard, F., Lachaud, F. y Scordia, L. (dir.), *Images, pouvoirs et norms. Exégèse visuelle de la fin du Moyen Âge (XIII^e – XV^e)*. París: Garnier, 215 – 235.
 - Green, S. L. (2019). *Tree of Jesse Iconography in Nothern Europe in the Fifteenth and Sixteenth Centuries*. Nueva York – Londres: Routledge.
 - Guest, G. B. (2002a). Picturing Women in the First Bible Moralised. En Hourihane, C. (ed.), *Insights and Interpretations*. Princeton: Princeton University Press, 106 – 130.
 - Guest, G. B. (2002b). The people demand a King: visualizing monarchy in the Psalter of Louis IX. *Studies In Iconography*, 23, 1 - 27.
 - Hamilton, T. C. (2003). Queenship and Kinship in the French Bible Moralised: The Example of Blanche of Castile and Vienna ÖNB 2554. En Nolan, K. (ed.), *Capetian Women*. Nueva York: Palgrave Macmillan, 177 – 208.
 - Hamilton, T. C. (2019). *Pleasure and politics at the Court of France. The Artistic Patronage of Queen Marie of Brabant (1260 – 1321)*, Turnhout: Brepols.
 - Holiday, J. (1994). The Education of Jeanne d'Evreux: Personal Piety and Dynastic Salvation in Her Book of Hours and Cloisters, *Art History*, 17- 4, 585 - 610.
 - Jordan, A. (2002). *Visualising Kingship in the Windows of the Saint Chapelle*. Turnhout: Brepols.
 - Jordan, W. C. (1980). The Psalter of Saint Louis (BN MS lat. 10525): the program of the Seventy-Eight Full-Page Illustrations. En Mayo, P. C. (ed.), *The Middle Ages*. Binghamton: Center for Medieval and Renaissance Studies, 65 - 85.
 - Hudson, E. S. (2002). *The Psalter of Blanche of Castille: picturing queenly power in thirteenth-century France*. Tesis Doctoral, University of North California.
 - Kermina, F. (2010). *Marie de Médicis: reine, régente et rebelle*. París: Perrin.
 - Langlois, C. V. (1885). *Le Règne de Philippe III, le Hardi*. París: Hachette.
 - Le Goff, J. (1996). *Saint Louis*. París: Gallimard.
 - *Le Sacré Royal à l'époque de Saint Louis*. París, Gallimard, 2001.
 - Lewis, A. W. (1982). *Royal Succession in Capetian France: Studies on Familial Order and the State*. Londres: Harvard University Press.
 - Lord, K. L. (2008). *Guibert de Tournai's Eruditio Regum et Principum and Louis IX of France*. Tesis de Máster, University of Colorado.
 - Lowden, J. (2000). *Making of the Bibles Moralised*, 2 vol. University Park, PA: Pennsylvania State University Press.
 - Martínez Ruipérez, A. (2019). The moral compass and mortal slumber: divine and human reason in the Biblés Moralised. *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, LXXXI, 1 - 34.
 - Martínez Ruipérez A. (2020). 'La sagesse de ce monde est folie auprès de Dieu'. Sagesse divine et connaissance humaine dans les Bibles Moralised. *Revue de l'Art*, 207, 14 - 25.
 - Martínez Ruipérez, A. (2021). Homo insipiens: negando a Dios en el siglo XIII. *Goya*, 375, 95 - 111.
 - McCannon, A. E. (2003). Two capetian queens as the foreground for an aristocrat's anxiety in the Vie de Saint Louis. En Nolan, K. (ed.), *Capetian Women*. Nueva York: Palgrave Macmillan, 163 - 176.
 - McCracken, P. (1993). The Body Politic and the Queen's Adulterous Body in French Romance. En Lomperis, L. y Stanbury, S. (ed.), *Feminist Approaches to the Body in Medieval Literature*. Filadelfia: University of Pennsylvania Press, 38 – 64.
 - Reiffengerb, F. (ed.) (1836 - 1838). *Philippe Mousquet. Chronique rimée*, vol. 2. Bruselas: M. Hayez.
 - Nixon, V. (2004). *Mary's Mother: Saint Anne in late Medieval Europe*. University Park: Penn State Press.
 - O'Connell, D. (ed.) (1972). *The Teachings of Saint Louis: a critical text*. Chapel Hill: University

- of California Press.
- Parsons, J. C. (1994). Family, Sex, and Power: The Rhythms of Medieval Queenship. En Parsons, J. C. (ed.), *Medieval Queenship*. Nueva York: St. Martin's, 1 - 11.
 - Perkinson, S. (2009). *The likeness of the King: a prehistory of portraiture in late medieval France*. Chicacho, Chicago University Press.
 - Riant, C. P (ed.) (2004). *Exuviae Sacrae Constantinopolitanae*, vol. 1. París: Éditions du Comité des Travaux Historiques et Scientifiques.
 - Ruiz Doméneq, J. E. (1999). Les souvenirs croisés de Blanche de Castille. *Cahiers de Civilisation Médiévale*, 165, 39 - 54.
 - Runciman, S. (1994). *A history of the Crusades, volume III: the kingdom of Acre and the later Crusades*. Londres: Folio Society.
 - Sand, A. (2014). *Vision, devotion, and self-representation in Late Medieval Art*. Nueva York: Cambridge University Press.
 - Nielen, M. A. (ed.) (2011). *Sceaux des reines: corpus des sceaux français du Moyen Âge, III, Les Sceaux des reines et des enfants de France*. París: Archives de France, 2011.
 - Schmitt, J.C. (1990). *La Raison des gestes dans l'Occident médiéval*. París: Gallimard.
 - Schowalter, K. S. (2005). *Capetian Women and their books: Art, Ideology and Dynastic Continuity in Medieval France*. Tesis Doctoral, Johns Hopkins University.
 - Shadis, M. (1996). Piety, politics and power: the patronage of Leonor of England and her daughters Berenguela of Leon and Blanche of Castile. En McCash, J. H. (ed.). *The Cultural Patronage of Medieval Woman*. Londres: University of Georgia Press, 202 - 227.
 - Shadis, M. (2003). Blanche of Castile and Facing's 'Medieval Quenship': reassessing the argument. En Nolan, K. (ed.), *Capetian Women*. Nueva York: Palgrave Macmillan, 137 - 161.
 - Sheingorn, P. (1990). Appropriating the Holy Kinship. Gender and Family History. En Ashley, K. y Sheingorn, P. (ed.), *Interpreting Cultural Symbols. Sainte Anne in Late Medieval Society*. Londres: University Georgia Press, 169 - 198.
 - Toilet, M. A. et al. (eds) (1863 - 1909). *Layettes du Trésor de Chartres, vol. II*. París: H. Plon.
 - Vann, T. M. (2011). 'Our father has won a great victory': the authorship of Berenguela's account of the battle of Las Navas de Tolosa, 1212. *Journal of Iberian Studies*, 3- 1, 72 - 92.
 - Vergara Giordia, J. (2012). La educación de 'El de eruditione filiorum nobilium' de Vicente de Beauvais. *Educación XXI*, 15- 2, 73 - 91.
 - Weiss, D. H. (1993). Biblical History and Medieval Historiography: Rationalizing Strategies in Crusader Art. *Speculum*, 108 - 4, 710 - 737.
 - Wirth, J. (2003). *Sainte Anne est une sorcière et autres essais*. Ginebra: Droz.
 - Zaluska, Y. (1999). Le Psautier Machester, John Rylands University, ms. lat. 22 et les Évangiles dans la Bible moralisée. *Cahiers de Civilisation Médiévale*, 7, 231 - 250.