

**Visiones imperiales y profecía.
Roma, España, Nuevo Mundo**

Editado por Stefania Pastore y Mercedes García-Arenal

Las contribuciones a este volumen fueron presentadas en un congreso celebrado en Pisa (Scuola Normale Superiore) y en Florencia, el 12 y 13 de diciembre de 2016, organizado por las editoras, Stefania Pastore y Mercedes García-Arenal con el título «Mondi e tempi nuovi. Profetismo e imperi globali nella prima età moderna». Los trabajos iniciales se beneficiaron de la discusión entre los participantes y los asistentes al congreso, a los que aquí queremos dar las gracias, y fueron de resultas profundamente reelaborados. El volumen adquirió de ese modo una singular coherencia. El congreso, y ahora la publicación se han realizado en el marco del proyecto financiado por el European Research Council bajo el 7º Programa Marco de la Unión Europea (FP7/2007-2013) / ERC Grant Agreement nº 323316, proyecto CORPI, «Conversion, Overlapping Religiosities, Polemics, Interaction. Early Modern Iberia and Beyond» dirigido por Mercedes García-Arenal.

Zita Arenillas Cabrera tradujo los textos italianos originales y junto con Teresa Madrid Álvarez-Piñer, realizaron los índices y la bibliografía general del volumen además de gestionar permisos para ilustraciones y ocuparse de verificar las notas y referencias. Han hecho una contribución importantísima al volumen.

Cuando iniciamos el trabajo que ahora presentamos, pretendíamos poner en diálogo nuevas lecturas sobre el profetismo del siglo XVI y sus componentes artísticos e iconográficos, tratando de analizar cómo cambian sueños y esperanzas de renovación y cómo se plasman en diferentes retóricas y para diferentes usos. Partíamos de las ciudades italianas golpeadas por las guerras de Italia y queríamos llegar hasta los vastos imperios globales de España y Portugal, prestando una atención especial a los nexos entre profetismo cristiano, judío y musulmán. Nuestro empeño nació de la necesidad de reflexionar sobre el profetismo de principios del s. XVI, un tema clásico y central para la historiografía anglosajona, italiana y española, a la luz de las nuevas perspectivas abiertas por los estudios sobre los imperios y la historia global e interconectada. La historiografía sobre el profetismo se ha centrado generalmente en una geografía del fenómeno que sitúa sus ejes entre Roma y Florencia, extendiéndose a lo sumo hasta la península Ibérica y Francia. El objetivo de este volumen fue desde el principio ensanchar notablemente los confines del profetismo renacentista insertando una discusión que durante demasiado tiempo ha sido exclusivamente italiana y europea dentro de una perspectiva imperial y global que se abre a nuevos espacios.

En esta geografía ampliada, los imperios ibéricos y los nuevos descubrimientos se convierten en los principales motores de esperanzas renovadas que incluyen antiguas reflexiones sobre los tiempos bíblicos a la vez que nuevos problemas impuestos por dichos descubrimientos y por un mundo que se vuelve cada vez más variado y global. La apertura

a una escala ibérica y mundial, la atención a los movimientos mesiánicos entrecruzados y desarrollados paralelamente en diferentes ámbitos religiosos, así como el diálogo con los historiadores del arte son algunos de los elementos más innovadores del volumen aquí presentado. Cuatro de los ensayos recogidos son obra de renombrados historiadores del arte que han aceptado nuestra invitación a hacer del profetismo una nueva clave hermenéutica a través de la cual leer el mundo a principios de la Edad Moderna, pero otros ensayos son obra de filólogos y otros más de historiadores de la cultura. El resultado es un volumen multidisciplinar a la vez que homogéneo y es también un volumen que ha hecho de la ideología y las estrategias de propaganda del rey Fernando de Aragón un peculiar banco de laboratorio de todas nuestras hipótesis iniciales.

Nuestro libro parte desde Italia y de los años a caballo entre finales del siglo XV y principios del XVI, pero se mueve en dirección opuesta, hacia la península Ibérica. Nuestro punto de partida no será un profetismo pesimista y penitencial, crecido en torno a la figura de Savonarola, sino el florecimiento profético, vigoroso y multiforme, que desde Florencia a Venecia y Roma parece proyectarse hacia el Imperio ibérico y que inesperadamente se convierte en catalizador de nuevas esperas y expectativas. La caída de Granada, el descubrimiento del Nuevo Mundo (que, entre los muchos y profundos efectos, alteró el sistema de cómputo, las reglas y las referencias del profetismo medieval), la brutal expulsión de los judíos de los reinos españoles y el papel mesiánico que parecen asumir los dos jóvenes soberanos ibéricos conocidos como Reyes Católicos se convierten en los nuevos ejes del profetismo. Y la península italiana, sobre todo Roma, representa la caja de resonancia de visiones e ideologías que imponen un modo nuevo y completamente diferente de interpretar las señales proféticas en el mundo. Entre España, Italia y el Nuevo Mundo, debemos evocar la figura de Cristóbal Colón, quien se proclamó mensajero enviado por Dios para anunciar el «nuevo cielo é tierra que hasía Nuestro Señor, escribiendo San Juan el Apocalis», recordando que, según él mismo, más que mapas y astrolabios, lo que le había guiado era la profecía de Isaías. El Nuevo Mundo se convirtió desde ese momento en un elemento nuevo y problemático con el que deberán contar las construcciones proféticas de los modernos. Y Fernando el Católico adquirirá de paso un papel de primera importancia: para seguir citando a Cristóbal Colón, este creía ver en Fernando al rey que Joaquín

de Fiore había anunciado como conquistador de Jerusalén: «El abad Johachín calabrés diso que había de salir de España quien había de redificar la Casa del monte Sión».

*** **

En este volumen analizaremos desde distintos ángulos el uso de motivos de hondas raíces y larga duración. Aunque parezca que nos remontamos demasiado lejos, no está de más recordar por un momento a qué estaban recurriendo Fernando de Aragón y sus contemporáneos cuando aludían en su favor a determinadas profecías presentes en diversos géneros de textos desde la Antigüedad tardía y desde luego a lo largo de todo el periodo medieval: un extenso corpus de especulación apocalíptica que refleja la gran preocupación sobre qué habría de pasar al final de los tiempos, cuándo y cómo llegaría 'el milenio', el periodo que precederá a este final y que constituirá un tiempo de armonía y justicia sobre la tierra, quién propiciará la llegada y quién guiará a la humanidad hasta ese periodo de perfecta paz. Se trata de la tradición apocalíptica y escatológica cristiana en la que tiene influencia preponderante el sistema de representaciones e imágenes del Libro de Daniel. El contenido de este Apocalipsis, hecho de promesas cuya intensidad e imprecisión permite que sea utilizado para muy diversas aplicaciones, está en el origen de toda una literatura cristiana (como también judía e islámica) y de toda una serie de motivos literarios. En el Libro de Daniel culmina la ideología bíblica del Reino de Dios unido a un concepto de realeza divina: un rey salvador que establecerá un dominio divino y universal sobre los gentiles. Entre los cristianos de Mesopotamia una tradición de expectativas mesiánicas pertenecientes al judaísmo tardío sobrevivió hasta finales del siglo VII y refleja la crisis producida por la conquista islámica de Siria. Los motivos del Libro de Daniel y su sucesión de imperios están muy presentes en los apocalipsis siriacos. La crónica conocida como *Pseudo-Metodio*, por ejemplo, profetiza la carrera del Último Emperador Romano que aparecerá al final de las invasiones árabes y antes del reino del Anticristo (véase en este volumen la contribución de Michele Lodone). Este Último Emperador Universal residirá en Jerusalén tras su victoria sobre los musulmanes, reuniendo en su persona las características del Rey Ungido judío que redimirá a su pueblo. La esperanza en un último Emperador Universal parece pues haber

nacido en un rincón remoto de Siria, bajo la amenaza del islam y bajo la influencia de fuentes mesiánicas judías. Se difundió muy pronto por Bizancio y fue traducida al latín en el Occidente cristiano a comienzos del siglo VIII. Todo esto, lo veremos, está en el trasfondo del libro que ahora presentamos.

Otra secuencia de profecías bizantinas son las conocidas como los Oráculos de Leo el Sabio, que trasladan a un papa elegido, un Papa Angélico en quien comienza la verdadera Profecía, el papel de Último Emperador. El lenguaje de los apocalipsis de la Antigüedad tardía disemina unos mitos fuertemente enraizados y ampliamente difundidos hasta tiempos presentes, pero desde luego en pleno vigor en el periodo tratado por este volumen. Y eso porque los motivos siriacos y bizantinos habían de tener una gran influencia sobre la apocalíptica cristiana del Occidente medieval, donde se puede trazar su trayectoria desde comienzos del siglo VIII hasta la obra de Joaquín de Fiore a finales del siglo XII. Desde el siglo XIII hasta casi el siglo XVII la obra de este franciscano, que hablaba de un reino de justicia y de armonía entre el momento de la llegada del Anticristo y el final de los tiempos, y que interpretaba la historia en términos apocalípticos y escatológicos, tuvo una tremenda influencia en el Occidente cristiano, adquiriendo nuevos usos políticos a partir del siglo XV¹. La conquista de Bizancio por los musulmanes, con la consiguiente emigración de cristianos orientales a Roma, el descubrimiento de nuevos mundos que parecían anunciar tiempos nuevos, son coyunturas que dieron extraordinario impulso a las expectativas proféticas y milenaristas produciendo nuevas lecturas, esta vez políticas, de antiguos textos.

*** **

La historiografía sobre estas cuestiones mesiánicas y proféticas es, como hemos dicho, inmensa. Pero queremos resaltar lo que para nosotros es un punto de partida preciso: en un bello artículo de 2011, San-

1 Roberto Rusconi (ed.), *Storia e figure dell'Apocalisse fra '500 e '600*, Roma, Viella, 1996. Todos los ensayos que aquí se recogen son importantes, pero destacamos el de Bernard Mc Ginn, «Reading Revelation: Joachim of Fiore and the Varieties of Apocalypse Exegesis in the Sixteenth Century», en *Storia e Figure*, pp. 11-35. Rusconi, *Profecía y profeta alla fine del Medioevo*, Roma, Viella, 1999, pp. 8-9. Robert Lerner, «Medieval Prophecy and Religious Dissent», *Past & Present*, 72, n.º 1, 1976, pp. 3-24.

jay Subrahmanyam proponía que a la hora de hacer una historia global e interconectada, en lugar de hablar de plata y metales preciosos, de plantas, microbios o seres humanos y de mercancías, por una vez habría que considerar que lo que atravesara los mares, desde el océano Índico al Atlántico y al Pacífico, fueran las esperanzas y los sueños alimentados por aquellos viajeros y por el complejo sistema de milenarismos que acompañaron al proceso de expansión europea. Desde la India a África o al Nuevo Mundo, la espera de una edad nueva adoptó formas similares y similares ideologías, demostrando cómo, en los albores de la Edad Moderna, lo que los historiadores siempre habían estudiado en compartimentos separados en realidad era algo pensado ya entonces en clave global: una especie de pensamiento fluido capaz de propagarse a modo de vasos comunicantes, en un mundo sin fronteras geográficas que de repente se hacía vasto y asequible². Ideologías imperiales y esperas de la llegada del fin del mundo, figuras escatológicas y profecías parecían entrecruzarse y tocarse en un largo siglo XVI, desde el Ganges al Tajo, en una singular yuxtaposición.

Dos años después, un artículo de Mercedes García-Arenal enriquecía la lógica —fascinante pero un poco mecánica— de los vasos comunicantes, al indagar en las interconexiones entre mesianismo cristiano, musulmán y judío, siguiendo los hilos de múltiples historias concretas que habían atravesado las fronteras religiosas de la Edad Moderna. De una orilla del Mediterráneo a la otra, las mismas figuras de cambio y redención habían encendido las almas de las comunidades cristianas, judías y musulmanas. Pronósticos y esperas del fin, murciélagos y nuevos emperadores poblaron las esperanzas de las distintas comunidades religiosas, de una parte a la otra del *Mare Nostrum*. Los sueños y las esperanzas habían adoptado formas similares, en una especie de *continuum* ideológico-profético en el que cada profecía nacía en un contexto intensamente conflictivo que unía la esperanza de los últimos tiempos a la destrucción de las otras comunidades religiosas y a su definitiva conversión, pero que al final se fraguaba y reforzaba a la luz de la confrontación con ellas. En otras palabras, aunque la espera de la llegada de los últimos días del mundo implicaba la destrucción o la conversión defi-

2 Sanjay Subrahmanyam, «Du Tage au Gange au XVIIe siècle: une conjoncture millénariste à l'échelle eurasiatique», *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 56, 2001, pp. 51-84.

nitiva del otro, los tres grupos religiosos, judíos, cristianos y musulmanes, continuaban produciendo símbolos, cálculos e interpretaciones a través de los cuales se interpelaban. Figuras extraordinarias de profetas, después tachados de impostores, como David Reubeni o Sabbatai Zevi, capaces de encantar a rabinos y cardenales, supieron sacar provecho de las mismas esperas mesiánicas y de los mismos miedos, en un ansia por interpretar y dar nombre y tiempo al futuro de esperanza, que no parecía cambiar de una comunidad a otra y que incluso se veía confirmado y reforzado por la circularidad de este profetismo transconfesional³.

Pero, naturalmente, mucho antes de los esfuerzos de Subrahmanyan y de García-Arenal por hacerlo global, transconfesional e interconectado, el profetismo ha sido un tema que ha atraído a historiadores, filósofos y antropólogos. Hay quien ha querido ver como característica intrínseca del mundo premoderno ese horizonte de espera que explica la multiplicación de profetas y pronósticos. Es un mundo en espera perenne, constantemente proyectado hacia un futuro que intenta descifrar a la luz del presente, en el que la historia bíblica provee llaves e interpretaciones para saber cuánto tiempo tendrá que esperar el ser humano y cuánto durará el mundo que conoce. Según la espléndida definición de Krzysztof Pomian, entonces los profetas eran «cronósofos», sabios capaces de estudiar el tiempo, el tiempo en el mundo y sus divisiones⁴. El cronósofo más famoso de todos, Joaquín de Fiore, elaboró una interpretación del tiempo del mundo y del ser humano que tuvo un éxito extraordinario. Basándose en una triple partición temporal que repetía el esquema bíblico del Libro de Daniel a la vez que incidía sobre la doctrina trinitaria, el oscuro abad calabrés ofreció una clave de lectura del tiempo y del papel del ser humano destinada a ser retomada en infinidad de modos. Norman Cohn, en un libro muy criticado que fue un gran éxito editorial, definió la interpretación profética de De Fiore como la más influyente en la historia del mundo antes de la llegada del marxismo⁵. El papel de De Fiore ha sido exaltado por estudiosos

3 Mercedes García-Arenal, «'Un réconfort pour ceux qui sont dans l'attente'. Prophétie et millénarisme dans la péninsule Ibérique et au Maghreb (XVIIe-XVIIIe siècles)», *Revue de l'histoire des religions*, 220, n° 4, 2003, pp. 445-486.

4 Krzysztof Pomian, *L'ordre du temps*, París, Gallimard, 1984.

5 Norman Cohn, *The Pursuit of the Millennium: Revolutionary Messianism in Medieval and Reformation Europe and its Bearing on Modern Totalitarian Movements*, Nueva York, Harper Torchbooks,

como Marjorie Reeves, quien lo ha colocado en el punto de continuidad entre profetismo medieval y el de la primera Edad Moderna⁶ y ha sido parcialmente redimensionado por especialistas como Robert Lerner, que ha dedicado al profetismo medieval libros de gran relevancia⁷.

También se ha debatido sobre la larga duración de la historia del profetismo. Durante mucho tiempo ha sido visto como un fenómeno típicamente medieval, conectado de modo intrínseco al horizonte cerrado y limitado de aquel mundo homogéneo y unitario. En la fértil producción historiográfica italiana, que en un diálogo permanente con el entorno anglosajón ha ocupado un lugar destacado en el estudio del profetismo, el inicio de la Edad Moderna representa la conclusión de una larga estación profética, que se cierra con el fin de las guerras de Italia y la imposición allí del Imperio español. Girolamo Savonarola representaría uno de los últimos epígonos: su figura ha catalizado la atención de los estudiosos con el resultado de limitar la interpretación del último profetismo medieval a un sentido pesimista y penitencial⁸.

No por casualidad nuestro libro se abre con una interpretación como la de Adriano Prosperi, quien, en paralelo al gran hispanista Alain Milhou, probablemente ha escrito las páginas más bellas e impor-

1957; trad. española, *En pos del Milenio: revolucionarios milenaristas y anarquistas místicos de la Edad Media*, Madrid, Alianza, 1970.

6 Marjorie Reeves, *The Influence of Prophecy in the later Middle Ages: A Study in Joachimism*, Oxford, The Clarendon Press, 1969; Reeves, *The Prophetic Sense of History in Medieval and Renaissance Europe*, Aldershot, Ashgate, 1999.

7 Robert Lerner, *The Feast of Saint Abraham: Medieval Millenarians and the Jews*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 2001; trad. italiana: *La festa di Sant'Abraham. Millenarismo giachimita ed Ebrei nel Medioevo*, Roma, Viella, 2002.

8 Tal vez la más famosa sea la periodización que hizo Ottavia Niccoli, que en un libro fundamental que tiene el enorme mérito de haber ampliado el estudio a las manifestaciones de profetismo popular en folletos, publicaciones ilustradas y hojas volantes, establece como punto *ad quem* el final de la guerra de Italia y 1530; véase Ottavia Niccoli, *Profeti e popolo nell'Italia del Rinascimento*, Bari, Laterza, 1987; trad. inglesa: *Prophecy and People in Renaissance Italy*, Princeton, Princeton University Press, 1990. También Paolo Prodi, en uno de sus últimos escritos, contraponen como inconciliables profetismo y mundo moderno; véase Paolo Prodi, *Profezia vs. utopia*, Bologna, Il Mulino, 2013. Savonarola ha sido durante mucho tiempo un catalizador de los estudios sobre el 'tardo' profetismo de la primera edad moderna, y una lente a través de la cual se ha reinterpretado cada fenómeno de profetismo de principios del siglo XVI italiano. Remitimos al menos a Donald Weinstein, *Savonarola and Florence: Prophecy and Patriotism in the Renaissance*, Princeton, Princeton University Press, 1970, y Weinstein, *Savonarola: The Rise and Fall of a Renaissance Prophet*, New Heaven, Yale University Press, 2011.

tantes a este respecto. A partir de 1492, América y el Apocalipsis se transforman en las dos nuevas variantes destinadas a dar forma a cada reflexión y propuesta profética⁹. Y el contexto italiano se trastoca en una caja de resonancia increíble para noticias insólitas, curiosidades y relatos que llegan del Nuevo Mundo, pero también en el lugar en el que las visiones imperiales de los Reyes Católicos y del nuevo Imperio ibérico alcanzan legitimidad teológica e inspiración mesiánica. En este juego de espejos, que tiene lugar entre la península italiana y la Ibérica, nace otro profetismo: optimista, militante y fuertemente ideológico; conectado de manera estrecha con la política imperial de los soberanos españoles, pero también lleno de matices y complejidades; abierto a las sugerencias y a las nuevas corrientes de la Reforma en Europa; incluso a veces claramente en conflicto con la propaganda política ibérica.

Es lo que aflora de la contribución de Adriano Prospero, que constituye una perfecta introducción a todos los temas y personajes que cruzan este libro y muestra cómo una tradición profética italiana de larga duración recibe un peculiar impulso con la caída de Bizancio bajo el Islam a mediados del XV y el descubrimiento de un mundo nuevo en los confines, de toda una nueva humanidad que presagia un tiempo nuevo. La pérdida de los límites de espacio y tiempo, el fin de la confianza en la previa visión del mundo, el comienzo de la Reforma que habría de fracturar la unidad religiosa, todo ello produce una crisis que se constituye en suelo nutritivo para la proliferación de la profecía. En Italia, el nuevo arte de la imprenta relanzó la obra de Joaquín de Fiore, extraordinariamente difundida y leída. Prospero traza el recorrido de la corriente profética y apocalíptica italiana singularizando los momentos álgidos y los núcleos principales que a lo largo del siglo XVI articulan una tendencia generalizada, pero siguiendo esa tendencia a través del impacto profético que tuvo en Italia el descubrimiento de América. Su contribución ilumina la manera en la que las profecías de origen mediterráneo y el encuentro americano se entrelazan y reaccionan ante el encuentro con el Nuevo Mundo. Un buen ejemplo es el mito de las Diez Tribus Perdidas, origen para algunos de la población americana,

9 Alain Milhou, *Colón y su mentalidad mesiánica en el ambiente franciscanista español*, Valladolid, Casa-Museo de Colón-Seminario Americanista de la Universidad de Valladolid, 1983, y los ensayos precedentes recogidos por Adriano Prospero, *América e Apocalisse e altri saggi*, Roma, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, 1999.

objeto a su vez del capítulo de Marco Volpato en este volumen, sobre el que volveremos. Prospero delimita el contexto profético italiano en el que se iba a proyectar, y del que se iba a alimentar, el programa confesional de los Reyes Católicos con sus diversas reivindicaciones.

*** **

Para entender mejor lo que estaba en juego, este libro reflexiona sobre la imponente ideología profética y providencialista o, si se quiere, sobre la 'propaganda' puesta en marcha por Fernando el Católico para legitimar y sostener su propio poder y las diversas estrategias (y los diversos personajes), a través de los cuales proyectó esa ideología en España pero sobre todo en Roma, donde todo se jugaba. Los Reyes Católicos, pensamos que queda claro en este libro, tenían un gran proyecto. Fernando necesitaba movilizar a la nobleza y a la Iglesia en torno a su persona y a la de Isabel, después de la larga guerra de sucesión que les había llevado al trono de una manera que no todos consideraban legítima, y en torno a su empresa, la guerra de Granada iniciada en 1481, que requería un enorme esfuerzo económico. Toda una serie de profecías mesiánicas fue suscitada y movilizada para apoyar y magnificar la guerra, dotándola de una particular interpretación. Fernando, o quizá más bien su entorno más cercano de eclesiásticos y cortesanos (a los que atiende este libro), entendió bien el valor de la propaganda y recurrió con gran creatividad a motivos proféticos de amplia difusión y vitalidad. La unidad del mundo estaba marcada por la Monarquía de España, ese era el argumento de Fernando y luego de los Habsburgo, recogido en textos proféticos y apocalípticos y esgrimido desde Cristóbal Colón a Tommaso Campanella, todos ellos presentes en este volumen.

Fernando no era el único en recurrir a la ideología milenarista. Desde finales de la Edad Media asistimos a una politización creciente de la interpretación profética y a la politización de su uso. Las profecías y principalmente los escritos apocalípticos comienzan entonces a utilizarse para alimentar la propaganda ideológica de los estados nacionales o protonacionales que se estaban constituyendo (Francia y el Imperio germánico en particular, pero también Inglaterra), o para defender versiones religiosas en conflicto. En el siglo XV se produce una evolución en las lecturas de las tradiciones apocalípticas que tanto habían circulado durante el periodo medieval: desde la lectura según la cual la

historia aclaraba los escritos apocalípticos e iba marcando pasos sucesivos que conducirían al advenimiento del Reino de Dios, a una nueva lectura casi inversa por la cual se entienden, se crean o se inventan escritos proféticos que justifican la acción política de los reinos terrestres cuya preeminencia se espera¹⁰. De este modo la profecía deviene un arma de propaganda ideológica de uso terrenal¹¹. Un milenarismo y una espera mesiánica que son propias del siglo XV italiano, pero las posibilidades de aplicación en España revisten características específicas, como aquí argumentaremos. Para comenzar, en España las esperanzas milenaristas cristianas coinciden y se alimentan (o polemizan) con las esperanzas mesiánicas de judíos y musulmanes, creando una serie de motivos comunes, dando lugar a una lectura antagónica de las mismas profecías (como puede verse en la contribución de Mònica Colominas) utilizando los cristianos en su favor cálculos astrológicos islámicos o cabalísticos. Es decir, que en España el profetismo es a menudo parte de la polémica religiosa. Y es que las características específicas del mesianismo ibérico están en parte condicionadas por la existencia de poblaciones judías y musulmanas en el territorio peninsular: la lucha contra el islam y el motivo de «un solo rebaño y un solo pastor» adquirirían en España una particular resonancia, los dotaban de un objetivo inmediato y cercano muy fácil de utilizar políticamente. Esto se comprueba de manera muy patente si se considera que los apologistas de la Expulsión de los moriscos recurrirían a principios del siglo XVII y en torno a Felipe III, nuevo Último Emperador de los Últimos tiempos, a exactamente los mismos motivos y predicciones que habían utilizado los cortesanos de Fernando el Católico¹².

En España el mesianismo bajo-medieval nació de la conjunción de la herencia catalano-aragonesa, franciscana, joaquinita (es decir, impregnada por Joaquín de Fiore) e imperialista y la herencia visigodo-castellana caracterizada por el tema de la destrucción-restauración de España que encuentra su exponente y portavoz en las llamadas profecías

10 Marjorie Reeves, «History and Prophecy in Medieval Thought», *Medievalia et Humanistica*, 5, 1974, pp. 51-75.

11 Jean Flori, *El Islam y el fin de los tiempos. La interpretación profética de las invasiones musulmanas en la Cristiandad medieval*, Madrid, Akal, 2010.

12 Véase Grace Magnier, *Pedro de Valencia and the Catholic Apologists of the Expulsion of the Moriscos*, Leiden, Brill, 2010, pp. 124 y ss.

de san Isidoro, obispo visigodo de Sevilla. La síntesis entre estas dos herencias se hace patente en el tratado de un misterioso fraile Joan Alemany o Juan Alemán, probablemente de origen catalán, franciscano. El texto fue sin duda escrito al comienzo del reinado de los Reyes Católicos, y a raíz de la guerra de Granada una traducción castellana comenzó una larga difusión manuscrita. En catalán se hicieron dos impresiones, de las que solo se conserva un ejemplar de la segunda, de 1520, en tiempo de la rebelión de los agermanados. Alemany habla del *pastor angelicus*, del nuevo David. Antes que los agermanados, de este tratado y de otras profecías comunes en Aragón como las de Jean de Roquetaillade (conocido en España como Juan de Rocatallada o Juan de Rokasia) había hecho ya uso Fernando el Católico en su favor, como muestran distintas obras contemporáneas a las que nos referiremos enseguida. Las profecías de Juan de Rocatallada, un franciscano espiritual de comienzos del siglo XIV, anunciaban sin lugar a dudas que un rey de la casa de Aragón derrotaría al Anticristo, expulsaría a los musulmanes de España, conquistaría el norte de África en su camino hacia Jerusalén, de la que se apoderaría, derrotando al Islam definitivamente¹³. El médico de la corte valenciana, Arnau de Vilanova (1235-1311), que mantuvo fuertes lazos con el ala espiritual de los franciscanos, había escrito previamente sobre el nuevo David una obra profética que alcanzó enorme difusión identificando a este nuevo David con un rey de Aragón que redimiría a España del castigo merecido por haber albergado a musulmanes en su seno durante tanto tiempo. Es decir, que restauraría lo que se había perdido.

*** **

La nueva fase empieza en torno a 1481, cuando comienza la guerra de Granada y se emprende la conquista del último reino musulmán de la península. En esos años se pone en marcha todo un programa ideológico de extraordinaria cohesión e intensidad profética. Y aquí empezamos ya a introducir las diferentes contribuciones al libro entrecruzándolas y señalando las cuestiones transversales. Pero puede ser conveniente para el lector dotarlas de un mayor contexto.

13 Juan de Rocatallada, *Liber secretorum eventorum*, fol. 14r-v, citado en Flori, *El Islam y el fin de los tiempos*, p. 344.

Comencemos por recordar que en 1486 Rodrigo Ponce de León, marqués de Cádiz, el más prestigioso caudillo de la guerra de Granada, comunicaba a todos los grandes de Castilla, con el aval de los reyes, profecías de san Juan y de san Isidoro y usaba los epítetos de *Encubierto* y de «Nuevo David» aplicados a Fernando en sus cartas dirigidas a los nobles¹⁴. La crónica de su participación en la guerra recurría sin cesar a las profecías de San Isidoro. Se trataba de hecho de aplicar a Fernando los vaticinios de Alemany¹⁵. Y se trataba sobre todo de que Roma reconociera la guerra de Granada como una cruzada. Este reconocimiento le era primordial a Fernando para justificar la enorme carga fiscal sobre la Iglesia y sobre los nobles que soportaban el esfuerzo bélico, pero le servía también de justificación a un imperialismo que chocaba de frente con el mesianismo e imperialismo franceses. La invasión de Italia por Carlos VIII había sido precedida y acompañada por una intensa propaganda, con su cortejo de profecías sobre el segundo Carlomagno que había de conquistar Nápoles, Constantinopla y Jerusalén. La guerra de profecías entre franceses y españoles tenía a Roma como teatro.

Rodrigo Ponce de León no es el único en escribir en estos mismos, precisos años. Tenía importantes predecesores, como Alonso de Jaén, en cuya obra, *Espejo del mundo* (ca. 1481, es decir, también contemporáneo del inicio de la guerra de Granada), el rey Fernando era retratado como el «emperador del final de los tiempos» (véase la contribución de Mònica Colominas). Una obra importante y relativamente menos conocida que la de Alonso de Jaén es el *Rimado de la Conquista de Granada o Cancionero de Pedro Marcuello*. Pedro Marcuello, alcaide de la fortaleza de Calatorao, cerca de Zaragoza, visitaba en enero de 1482 a Fernando, que estaba en Teruel, viniéndole a ofrecer la obra que estaba escribiendo, un tratado sobre Granada, la Jerusalén de Occidente. La fortaleza de Zahara acababa de caer (en diciembre de 1481) y con la guerra iría en paralelo la actividad literaria de Marcuello, que acabó su *Rimado*, ricamente iluminado, en 1502. Es una obra muy característica del ambiente del momento y del clima providencialista y profético. En el

14 *Colección de Documentos Inéditos para la Historia de España*, Madrid, 1893, tomo 106, pp. 248-250.

15 «Historia de los hechos de Don Rodrigo Ponce de León, marqués de Cádiz (1443-1488)», en *Colección de Documentos Inéditos para la Historia de España*, Madrid, 1893, tomo 106, cap. 31, pp. 247-251.

Rimado de la conquista de Granada de Pedro Marcuello las alabanzas a los Reyes Católicos se adornan de profecías¹⁶. «Fállase por profecía / de antiguos libros sacada / que Fernando se diría / aquel que conquistaría / Jerusalén y Granada»¹⁷. Pero la propaganda profética no se reflejó únicamente en obras escritas. Y es precisamente a las ideas plasmadas en mecenazgo arquitectónico e iconográfico a las que está dedicada la mayor parte de este libro. Empezando por el cardenal Pedro González de Mendoza, a quien Felipe Pereda dedica su capítulo.

Como Rodrigo Ponce de León, también Pedro González de Mendoza participó en la guerra de Granada, durante los diez años de su duración, en primera línea de batalla, mientras desplegaba una intensa actividad para vincular la Jerusalén cruzada con la nueva cruzada granadina, la Jerusalén bíblica con la Granada cristiana. Mendoza pertenecía a una familia que había de tener una estrecha vinculación con la Granada cristiana, y que la tenía también con Italia. Pedro fue hermano de Íñigo López de Mendoza, primer conde de Tendilla y, por lo tanto, tío de su hijo, el segundo conde de Tendilla y embajador de los Reyes Católicos en Roma entre 1486 y 1487, encargado de gestionar ante el papa Inocencio VIII la renovación de la Bula de la Cruzada. Íñigo fue alcaide de la Alhambra y primer gobernador general del Reino de Granada.

Pedro González de Mendoza desempeñó unos cargos eclesiásticos de primera importancia y desarrolló un mecenazgo arquitectónico muy destacado. Como arzobispo de Toledo y como cardenal romano, sus dignidades estaban vinculadas a la catedral de Toledo, sede primada, por un lado, y a la basílica romana de Santa Croce in Gerusalemme por otro. Su intervención en estos edificios estuvo encaminada a vincular la memoria de la guerra con el designio histórico de los reyes. En el año 1482, coincidiendo con el comienzo de la guerra de Granada, ordenó tallar las sillerías del coro de la catedral de Toledo como un gran ciclo narrativo sobre la victoria de los Reyes sobre el islam, iniciándolo antes de que la conquista de Granada se culminase, es decir, antes de que la

16 Estrella Ruiz-Gálvez Priego (ed. y estudio), *El Rimado de la conquista de Granada o Cancionero de Pedro Marcuello*, Madrid, Edilan, 1995.

17 Estrella Ruiz-Gálvez Priego, «'Fállase por profecía': les prophètes, les prophéties et la projection sociale. Le *Rimado o Cancionero* de Pedro Marcuello et le prophétisme de la fin du XV siècle», en Agustín Redondo (ed.), *La prophétie comme arme de guerre des pouvoirs (XVe-XVIIe siècles)*, París, Presses de la Sorbonne Nouvelle, 2000, pp. 75-95.

victoria se produjese. Como nos dice Felipe Pereda, el ciclo del corotoledano lee proféticamente los «signos de los tiempos» como el providencial y por lo tanto inexorable avance de la cruzada. También analiza Pereda los frescos de su basílica titular romana, Santa Croce in Gerusalemme, cuyo ciclo relata la historia de la 'invención' de la cruz, invención en el sentido que se le daba entonces al término de 'descubrimiento' o aparición: el hallazgo de la reliquia del *lignum crucis* que santa Elena había llevado a Roma y que durante siglos había estado perdida. El patronato español de esta basílica se señala en estos frescos con el propio Pedro González de Mendoza retratado como donante, arrodillado a los pies de santa Elena, que había traído a Roma diversas reliquias de la Pasión de Jesús así como tierra de Jerusalén, transportando simbólicamente Jerusalén a Roma. Una trasposición de Jerusalén en Roma que estaba ya bajo el patrocinio español. Los frescos encargados por Mendoza ilustran tres momentos distintos de la leyenda del hallazgo, pérdida y recuperación de la reliquia de la cruz en Jerusalén: manifiestan las circunstancias e intereses de sus patronos y en particular el aliento profético de la Corona en los años inmediatamente anteriores a la conquista de Granada. Pereda muestra las reformas emprendidas por Mendoza en la basílica romana en conjunción con las que simultáneamente se estaban realizando en Castilla en la catedral de Toledo o en la cartuja de Miraflores, haciendo evidente que comparten similares estrategias en apoyo al proyecto confesional de la Corona. Aún más claro queda si tenemos en cuenta que el cardenalato de Mendoza se correspondía con la iglesia de Santa Maria in Dominica y que Mendoza solicitó cambiar por Santa Croce con el fin de que España se apoderase de ese vestigio del Jerusalén romano, tan apropiado para diversas 'invenciones'. El cambio de titularidad tuvo lugar en 1482, el año en el que Mendoza comienza las sillerías del coro de la catedral de Toledo, el año en el que Sixto IV concedió a los Reyes Católicos la Bula de la Cruzada, y en el que el papa les regaló una cruz de plata que les sirviera de estandarte durante la guerra. El propio Mendoza se ocupó personalmente de alzar el estandarte de la cruz sobre la Alhambra y de guardarla luego en la catedral de Toledo. A lo largo de la guerra de Granada, cuando una ciudad o localidad era conquistada, se acompañaba del ritual de la elevación de la cruz, la primera en entrar en la ciudad, la primera en alzarse sobre las fortalezas conquistadas. El tema de la 'invención' de la cruz deviene omnipresente de Toledo a Valladolid y

su iconografía figura en todas las fundaciones de Mendoza. El milenarismo identificaba el triunfo de la cruz con la conquista de Jerusalén, donde había estado el Templo. A finales del xv la conquista de Granada y la de Jerusalén quedaban ya permanente e íntimamente ligadas, Granada convertida en la Jerusalén de Occidente¹⁸.

La cruz no servía solamente para derrotar musulmanes: a fines del xv fueron también abundantes las predicciones sobre el triunfo de la cruz, que había de llevar a la destrucción del pueblo judío. La obra de Marcuello que hemos mencionado se extiende sobre la leyenda de la cruz sobre la que Cristo había sido martirizado, una leyenda muy conocida en la época (está ya en el *Flos Sanctorum*), según la cual la cruz había sido hecha con madera del árbol del Paraíso, de una rama que sacó Eva y que plantó, convirtiéndose en un árbol enorme que fue cortado para usarlo en la construcción del templo de Salomón y luego para construir la cruz. El *lignum crucis*, árbol de vida espiritual, se hizo metáfora de Cristo. Y así, el decreto de la expulsión de los judíos, firmado el 31 marzo de 1492, fue promulgado el 1 de mayo, día de la Cruz, tan solo unos meses antes de la toma de la ciudad de Granada.

De la densidad del programa ideológico de que habla este libro da aún ulterior cuenta, y como nos cuentan Edoardo Rossetti y Jack Freiberg, el acontecimiento acaecido en 1492, durante las obras de restauración de Santa Croce in Gerusalemme que Bernardino López de Carvajal, que aún no era cardenal, dirigía en nombre de Pedro González de Mendoza. Allí fue hallado ('inventado') el *titulus crucis*, la placa trilingüe de madera que Poncio Pilatos habría hecho colocar en la parte superior de la cruz especificando los cargos imputados a Jesús¹⁹. Esta reliquia, según la tradición, habría sido descubierta por santa Elena, que la había traído a Roma, y precisamente en el último día del mes de enero de 1492 fue milagrosamente hallada en una caja de plomo durante las obras de la basílica. El cardenal López de Carvajal mandó labrar para el hallazgo un relicario de plata. Con una puesta en escena muy bien orquestada, la 'invención' del título se hizo coincidir con la llegada a

18 García-Arenal, «Granada as a New Jerusalem: The Conversion of a City», en *Space and Conversion in Global Perspective*, ed. G. Marcocci, H. de Boer, A. Maldavsky y I. Pavan, Leiden, Brill, 2014, pp. 15-43.

19 Véase ahora también Felipe Pereda, *Crimen e ilusión. El arte de la verdad en el Siglo de Oro*, Madrid, Marcial Pons, 2017, pp. 89 y ss.

Roma de la noticia de la toma de Granada. Esta coordinación entre la conquista de Granada, o mejor, de la llegada a Roma de la noticia, y el hallazgo del *titulus crucis* confirmaba el papel providencial de España en la historia cristiana. El hallazgo se convertía en señal de la bendición divina a la conquista llevada a cabo por los Reyes de España.

*** **

Uno de los protagonistas de este volumen es sin duda Bernardino López de Carvajal, y en esto radica una de las principales novedades y aportaciones de este libro ya que, pese a su importancia extraordinaria, Carvajal ha sido muy poco estudiado por la historiografía española. Digamos algo sobre él: discípulo en Salamanca de Pedro Martínez de Osma, entró pronto a formar parte del entorno de Pedro González de Mendoza y en los años ochenta del siglo xv iba y venía de Roma a España, lo que con el tiempo le dio el doble (y ambiguo) papel de nuncio apostólico en España y embajador de los Reyes Católicos en Roma. Fue nombrado cardenal en 1493, y en 1495, cuando murió Mendoza, nombrado titular de la basílica de Santa Croce in Gerusalemme y obispo de Sigüenza. Contemporáneamente, animaba a su amigo el cardenal Francisco Jiménez de Cisneros a suceder a Mendoza en el arzobispado de Toledo. Fue rival del cardenal Georges d'Amboise en el cónclave de 1503, año en el que Carvajal se convirtió en patriarca de Jerusalén. Tras guiar el concilio contra Julio II (1510-1512), fue excomulgado y tuvo que romper definitivamente con Fernando de Aragón, indefectible aliado de Julio II durante el conflicto de este con Luis XII de Francia. En junio de 1513 fue perdonado por León X (que concedía su favor a Francisco I de Francia, a gran disgusto de Fernando), que lo reintegró plenamente en el colegio sagrado. Murió en Roma en 1523.

Como hemos dicho, se trata de un personaje de grandes proporciones. Su programa ideológico, su actividad en promocionar y escenificar este proyecto, fue infatigable y sumamente creativo. Carvajal estuvo especialmente atento a las conquistas tanto en Granada como al otro lado del Atlántico. Tuvo un papel determinante en las concesiones hechas a los Reyes Católicos con las bulas *Inter caetera* (1493) y en el Tratado de Tordesillas, que repartía el Nuevo Mundo entre España y Portugal, en 1494. En 1490 escribió su importantísimo *Sermo in commemoratione victoriae Bacensis*, que exaltaba la toma de Baza por la Corona y en la

que defendía la acción divina de la providencia y su intervención en los asuntos contemporáneos, como resarcimiento de las derrotas de la cristiandad en Oriente, después de la pérdida de Bizancio. Pero además de su acción política, diplomática y publicista, su actividad se plasmó en su campaña de mecenazgo en los principales espacios sagrados de Roma que controlaban los españoles, financiando su mantenimiento: la basílica de Santa Croce, San Pietro in Montorio, y la iglesia nacional de San Giacomo degli Spagnoli en plaza Navona. Carvajal impulsó la preeminencia de España entre las naciones cristianas como cumplimiento de las profecías: los Reyes Católicos traerían una nueva era en preparación del fin de los tiempos. A través de su bien orquestado mecenazgo y en la vía marcada por Pedro González de Mendoza, Carvajal logró construir a lo largo de su carrera un sistema de imágenes dirigido a un público restringido y refinado, que hablaban en un lenguaje complejo dirigido probablemente a sus compañeros del colegio cardenalicio, a los intelectuales romanos y lombardos, a los embajadores y los reyes europeos; un programa constante y coordinado en las temáticas, plasmado en medallas, tapices, relicarios. Carvajal contribuyó directamente a la génesis de un lenguaje cultural y figurativo que después fue hecho propio por la Monarquía hispánica para uso propagandístico.

A este sistema de imágenes están dedicados los capítulos de Edoardo Rossetti, Jack Freiberg, Felipe Pereda y, más indirectamente, Stefania Pasti. El capítulo de Edoardo Rossetti nos proporciona una nueva lectura, acorde con este programa, de la medalla encargada por Carvajal en los primeros años del xvi, así como del detalle iconográfico del mosaico del techo de la capilla de Santa Elena y los tapices de santa Margarita. A la era abierta tras el descubrimiento del Nuevo Mundo alude el encargo de Carvajal de la bóveda de mosaico de la capilla de Santa Elena en Santa Croce: guirnaldas enriquecidas con piñas y mazorcas de maíz y otros frutos venidos del Nuevo Mundo, papagayos, anticipando con mucho su uso en las obras de Rafael, por ejemplo, en el Vaticano. Rossetti argumenta que no se trata de una decoración casual o exótica, sino que es la expresión de la inclusión del Nuevo Mundo en el programa providencialista. Un conjunto de imágenes que transmite elocuentemente la idea de que, en 1492, 'Reconquista' y 'Descubrimiento' suponen una compensación divina por la caída del Imperio bizantino, marcando la llegada de una nueva era, una era decisiva que había de cerrar los tiempos iniciando un periodo de paz uni-

versal, según la idea joaquinita. Jack Freiberg, por su parte, estudia el tríptico relicario de Santa Croce in Gerusalemme, mostrando cómo tanto el tríptico como el relicario del *lignum crucis* respaldaban el objetivo de los Reyes Católicos de alcanzar la hegemonía tanto a través de la conversión espiritual como de la conquista militar.

La labor en búsqueda de reliquias por parte de Carvajal fue muy activa: reunió en San Pietro in Montorio más de sesenta para la consagración del altar mayor en junio de 1500. Y fue en esta iglesia donde fue hallado o 'abierto' el texto que es probablemente el otro eje, o tema transversal a casi todo este libro: el llamado *Apocalypsis Nova*. Se trata de un texto latino que recoge las visiones o raptos del beato Amadeo de Silva y Meneses, un franciscano portugués llegado desde la península Ibérica a Italia, quien había puesto por escrito sus visiones acaecidas precisamente en San Pietro in Montorio. El rey Fernando había financiado a la comunidad de amadeitas que el fraile fundó y mantuvo en San Pietro in Montorio, donde el beato Amadeo habría dejado sellado el texto a su muerte en 1482. El *Apocalypsis Nova* (aunque en puridad debería decirse la *Apocalypsis*, pues apocalipsis en latín es femenino) recogía la profecía joaquinita sobre la llegada de un Papa Angélico que reformaría la Iglesia y conseguiría la conversión de musulmanes y judíos. Las dos personas que poseían y conocían el *Apocalypsis Nova* durante el primer decenio del siglo XVI eran Carvajal y Giorgio Benigno Salviati (Juraj Dragišić), un franciscano bosnio que mantenía una intensa predicación apocalíptica y que quizá intervino en la elaboración y escritura del texto (véanse los textos de Michele Lodone y Stefania Pasti). En 1502 Bernardino López de Carvajal y Giorgio Benigno Salviati 'hallaron' el texto de Amadeo y abrieron los sellos. El (o la) *Apocalypsis Nova* adquirió una amplísima difusión manuscrita y a esta difusión, a Giorgio Benigno Salviati y a la influencia de la obra están dedicadas las contribuciones de Michele Lodone y Eduardo Fernández Guerrero. La creencia y expectativa de este Papa Angélico parece ser a su vez el hilo que une a sabios en Italia procedentes de antiguas tierras bizantinas, según muestra Michele Lodone, como es el caso del bosnio Salviati y de Paolo Angelo, albanés, unos de los primeros traductores y difusores del *Apocalypsis Nova*, al que está dedicada la contribución de Eduardo Fernández Guerrero. Esta contribución pone de manifiesto los lazos, principalmente en Venecia, entre profetismo y reforma: el *Apocalypsis Nova* se lee como una nueva revelación para una nueva Iglesia y suscita interés entre personajes implicados en la reforma católica.

Por su parte, Corinna Gallori establece la interesante relación entre Carvajal y el círculo lombardo de la Eterna Sapiencia, la importancia para este grupo de la difusión de las profecías de Amadeo y el vínculo entre las monjas agustinas de Santa Marta y el texto del *Apocalypsis Nova*. Este apocalipsis y no el de san Juan es el que guía al grupo reunido en torno a la «santa viva» Arcangela Panigarola, grupo guiado por Giorgio Benigno Salviati. A través de los distintos capítulos de este libro, todo se va entrelazando y conjugándose de una manera fascinante. En cuanto a Stefania Pasti, este, el *Apocalypsis Nova*, es el texto principal que utiliza en su capítulo para descifrar, de manera tan sugerente como convincente y novedosa, las pinturas de Sebastiano del Piombo en la capilla Borgherini de San Pietro in Montorio, mostrando que las dificultades interpretativas que esta presenta se resuelven en la visión providencialista y profética que comparten Pietro Galatino (con su *De Arcanis Catholicae Veritatis*), Egidio da Viterbo y el *Apocalypsis Nova*, una visión que propone un desvelamiento progresivo de las profecías que conducen a la realización del designio universal de Dios. Pasti clarifica de paso los lazos que unen el *Apocalypsis Nova* con la capilla y con el ambiente devocional español, entreverados estrechamente con el ambiente pontificio donde la profecía está entretrejida con los estudios clásicos cabalísticos judíos. Y aquí volvemos a encontrar a Egidio da Viterbo, importante cabalista, en correspondencia con el humanista y cabalista alemán Johannes Reuchlin.

El cardenal Egidio da Viterbo (1469-1532), personaje muy conocido e importante, fue un gran humanista y filósofo, conocedor de lenguas antiguas (arameo, árabe, griego, hebreo) y empeñado en la lectura de textos religiosos en su lengua original. Fue un gran partidario de la cábala y de la *Hebraica Veritas*, es decir, de la idea de que la verdad del cristianismo se encontraba en las fuentes sagradas hebreas debidamente leídas, solo que los judíos no habían sabido entenderlas. Esta *Hebraica Veritas* había de conducir indefectiblemente a los judíos a convertirse. Egidio patrocinó también una traducción del Corán, y fue encargado por el papa de revisar la Biblia Políglota que el Cardenal Jiménez de Cisneros había realizado en su universidad, la de Alcalá de Henares, movido exactamente por los mismos ideales que los de Egidio, entre ellos la convicción de que en la *Hebraica Veritas* se hallaba la *Christiana Veritas*. Adriano Prosperi, en el primer capítulo del libro, nos había mostrado a un Egidio da Viterbo abiertamente favorable a las profecías: durante mucho

tiempo y según el propio Egidio dice, había intentado descifrar el futuro a través de la lectura del Apocalipsis y de los profetas. Le parecía que la historia avanzaba aceleradamente hacia un milenio feliz de tipo joaquinista, en el momento en el que se estaba produciendo la conquista de todo el planeta. La conversión al cristianismo de los indios de América era un trámite necesario para el cumplimiento de los tiempos que anunciaba la derrota definitiva de los musulmanes, la bestia del Apocalipsis. Desde 1507 Egidio había visto en Fernando al *rex Catholicus* por excelencia «qui ne omnia persequar, ad impios debellandos neque rudis neque novus accedit». Con gran fuerza evocadora, el cardenal describía su imperio «inter Oceanem Pyreneosque», no como una expresión de su dominio sino como realidad objetiva del «incrementum fidei» que se había de producir especialmente en las Indias. Razonomiento este último que venía a reforzar la valencia misionera de Fernando el Católico y su perfil imperial²⁰.

Fue Egidio de Viterbo a quien el papa eligió para entrevistarse con David Reubeni, un personaje probablemente árabe o etíope, judío, que pretendía representar en esa zona del mundo a las Diez Tribus Perdidas de Israel. Se había presentado en Roma como príncipe de la tribu de Rubén de un gran reino judío con un poderoso ejército. Su propuesta en Italia consistía en conseguir una alianza con reyes cristianos (desde Roma viajó a Portugal y murió quemado por la Inquisición en Badajoz) que permitiese hacer una pinza entre judíos y cristianos para derrotar a los otomanos. El papa Clemente sabía que esta, la lucha con el Turco y su derrota definitiva, era un gran empeño de Egidio. De hecho, en 1518 Egidio había viajado a España como nuncio papal enviado a entrevistarse con el recién nombrado Carlos V de Habsburgo, heredero de Fernando. En junio de 1518 estuvo en Barcelona, donde conoció al obispo Martín García, quien a su vez le puso en contacto con un musulmán convertido, Juan Gabriel de Teruel, que le proporcionó un Corán árabe y le ayudó en su traducción²¹. La misión principal de Egidio

20 Véase el discurso en John W. O'Malley, «Fulfillment of the Christian Golden Age under Pope Jules II. Text of a Discourse of Giles of Viterbo, 1507», *Traditio*, 25, 1969, pp. 265-338: p. 327.

21 M. García-Arenal y Katarzyna K. Starczewska, «The Law of Abraham the Catholic: Juan Gabriel as Qur'ān Translator for Martín de Figuerola and Egidio da Viterbo», *Al-Qanṭara*, 35, 2014, pp. 409-459. Starczewska, *Latin Translation of the Qur'ān (1518/1621) Commissioned by Egidio da Viterbo. Critical Edition and Case Study*, Wiesbaden, Harrassowitz, 2018.

frente a Carlos V consistía en convencerle de que emprendiera una nueva cruzada contra el Turco. Y esta era una causa en la que se sentiría muy acorde con Martín García.

Martín García nos hace volver a Granada y a uno de los primeros capítulos del libro, el de Mònica Colominas. Hablamos del que había de ser obispo de Barcelona, Martín García Puyazuelo, quien desde el momento de la conquista de la ciudad fue llamado por los reyes para emprender labores de evangelización de los musulmanes del recién conquistado reino. Su labor misional fue intensísima y en esa labor, y en Granada, coincidió con Cisneros. Dentro de tal afán evangelizador promocionó también toda una serie de obras de polémica contra el islam. Nombrado más tarde inquisidor de Zaragoza y obispo de Daroca, los reyes le encargaron que diera unos sermones anuales para la conversión de los musulmanes del territorio de la Corona de Aragón (conversión que no fue decretada hasta 1526 cuando la de los musulmanes de la Corona de Castilla lo había sido en 1502). Sus sermones se encuadran en la polémica contra el islam en la que los vaticinios proféticos que ensalzan al rey Fernando como último emperador y rey de Jerusalén buscan persuadir por un lado a los musulmanes, que deben convertirse ya que en cualquier caso toda religión que no sea el cristianismo está llegando a su fin, y por otro a la nobleza y a las autoridades de que fueren por decreto la conversión obligatoria de los musulmanes de Aragón. Los sermones se dictaban frente a las autoridades, y los musulmanes juntos y en ellos Martín García instaba al rey a emprender de inmediato la conquista de Jerusalén utilizando la ruta de la orilla sur del Mediterráneo. Su identificación ideológica con Cisneros es grande.

Cisneros creía en su propio papel providencialista, y en la conquista de Jerusalén a través de la orilla sur del Mediterráneo como mostró con su participación en la conquista de Orán en 1509 y con el increíble entusiasmo mesiánico que acompañó a la empresa. El viejo y débil franciscano, solo y al frente de un pequeño ejército, alcanzó las costas africanas y conquistó Orán en pocos días, sin encontrar resistencias. Entró en la ciudadela musulmana cantando el salmo 115: «Non nobis, Domine, non nobis, sed nomini tuo da gloriam»²². El cardenal había

22 Marcel Bataillon, *Erasmus y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, México, Fondo de Cultura Económica, 1950, p. 53.

conducido las naves hacia la costa africana con un viento extraordinariamente favorable. «Paresció notoriamente que aquel cardenal nuestro señor tenía el viento en la manga; e así lo dezían publicamente los marineros»²³, escribía Juan de Cazalla, recordando también, con una referencia a san Agustín, que ese viento era el espíritu de Dios, que soplaba a favor de los españoles²⁴. Indicios extraordinarios habían acompañado la expedición: apareció un crucifijo en el horizonte cuando las naves españolas entraban en la bahía de Orán y una nube negra se cernió sobre los musulmanes mientras que varios buitres sobrevolaron a los miles de musulmanes derrotados por el ejército castellano²⁵. El propio Cisneros hizo inmediatamente traducir al italiano la crónica de Juan de Cazalla de su victoria para enviársela a Julio II²⁶. Las tramas de las relaciones entre España y Roma pasaban por Jerónimo Vich, embajador en Roma desde 1507, él mismo también patrocinador de obras de Sebastiano del Piombo en la misma fecha en la que se encargó la capilla Borgherini (Stefania Pasti).

En el debate teológico y exegético del que participan Egidio da Viterbo, Cisneros y tantos más (*Hebraica Veritas, Christiana Veritas*) se encuadran las especulaciones acerca del destino de las Diez Tribus Perdidas de Israel, aquellas que habían sido deportadas a los confines del mundo en el siglo VIII por el soberano asirio Sargón. Precisamente en el primer cuarto del siglo XVI surgió la teoría de que los nativos encontrados en el Nuevo Mundo eran descendientes de estas tribus, una tesis que tuvo una amplia difusión en el contexto ibérico. Marco Volpato estudia dos figuras conectadas con esta teoría, el dominico Bartolomé de las Casas y

23 Véase la carta sobre la conquista de Orán de Juan de Cazalla, capellán de Cisneros: «Carta del maestro Caçalla al reverendo y muy venerable señor, el dotor de Villalpando, capellán mayor de Toledo, provisor e vicario general en todo el arzobispado de Toledo», ahora publicada en María Isabel Hernández González, *El taller historiográfico: cartas de relación de la conquista de Orán (1509) y texto afines*, Londres, Queen Mary and Westfield College, 1997, p. 51.

24 Hernández González, *El taller historiográfico*, p. 48.

25 Hernández González, *El taller historiográfico*, p. 51 y siguientes: «Ovo grandes misterios y milagros en este santo viaje [...]».

26 Sobre la conquista de Orán y el papel mesiánico de Cisneros, véase la espléndida reconstrucción de Marcel Bataillon en *Erasmus y España*, p. 53. Sobre las consecuencias del profetismo ibérico, sobre todo de tipo converso, véase Stefania Pastore, *Una herejía española. Conversos, alumbrados e Inquisición (1449-1559)*, Madrid, Marcial Pons, 2010, pp. 126-128.

el también dominico Francisco de la Cruz condenado por herejía en Lima. Volpato muestra cómo en estos casos, y en particular en De las Casas, la teoría de las Tribus está impregnada de un profetismo de corte joaquinista en torno a la dialéctica destrucción-restauración que habíamos señalado como característicamente ibérica, y que es en el Nuevo Mundo donde radican las esperanzas de una renovación religiosa y política. Si bien la historiografía ha prestado atención privilegiada al milenarismo de los franciscanos y muy en particular en América, Volpato vincula de manera muy sugerente el profetismo que inspira la teoría del hallazgo (¡cuántos hallazgos en este libro!) de las Tribus Perdidas en el Nuevo Mundo con el dominico colegio de San Gregorio de Valladolid, de donde habían partido los personajes que él estudia y cuya fachada, con la representación de «salvajes» y de plantas exóticas, se transforma en potente metáfora de las ideas de restauración y reforma, de regreso a una pureza originaria.

El último capítulo del libro, el de Michele Olivari, nos lleva de nuevo a un contexto imperial y nos permite entender cuánto y cómo los límites cronológicos a los que se hacía referencia al comienzo —un profetismo que se cerraría con la llegada de la época moderna— han de ser discutidos de nuevo, y cuán prolífico puede ser un clásico del profetismo y de la filosofía renacentista como Tommaso Campanella, a la luz de su papel de súbdito ibérico y de persona completamente inmersa en los problemas y en la tupida red de relaciones interreligiosas del Imperio español.

Olivari recuerda el estrecho lazo entre vida y profecía, entre ejercicio profético y militancia ideológica, que caracterizó a muchos profetas 'modernos', todos ellos ciudadanos del imperio y todos unidos a momentos convulsos y relevantes de la lucha política imperial. De Tommaso Campanella, que pasó treinta años en la cárcel, a Francisco de la Cruz, quemado en Lima en 1582, a Lucrecia de León, al «pastelero de Madrigal», a Antonio de Vieira... los profetas ibéricos desempeñaron un papel fundamental en las difíciles coyunturas políticas. Fueron estudiados y temidos, y en la mayor parte de los casos fueron brutalmente castigados por las máximas autoridades políticas, con penas a menudo demasiado severas con relación al peso real de sus crímenes. En sus casos, Olivari habla, con admiración, de militancia profética como ideología que fue abrazada con convicción hasta sus últimas consecuencias. Y de una y otra parte, profetas y autoridad tuvieron muy claras las potencialidades subversivas del profetismo milenarista ibérico.

En el caso de Campanella y de su conjura antiespañola, la relación entre ideología profética y políticas imperiales es especialmente evidente gracias a la significativa relectura del papel del renegado Cicala y de un análisis estricto de las páginas de la *Monarquía de España*, escrita, como ha demostrado Germana Ernst, en aquellos mismos meses consulos de 1598²⁷. Hasta ahora, la intervención del renegado, que aportó la ayuda militar otomana para los conjurados, ha pasado relativamente inadvertida. Pero la temida intervención de los otomanos en apoyo del levantamiento debe ubicarse en un contexto imperial más amplio. Y bastaría con pensar en los miedos tan extendidos a un acuerdo entre moriscos y turcos y en las últimas fases de la acción, que llevarán a la expulsión de los moriscos, para trasladar el intento de conspiración de Campanella a una situación política incandescente y devolver su profundidad ideológica y política a una militancia profética a la que los intérpretes tienden a quitar importancia y credibilidad.

Pero el ensayo de Olivari tiene también el mérito de abrir nuevas perspectivas sobre el nexo de Campanella con el islam. Insiste, sobre todo a raíz de algunas páginas de la *Città del Sole* (1603), en los elementos irénicos y sincréticos que no excluían la posibilidad de un diálogo con el islam. Y que hacen que las posiciones de Campanella sobre el tema sean aún más intrigantes y complejas. Mientras, sus lecturas geopolíticas del Imperio otomano y safaví dejan entrever, una vez más, un profetismo que no es en absoluto abstracto detrás del cual emergen de nuevo conciencia política y visiones imperiales, como dijera Subrahmanjam, extendiéndose desde el Tajo al Ganges.

EL NUEVO MUNDO Y LAS INQUIETUDES APOCALÍPTICAS EN EL SIGLO XVI ITALIANO

Adriano Prosperi

La pregunta que encabeza este estudio es la siguiente: ¿cuál fue la reacción frente a lo nuevo de quien, en el siglo XVI, tuvo que vivir las experiencias más sobrecogedoras que pueden darse en una cultura? Es decir, la pérdida de los límites del espacio y del tiempo; el fin de la confianza en el valor de la propia visión del mundo o, al menos, de su fundamento institucional, a causa de la fractura en la unidad religiosa, con el inicio de la predicación de Lutero y su excomunión romana¹. En una crisis cultural de este tipo, la función de la profecía es evidente, ya que brinda la posibilidad de introducir lo nuevo en un cuadro ya conocido y anunciado, y que incluso se esperaba desde hacía tiempo. De este modo, el miedo al futuro cede paso a la esperanza. El presente cargado de amenazas se muestra como la puerta hacia un porvenir cuyo desarrollo ya se conoce: será positivo, colmará las esperanzas de paz, prosperidad y felicidad humanas en la tierra. Precisamente por ofrecer una visión del desarrollo de la historia según la cual llegará una larga etapa de felicidad para la vida humana en la tierra, la concepción joaquinista del futuro estaba destinada a ser un éxito y tener amplios y difundidos ecos. Y para conocer sus progresos, el mundo italiano es especialmente adecuado. Sin unidad política —es más, en el centro de guerras de conquista y saqueo— y sin una presencia real en el proceso de invasión y explotación de los nuevos mundos, reúne unas condiciones favorables para la circulación de las ideas: la imprenta y la presencia de grandes

27 Tommaso Campanella, *L'Ateismo trionfato, o vero Riconoscimento filosofico della religione universale contra l' antichristianesimo macchiavelesco*, 2 vols., ed. Germana Ernst, Pisa, Scuola Normale Superiore, 2004.

1 Este texto es una ulterior elaboración del ensayo publicado en *Florenza*, 7, 1993, pp. 123-137.

órdenes religiosas, es decir, la palabra predicada y la palabra impresa, en un contexto en el que la cultura italiana goza de un éxito extraordinario en toda Europa.

En Italia, el nuevo arte de la imprenta retomó oportunamente la obra de Joaquín de Fiore considerándola la más apta para los tiempos que corrían. Y no fueron los franciscanos, cuya orden estaba entonces dedicada a la evangelización de los mundos extraeuropeos, quienes se erigieron en sus promotores, sino los agustinos, los cofrades de Lutero, que destacaron el papel clarificador del monje napolitano a la hora de comprender la próxima y necesaria reforma de la Iglesia. Esta era la dedicatoria de Silvestro Meucci en su edición de la *Expositio in Apocalypsim*, una obra que desde el inicio revestía urgente actualidad por abordar una gran cantidad de temas que angustiaban a las conciencias cristianas: «De statu universali Reipublicae Christianae deque Ecclesia carnali in priori modo reformanda atque in primaveram sui aetatem redigenda»². La dedicatoria estaba dirigida a un personaje que entonces estaba particularmente atento a las posibilidades que brindaba la profecía a la hora de descifrar el presente y el futuro, el cardenal Egidio da Viterbo. Pero la frecuencia y multiplicidad de hilos proféticos —especialmente los de índole joaquinita— que formaban el tejido de la visión del mundo de entonces obligan a descartar un tan viejo como acreditado juicio, emitido hace casi medio siglo, sobre los anuncios proféticos y las expectativas apocalípticas durante la época de Cristóbal Colón y de Lutero: «Últimas manifestaciones de la ya debilitada corriente escatológica medieval». Así valoraba Rosario Romeo³ los célebres cálculos que Colón hacía en el *Libro de las profecías*. Su convencimiento de la racionalidad de la historia, propia de Hegel y Benedetto Croce, inclinaba al his-

2 «Sobre el estado en todo el mundo de la república cristiana y sobre la reforma de la Iglesia carnal según los antiguos modos y su devolución a su antigua primavera». Silvestro Meucci, *Expositio magni prophete Abbatis Ioachim in Apocalipsim...*, Venecia, Francesco Bindoni y Maffeo Pasini, 1527. Sobre la fortuna de Joaquín de Fiore se sugiere consultar los estudios de Marjorie Reeves, en especial *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages: A Study in Joachimism*, Oxford, Clarendon Press, 1969.

3 Rosario Romeo, «Le scoperte americane nella coscienza italiana del Cinquecento», aparecido por primera vez en *Rivista storica italiana*, 65, n.º 3, 1953, pp. 326-378; después en formato libro, publicado en Nápoles por Ricciardi, 1954 (el pasaje citado pertenece a esta edición, p. 44) y luego reeditado de la mano de R. Villari, Bari, Laterza, 1989.

toriador liberal italiano a dejar tras las puertas del Medievo todo lo referente a especulaciones sobre el fin de los tiempos. Hoy, a distancia de casi setenta años, ese juicio ya no parece válido, y puede servir más bien para analizar el camino emprendido por los estudios posteriores. Un camino que ha seguido preferentemente la corriente escatológica, mesiánica, apocalíptica, y que ha demostrado la fuerte incidencia de esta no solo en el pequeño ámbito de los 'ecos del descubrimiento de América', sino en uno más general, como son los comportamientos en el siglo XVI italiano y europeo. La escatológica no era una corriente que estuviera debilitada, más bien estaba renovada y alimentada por el descubrimiento de América. Y no era una corriente marginal, sino múltiples lecturas de la historia que se distanciaban de la interpretación pragmática y política presente en la *Historia de Italia* de Francesco Guicciardini. Un breve examen de la literatura reciente y menos reciente sobre el asunto bastaría para demostrarlo. Se han analizado no solo temas y aspectos de orígenes diversos, sino que también se han individualizado mejor los canales a través de los cuales esos temas se convirtieron en patrimonio tanto de estrechos círculos de intelectuales y religiosos como de amplios grupos de la población. Y entre todos los canales fue fundamental el de la predicación, que siguió constituyendo, también en tiempos de la imprenta, el medio principal en una cultura ligada a la oralidad⁴.

Aquí nos limitaremos a seguir algunas huellas de la corriente profética y apocalíptica en la cultura italiana, singularizando, para una exposición más cómoda, los momentos principales y los núcleos fundamentales que a lo largo del siglo XVI permiten distinguir y articular una tendencia generalizada. Hay que decir que se trata de una tendencia radicada en los problemas italianos y en las tradiciones culturales y religiosas europeas, que encuentra alimento en el descubrimiento de América y que a veces se apoya en este para encontrar confirmación a orientaciones ya extendidas. La manera en que las profecías y anuncios milagrosos de origen mediterráneo y americano se entrelazan es a menudo impenetrable. Si observamos el ejemplo del tema apocalíptico de la reaparición de las Diez Tribus Perdidas de Israel, vemos que su aplicación a los pueblos americanos se superpone en muchas ocasiones

4 Ottavia Niccoli, *Profeti e popolo nell'Italia del Rinascimento*, Bari, Laterza, 1987.

a corrientes de otro origen. Entre Pisa, Venecia y Roma se desarrolló la empresa de David Reubeni, el aventurero judío que se hizo pasar por un enviado mesiánico proveniente de un fuerte reino hebreo africano y que contó cosas como esta:

Ha dicho que a una distancia de aproximadamente veinte días de ellos viven las diez tribus, y son un pueblo tan cuantioso como la arena del mar; la mayoría se ha olvidado de Jerusalén, pero ahora se han movi-
lizado sus hijos y el final está cerca⁵.

Teniendo en cuenta que para hablar con David Reubeni el papa eligió como interlocutor a Egidio da Viterbo, podemos imaginar la curiosidad que debió sentir un estudioso de la Cábala como el cardenal agustino frente a ese extraño personaje. Y es posible reconocer en su interpretación de la *Scechina* la influencia de aquel tipo de anuncios, que él tenía que aplicar después al descubrimiento de América y a la predicación del cristianismo en aquellas lejanas tierras.

El balance de los conocimientos históricos y geográficos es uno de los aspectos específicos de la cultura del siglo XVI en los que se pueden apreciar más directamente los efectos del descubrimiento de América. Al ampliarse los horizontes del mundo conocido y aparecer tantos pueblos nuevos, para la historia y la geografía —teñidas de las tendencias proféticas y/o apocalípticas— surgen problemas concretos en cuanto al control del espacio y el tiempo. La idea de que una vez conocidos todos los espacios solo quedaba esperar a que los tiempos terminaran tenía una capacidad persuasiva fuerte y evidente. La constancia de estos temas y su recurrencia es impresionante, desde Colón al testimonio del viaje de sir Humphrey Gilbert de 1583⁶:

5 «Ha detto che lontano da loro circa venti giorni abitano le dieci tribù; la maggioranza ha dimenticato Gerusalemme; ma ora si sono scossi i loro figli e la fine è vicina», carta de Daniele da Pisa de 1524 publicada por Umberto Cassuto, «Sulla famiglia da Pisa», *Rivista israelitica*, 7, 1910, pp. 149-150, y en Lea Sestieri, *David Reubeni. Un ebreo d'Arabia in missione segreta nell'Europa del '500*, Génova, Marietti, 1991, p. 200.

6 El texto aparecía en la obra de 1589 del escritor y geógrafo Richard Hakluyt, *The principall Navigations, Voiages and Discoveries of the English nation*, y puede encontrarse en Franco Marengo (ed.), *Nuovo mondo. Gli inglesi, 1496-1640*, Turin, Einaudi, 1990, p. 93.

Nuestra fe nació en Oriente, para después ganar terreno hasta llegar a Occidente; es probable que este sea su último límite, a menos que haya otro nuevo inicio en Oriente y nazca un nuevo mundo. Pero las profecías de Cristo nos confirman que eso es imposible; sabemos que cuando la palabra de Dios sea predicada a toda la humanidad, llegará el fin del mundo.

La alternativa entre un «nuevo inicio de Oriente» y el fin del mundo surge en la conciencia de este siglo en cuanto queda claro que Colón no ha llegado a la India, sino que ha descubierto un Nuevo Mundo. El centro del universo cristiano estaba en Jerusalén. Por lo tanto, o se encontraba el modo de recuperar la Ciudad Santa como capital del cristianismo renovado o la historia debía terminar. Es decir, la alternativa era entre un milenio feliz o el Apocalipsis.

Entre los objetivos de Colón estaba devolver al mundo su centro, Jerusalén. Partió hacia el oeste con cartas de recomendación del papa para el gran kan con vistas a tejer una alianza para derrocar al islam —el mismo proyecto que después representaría David Reubeni—, y se presentó como el instrumento divino de un plan providencial, el de precipitar el curso de la historia hacia su conclusión. La predicación del Evangelio en tantas tierras y en tan poco tiempo era considerada por él, en su *Libro de las profecías*, como un indicio de que Dios estaba acelerando los tiempos hacia ese final previsto en un futuro muy concreto (desde entonces hasta 155 años). Esta tesis de la aceleración o abreviación de los tiempos tiene dos orígenes, uno evangélico, en la profecía del fin (Mateo 24,22; Marcos 13,20: «Y como no se acorten aquellos días no se salvará ningún viviente; pero en atención a los elegidos se acortarán aquellos días»⁷), y otro en la sibila Tiburtina: «Y los años se acortarán a meses y los meses a semanas y las semanas a días y los días a horas». Se ha dicho, con autoridad, que la sensación de acortamiento de los tiempos pertenece a épocas de cambios grandes e imprevistos, reales o imaginarios⁸; y hay quien ha añadido que hay una relación entre alargar el

7 N. de la T.: salvo que se indique otra cosa, para la traducción de los pasajes bíblicos se ha usado la versión crítica de Francisco Cantera Burgos y Manuel Iglesias González, *Sagrada Biblia*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2003.

8 Reinhart Koselleck, *Accelerazione e secolarizzazione*, Nápoles, Istituto Suor Orsola Benincasa, 1989, p. 92.

pasado y abreviar el futuro, tanto en el plano biográfico como en el de la vida que nosotros atribuimos al mundo⁹. No hay duda de que el descubrimiento de América reactivó de manera brusca la profecía como instrumento de control del futuro: fue una reanudación de la tradición judeo-cristiana caracterizada, como hizo notar Arnaldo Momigliano, no solo por el deseo de prever sucesos singulares (como hacían los oráculos paganos), sino por predicciones de sucesos colectivos de tipo apocalíptico¹⁰.

Veremos algunos aspectos de la difusión de esperanzas y profecías en este sentido. Pero debemos encuadrar esa reanudación de tradiciones mesiánicas y joaquinistas dentro de la necesidad de individualizar lo que yo llamaría los límites del espacio y los límites del tiempo. Del mismo modo que la recién descubierta América es evitada en la búsqueda de una vía hacia Oriente, el mundo recién ampliado y conocido en su plenitud despierta la ansiedad por la llegada del final, y solo ensanchando los confines (también de manera ilusoria) es posible escapar de la sensación de cerrado y de concluido. No es casualidad que al terminar la fase más intensa de los descubrimientos aparezca la sensación más tarde depositada por Leopardi en sus versos: «Ay, ay, mas conocido el mundo / no crece, sino mengua, y menos vasto / el cielo resonante, el mar, la tierra / al chiquillo parece que no al sabio»¹¹. Mucho antes de aflorar en el desconsolado materialismo leopardiano, la idea se abrió camino entre las impresiones de lectura de un hombre de Iglesia devoto y post-tridentino, el cardenal Federico Borromeo, que en sus apuntes geográficos anotó: «Los extraños e inusitados viajes de Colón, de Cortés, etc., de Magallanes, etc., han hecho con su grandeza que el mundo parezca más pequeño, y decía uno que en nuestro días no nos cabe el mundo en las manos»¹². Por lo demás, desde los primeros ecos del des-

9 Norberto Bobbio, «I diritti dell'uomo, oggi», en *L'età dei diritti*, Turín, Einaudi, 1990, pp. 254-255.

10 Arnaldo Momigliano, «Dalla Sibilla pagana alla Sibilla cristiana: profezia come storia della religione», *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia*, 17, n.º 2, 1987, pp. 407-428.

11 Canto «Al Angelo Mai», vv. 87-90. N. de la T.: traducción de Nieves Muñoz Muñoz, en Giacomo Leopardi, *Cantos*, Madrid, Cátedra, 1998.

12 «Le navigationi strane et inusitate del Colombo, del Cortese etc. Megalanes etc. hanno fatto parere il mondo più piccolo con la loro grandezza et diceva uno che ai di nostri il mondo ci è mancato nelle mani». Véase Aldo Albonico, *Il cardinale Federico «americanista»*, Roma, Bulzoni, 1990, p. 59.

cubrimiento surgió la sensación de que el mundo se había unido y hecho más controlable. Valga por todas las reflexiones la de Antonio de Ferraris, el Galateo, que entre los elogios cortesanos dirigidos a Fernando el Católico colocó en primer plano el haber hecho «de un mundo fragmentario, uno continuo»¹³. Y tal vez a este sentimiento de cercanía contribuyó que tal unificación del mundo sucediera de la mano de una potencia predominante, la española. El ejemplo del Galateo sigue siendo elocuente en este sentido, ya que sugirió que el mismo grito de dolor podía expresar la reacción de las personas del Nuevo Mundo y la de los napolitanos frente a la invasión española: «Ojalá las naves españolas no hubieran alcanzado nunca nuestras orillas»¹⁴. La unidad del mundo estaba marcada por la monarquía de España, ese era el argumento esgrimido en la propaganda de los Habsburgo y recogido en los textos proféticos y apocalípticos, desde Cristóbal Colón a Tommaso Campanella. Fue Ignacio de Loyola, un español que tendría mucha influencia en la historia italiana y en la española, quien tuvo la visión del mundo como un globo en torno al cual combaten el ejército de Dios y el del demonio. Veremos de qué manera la cultura italiana reflexionó sobre este tema. Mientras tanto, en un plano más general, cabe señalar que a lo largo del siglo las exigencias de medir los límites del espacio y los del tiempo se presentan asociadas en los mismos textos, como si una cosa estimulara el pensar en la otra. La definición de los límites nuevos del mundo va pareja a una revisión de las cronologías: no es casualidad que geografía y cronología sean dos pilares en los que se cimentan los mismos autores. Los ejemplos pueden multiplicarse. Desde los más célebres (Sebastian Münster, Gerardus Mercator) a los más oscuros (Heinrich Bünting), no son pocos los especialistas en representaciones geográficas que sienten también la necesidad de representar y medir el tiempo. Münster es un ejemplo representativo cuando dedica a Carlos V su *Cosmographia* e incluye un elogio de la historia. Sin ella, dice Münster, «no podríamos recordar las cosas pasadas,

13 «Coniunxistis Indos Hispanis... Quid aliud hoc est, quam ex duobus unum, aut ex disiuncto Terrarum Orbe continuum fecisse». [Has unido los indios a los españoles... ¿Qué es esto sino de dos hacer uno, o hacer de un mundo fragmentario uno continuo?], en el tratado *Ad Catholicum Regem Ferdinandum*, fechado en torno a 1510; véase Augusto Guarino, *Riflessi delle scoperte transoceaniche a Napoli nel primo Cinquecento: Antonio de Ferraris Galateo*, en *Temi colombiani*, vol. 2, Roma, Bulzoni, 1989, p. 41.

14 «Utinam haec litora Hispaniae nunquam tetigissent nostra carinae».

ni tampoco encontrar con antelación consejo sobre las cosas futuras»¹⁵. Es una observación evidente y aparentemente banal, si no fuera porque nos recuerda que este uso de la historia como instrumento para descifrar el futuro se percibe más en los tiempos de crisis o de 'aceleración' del tiempo, como fue entonces sin duda. Ahora bien, en el proceso de adecuación de la historiografía del siglo XVI a las nuevas dimensiones del mundo hubo un reajuste de las relaciones entre historia y futuro. No debe olvidarse que en el mismo siglo surgieron problemas análogos a causa de la fractura de la unidad religiosa. Veremos que precisamente por ese lado llegó un fuerte estímulo que empujaba hacia las tendencias apocalípticas y milenaristas italianas. Estas fueron especialmente evidentes en la Reforma alemana, en la que, en cambio, estuvieron ausentes o poco presentes los ecos de los descubrimientos geográficos. Por ejemplo, en Philipp Melanchthon encontramos el mismo concepto de la abreviación de los tiempos, dentro de un contexto en el que se prestaba atención a los indicios de la llegada inminente del Apocalipsis, algo común en la Reforma luterana¹⁶. También Melanchthon esperaba a que se cumplieran los años del mundo, y hacía sus cálculos con la misma atención con la que Lutero dibujaba sobre una línea el paso del tiempo de este hacia la senectud y el final¹⁷. El momento de la sistematización

15 «Non haveremmo via da ricordarci delle cose passate, né di pigliar innanzi consiglio intorno alle cose future», Sebastian Münster, *Sei libri della cosmografia universale*, Basilea, Heinrich Petri, 1558, fol. 2r.

16 «Non igitur procul a fine absumus. Et dicta Eliae ac Christi dicta significant tamen decurtandum esse hoc tempus; sicut et curriculum ad diluvium decurtabatur, ut citius abrumpanitur flagitia» (Así pues, no estamos lejos del final. Y las palabras de Elías así como las de Cristo señalan que este tiempo se acortará, como se acortaba el tiempo hasta el diluvio para que los castigos fueran impuestos más rápido); Melanchthon, *Commentarius in Daniele prophetam* (1543), C. R. XIII 978. Véase el estudio de Hans Preuss, *Die Vorstellungen vom Antichrist im späteren Mittelalter, bei Luther und in der konfessionellen Polemik*, Leipzig, J. C. Hinrichs, 1906, y los trabajos más recientes de Thomas F. Torrance, *Les réformateur et la fin du temps*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1955, y Martin Stupperich, «Das Augsburger Interim als apokalyptisches Geschehnis nach Osiander», *Archiv für Reformationsgeschichte* 64, 1973, pp. 225-45.

17 La *Supputatio annorum mundi* de Lutero es de 1541. La reproducción de Weimarer Ausgabe no incluye la representación gráfica de la línea sobre la que se señalan los acontecimientos (WA, LIII, 10). En cuanto a Melanchthon, el cálculo que hacía derivaba de la profecía de Elías: seis mil años en total, de los cuales dos mil antes de la Ley, dos mil desde la Ley hasta la Redención, y dos mil o menos para terminar. Naturalmente, para estos ambientes es fundamental su *Chronicon Carionis*.

del cuadro histórico en el que había que situar la propia Reforma estuvo marcado por la obra de Heinrich Bünting, dedicada a la historia y a la geografía: por un lado, el *Itinerarium Sacrae Scripturae* (1581), que describía el mundo a la manera antigua, con el trébol de los tres continentes más un minúsculo Mundo Nuevo; por otro, el *Chronicon s. Scripturae* y otros escritos de carácter histórico, en los que ni siquiera se recoge el descubrimiento de América y, sin embargo, el giro histórico aparece marcado por la 'fijación' de las tesis de Lutero.

En cambio, en la cultura italiana los temas proféticos y apocalípticos se relacionan estrechamente con la crisis política y con las esperanzas de una reforma y una renovación de la vida religiosa, pero reflejan también el descubrimiento de América. Por facilidad, podemos distinguir tres fases principales:

a) Una primera fase caracterizada por la espera del Papa Angélico. En los años transcurridos entre la iniciativa de Girolamo Savonarola (1452-1498) y el Concilio de Letrán V (1512-1517), la crisis política de los estados italianos y el ascenso del papado en el sistema estatal alimentaron, dentro de las corrientes reformistas de la Iglesia, algunas inquietudes ya extendidas y las esperanzas de una renovación moral y religiosa de la sociedad. Esta regeneración se encarna, mediante la obra de predicadores y la reviviscencia de tendencias cercanas a los *fraticelli*, en la idea de la venida de un Papa Angélico, destinado a transformar la Iglesia. La propaganda política de los ambientes más afectados por los modos agresivos del papado —de los partidarios florentinos de Savonarola a la clase gobernante veneciana— alimenta esas perspectivas. Los nuevos horizontes abiertos por el descubrimiento de América y por las rutas orientales portuguesas están presentes en los cálculos y planes de estos círculos, amplían su proyección.

b) La segunda fase va desde la aparición de la figura de Lutero (1483-1546) y el inicio de la batalla en torno a él hasta los años del Concilio de Trento (1545-1563). Cálculos, especulaciones y profecías se concentran en el significado de Lutero y de los pueblos americanos —no tanto de los salvajes como de los aztecas y mayas—, en el contexto de una historia que quiere entenderse como historia guiada por Dios. Es el tiempo de las reflexiones sobre el Anticristo, más que sobre el Papa Angélico.

c) Después del Concilio de Trento, el desgarramiento en la unidad religiosa y los conflictos políticos mantienen viva la esperanza de una solu-

ción providencial y extraordinaria a los problemas humanos. *Unum ovile et unus pastor* es el motivo recurrente en las tendencias proféticas de la época, en una sociedad que empieza a tener con América y la India una relación alimentada por un flujo de información e ideas controlado por las grandes órdenes religiosas misionales. El punto de llegada de esta fase es la obra de Campanella, que en su combinación de un programa político y uno religioso expresa inquietudes presentes también al otro lado del océano Atlántico, en la conjura de Francisco de la Cruz. La intervención de los jesuitas domina la escena, tanto desde el punto de vista de las lecturas profético-providenciales como desde la crítica a esas mismas tendencias. Esta última está representada en la obra de José de Acosta (1540-1600), un autor español publicado en Roma que refleja una postura respecto a los problemas de la expansión europea que se ha hecho dominante en la Iglesia católica¹⁸.

En esos tres momentos, la relación entre las corrientes de pensamiento proféticas y las expectativas apocalípticas, por un lado, y el descubrimiento de América, por otro, no es casual y extrínseca, sino esencial. En Europa, el descubrimiento del Nuevo Mundo y la aparición de nuevas sociedades humanas modificaron de manera decisiva las concepciones del espacio y del tiempo, e hicieron necesaria su reelaboración. Las profundas transformaciones de la sociedad europea, la fractura de la unidad religiosa, las guerras en el continente y la amenaza de los turcos —por indicar las causas principales del cambio—, más el imprevisto dilatarse de los horizontes geográficos, provocaron un desasosiego colectivo que requería en cierto modo controlar el futuro. La profecía resultó ser la salida más evidente: podía transportar ideas de propaganda política así como estimular y recoger exigencias generalizadas. Por lo tanto, podemos encontrar las evidencias del éxito de ciertas profecías en el modo en que se difundieron y rastrear los puntos de contacto entre la propuesta que viene de arriba y la respuesta que llega de abajo.

Pasando a hacer un examen más exhaustivo de las tres fases indicadas, encontramos enseguida un patrón y una primera confirmación de

18 El caso del dominico Francisco de la Cruz, enviado a la hoguera por herejía en Lima en 1578, fue dado a conocer por Marcel Bataillon en su ensayo «La herejía de fray Francisco de la Cruz y la reacción antilascasiana», en Bataillon, *Estudios sobre Bartolomé de Las Casas*, Barcelona, Península, 1976, pp. 353-367. Sobre su comentario del Apocalipsis, véase Lucero de Vivanco, «Un profeta criollo: Francisco de la Cruz y la 'Declaración del Apocalipsi'», *Persona y Sociedad*, 20, n.º 2, 2006, pp. 25-40.

ese nexo entre propuesta y respuesta, es decir, de la recepción del mensaje profético. En el mismo término 'mundo nuevo' aparece la posibilidad de distinguir entre un punto de vista realista y descriptivo y otro profético: por un lado, Colón; por el otro, Vespucio. Lo habitual es considerar al segundo como el vencedor, por ser capaz de ver la realidad sin filtros proféticos. Su *Mundus novus* es un auténtico mundo desconocido, describe la realidad de un continente nunca antes visto por los ojos europeos y sustituye al complejo universo de islas descrito por Colón. Y precisamente mientras se imprime el *Mundus novus* de Vespucio, Colón escribe una carta al ama del príncipe don Juan en la que compara el cielo y la tierra que él ha visto con el «nuevo cielo y tierra» de los que se habla en el versículo del Apocalipsis. Parece que la voz de Vespucio sea la de los nuevos tiempos, pero en el momento de imprimir su texto, el editor añadió una cita del Apocalipsis («gente toda desnuda»¹⁹), escribió Vespucio; «un gentío enorme que nadie era capaz de contar, como leemos en el Apocalipsis», agregó el editor²⁰). Por lo tanto, el Apocalipsis ofrecía una clave para interpretar los hechos, y el editor ponía a prueba y estimulaba la curiosidad de los lectores al introducir ese ingrediente.

El contexto italiano de la época estaba teñido de tendencias proféticas y expectativas apocalípticas, y en ese escenario el descubrimiento de América se vio como la confirmación de algo que, por otras vías, ya se conocía. En los años del enfrentamiento con Venecia y de la derrota de Agnadello (1509), la búsqueda de la unidad religiosa del mundo y los problemas generados por la iniciativa política y militar del papado definen el horizonte italiano. Podemos recordar aquí las consecuencias del profetismo de Savonarola, que marcó la vida florentina y la política eclesiástica a comienzos del siglo XVI hasta que llegó el decreto del Concilio de Letrán V contra la *indiscreta praedicatio* de quien osaba examinar las Escrituras con la intención de conocer el futuro. Sin embargo, sería inútil buscar alguna referencia a lo que estaba sucediendo fuera de Europa en los textos de Francesco da Meleto o del monje Teodoro, signo de desatención más que de extrañamiento u hostilidad, tal y como

19 «Gente tutta ignuda».

20 «Tantum in illis regionibus gentis multitudinem invenimus quantum nemo dinumerare poterat, ut legitur in Apocalypsi», Vespucio, *Epistola albericii. De novo mundo*, Rostock, H. Barkhusen, 1505, II-r.

se deduce de otras corrientes con la misma orientación. Entre los temas mesiánicos que gustaban al grupo que se reunía en Milán en torno a la vidente Arcangela Panigarola encontramos el de la espera del Papa Angélico, destinado a reformar la Iglesia y a traer unidad y paz al mundo cristiano. Un nuevo Apocalipsis —el *Apocalypsis Nova* atribuido a Amadeo de Silva y Meneses, un franciscano llegado a Italia desde la península ibérica y más conocido como beato Amadeo—, y no el de san Juan, era el texto central de este grupo guiado por el humanista Giorgio Benigno Salviati. No parece que se reflexionara mucho sobre América, pero precisamente en ese ambiente milanés se encontraba el dominico Isidoro Isolani, quien por primera vez se planteó la cuestión de si el descubrimiento de las «islas del mar océano» (una imagen aún colombina) anunciaba la cercanía del final. La respuesta de Isolani es significativa: ese descubrimiento era una 'señal' que anunciaba un fin del mundo que llegaría después de la conquista cristiana de esas tierras; la unidad religiosa del mundo era una parte necesaria del proceso y un trámite obligado para llegar al final de los tiempos. El dominico tenía experiencia en la Inquisición: mientras combatía la brujería alpina en la diócesis de Como, se había convencido de que el poder del demonio en la tierra era cada vez mayor, un signo de la cercanía del fin. Tras estar atento a los presagios y a las conjunciones astrales, Isolani escribió a propósito de la *mutatio mundi* anunciada por la conjunción «*in piscibus*» de 1523 y habló de «Papa Angélico» en referencia a Adriano VI. Para nosotros lo significativo es esa conexión entre fin de los tiempos y fin de los espacios. Ese es el hilo vertebrador de la especulación profética del siglo, al menos desde el punto de vista de los ambientes italianos, que estaban muy atentos sobre todo a Roma. El tratado de Isolani estaba dedicado a Denis Briçonnet, el personaje que estaba en el centro del cenáculo milanés dominado por la vidente Arcangela Panigarola, una de esas figuras femeninas de 'santas vivas' o de 'beatas' tan habituales entonces tanto en el mundo italiano como en el ibérico. De esa dedicatoria se deduce hasta qué punto Isolani compartía las esperanzas y convicciones de ese grupo: de Briçonnet dice que la santidad de su vida, su doctrina teológica y su asidua devoción eucarística demuestran que es el *Angelicus Pastor* que tan necesario es en un momento de guerras y graves desgarros en la Europa cristiana.

En la larga glosa de Agostino Giustiniani al pasaje del Salmo 19,5 («Por toda la tierra se difunde su sonido, y hasta los confines del orbe

sus vocablos») aparece el nombre de Colón como portador y ejecutor de novedades cargadas de significados providenciales. La obra en la que aparecía ese comentario era para su autor un instrumento de esa unificación religiosa del mundo de la que Colón se presentaba como realizador: las cinco lenguas (hebreo, griego, árabe, caldeo y latín) del *Salterio* de Giustiniani, publicado en 1516, servían para recordar una unidad común a las religiones monoteístas mediterráneas que tanto se oponían entre sí. Y aquello que el libro enseñaba en este sentido ya lo concretaba Aldo Manuzio desde Venecia al publicar la *editio princeps* de Platón: otra propuesta para recobrar la unidad profunda, aunque en una dirección diferente. El significado de la obra estaba explicado detalladamente en la dedicatoria del editor al papa León X. Era una sugerencia cargada de implicaciones políticas: para Venecia, después del duro revés de Agnadello (que había truncado para siempre su ascenso territorial y político), se trataba de convencer al papa de dejar de lado su identidad como príncipe italiano y sacar a relucir, en cambio, su otra identidad como cabeza de la Iglesia universal. De ahí la insistencia en un cristianismo misional de grandes proyectos por parte de las reacciones venecianas de aquellos años. Esto puede corroborarse en un documento contemporáneo a la edición de Platón que hizo Manuzio, el *Libellus ad Leonem X* de los monjes camaldulenses Pietro Querini y Paolo Giustiniani, anteriormente patricios venecianos. Ellos no daban crédito a las profecías, pero obviamente no ignoraban cuántos intérpretes de revelaciones y mensajes divinos había en circulación. Con la decisión de hacer lo necesario para unificar el 'rebaño' de la humanidad bajo un solo pastor, se fijaron en los casos de los judíos, los musulmanes y los pueblos americanos: su propuesta era usar la fuerza y la amenaza de expulsión con quienes se resistieran a la evangelización; los demás, los que se mostraran dóciles y receptivos al Evangelio, debían recibir urgentemente la predicación de personas preparadas expresamente para ello.

La posición de Egidio da Viterbo fue diferente y abiertamente favorable a los cálculos basados en las profecías. Admitió haber intentado, durante mucho tiempo, descifrar el futuro a través de la lectura del Apocalipsis y de los profetas. El descubrimiento de América le impresionó mucho. Le parecía que la historia estaba marcada por una fuerte aceleración hacia un milenio feliz de tipo joaquinista: si los apóstoles habían conquistado solo una parte del mundo, en ese momento se estaba llevando a cabo una misión bien distinta, la conquista de todo el

planeta. Eran imágenes de la historia que se prestaban a la exaltación propagandística de la potencia de los Habsburgo, como se vio con el minorita Pietro Galatino, quien dirigió a Carlos V su interpretación del Apocalipsis. En ella anunciaba la derrota definitiva de la bestia del Apocalipsis —los musulmanes— y le asignaba el mérito a él. Fray Francisco de los Ángeles y Quiñones, general de la orden franciscana, fue el mediador en este homenaje al emperador, como representante significativo de cuán divulgadas estaban ese tipo de interpretaciones. Con Quiñones, la profecía y la conquista religiosa se superponen. Fue precisamente él quien tuvo que enviar el primer grupo de franciscanos para apoyar a Cortés, y la *missio* redactada en aquella ocasión está trufada de imágenes proféticas y apocalípticas que —como sabemos por los estudios de Robert Ricard y los más recientes de Marcel Bataillon y de George Baudot²¹, no estuvieron exentas de consecuencias en los mecanismos de conquista cultural de América ni en la revisión general del uso de la historia. Por primera vez, en estos ambientes se llegó a la convicción de que se había encontrado la clave para entender el presente y prever el futuro: lo que se estaba haciendo —la conversión al cristianismo de los indios de América— era un trámite necesario para alcanzar el cumplimiento de los tiempos. Acelerar la historia significaba alcanzar antes el resultado esperado por los planes divinos —la conversión de todo el mundo— y eso implicaba, para los evangelizadores, una terrible urgencia, una prisa que se traducía en una drástica simplificación del catecumenado y de los ritos fundamentales del cristianismo. La historiografía franciscana, con Jerónimo de Mendieta, se erigió en representante de la idea de que era posible renunciar al complicado estudio de los documentos del pasado para contar lo que iba a suceder y sacar de ello una lección: no hacía falta detenerse en los escritos. Era suficiente con colocar los eventos contemporáneos en los anuncios de los profetas antiguos; así se encontraba la clave para comprender el significado de lo que estaba ocurriendo y para descifrar el futuro. Por lo demás, las señales de un oscurecimiento del presente, lo que conducía a los terribles sucesos anunciados por el Apocalipsis, mostraban que era necesario acelerar los tiempos.

21 Georges Baudot, *Utopie et histoire au Mexique. Les premiers chroniqueurs de la civilisation mexicaine, 1520-1569*, Toulouse, Privat, 1977.

La aparición en escena de Lutero fue una de esas señales. Con la ruptura de la unidad religiosa europea cambiaron sustancialmente los tonos y modos del lenguaje profético, en el que la oscuridad apocalíptica ensombreció la esperanza del milenio feliz. Desde la lectura de las reacciones de los predicadores de penitencia hasta la Reforma protestante puede verse, por otro lado, cómo el espacio de predicación del cristianismo que se había abierto en América ofrecía motivos de consuelo y resarcimiento por las pérdidas en Europa. Pero también abría la puerta a vagas y amenazadoras posibilidades de otro tipo. Es interesante, en concreto, la perspectiva de un traslado de la Iglesia verdadera al Nuevo Mundo —una cristiandad nueva, nacida cuando terminaban los tiempos; una visión milenarista que haría que cobrara sentido la oscuridad del presente—.

Para que se sepa que este tiempo [del Anticristo] se aproxima, ha querido Dios que de aquí a pocos años se encuentre el nuevo mundo, que según la fiel relación de muchos que escriben no es menor que toda Europa en tamaño y en personas, adonde cada año navegan desde España, y ahora se predica allí el Evangelio, donde nunca antes se había conocido ley alguna, y muchos se convierten, a fin de que, así como la ceguera de los judíos fue ocasión para la salud nuestra, nuestra ceguera obligue a Cristo a ir a otro lugar, y que en el presente se verifique lo que fue profetizado por los Apóstoles, que su voz penetre en todas las tierras, que puesto que en las Escrituras a menudo se mencionan cuatro plagas sobre las partes de la tierra y habiendo el Evangelio ya penetrado en Asia, África y Europa, solo quedaba que a la cuarta parte recién encontrada llamada América fuese llevado... Léase lo que en este lado escriben Joaquín [de Fiore], Ubertino [da Casale] y otros, y entonces se verá claro todo, porque todo lo que en estos tiempos han profetizado, nosotros vemos que se cumple²².

22 «Perché se conosca questo tempo [d'Anticristo] avvicinarsi, ha permesso Dio che da pochi anni in qua sia ritrovato il nuovo mondo, qual secondo la fidel relatione di molti che scrivono, non è menor che tutta l'Europa così di grandezza de sito come de copia de persone, dove ogni anno vi navigano dalla parte de Spagna, et hora se vi predica el Vangelio dove mai fu cognition d'alcuna legge, et già molti si converteno, acciò che come la cecità de gli Hebrei fu occasion della salute nostra, così la cecità nostra costrenga Christo andare in altro paese et al presente si verifichi quel che delli Apostoli fu profetato che in ogni terra la loro voce penetraria, che essendo spesso nelle

Hace ya años de una definición más precisa del empeño de la Iglesia de Roma en el terreno de la evangelización. Las célebres bulas de Pablo III (*Sublimis Deus*, 1537) coronan una fase expansiva y positiva de la predicación de los frailes en América, durante la víspera de la crisis que se inició con el proceso inquisitorial contra el cacique de Texcoco don Carlos y con el descubrimiento de que los éxitos recogidos en los escritos de los misioneros eran más aparentes que reales.

Las disputas y su agravamiento subrayaban la necesidad de la unidad religiosa. Sin embargo, los temas de la predicación de penitencia, por su lado espontáneamente tendentes a la oscuridad, eran escuchados y tenían cada vez más ecos en otros ambientes caracterizados por una vida religiosa de tonos emotivos y patéticos y por el énfasis visionario. La época del Concilio de Trento está atravesada por mensajes proféticos y expectativas apocalípticas que aparecen, como ha demostrado Delio Cantimori, durante todo el siglo. Su presencia en la cultura italiana es subterránea, pero importante. Aun así, hay que insistir en que la cuestión del descubrimiento de América y las reflexiones sobre el Nuevo Mundo gozaron de un espacio marginal en este ámbito, dado que las inquietudes y los problemas eran de origen europeo: la ruptura religiosa que no se quería reconocer como definitiva, las guerras de religión y los conflictos por la hegemonía en el continente. El joaquinismo vino a presentarse como la corriente general que posibilitaba diversos afluentes menores, hechos de ideas de grupos y sectas específicos. Si leemos la profecía en verso de un literato menor como Giulio Crotto, publicada en un libro de cármes latinos bajo la declaración de que era un obsequio al catolicismo romano, encontramos, oculto tras velos nicodemitas, un mensaje que a nosotros nos parece genérico y oscuro, pero que probablemente cobraba sentido para los adeptos escondidos

Scritture nominate di quattro plage over le parti delle terre et havendo già el Vangelo penetrato l'Asia, l'Africa e l'Europa, restava sol che alla quarta parte novamente ritrovata chiamata America fusse traportato... Leggasi quel che in questa parte scrivono Gioachino, Ubertino et molti altri, et sarà chiaro el tutto, perché tutto quel che in questo tempo hanno profetato nos vediamo essere adempito», Serafino da Fermo, *Breve dichiarazione sopra l'Apocalisse di Giovanni, dove si trova esser venuto il precursor de Antichristo et avicinarsi la percossa da lui predetta nel sesto sigillo*, Venecia, Comin da Trino da Monferrato, 1541 (1ª ed., Milán, 1538), c. 35r-36r, 3IV.

de la secta de un profeta como Giorgio Siculo. La vigilancia inquisitorial era engañada en casos como estos, por la presencia difuminada de elementos apocalípticos en la predicación penitencial, lo cual impedía identificar los rasgos específicos de los grupos heréticos. El espacio marginal reservado a las reflexiones sobre el Nuevo Mundo tenía que ver con el deseo de plenitud, de unidad: el motivo del *unum ovile et unus pastor* y el deseo de una Iglesia purificada y renovada se entrelazaban, desembocando necesariamente en la esperanza de grandes manifestaciones de la intervención divina, en el sentido de un fin de la historia marcado por la pacificación de los conflictos y por la purificación de la Iglesia. La idea de la globalidad del mundo y su necesaria unificación estuvo en el centro de una célebre visión de Ignacio de Loyola, así como en meditaciones religiosas publicadas por un 'menor' de la literatura italiana como Tullio Crispoldi (en el mundo, dice, siempre hay alguien que reza, por la forma esférica que tiene; y por lo tanto, en el mundo de los devotos nunca se pone el sol). Y me parece significativo que, en un contexto de gran incertidumbre religiosa y existencial —como el de las monjas de Santa Chiara de Reggio Emilia a mitad de siglo—, la espera del Papa Angélico y de la reencarnación de Cristo se vea desde la perspectiva de la salvación no solo del viejo mundo, sino también de las personas del otro hemisferio (todos «los que no son cristianos, por todo el mundo, sean judíos o gentiles en uno y otro hemisferio»)²³. El hereje Celio Secondo Curione, entre otros, pensaba en la salvación de esos pueblos; la esperaba desde la observancia de los dictados de la moral natural. Y, de hecho, era Curione quien dejaba ver su esperanza en un *medius adventus*, en un retorno de Cristo no diferente en sustancia de lo que según otros grupos de visionarios y profetas estaba próximo.

En el contexto de estas esperanzas se integra la extraordinaria empresa de Guillaume Postel, a quien solo la revuelta del pueblo romano tras la muerte de Pablo IV le abrió las puertas de la Inquisición, en 1559. Como es sabido, este exjesuita terminó allí después de la extensa predicación de su propia misión profética y de la inminente *restitutio* de todas las cosas a su perfección original con vistas a un milenio feliz. Afluentes del mesianismo hebreo y de expectativas joaquinitas ali-

23 «[...] li altri che non son cristiani, per tutto il mondo, o siano ebrei over gentili in uno e l'altro emisferio». Véase Prospero, *L'eresia del Libro grande. Storia di Giorgio Siculo e della sua setta*, Milán, Feltrinelli, 2001.

mentaron la experiencia de Postel, un episodio relevante pero no aislado. De hecho, los lazos de Postel con Kaspar Schwenckfeldt y con David Joris muestran, más allá de sus simpatías por la Compañía de Jesús —entonces abierta a corrientes visionarias y místicas—, cómo se encendían las esperanzas de ese tipo frente a los desgarros del momento. La etapa de conflictos que se inicia con las guerras de religión en Francia y con el alzamiento de los Países Bajos alimenta y amplía ese entramado de experiencias individuales y de pequeños grupos que buscaban una solución. América es, en este sentido, un espejo de la crisis de identidad cristiana europea; y además de un espejo, ofrece un posible 'otro lugar'. El giro se puede localizar siguiendo la mayor corriente de la industria editorial italiana en materia de información sobre las realidades extraeuropeas. En este contexto, detrás de la gran sistematización realizada por Giovanni Battista Ramusio a mitad de siglo están las cartas enviadas por los jesuitas: una enorme empresa de información y propaganda misionaria, sustentada en muchos casos en la convicción de ser un instrumento de un gran plan divino cuyas características podían descifrarse con la profecía. Otros explicitaron las interpretaciones proféticas y apocalípticas. Por ejemplo, aquel Lummen o Lumnius, que publicó como respuesta, en los Países Bajos, su obra sobre los cálculos relativos al próximo juicio universal. Al abrigo de las lecturas exaltadoras sobre los progresos en las conquistas religiosas extraeuropeas —las crónicas de los jesuitas—, Lumnius proponía leerlas junto a los datos de la realidad que lo circundaba: iglesias abandonadas por los sacerdotes y los obispos, luchas religiosas feroces y propagación de herejías. Todo eso solo podía entenderse si se admitía la proximidad del momento del juicio universal. Y la señal más clara era precisamente la predicación universal del cristianismo. Los ejércitos españoles que obligaban a entrar en la Iglesia verdadera a los últimos invitados de la parábola de la gran cena (Lucas 14,23) tenían una función providencial: apresurar el cumplimiento de los tiempos. Y de ahí la recurrente idea de la aceleración de la historia siguiendo un trayecto ya conocido²⁴. En este caso, son los jesuitas los agentes de la providencial unificación del mundo, mientras la generación precedente había mirado hacia los franciscanos. Pero el significado es el mismo. Por otro lado, sabemos ya

con bastante seguridad que los jesuitas de esta época no eran los organizadores del poder cautos y realistas que tan queridos fueron por la historiografía posterior, sino una orden impregnada de convicciones fanáticas y de misticismo. En esos años eran habituales las opiniones como la de Lumnius, a uno y otro lado del Atlántico; por ejemplo, alrededor de personajes como la madrileña Lucrecia de León o el dominico peruano Francisco de la Cruz, por no hablar de la conjura de Stilo y de su instigador Tommaso Campanella. La crisis que se produjo en América, y en Perú concretamente, con la conjura de fray Francisco de la Cruz fue una advertencia para los jesuitas de los riesgos que se corrían al aceptar ubicar su labor dentro de ese plan providencial a corto plazo. Y es en este punto donde se inserta el ejercicio de clarificación y organización de la materia realizado por José de Acosta en su *De temporaribus novissimis* (Roma, 1590). Es una obra que, por haber sido madurada en contacto directo con las cuestiones americanas y publicada en Roma, sintetiza muy bien la relación entre Europa católica y Nuevo Mundo. Hay que decir, en cualquier caso, que las periferias del Imperio español lanzaron señales parecidas; pienso en concreto en el caso de Tommaso Campanella.

Aun así, se debe señalar que con Acosta se dieron por no reconocidas las pretensiones de la renacida 'historia eclesiástica' o providencial. Es decir, la historia, elaborada durante esos años por las órdenes religiosas más interesadas en la conquista religiosa de América, que tendía a colocar los acontecimientos bajo la categoría de 'señales de los tiempos'; eventos que, por acontecer en ese momento, tenían un valor predictivo, iluminando así el futuro e inscribiéndolo en un esquema previsto. Acosta rechazaba la 'historia eclesiástica', que sí aceptaban Jerónimo de Mendieta y la historiografía estudiada recientemente por Georges Baudot. Prefería más bien la historia natural. No aceptaba el cómputo de los años que quedaban para el fin del mundo, ni tampoco que los límites de este fueran ya conocidos. Los confines del espacio eran aún vastos e ignotos: todavía quedaba al menos un continente, la *terra australis incognita*, y había infinitos anuncios de gente e islas no conocidos, aún por evangelizar. Ciertamente, ni siquiera la dimensión de un tiempo progresivo e indefinido podía proteger al saber tutelado por la Iglesia de cálculos amenazadores: el *De emendatione temporum* de Scaliger (1583), al poner las bases para una cronología científica, iniciaría un recorrido a lo largo del cual no se salvarían ni las más veneradas autori-

24 Johannes F. Lumnius, *De extremo Dei iudicio et Indorum vocatione*, Amberes, A. Tilenium Brechtanum, 1567.

dades bíblicas. La cronología y su constatación se trastocaron —como diría Kant en 1798— en «una condición irrenunciable de toda la historia». Pero mientras tanto había comenzado la crisis de esa lectura providencial y profética de los eventos que se fundaba en el «hacer derivar los eventos de ciertas fechas y no... las fechas de las edades del mundo de los eventos» (como dijo también Kant)²⁵.

**PROFECÍA, CONVERSIÓN Y POLÉMICA ISLAMO-CRISTIANA
EN LA IBERIA ALTO-MODERNA (SIGLO XV): ALFONSO DE JAÉN
Y EL CÍRCULO DEL OBISPO DON MARTÍN GARCÍA***

Mònica Colominas Aparicio

Los mudéjares [...], porque servían y hacían guerra contra los otros moros, los llamaron por oprobio mudegelin, nombre tomado de Degel, que es en arábigo el Antecristo¹.

En la presente contribución dirijo mi atención hacia una profecía de finales del siglo XV, preservada en la Biblioteca de El Escorial, que predice el fin del islam para el año 1483. Este texto es ilustrativo de un discurso profético a caballo entre el pensamiento musulmán y cristiano peninsular, un hecho que se explica por el contacto interreligioso de varios siglos y la confrontación bélica con el islam, así como por el momento de cambio socio-político radical y de imparable expansión territorial que vivía la emergente sociedad dominante cristiana. La creencia de muchos cristianos en la llegada de una nueva era propició una lectura providencialista de la historia, según la cual la unidad territorial convergía con la religiosa y promovía la reforma de la Iglesia, la erradicación de sus herejías y la evangelización y conversión de los musulmanes y judíos. Estos últimos vieron cómo les eran arrebatados los derechos jurídicos que antaño habían sido otorgados a sus minorías, y cómo

* La investigación que conduce a los resultados de la presente contribución ha recibido financiación del Consejo Europeo de Investigación dentro del Séptimo Programa Marco de Investigación de la Unión Europea (FP7/2007-2013) / ERC Grant Agreement n.º 323316, proyecto CORPI (Conversion, Overlapping Religiosities, Polemics, Interaction. Early Modern Iberia and Beyond), cuya investigadora principal es Mercedes García-Arenal.

1 Luis del Mármol Carvajal, *Rebelión y castigo de los moriscos de Granada*, en Cayetano Rossel (coord.), *Biblioteca de autores españoles. Desde la formación del lenguaje hasta nuestros días. Historiadores de sucesos particulares*, 2 vols., Madrid, Rivadeneyra, 1797, vol. 1, p. 158.

eran forzados a convertirse para finalmente ser expulsados de la península. Uno de los fenómenos del que me voy a ocupar aquí, y que es sin duda de mayor interés dentro del contexto de florecimiento profético peninsular entre la segunda mitad del siglo XV hasta bien entrados los siglos XVI y XVII, es la superposición y dependencia de las creencias milenaristas, apocalípticas y escatológicas de los cristianos y de los musulmanes. Tanto unos como otros utilizaron temas comunes con fines mesiánicos y de propaganda política, y lo hicieron de tal forma que sus vaticinios se engranaron con la polémica religiosa, articulada ya bien a partir de sus propias fuentes, ya bien a partir de las fuentes de sus adversarios. La razón que los movía era demostrar que su religión era la verdadera y que por ello iba a salir triunfante en la batalla que estaba a punto de tener lugar en el fin de los tiempos².

Las secciones que siguen a esta introducción se centran en el uso que la profecía de El Escorial hace de un discurso de base musulmana, empleándolo como arma de polémica religiosa para invocar afiliaciones religiosas y políticas cristianas. El texto estuvo en circulación entre musulmanes convertidos al cristianismo en la Corona de Aragón, de modo que en el breve resumen sobre las principales corrientes proféticas de la península que ofrezco en la primera sección prestaré especial atención a las expectativas proféticas y apocalípticas de los cristianos y también de las comunidades de musulmanes. A esto le sigue la discusión y reconstrucción del texto de El Escorial. Finalmente, explicaré el uso de fuentes islámicas y de la lengua árabe en esta profecía como mecanismo para legitimar su mensaje profético. Mientras que el empleo del árabe en obras cristianas es bastante excepcional, no lo es por lo que respecta a las fuentes islámicas. Un ejemplo se encuentra en un manuscrito conservado en la Biblioteca de Amberes, que como mostraré contiene una traducción catalana hasta hoy no identificada de la obra del dominico Ramón Martí (siglo XII), *De seta machometi* (La secta mahometana). Un objetivo central de esta contribución es arrojar luz sobre las posibles conexiones entre los artífices de la profecía de El Escorial y el círculo en torno al obispo de Barcelona don Martín García Puyazuelo (1441-1521).

2 Véase Mercedes García-Arenal, «'Un réconfort pour ceux qui sont dans l'attente'. Prophétie et millénarisme dans la péninsule Ibérique et au Maghreb (XVIe-XVIIe siècles)», *Revue de l'histoire des religions*, 220, n° 4, 2003, pp. 445-486.

CORRIENTES PROFÉTICAS ENTRE CRISTIANOS Y MUSULMANES EN LA CORONA DE ARAGÓN

La escena profética europea del siglo XV estuvo dominada por las corrientes alemana y francesa, que recogían el legado italiano de Joaquín de Fiore (1135-1202)³. Las profecías se habían propagado con rapidez en los siglos anteriores, estimuladas por las rivalidades políticas y territoriales entre los líderes de las dinastías europeas emergentes y por los enfrentamientos entre los reyes y los papas. La división joaquinista de la historia del mundo en tres edades, con una tercera edad que vendría acompañada por la reforma de la Iglesia, arraigó con fuerza entre un grupo heterogéneo de franciscanos espirituales o fraticelos, beguinos, beguinas y begardos, dedicados al servicio del prójimo y a la estricta observancia de una vida de austeridad y de pobreza⁴.

Los frailes franciscanos catalanes fueron los principales introductores de las corrientes proféticas europeas al sur de los Pirineos, donde a menudo estas se reformularon y adquirieron características distintivas⁵. Los esfuerzos de los espirituales se hicieron eco dentro de la Casa de Aragón, donde gozaron de la simpatía de algunos de sus miembros⁶. El

3 Para la figura, el pensamiento, la obra y la influencia de Joaquín de Fiore, véanse *inter alia* las publicaciones de Marjorie Reeves, *Joaquim of Fiore & the Prophetic Future. A Medieval Study in Historical Thinking*, Stroud, Sutton Publishing, 1999; Reeves y Beatrice Hirsch-Reich, *The Figurae of Joachim of Fiore*, Oxford, Clarendon Press, 1972; Robert E. Lerner, *The Feast of Saint Abraham. Medieval Millenarians and the Jews*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 2001, pp. 5-37, y las diferentes contribuciones recogidas en Roberto Rusconi (ed.), *Gioacchino da Fiore tra Bernardo di Clairvaux e Innocenzo III. Atti del 5o Congresso internazionale di studi gioachimiti San Giovanni in Fiore*, Roma, Viella, 2001.

4 Las figuras apocalípticas como la del Papa Angélico, que daría comienzo a la tercera edad, así como las atribuciones de último emperador del mundo a los diversos monarcas europeos de la época son tratadas por Reeves, *Joaquim of Fiore*, pp. 59-82, y por Eulàlia Duran y Joan Requesens (eds.), *Profecia i poder al Renaixement. Texts profètics catalans favorables a Ferran el Catòlic*, Valencia, Eliseu Climent/Edicions Tres i Quatre, 1997, pp. 21-31. Véase también Alain Milhou, *Colón y su mentalidad mesiánica*, Valladolid, Cuadernos colombinos, 1983, p. 59, para la identificación del profeta Elías con san Francisco de Asís y pp. 203-206 para un breve resumen de las ideas joaquinistas. Lerner, *The Feast of Saint Abraham*, pp. 38-72 para el joaquinismo entre los franciscanos y los beguinos, y José María Pou y Martí, *Visionarios, beguinos y fraticelos catalanes (siglos XIII-XV)*, Madrid, Colegio «Cardenal Cisneros», 1991, en particular las pp. 9-33.

5 Milhou, *Colón y su mentalidad mesiánica*, p. 351.

6 Pou y Martí, *Visionarios, beguinos y fraticelos*, pp. 22-33.

médico de la corte valenciana Arnau de Vilanova (1235-1311) supo ganarse apoyos para la causa de los espirituales y beguinos —con quienes mantuvo fuertes lazos— en Aragón y en el entorno de la Corte siciliana, entre otros. Arnau fue también el primero en asignar a los reyes aragoneses el deber mesiánico de conquistar Jerusalén, privilegio que hasta ese momento solo se concedía a los emperadores de Francia y Alemania⁷. Su profecía *Vae mundo in centum annis* (Ay del mundo en cien años), escrita entre 1297 y 1301, fue muy popular, y en ella se predice la caída del cristianismo hasta la llegada de un nuevo David⁸. Arnau ofrece también una descripción exacta de las cualidades del monarca, que se representa como un murciélago⁹, y predice que España iba a verse afligida por las guerras civiles como castigo por haber acogido a la secta musulmana en su seno. Su sufrimiento duraría desde el momento en que el asno brutal tuviera veintiún años y hasta que llegara el murciélago. Esta última figura, popularizada por Arnau, podría ser una reconstrucción del futuro blasón del Reino de Valencia, el dragón del Apocalipsis, aunque algunos estudiosos argumentan que el símbolo puede derivar de las profecías que anunciaban la llegada a Constantinopla, Egipto y Tierra Santa de un rey rubio desde Occidente. Al mismo tiempo, una estrella similar a una lanza y un escudo redondo aparecería en Occidente¹⁰.

Las esperanzas mesiánicas depositadas en la llegada de un Emperador o Rey Universal se vieron impulsadas por el malestar social provocado por las guerras civiles dentro de la Corona de Castilla, Aragón y

7 Véase para estos contactos y para la vida y obra de Arnau, de forma más general, la biografía ofrecida por Pou y Martí, *Visionarios, beguinos y fraticelos*, pp. 34-110. También Milhou, *Colón y su mentalidad mesiánica*, pp. 374-376, y del mismo autor, «Le chauve-souris, le nouveau David et le roi caché (trois images de l'empereur des derniers temps dans le monde ibérique, XIIIe-XVIIe siècles)», *Mélanges de la Casa Velázquez*, 18, n.º 1, 1982, pp. 61-78: 64.

8 La profecía *Vae mundo in centum annis* en el Cód. Vat. 3.824 (fols. 95v-96v) ha sido íntegramente publicada por Pou y Martí en *Visionarios, beguinos y fraticelos*, pp. 54-55.

9 Milhou, «Le chauve-souris», pp. 234-240 para la figura del rey David, particularmente la p. 236 para la identificación con el «Rey León de España» y Milhou, *Colón y su mentalidad mesiánica*, p. 236 para la imagen del «Rey León de España» en varias profecías alrededor de 1500 recogidas en el *Baladro del sabio Merlin* (Burgos 1498, Sevilla 1535).

10 Véase Milhou, «Le chauve-souris», p. 65 *apud* Alphandéry.

Navarra y el inminente fin de la guerra con Granada, que en 1492 desembocaría en la unificación de todo el territorio bajo el dominio de los cristianos. A Fernando II de Aragón (1452-1516) se le asoció con el símbolo del Rey León, característico en las profecías sobre los monarcas castellanos. Mediante el uso de este símbolo, se reivindicaba la legitimidad del aragonés como gobernante de las *dos Españas*, el Monarca Universal. Sin embargo, el Rey León aparece también en textos escatológicos anteriores que han llegado hasta nosotros, como los de Jean de Roquetaillade y Merlin¹¹. Fue también Roquetaillade quien creyó reconocer en uno de los antepasados de Fernando, Federico II de Sicilia (1272-1337), al Monarca Universal esperado, iniciando así la primera corriente profética procatalano-aragonesa en la península. Como descendiente bastardo del emperador alemán y de los reyes aragoneses, y además como esposo de la francesa Leonor de Anjou, Federico II estaba predestinado a ser ese Monarca. Pero cuando su hijo, Pedro II de Sicilia, quiso invalidar el tratado de su padre con los Anjou y recuperar Sicilia, Roquetaillade —quien sin duda apoyaba a los franceses— reinterpretó sus propias profecías adaptándolas al contexto ibérico. Ahora Pedro iba a ser visto como el Anticristo. Esta segunda corriente profética peninsular fue desfavorable a los monarcas sicilianos y aragoneses¹².

Durante el reinado de Fernando, los objetivos expansionistas cruzaron las fronteras ibéricas y la corriente profética que dio apoyo a los monarcas catalano-aragoneses respaldó al mismo tiempo a la dinastía alemana, con la que estaban emparentados. El Monarca Universal estaba aún por llegar y Fernando era ahora el candidato perfecto. Como Trastámara podía codiciar la Corona de Castilla (que, de hecho, obtuvo gracias a su boda con Isabel la Católica). Era descendiente bastardo de los emperadores alemanes y rey de la Corona de Cataluña-Aragón, Sicilia y Nápoles. Granada iba a capitular. Al parecer, tenía el mundo en sus manos y fue identificado con el murciélago, conquistador de Jerusalén, y con el Emperador Universal de la cristiandad. Cabe señalar, por otro lado, que aquellos que se opusieron a Fernando y a sus

11 Ana Isabel Carrasco Manchado, *Isabel primera de Castilla y la sombra de la ilegitimidad. Propaganda y representación en el conflicto sucesorio (1474-1482)*, Madrid, Sílex, 2006, p. 380 y la bibliografía que cita en la nota 340.

12 Los pasajes previos siguen en parte la discusión, mucho más detallada, sobre las corrientes proféticas en la península ibérica y en particular en Cataluña y Aragón ofrecida por Duran y Requesens (eds.), *Profecía i poder*, pp. 31-49.

políticas también recurrieron a estos símbolos. Así, el converso judío fray Melchor, que se contaba entre los abanderados del alumbradismo (el incipiente movimiento místico en la Castilla de principios del siglo XVI), se identificó a sí mismo como el murciélagu reformador de la Iglesia de su tiempo, una Iglesia corrupta y en manos de Fernando y del cardenal Francisco Jiménez de Cisneros, representados respectivamente como tirano y futuro antipapa¹³.

Musulmanes, judíos y cristianos nuevos cobijaron las mismas expectativas mesiánicas en cuanto a la llegada de un rey cristiano que uniría a la humanidad bajo una sola fe, e interpretaron las medidas cada vez más restrictivas aplicadas a sus comunidades como un castigo por sus pecados necesario antes de que llegara el *Mahdī*, la figura escatológica islámica por la que se conoce al restaurador de la justicia y de la religión, al «recto o bien guiado»¹⁴. Vendría del Sus, en el Magreb, y cruzaría el estrecho de Gibraltar para castigar a los infieles. Este *Mahdī* derrotaría a uno de los antepasados de Fernando, el más feroz combatiente contra los musulmanes: el rey aragonés Jaime I el Conquistador (1208-1276)¹⁵. Aquellos musulmanes a quienes por ley les fue permitido prac-

ticar el islam (los mudéjares) y aquellos que fueron obligados a convertirse al cristianismo a partir del siglo XVI (los moriscos) se aferraron a la idea de que el islam prevalecería como la verdadera última revelación de Dios, y que toda la humanidad se convertiría al islam. Las profecías adquirirían fuerza porque predecían un inminente levantamiento social, y de este modo desafiaban el orden político establecido: en el caso de los moriscos, las profecías pronosticaban la suspensión de la dinámica presente de la mayoría para con las minorías. Ante las conversiones forzadas al cristianismo, servían también de consuelo a sus comunidades, cuyos miembros veían peligrar su existencia y entendían que su fin estaba próximo.

Las visiones proféticas y apocalíptico-escatológicas de mudéjares y moriscos se han preservado en las llamadas *alguacías* y *jofores*¹⁶, y en ellas encontramos temas comunes a cristianos y musulmanes como el de la pérdida/restauración de España, conocido como ciclo profético sobre el «planto de España». Los vaticinios sobre la pérdida del territorio tras la conquista musulmana y la posterior victoria de la cristiandad ya aparecen en la *Crónica profética* (883) y son elaboradas por Lucas de Tuy (muerto en 1249) en su *Chronicon mundi*, donde se atribuyen a san Isidoro de Sevilla (560-636)¹⁷. Este «planto» se cultivó en la península hasta el siglo VII y se hizo eco entre los musulmanes, quienes paradójicamente lo usaron con fines proislámicos al tiempo que lo reelaboraron, dándole una lectura doble o 'equivoca' en la que las esperanzas del triunfo del islam se conjugaban con la victoria definitiva del cristianismo y con la expulsión de los musulmanes y de los judíos de la península¹⁸. Las profecías sobre la pérdida y restauración de España se enlazan con las de Vilanova y con los textos de un tal Juan Alemany (o Juan Unay el alemán o Unay alemão, como se le conocía en castellano y portugués), de cuyo

13 El caso de fray Melchor se encuentra en Marcel Bataillon, *Erasmus y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995, pp. 61-71, y más recientemente, Stefania Pastore trata este mismo episodio en *Una herejía española. Conversos, alumbrados e Inquisición (1449-1559)*, Madrid: Marcial Pons, 2010, pp. 125-146: 130-139. La estrecha relación entre profecía y disidencia religiosa ha sido analizada por Robert E. Lerner, «Medieval Prophecy and Religious Dissent», *Past & Present*, 72, nº 1, 1976, pp. 3-24.

14 Mark D. Meyerson, «Seeking the Messiah: Converso Messianism in Post-1453 Valencia», en Kevin Ingram (ed.), *The Conversos and Moriscos in Late Medieval Spain and Beyond. Vol. I, Departures and Change*, Leiden, Brill, 2009, pp. 51-82. Lo que Mercedes García-Arenal llama *contagion messianique* ocurre también entre la población judía en los territorios cristianos de la península ibérica y, de forma más general, en otras regiones y épocas en las que judíos, cristianos y musulmanes estuvieron en contacto: García-Arenal, «Messianisme juif aux temps des *mahdīs*», en Maribel Fierro Bello (ed.), *Judíos y musulmanes en al-Andalus y el Magreb. Contactos intelectuales*, Madrid, Casa de Velázquez, 2002, pp. 211-229: 212 y la bibliografía citada en las notas 1 y 3.

15 Gerard A. Wieggers señala a este respecto que, según el informe de las creencias de los moriscos ofrecido por Pedro Aznar Cardona, el *Mahdī* no vendría del Magreb, sino que estaba escondido en Iberia desde que fue derrotado por Jaime I: Wieggers, «Jean de Roquetaillade's Prophecies among the Muslim Minorities of Medieval and Early-Modern Christian Spain: an Islamic Version of the *Vademecum in Tribulatione*», en Nicolet Boekhoff-van der Voort, Kees Versteegh y Joas Wagemakers (eds.), *The Transmission and Dynamics of the Textual Sources of Islam. Essays in Honour of Harald Motzki*, Leiden, Brill,

pp. 229-247: 238 y nota 30. Ver la monografía sobre el tema de García-Arenal, *Messianism and Puritanical Reform. Mahdīs of the Muslim West*, Leiden, Brill, 2006.

16 Alguacía proviene del árabe *waṣṣiya*, 'legado', mientras que jofor es el término español derivado de *ḡafr*, 'cálculo' o 'adivinanza', del que deriva el significado de «profecía».

17 Milhou, *Colón y su mentalidad mesiánica*, pp. 351-357.

18 Véanse como ejemplo los contenidos de dos de estas profecías tratados en Luce López-Baralt: «Las problemáticas *profecías* de san Isidoro de Sevilla y de 'Ali Ibnu Yebir Alferesiyo en torno al islam español del siglo XVI: tres *aljofores* del ms. aljamiado 774 de la Biblioteca Nacional de París», *Nueva Revista de Filología Hispánica*, 29, nº 2, 1980, pp. 343-366: 352-356.

vínculo con la profecía de El Escorial se hablará más adelante¹⁹. A su vez, las profecías cristianas se enlazan con las musulmanas, e individuos como Martín García las utilizan como argumento en la polémica contra el islam y las políticas de conversión. Las profecías moriscas arraigaron en el imaginario cristiano y se emplearon en los años previos a las expulsiones de sus comunidades para justificarlas, un uso del que disponemos de ejemplos tan claros como el de un benedictino anónimo de Monserat que afirma que los moriscos representan un peligro para la cristiandad porque sus propios textos —aunque no deban de creerse ciertos, puntualiza— auguran que ellos conquistarán España²⁰, o el de fray Juan de Bleda, que hace referencia a una profecía según la cual «bolberan los años fértiles en la desdichada España quitada de sobre de ella esta nube pestilencial de tinieblas de la superstición mahometana»²¹.

Antes de cerrar esta sección, merece tener en consideración dos aspectos de la literatura profética musulmana peninsular, ya que conectan con la idea aquí sostenida de que la polémica religiosa estaba presente en las profecías y las caracterizaba, algo que como veremos también ocurre en la profecía de El Escorial. Uno de estos aspectos es que las narraciones sobre el 'destino de España', de su 'pérdida y restauración', y del fin del mundo surgieron con fuerza como continuación de la literatura de polémica de los mudéjares. Mientras que los moriscos copiaron y adaptaron tratados polémicos compuestos en los siglos XIV y XV, la mayoría de sus alguacías y jofores son de época coetánea, es decir, que datan del periodo morisco. Una excepción es la versión aljamiada, en romance con caracteres árabes, estudiada por Gerard Wieggers de un

- 19 Milhou, *Colón y su mentalidad mesiánica*, pp. 238-240. Para la figura de Juan Alemany, véase María Isabel Toro Pascua, «Milenarismo y profecía en el siglo XV: la tradición del libro de Unay en la Península Ibérica», *Península. Revista de Estudios Ibéricos*, 0, 2003, pp. 29-37. Esta autora examina detenidamente la circulación de la obra en castellano y portugués (pp. 35-37) y prepara una edición crítica de las versiones catalana, castellana y portuguesa de la obra de Alemany (p. 35, nota 29). Véase la edición de la obra de Alemany en el manuscrito BNE 8586 (fols. 1r-29r) en el apéndice de José Guadajajara Medina, *Las profecías del Anticristo*, pp. 405-425.
- 20 Rafael Benítez Sánchez-Blanco, «The Religious Debate in Spain», en Mercedes García-Arenal y Gerard A. Wieggers (eds.), *The Expulsion of the Moriscos from Spain: A Mediterranean Diaspora*, Leiden, Brill, 2014, pp. 102-131: 113 y nota 44.
- 21 Pascual Boronat i Barrachina, *Los moriscos españoles y su expulsión* [1901], 2 vols., Granada, Universidad de Granada, 1992, vol. 2, p. 451.

texto profético que habla del año 1485 y medio²² del monje cristiano francés Jean de Roquetaillade (1310-1365) o Juan de Rokasia, como lo llamaron los musulmanes. Esta adaptación probablemente circuló entre los musulmanes que vivían en la España cristiana y se puede fechar en el siglo XV²³. El resto de los textos preservados o bien datan de después de las conversiones forzosas o bien no contienen referencias explícitas al fin de los tiempos, como es el caso de una alguacía que se encuentra en la Real Academia de la Historia²⁴.

El otro aspecto a tener en cuenta es que los estudiosos han demostrado que si bien las profecías musulmanas, cristianas y judías no pueden ser entendidas aisladamente unas de otras, a su vez estas estuvieron sujetas a las diferentes interpretaciones de los miembros de cada comunidad²⁵. El contenido de la profecía de El Escorial está relacionado con el de profecías mudéjares como la de Rokasia o con la importante colección conservada en el manuscrito 774 de la Biblioteca Nacional de París, y las reinterpreta²⁶. En tales profecías también encontramos las

- 22 BNE 5305, fols. 63r-v: «mil ku^watro çiventos <y oche> // f. 63v // y ochenta i medio», transcrito por Wieggers, «Jean de Roquetaillade's Prophecies», p. 246.
- 23 Gerard A. Wieggers, *Islamic Literature in Spanish and Aljamiado. Yça of Segovia (fl. 1450), His Antecedents and Successors*, Leiden, Brill, 1994, pp. 90-91, y del mismo autor: «Jean de Roquetaillade's Prophecies», pp. 229-230 y *passim*.
- 24 RAH 11/9414, Olim. T. 18 (fol. 128). Esta *waššyya*, según Wieggers, podría datarse en 884 H/1479 d.C. Wieggers, *Islamic Literature in Spanish and Aljamiado*, pp. 91-92 y nota 97 *apud* Cardaillac. Una variante se encuentra en MS Junta IV (fols. 147r-156v) fechado en el último tercio del siglo XVI, editado y estudiado por Mohamed Ali Ben M'rad: «Estudio y edición del códice misceláneo morisco número IV de la Junta», tesis doctoral inédita, Universidad Complutense de Madrid, 1990. Para la circulación de esta profecía entre los conversos judíos, véase Eleazar Gutwirth, «Jewish and Christian Messianism in XVth c. Spain», en Luc Dequeker y Werner Verbeke (eds.), *The Expulsion of the Jews and their emigration to the Southern Low Countries (15th-16th c.)*, Lovaina, Leuven University Press, 1998, pp. 1-22.
- 25 Véanse García-Arenal, «Un réconfort», y Wieggers, «Jean de Roquetaillade's Prophecies».
- 26 Publicado por Mercedes Sánchez Álvarez, *El manuscrito misceláneo 774 de la Biblioteca Nacional de París. Leyendas, itinerarios de viajes, profecías sobre la destrucción de España y otros relatos moriscos*, Madrid, Gredos, 1982. Véanse también las publicaciones de López-Baralt «Las problemáticas profecías de san Isidoro de Sevilla» y «El oráculo de Mahoma sobre la Andalucía musulmana de los últimos tiempos en un manuscrito aljamiado-morisco de la Biblioteca Nacional de París», *Hispanic Review*, 52, n.º 1, 1984, pp. 41-57. Además, Lourdes María Álvarez, «Prophecies of Apocalypse in Sixteenth-Century Morisco Writings and the Wondrous Tale of Tamim al-Dārī», *Medieval Encounters*, 13, n.º 3, 2007, pp. 566-601.

esperanzas mesiánicas de un Monarca Universal hispano cifradas en torno a la figura de Fernando, quien junto con Isabel iba a ser el futuro rey católico y padre de Carlos, a su vez gobernante de los imperios español y alemán. En otra leyenda que circuló entre los musulmanes, un rey cristiano «con un sol en su espalda» vendría al final de los tiempos y tomaría tres bolas o «manzanas de oro» que se colocarían en la parte superior de la Gran Mezquita de Marrakech. Para muchos habitantes de la Corona de Aragón, este rey occidental, que destruiría a los musulmanes y que uniría los territorios de España, era el rey Fernando²⁷.

LA PROFECÍA PRESERVADA EN LA BIBLIOTECA DE EL ESCORIAL

El manuscrito H. III. 24 se encuentra en la Biblioteca del Monasterio de San Lorenzo de El Escorial. Es una obra de miscelánea de 241 folios que contiene varios tratados cristianos teológicos, piadosos y místico-espirituales de corte franciscano: una copia de la traducción anónima catalana del *Dieta Salutis* (*Camí de Salvació o Jornada de salut*), fechada entre 1401 y 1450, de Guillermo de Lanicia (muerto antes de 1310); una obra atribuida al cardenal y obispo Juan de Fianza, conocido como san Buenaventura (1218-1274); así como los *Sermones ad fratres in eremo* y el *Speculum peccatoris* de san Agustín, el *De triplici statu mundi* de Francesc Eiximenis y las *Contemplationes totius novi Testamenti* del cardenal Torquemada. Pedro de Pan i Vino copió estos tratados entre 1478 y 1490. El manuscrito H. III. 24 ofrece algunos datos históricos sobre él, tales como que «Pedro tomó posesión de la rectoría de 'Aysa' [...] y cantó en esta la primera misa en 1477. En 1479 era capellán del Rey Fernando»²⁸. La profecía que aquí nos ocupa se encuentra en la segunda guarda y está fechada en 1486, en Catarroja (Valencia). Pedro de Pan i Vino se la dedica a Alfonso de Jaén. Eulàlia Duran señala que Alfonso se hacía llamar a sí mismo «maestro en artes y medicina y cronista de la Corte de Aragón», y que podría tratarse de un morisco natural de Granada que vivió la mayor parte de su vida, hasta su fallecimiento, en Valencia²⁹.

27 Milhou, «Le chauve-souris», p. 64 y ss.

28 Duran y Requesens (eds.), *Profecía i poder*, p. 142, nota 19 citando el fol. 16. Estos dos autores sugieren la lectura de Aysa, Ainsa, en Sogorb. Mi agradecimiento a Eulàlia Duran por haberme facilitado una reproducción digital de este folio.

El texto profético contenido en H. III. 24 está escrito en latín, en lengua árabe con caracteres latinos (aljamía inversa) y en valenciano. Es difícil dilucidar cuáles son las palabras exactas en árabe atribuidas a Mahoma y transcritas en aljamía inversa. La profecía asume que se trata de las palabras del propio profeta y que pueden encontrarse en el Corán, pero este no es el caso³⁰. Aunque sigo en líneas generales la transcripción propuesta por Duran, introduzco algunos cambios en el fragmento árabe en aljamía inversa para reconstruir el sentido del texto³¹. Los criterios que he seguido para estos cambios son los siguientes: en el texto no hay diferencia gráfica entre *mj* y *ny* (por ejemplo, *mja* y *any*), por lo que sustituyo *jnqemi* por *jnqueny*; lo mismo ocurre con *ín* y *m* (que solo se diferencian en el acento), por lo que he sustituido *lerdin* (léase *lecdin*) por *lecqm* y *malatein* por *malatem*. La correspondencia entre la grafía «x» y el fonema en árabe es problemática. Si bien en el *Arte para ligeramente saber la lengua arauiga* (*Vocabulista arauigo en letra castellana*) de Pedro de Alcalá (1505) se distingue entre *shīn* y *khā'*, un autor como el converso valenciano Juan Andrés, de quien hablaremos con más detalle y que está vinculado a la presente profecía, parece usar «x» tanto para representar *thā'* como para representar *shīn*. Por otro lado, este autor no transcribe *hā'* ni *'gyn*³². Mi propuesta es, pues, la siguiente³³:

29 Duran sitúa a Alfonso de Jaén en Valencia entre 1477 y 1490 en base a protocolos notariales en los que se le menciona, y argumenta que falleció en 1490. Véase Duran, «La Cort reial com a centre de propaganda monàrquica: la participació morisca en l'exaltació messiànica dels reis catòlics», *Pedralbes*, 13, n.º 2, 1993, pp. 505-514: 511 y nota 28; Duran, «Una singular narració coetània del procés d'unió de les corones de Castella i Aragó sota els Reis Catòlics en clau de fauna d'animals», *Miscel·lània en homenatge a Joan Ainaud de Lasarte*, Barcelona, l'Abadia de Montserrat, 1998, vol. 1, pp. 459-468: 460-461 y la nota 3, donde Duran discute brevemente algunos de los argumentos por los que Alfonso podría haber sido un converso del judaísmo.

30 Mi búsqueda en las obras de referencia estándar de concordancia del Corán ha sido infructuosa. Muḥammad Fu'ād Abd al-Bāqī, *Al-Mu'jam al-mufahras li-alfāz al-Qur'ān al-karīm bi-hāshiyat al-muḥafal-sharīf*, Beirut, Dār al-Fikr, 2000.

31 Duran, «La Cort reial», p. 510 (es decir: «ffitaretum.tamenia.miai.tamenia.huat-hamenia, inquemi.lerdin.xiudu.malateindin.abtexitudun»).

32 Pedro de Alcalá, *Arte para ligeramente saber la lengua arauiga* (*Vocabulista arauigo en letra castellana*), Granada, Juan Varela de Salamaca, 1505, pp. 7-9. Véanse varios ejemplos de los usos de Juan Andrés en Mercedes García-Arenal y Katarzyna K. Starczewska, «The Law of Abraham the Catholic: Juan Gabriel as Qur'ān Translator for Martín de Figuerola and Egidio da Viterbo», *Al-Qanāra*, 35, n.º 2, 2014, pp. 409-459: 452, 453.

33 Como se aprecia en la reconstrucción que sigue, los usos gramaticales son inusuales dentro del árabe normativo. Agradezco a mis colegas, en particular a Richard van

<p>Latín</p> <p>intr.: [1] Verba sunt que comisit mahoma suo famjliarj ante suam mortem et sunt in suo alcorano. missa domino magistro alfonso de jahen de regno granate. Anno domini 1486. me pnte³⁴ qui hoc scripsi petro de pane et vino exis[te.]t in catharrogia valencie. (Verba ista sunt in lingua arabica quam solam ipse mahomet sciebat)</p> <p>rubr.: [al margen:] verba sunt hec</p>	<p>Traducción y reconstrucción del texto en aljamía inversa</p> <p>[Estas son palabras que Mahoma encomendó a sus parientes antes de su muerte y que se encuentran en su Corán. Enviado al maestro Alfonso de Jaén, del reino de Granada. Presentado por mí mismo, Pedro de Pan y Vino, en el año 1486, quien escribió esto y viene de Catarroja, Valencia. (Estas palabras están en lengua árabe, la cual solo Mahoma podría haber sabido)</p> <p>Estas palabras son:</p>
<p>Árabe en caracteres árabes</p>	
<p>text I: ffitaretum. tamenja. mja. tamenja. huathamenja jnqueny. lecdm. xiudu. mala-temdin. abtexiudim</p>	<p>En árabe se leería: Si veis que (en el año) 888 no ha llegado la sumisión, vosotros no tenéis religión: ¡tomad una religión!</p> <p>Lectura sugerida:</p> <p>نالك ن! نون امثو قين امثو قئام ين امث متي ار اذاف ن ي د اودختا ن ي د مكل ام عوض خ مدق ال</p>
<p>Valenciano</p> <p>tit.: Declaracio ab eodem facta istorum verborum hec e~.</p> <p>text II: Que en lany que contaran los christians. Milccccclxxxiiij. al comte de mahomet. Si tota vnjuersal natura no es venguda ala mja ley. moros cercau ley que no tenju ley</p>	<p>Declaración de estas palabras hechas por la misma persona. Esto es:</p> <p>Que en el año según el calendario islámico (en el recuento de Muhammad), que los cristianos contarán Mil CCCCLXXXIIJ (1483). Si toda la naturaleza universal no ha llegado a mi ley, ¡que los musulmanes busquen una ley porque no tienen ley!</p>

Es notable el uso de la aljamía inversa en las guardas de una obra de miscelánea que solo contiene tratados que tienen como objetivo fortalecer la fe cristiana. Es también notable que un musulmán presuntamente convertido al cristianismo fuera el receptor de la profecía. Vemos que el texto valenciano no es una traducción exacta del árabe

Leeuwen de la Universidad de Ámsterdam y a Sonja Brentjes del Instituto Max Planck para la Historia de la Ciencia, sus inestimables sugerencias y los buenos ratos pasados tratando de resolver este pequeño rompecabezas.

34 La abreviatura «pnt»: en el siglo XV significaba 's. XV praesente or praesentatae': Adriano Cappelli, *Dizionario di Abbreviature Latine ed italiane*, Milán, Ulrico Hoepli, 1990.

sino una lectura aproximada. Aun así, la traducción nos ayuda a reconstruir lo que podría haber sido el texto original árabe y, lo que es más importante, nos da una idea de lo que fue la interpretación cristiana de las palabras de Mahoma. El año 888 (en el texto en aljamía inversa) sigue el calendario islámico y coincide con 1483 en el texto valenciano. La profecía se puede leer dentro del contexto de las corrientes apocalípticas descritas anteriormente: el fin del mundo previsto para el año 888 H/1483 d.C. no tuvo lugar, así como tampoco la unión de la humanidad bajo una fe, el islam. Los musulmanes no tienen ley y son exhortados a convertirse al cristianismo.

POLÉMICA RELIGIOSA Y PROFECÍA EN TORNO AL CÍRCULO DEL OBISPO DE BARCELONA MARTÍN GARCÍA

A continuación presentaré algunos argumentos que sugieren que la profecía de El Escorial puede leerse dentro del marco específico de las actividades proselitistas y de polémica de un grupo de cristianos (algunos de ellos conversos del islam y del judaísmo) cercanos a la figura del obispo de Barcelona, don Martín García Puyazuelo. De Martín García sabemos que fue obispo de Barcelona, capellán de los Reyes Católicos e inquisidor general, y que estuvo a cargo de la evangelización de los musulmanes de Granada a partir de 1500³⁵, tareas a las que se sumó la encomienda del rey Fernando de pronunciar cuatro sermones al año (los llamados «sermones de la fe») a los musulmanes de Aragón³⁶.

En primer lugar, hay indicios históricos de que Alfonso de Jaén mantuvo contactos con varios individuos que pertenecían a este círculo. En un documento notarial que ha llegado hasta nosotros se menciona

35 García-Arenal y Starczewska. «The Law of Abraham the Catholic», p. 415. Véase su biografía resumida en Teresa Soto González y Katarzyna K. Starczewska, «Authority, Philology and Conversion under the Aegis of Martín García», en García-Arenal (ed.), *After Conversion. Iberia and the Emergence of Modernity*, Leiden, Brill, 2016, pp. 199-228; 201-203.

36 Martín García fue relevado de esta tarea por el polemista Joan Martín de Figuerola, de quien hablaremos más adelante. Soto y Starczewska, «Authority, Philology and Conversion», p. 203; García-Arenal y Starczewska, «The Law of Abraham the Catholic», p. 412; Ryan Szpiech, «A Witness of Their Own Nation: On the Influence of Juan Andrés», en García-Arenal (ed.), *After Conversion*, p. 194 y nota. 65.

una deuda que contrajo con Juan Andrés, «Johannem Andreu filius alfaquim morerie civitatis Xative»³⁷. Johannem Andreu es con toda probabilidad el famoso converso valenciano Juan Andrés³⁸, aunque quizá sea de mayor relevancia el que este documento —fechado en 1489— nos ofrezca la primera evidencia histórica sobre él tras su conversión, que él mismo dice que tuvo lugar en el año 1487. Este dato se suma a los otros aportados por él mismo en su relato autobiográfico al inicio del tratado polémico *Confusión o confutación de la secta mahomética y del Alcorán*, redactado en 1515³⁹, y a la mención a cierto Juan Andrés en los documentos de archivo en la catedral de Granada en 1516⁴⁰.

Juan Andrés colaboró estrechamente con Martín García y, aún más, las trayectorias vitales de ambos están de tal forma conectadas que la vida del polemista valenciano puede reconstruirse a partir de la del obispo⁴¹. Tanto Juan Andrés como el también polemista y predicador Joan Martí de Figuerola (activo en 1521) mencionan a Martín García en sus obras⁴². Juan Andrés expone en su preámbulo autobiográfico a la *Confusión* que fue Martín García quien le animó a traducir el Corán y los libros de la Sunna del árabe al aragonés, y añade que estas traducciones debían de servir al obispo en sus sermones a los musulmanes, de forma

37 Arxiu del Patriarca, notario Antoni Lulià, n.º 1201, fechado a 18 de marzo de 1489. Véase asimismo Duran y Requesens (eds.), *Profecía i poder*, p. 143, donde estos autores mencionan que un año antes de su muerte Alfonso compró a Juan Andrés tres alnas de seda. Véase también Eulàlia Duran, «Una singular narració», p. 460, nota 5.

38 Duran, «Una singular narració», p. 461.

39 Ryan Szpiech, «Preaching Paul to the Moriscos. The *Confusión o confutación de la secta mahomética y del Alcorán* (1515) of Juan Andrés», *La Corónica: A Journal of Medieval Hispanic Languages, Literatures, and Cultures*, 41, n.º 1, 2012, pp. 317-343: 317-318. La reciente publicación en la que Szpiech dibuja la biografía de Juan Andrés no incluye ninguna referencia a este documento: Ryan Szpiech, «A Witness of Their Own Nation», pp. 175-185. El estudio y edición de la *Confusión* ha sido realizado por Elisa Ruiz García (estudio preliminar) y María Isabel García-Monge (edición crítica): Juan Andrés, *Confusión o confutación de la secta mahomética y del Alcorán*, 2 vols., Mérida, Editorial Regional de Extremadura, 2003. Más abajo se discutirá la posibilidad de que un cierto Johan Andres, a quien se menciona en la obra de Pere Azamar *Repetición e obra del derecho militar* (1476), sea el Juan Andrés converso de Xativa.

40 Gerard A. Wieggers, «Moriscos and Arabic studies in Europe = Moriscos y estudios árabes en Europa», *Al-Qanṭara*, 31, n.º 2, 2010, pp. 587-610: 589, nota 6.

41 Szpiech, «A Witness of Their Own Nation», p. 178 y nota 12, en la que hace referencia a los estudios previos en los que se usa la cronología de Martí para este fin.

42 Soto González y Starczewska. «Authority, Philology and Conversion», p. 201.

que «podiese, con las auctoridades de su misma ley, confundirlos y vencerlos»⁴³. La obra de Juan Andrés no solamente tuvo influencia en los sermones de Martín García, sino que disfrutó de una amplia circulación en Europa y entre los orientalistas⁴⁴. Por otro lado, mientras que Juan Andrés trabajó junto a Martín García y conoció a Alfonso de Jaén, este último estuvo a su vez en contacto con Pere Azamar⁴⁵, autor del fragmento «De las cosas que están por venir» que está incluido en su tratado *Repetición e obra del derecho militar* (1476)⁴⁶. En este fragmento Azamar menciona la profecía de un tal «Johan Andres» sobre la llegada de los «infielos de oriente», que Juan Andrés atribuye a san Juan, capítulo octavo⁴⁷. Si aceptamos como correcto que Juan Andrés se convirtió en el año 1487, como dice en su *Confusión*, y teniendo en cuenta que el texto de Azamar fue terminado en 1476, debemos suponer que se trata de otro Juan Andrés.

La referencia de Azamar es, sin embargo, singular. No es improbable que un jurista como él tomara a otro jurista como autoridad, y que la referencia sea por ejemplo al conocido canonista boloñés del siglo XIV Giovanni d'Andrea⁴⁸. Sin embargo, la mención de Azamar a Johan

43 Szpiech, «A Witness of Their Own Nation», p. 178, nota 11 (en la que cita la página 91 de la *Confusión* de Juan Andrés editada por Elisa Ruiz García y María Isabel García-Monge) y pp. 194-195, nota 66.

44 Wieggers, «Moriscos and Arabic studies», pp. 303-304 y 423; Mercedes García-Arenal y Fernando Rodríguez Mediano, *The Orient in Spain. Converted Muslims, the Forged Lead Books of Granada, and the Rise of Orientalism*, Leiden, Brill, 2013, pp. 303-304 y 423; Szpiech, «A Witness of Their Own Nation», pp. 185-191.

45 Duran, «Una singular narració», p. 461.

46 Duran ya nota la relación entre Alfonso de Jaén, Pere Azamar, Pere Pan i Vino y Joan Andreu: «La Cort reial», p. 511. Tanto «De las cosas que están por venir» como el poema de Alfonso «Per Barcelona» (Por Barcelona), del que hablaremos en un momento, han sido publicados por Alfred Morel-Fatio, «Souhais de bienvenue adressés à Ferdinand le catholique par un poète barcelonais, en 1473», *Romania* 11, n.º 42-43, 1882, pp. 333-356.

47 No he podido encontrar este pasaje, que entre otros he cotejado con una copia decimonónica de unos textos proféticos sebastianistas portugueses atribuidos a san Juan Bautista (Biblioteca Nacional de Portugal, BNP 14780), aunque parece reminiscente de las profecías forjadas por los moriscos y atribuidas a san Juan en los Libros de Plomo que fueron descubiertos en Granada a finales del siglo XVI. Véase un fragmento de estas profecías supuestamente traducidas por san Cecilio en García-Arenal y Rodríguez Mediano, *The Orient in Spain*, p. 17.

48 Morel-Fatio es quien sugiere esta identificación, «Souhais de bienvenue», p. 340, nota 2.

Andrés sin más especificaciones por su parte da a entender que su audiencia lo conocía bien, o que conocía bien sus obras. Puede ser que Giovanni d'Andrea fuera bien conocido en Cataluña⁴⁹, y podría haber tenido contactos con visionarios como Vilanova, ya que se refiere a las capacidades como alquimista de este último en una de sus obras⁵⁰. Se trata, sin embargo, de un personaje del que particularmente destaca su ortodoxia⁵¹ y desconozco si a pesar de ella el canonista boloñés era conocido por sus vaticinios o si hubo otro Juan Andrés a quien pudieran atribuírseles. Aun con independencia de la identidad del «Johan Andres» en la profecía de Azamar, debemos valorar también la posible conexión entre este y Martín García. Azamar, nacido en Peralada, fue nombrado vicescanciller de la Corte de Fernando el 5 de marzo de 1472, y en 1474 (y aun en 1479) era regente de la Cancillería Real para Cataluña con sede en Zaragoza⁵². Teniendo en cuenta que Martín García estuvo en esta ciudad hasta 1476 (adonde regresó tras su estancia en el colegio de San Clemente de Bolonia hasta 1480) y que ya en 1482 predicó en la Seo⁵³, que fue confesor de la reina después de 1487 e inquisidor

49 Duran y Requesens (eds.), *Profecía i poder*, p. 330, nota 15 y p. 331.

50 Para la vida de Giovanni d'Andrea, véase Guido Rossi, «Contributi alla biografia del canonista Giovanni d'Andrea», *Rivista trimestrale di diritto e procedura civile*, II, 1957, pp. 145-152; y para esta referencia, la edición de las obras de Arnau llevada a cabo por Sebastià Giralt, *Arnaldi de Villanova Opera medica omnia: Epistola de reprobacione nigromantice fictionis (De improbatione maleficiorum)*, Barcelona, Universitat de Barcelona, 2005, p. 181.

51 Duran y Requesens (eds.), *Profecía i poder*, p. 331. Es por ello que estos dos autores argumentan que se trata del converso Juan Andrés de Xàtiva y que el año de conversión que aparece en su *Confusión* podría tratarse de un error. A este respecto, debe hacerse notar que los encargados de la División de Libros y Colecciones Especiales de la Library of Congress no han podido localizar la edición de 1519 correspondiente al Catálogo de Norton 1273, que según Ruiz García se encuentra en esta biblioteca (Juan Andrés, *Confusión*, p. 56), pero sí la que corresponde a Norton 1164. Tanto esta edición como la edición de 1515 preservada en la Biblioteca Queriniiana de Brescia y la editada por Ruiz García contienen la fecha 1487. Sin embargo, estamos ante ejemplares «nuevamente impresos», por lo que, como sugieren estos autores, podría tratarse de un error.

52 Duran y Requesens (eds.), *Profecía i poder*, p. 142, nota 18.

53 Sebastián Cirac Estopañán, *Los sermones de Don Martín García, obispo de Barcelona, sobre los Reyes Católicos*, Zaragoza, La Académica, 1956, p. 61. Manuel Montoza Coca está actualmente preparando una edición crítica de los sermones de Martín García bajo la dirección de las profesoras Cándida Ferrero Hernández (UAB) y Mercedes García-Arenal (CSIC).

de Zaragoza y Tarazona después de 1492⁵⁴, no debemos descartar del todo que el obispo y Azamar se hubiesen conocido en persona.

Ciertamente, los indicios presentados hasta aquí sitúan a Alfonso de Jaén en conexión con el círculo en torno a la figura del obispo Martín García. Un segundo argumento que apunta en esta misma dirección es que la profecía de El Escorial parece participar de una práctica de polémica antimusulmana y antijudía similar a la que llevaron a cabo algunos miembros de este círculo, una práctica en la que el árabe y las fuentes musulmanas sirvieron a la apologética y a la polémica religiosa y en algunos casos se entremezclaron con un discurso que pretendía legitimar la expansión política y territorial de los soberanos de la Corona de Aragón y que se centraba en Fernando. Así, en el texto de Azamar al que acabamos de referirnos, Fernando es presentado como el «vespertilio», o murciélago, anunciado en las profecías⁵⁵, una atribución que también hace Alfonso de Jaén en su poema «Per Barcelona» (Por Barcelona) de 1473, en el que afirma que Fernando era el murciélago anunciado⁵⁶. Aún más: en su tratado *Espejo del mundo* (ca. 1468-ca. 1481) Fernando es retratado como el «emperador del fin de los tiempos», y Alfonso de Jaén utiliza diversas profecías para demostrarlo, como el *Vae mundo* de Vilanova⁵⁷.

Los sermones de Martín García en la Seo se encuentran entre los ejemplos más claros de la retórica milenarista de polémica que caracterizó a la profecía en la península. El predicador elabora la imagen mesiánica de Fernando como nuevo David, como conquistador de Jerusalén y como rey providencial de la cristiandad⁵⁸, y su discurso se

54 Szpiech, «A Witness of Their Own Nation», p. 178. Josep Ribera Florit, «La polémica cristiano-musulmana en los sermones del maestro inquisidor don Martín García», tesis de licenciatura, Universidad de Barcelona, 1967, pp. 23-39.

55 Carrasco Manchado, *Isabel primera de Castilla*, p. 516, nota 268.

56 Su autoría, sin embargo, es discutida entre los eruditos. Duran, «La Cort reial», p. 506 y nota 1. Para una discusión minuciosa del contenido de este tratado de los fols. 50 a 85, véase Duran y Requesens (eds.), *Profecía i poder*, p. 135 y ss.

57 Duran, «Una singular narració», pp. 462-468; Duran, «La Cort reial», pp. 512-514, y Duran y Requesens (eds.), *Profecía i poder*, pp. 135 y ss. Para las ideas de un «buen gobernador» entre los moriscos a la vuelta del siglo XVII, véase Gioia Marie Kerlin, «A True Mirror of Princes: Defining the Good Governor in Miguel de Luna's *Verdadera Historia del Rey Don Rodrigo*», *Hispanófila*, 156, 2009, pp. 13-28.

58 Véanse en la edición de Cirac Estopañán de *Los sermones de Don Martín García*, en particular los sermones 40 y 80 (pp. 73-79 y pp. 31-41).

nutre de predicciones islámicas con las que articula un firme ataque contra el judaísmo y el islam⁵⁹. Como Alfonso de Jaén, Martín García se detiene en sus sermones en la descripción de las cualidades que debe tener un rey y en las señales de su llegada, semejantes a las atribuidas a David y que, como él dice, muestran «que la voluntad del Señor es por medio de este rey destruir o convertir a la fe a sus pérfidos enemigos los moros»⁶⁰. También enumera las obligaciones que tiene su pueblo para con él. Fernando, 'a diferencia de los reyes que le precedieron y que concedieron ciertos privilegios a las minorías jurídicas de musulmanes, no ha dejado que las consideraciones de índole económica fuesen un impedimento para expulsar a los musulmanes de Granada y de Castilla⁶¹ y a los judíos, dos decisiones que Martín García alaba y a las que dedica algunos de sus sermones⁶².

Es significativo para la profecía aquí considerada que Martín García utilice predicciones astrológicas y profecías musulmanas para afirmar la inminente destrucción del islam, que fecha para el año 1491 con la conquista de Granada y que espera que culmine en 1524, cuando varias conjunciones planetarias estaban previstas⁶³. Se esperaba que en 1524 todos los planetas se alineasen, y mientras en Alemania Johannes Stöfler predice un diluvio⁶⁴, Martín García cita, en un sermón en el que describe detalladamente Jerusalén y los distintos tipos de personas que entrarán por cada una de sus ocho puertas, el *Libro de las grandes conjunciones* (*Aḥkām taḥāwīl sinī al-mawālid*) del astrólogo Abū Ma'shar (muerto en 272 H/886 d.C.), quien dice que «el tiempo de la duración de la secta mahometana era de 875 años», a lo que el predicador añade: «Y como yo oí de los sabios de aquella secta, no debía durar mil años; y esto dicen las historias del propio Mahoma»⁶⁵. Del mismo modo, Jerònim Torrella, el converso judío médico de Juana de Aragón y profesor del

59 Véase, por ejemplo, el sermón 22 «Contra los herejes e infieles [...] en la publicación del edicto contra los judíos», Cirac Estopañán, *Los sermones de Don Martín García*, pp. 67-73. Para una de estas predicciones islámicas, que cito íntegramente más adelante, véase en esta misma edición la p. 20 correspondiente al sermón 45 (pp. 17-23).

60 Cirac Estopañán, *Los sermones de don Martín García*, p. 40.

61 Ibid., p. 40.

62 Ibid., pp. 14-16.

63 Véase el sermón en ocasión de la expulsión de los judíos en ibid., pp. 70-72.

64 Juan Vernet, *Astrología y astronomía en el Renacimiento*, Barcelona, Acantilado, 2000, p. 29.

65 Cirac Estopañán, *Los sermones de don Martín García*, p. 20, sermón 45.

Estudio General de Valencia, predice que tras la conjunción planetaria de 1524 la humanidad profesaría una única fe⁶⁶ e identifica a Fernando como el murciélago que destruiría el islam y el judaísmo⁶⁷.

La construcción de argumentos cristianos de polémica contra el islam a partir de fuentes musulmanas es una práctica bien atestiguada. La hemos visto en la profecía de El Escorial, así como en la *Confusión* de Juan Andrés. Ya en el siglo XIII el dominico Ramón Martí se sirve en su obra apologética *De seta machometi* del Corán y de los hadices, o dichos de Mahoma, recogidos por dos autores muy conocidos en la península: Muslim (ca. 202 H/817 d.C.-261 H/875 d.C.) y al-Bukhārī (194 H/810 d.C.-256 H/870 d.C.)⁶⁸. La obra apologética de Martí tuvo gran influencia en los siglos posteriores, y en la segunda mitad del siglo XV se utilizó todavía como modelo para otros tratados sobre temas parecidos. Una, presumiblemente única, copia —una reimpression de 1520— a la que volveremos más adelante se ha conservado en el Museo Plantin-Moretus en Amberes (B 534). Si nos fijamos en las transcripciones del árabe⁶⁹ que ofrece Pedro de Pan i Vino en la profecía de El Escorial,

66 Duran y Requesens (eds.), *Profecía i poder*, pp. 370-372.

67 Eulàlia Duran, *Simbologia política catalana a l'inici dels temps moderns. Discurs llegit el dia 10 de desembre de 1987 en l'acte de recepció pública d'Eulàlia Duran a la Reial Acadèmia de Bones Lletres de Barcelona*, Barcelona, Reial Acadèmia de Bones Lletres, 1987, p. 35, haciendo referencia en la nota 70 a Andreu Ivars Cardona, «Origen i significació del 'Drac Alat' i del 'Ratpenat' en les insígnies de la ciutat de València», en *III Congrés de la Corona d'Aragó, dedicat al període comprés entre la mort de Jaume I i la proclamació del rei Don Ferran d'Antequera/baix lo patrocini de la Exma. Diputació Provincial i del Exm. Ajuntament de València*, 2 vols., Valencia, Vives Mora, 1923, pp. 49-112, Apéndices 10 y 11. El fragmento en cuestión, de 1476 y preservado en la Biblioteca Nacional de España (BNE I. 508, fol. D VIv-D VIIr), ha sido transcrito por Milhou, *Colón y su mentalidad mesiánica*, p. 381, nota 862. Nicolas Weill-Parot ofrece una sucinta biografía de Torrella, con referencias bibliográficas, en «¿La hispanidad de la magia astral? El contraejemplo de Jerónimo Torrella», *La Corónica: A Journal of Medieval Hispanic Languages, Literatures, and Cultures*, 36, n° 1, 2007, pp. 145-172: 147 y nota 4. Véase también de este autor la edición de la obra de astrología de Torrella en *Les «Images astrologiques» au Moyen Âge et à la Renaissance. Spéculations intellectuelles et pratiques magiques, XIIe-XVe siècle*, París, Champion, 2002.

68 *De seta machometi o De origine, progressu et fine Machometi et quadruplici reprobatione prophetiae eius*, editada por Josep Hernando: «Ramón Martí (s. XIII) *De seta machometi o De origine, progressu et fine Machometi et quadruplici reprobatione prophetiae eius*», *Acta Historica et Archaeologica Mediaevalia*, 4, 1983, pp. 9-63.

69 Este es un fenómeno que ocurre con alguna frecuencia en textos de polémica contra el islam y que encontramos también en el tratado apologético de Juan Andrés, *Confusión*, Elisa Ruiz García y María Isabel García-Monge (eds.), y en García-Arenal y

vemos que estas no son siempre consistentes y que presentan tanto alternancias como contracciones fonéticas⁷⁰. De aquí podemos sugerir la posibilidad de que Pedro de Pan i Vino basara su transcripción en fuentes orales, al igual que ocurre en otras obras de polémica cristiana contra el islam. Ciertamente, las inconsistencias en la transcripción del árabe son ilustrativas de un hábito que se refleja en las obras de Martín García, Juan Andrés y Joan Martí de Figuerola: en sus textos (y a mi juicio es también el caso de la profecía que tenemos ante nosotros), estos autores se preocupaban más por los argumentos sacados de fuentes musulmanas que les permitían derrotar al islam desde sus mismas fuentes y textos sagrados que en las sutilezas propias del conocimiento de la lengua árabe⁷¹.

Vemos que las predicciones de Alfonso de Jaén, Pedro de Pan i Vino, Pere Azamar y Martín García combinan ideas apocalípticas con la exaltación política y también con un fuerte discurso de polémica. Antes de concluir, quiero detenerme brevemente en algunas ediciones de una obra que hace unos usos parecidos y que está conectada a la figura de Alfonso de Jaén: el conocido como *Libro del milenio* del ya mencionado Juan Alemany (y que recibió el título de *De la venguda de l'Antichrist* [Sobre la venida del Anticristo] en su traducción catalana)⁷². Esta obra no solo

Starczewska, «The Law of Abraham the Catholic», en especial el Apéndice II, pp. 451-456. Véanse también la edición de Rafael Herrera Guillén de los *Sermones contra los judíos e moros* atribuidos al cristiano converso del judaísmo Abner de Burgos/Alfonso de Valladolid, edición digital para la Biblioteca Saavedra Fajardo, 2004, y la entrada de Ryan Szpiech, «Abner de Burgos/Alfonso de Valladolid», en David Thomas y Alex Mallett (eds.), *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History*, vol. 4, (1200-1350), Leiden, Brill, 2012, pp. 941-962: 960-962.

70 Por ejemplo: *tamanja-thamanja y fā idhā ra'aytum* transcrito como *ffitaretum*. Compárese con los casos que citan García-Arenal y Starczewska y con los *Sermones contra los judíos e moros* (por ejemplo, la página 17), ambas publicaciones mencionadas en la nota anterior, o con las transcripciones del Corán de Juan Andrés en su *Confusión* (p. 53).

71 Soto y Starczewska, «Authority, Philology and Conversion», p. 209.

72 En el catálogo de Frederick John Norton, la edición de *De la venguda de l'Antichrist* de 1513 incluye una «reprobación de la secta mahomética». Norton señala que se corresponde con el volumen n.º 3952 del registro de libros de Ferdinandi Colon que este compró en Tarragona y que, según argumenta Norton, podría haber salido de la imprenta de Joan Joffre, al igual que la edición de 1520. Es en el mismo «molín de la Rovella cerca del mercado delante del palacio del spectable señor mossen Luys de Cabañeles Governador» de Joan Joffre donde se editó una de las versiones castellanas de la *Confusión* de Juan Andrés, en 1515. Frederick J. Norton, *A descriptive catalogue of*

nos ofrece una visión apocalíptica de la venida del Anticristo, sino que contiene un ataque descarnado contra los judíos. Se afirma que «deven ser todos los judíos apedreados et quemados et esparzidos como el polvo», y su autor critica ferozmente lo que a su juicio es uno de los mayores males de su época: que los judíos desempeñen cargos públicos («darles ofiçios públicos, que es contra el mandamiento de Ieshu Christo»)⁷³. El *Libro del milenio* podría haber sido escrito en apoyo a Fernando, a quien se nombra por primera vez como el *encobert* (el encubierto u oculto)⁷⁴. Según María Isabel Toro Pascua, es precisamente Alfonso de Jaén quien en su *Espejo del mundo* se refiere por primera vez a la obra de Juan Alemany⁷⁵. El análisis textual sugiere que la obra debió de ser compuesta en la segunda mitad del siglo XV y antes de la muerte de Alfonso en 1490⁷⁶, pero desafortunadamente solo hay conjeturas sobre la identidad del autor⁷⁷.

La obra de Alemany fue muy popular y pudo haber influido en el autoproclamado *encobert* durante la revuelta popular conocida como Revuelta de las Germanías (1521-1522), en la que los integrantes de los gremios o germanías se alzaron contra la nobleza valenciana y sus vasallos musulmanes⁷⁸. Por los documentos inquisitoriales sabemos que

printing in Spain and Portugal 1501-1520, Nueva York, Cambridge University Press, 1978, números 1215, 1352 y 1194 para la obra de Juan Andrés. Véase también Milhou, «Le chauve-souris», p. 69, nota 27 citando el *Manual del librero hispanoamericano* de Palau y Dulcet en el que se señala que la edición de 1513 está hoy perdida; así como Duran, «La Cort reial», p. 509, nota 19. Para el análisis de la obra como exaltación de Fernando, véase Rafael Ramos, «El *Libro del milenio* de Fray Juan Unay: ¿Una apología de Fernando el Católico?», en José Manuel Lucía Megías (coord.), *Actas del VI Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*, 2 vols., Alcalá de Henares, Universidad de Alcalá, 1997, vol. 2, pp. 1241-1247.

73 Ramos, «El *Libro del milenio*», pp. 1246 y 1245, citando respectivamente el ms. BNE 1779 (fol. 30r y fol. 18v-19r).

74 Duran y Requesens (eds.), *Profecía i poder*, p. 63. Según Rafael Benítez Sánchez-Blanco, la obra podría haber tenido influencia sobre uno de sus líderes, Vicent Peris: Benítez Sánchez-Blanco, *Heroicas decisiones. La monarquía católica y los moriscos valencianos*, Valencia, Diputació de València-Institució Alfons el Magnànim, 2001, p. 32.

75 Toro Pascua, «Milenarismo y profecía en el siglo XV», pp. 34-35 y la referencia de Alfonso citada en Duran y Requesens (eds.), *Profecía i poder*, p. 177.

76 Ramos, «El *Libro del milenio*», p. 1245.

77 Joan Requesens i Piquer discute el *status questionis* de su identidad y resume las varias propuestas hechas hasta el momento: Requesens, «Vaticinis borgians o vicentins per a major glòria de...», *Revista Borja. Revista de l'Institut Internacional d'Estudis Borgians*, 1, 2007, pp. 1-50: 29-30.

78 Milhou, *Colón y su mentalidad mesiánica*, p. 312.

también circuló entre los judíos conversos⁷⁹. Es dentro del contexto agermanado valenciano donde la conversión de los mudéjares se explica a partir de esperanzas milenaristas que enfatizan la inevitable unión de la humanidad bajo una misma fe. Hay informes inquisitoriales contemporáneos que con cierta frecuencia incluyen declaraciones de cristianos –así como de mudéjares– en las que las conversiones al cristianismo se explican como parte del plan divino y paso necesario para la salvación de sus almas ante la inminente llegada del final de los tiempos⁸⁰. Son ilustrativas a este respecto las palabras de Esteban Real a los musulmanes de Xàtiva. En su sermón ante los miembros de la morería, apela a la conversión diciendo: «Hos bolviéssedes a la sancta fe cathólica, que Mahomat dize que *Quavalqueyat col liel ficenech* que quiere decir que antes de los mil años todos hemos de ser una ley»⁸¹. En sus testimonios, varios musulmanes aseguraban haberse hecho cristianos porque «verdaderamente *sabían que era venida la Hora*», una idea que recogen también las palabras del alfaquí de Xàtiva en las que pide el bautismo de sus correligionarios diciendo que *estaba escrito en el Corán que su ley no podía llegar a los mil años, que la ley toda había de ser una*⁸². Sin duda, estas afirmaciones recuerdan vivamente las profecías musulmanas citadas por Martín García en sus sermones, de las que ya hemos hablado.

La impresión de 1520 de *De la venguda de l'Antichrist* contiene un breve tratado llamado «Capítol que mostra la causa per que de necessitat se ha de seguir la destructió e trànsit de la çuna e xara, no ley mas secta mahomètica» (Capítulo que muestra las razones por las que es necesario destruir la Sunna y la Sharia; no es una ley sino una secta mahomética)⁸³. Este «Capítol» no ha sido identificado hasta ahora como lo que es: una traducción parcial de *De Seta machometi* del latín al catalán, cuya autoría se atribuye a Ramón Martí⁸⁴. Para ser exactos, no se trata de una

79 García-Arenal, «Un réconfort», p. 463, citando el caso del judío converso Nicolás y nota 63 para sus fuentes.

80 Véanse, entre otras, las declaraciones de Maymo de la alquería de Rotglá en Xàtiva recogidas en Benítez Sánchez-Blanco, *Heroicas decisiones*, p. 58.

81 Benítez Sánchez-Blanco, *Heroicas decisiones*, pp. 52-53 [destacado en el original].

82 Mi traducción de los documentos de archivo citados en Duran, «La Cort reial», p. 511, con destacado en el original: «Que verdaderament coneixien ere venguda la Hora» y «que en lo Alcoran estava escrit que la sua ley no podía lliguar a los mil anys, que la ley toda de ha ésser una».

83 El manuscrito de Amberes contiene un título secundario transcrito enteramente por Joan Requesens i Piquer en «Vaticinis borgians», p. 29.

84 Hernando, «Ramón Martí (s. XIII) *De seta machometi*», pp. 9-10. Compárese el artículo

simple traducción, sino que se trata más bien de una adaptación, como se ilustra en una discusión que encontramos casi al final de la obra acerca de la ubicación geográfica del monte Paran, a la que sigue el relato de algunos acontecimientos en Túnez⁸⁵. Cito este pasaje íntegramente:

Y así no ha venido santo del monte de Paran, y por lo tanto no puede ser [es decir, Mahoma] Espíritu Santo [...]. Según claramente se muestra por lo que se lee que hizo el maestro Anselmo Turmeda, ya que estando el dicho padre Anselmo en Túnez, con nigromancia le hizo ver al rey Túnez, Mahoma, acompañado de legiones de diablos, lleno de horribles penas, las cuales ha dejado por herencia a los mezuquinos 'mezquitanos' [es decir, visitantes de la mezquita], quienes siguen sus pasos, apartándose de la verdad y vía que es Jesucristo⁸⁶.

de Duran, «Una refutació», pp. 147-158, con Hernando, «Ramón Martí (s. XIII) *De seta machometi*», pp. 18-53. En esta misma publicación (pp. 142-143), Duran argumenta que el destinatario del «Capítol» podría haber sido un predicador interesado en convertir a los musulmanes y en reafirmar la fe de los cristianos, y que la traducción «podría haber surgido del ámbito de la escuela valenciana de árabe creada por Fernando I» (mi traducción de Duran, «Una refutació», p. 143).

85 Así, al texto le falta la introducción que encontramos en Hernando, «Ramón Martí (s. XIII) *De Seta*», 14-17 así como los pasajes pertenecientes a la sección de esta obra titulada «Probationes de veritate et incorruptione veteris et novi testamenti», que se encuentran en la misma publicación, pp. 52-63. Vemos igualmente que algunos pasajes en Duran, «Una refutació», pp. 150-151, son una abreviación de aquellos reproducidos en Hernando, «Ramón Martí (s. XIII) *De Seta*», p. 31 (p. 30 para el latín). A mi juicio, la versión latina usada por el traductor Joan Carbonell fue la misma que la contenida en los manuscritos manejados por Hernando. Esto se desprende de la transcripción que Carbonell hace de los nombres árabes de personas como al-Bukhārī («*Boraim*» en Duran, «Una refutació», p. 158; «*Bohari*» en Hernando, «Ramón Martí (s. XIII) *De seta machometi*», p. 26) y de los nombres de las suras del Corán, como por ejemplo: «lo tractat *Raff*», «tractatu *Moriendi*» y «tractatu *Sermonum*» (Duran, «Una refutació», p. 150, p. 51 y p. 51, respectivamente); *versus* «tractatu *Žaf*», «tractatu *Nelmurtillet*» y «tractatu *Demonum*» (Hernando, «Ramón Martí (s. XIII) *De Seta machometi*», p. 26, p. 32 y p. 32, respectivamente), o quizás aún más ilustrativo tratándose de una traducción sacada del latín, «lo tractat *De oratio*» (Duran, «Una refutació», p. 1510; «tractatu *Orationis*» en Hernando, «Ramón Martí (s. XIII) *De Seta machometi*», p. 32); con cursivas en los originales. Es una posibilidad que el texto que tradujo Carbonell estuviese ya abreviado; lo que parece fuera de duda es que el traductor no reconoció el texto como la obra de Martí, o, por alguna razón que desconocemos, decidió no mencionar su autoría.

86 Mi traducción de Duran, «Una refutació», p. 158. Anselm Turmeda compuso una

Eulàlia Duran, editora del «Capítol», señala con razón que la mención a Anselm Turmeda (1355-1423) es extraña en este contexto. En mi opinión, lo es realmente por dos razones. En primer lugar, porque esta narración no está incluida en la composición mucho más temprana de Martí; y lo que es más: este pasaje y el pasaje que sigue a continuación hasta el final del texto son adiciones. En segundo lugar, aunque Turmeda trabajó como traductor de obras cristianas en Túnez, donde abandonó el cristianismo en 1385, no tenemos noticia de que hubiese llevado a cabo actividad antimusulmana alguna en esta ciudad⁸⁷.

La última sección del «Capítol» incluye una descripción de la muerte de Mahoma. Como en *De Seta machometi*, este texto se basa en el relato de al-Bukhārī y cita las palabras que el Profeta dirigió a los miembros de su familia antes de fallecer, y narran cómo este colocó su cabeza entre los pechos de su esposa, 'Ā'isha, y mezcló su saliva con la suya. Este pasaje revela claramente la crítica cristiana a la lujuria del Profeta. El escenario y los actores en nuestra profecía son los mismos que en el relato de al-Bukhārī. Lamentablemente, las palabras de Mahoma no son las mismas que las de la profecía. En cualquier caso, parece que tanto el tratado en Amberes como la profecía de El Escorial legitiman su discurso invocando fuentes islámicas, un mecanismo que en este último caso se vio reforzado por el uso de la lengua árabe.

CONCLUSIONES

El análisis del texto de El Escorial nos permite hacer algunas reflexiones sobre el lugar que ocupa la profecía dentro de las prácticas sociales y culturales de las comunidades religiosas en la península en un momento de inflexión en la dinámica de sus relaciones y de su historia.

serie de profecías entre 1404 y 1407. Pere Bohigas i Balaguer ofrece la relación de manuscritos que contienen las profecías catalanas de Anselm, con algunas transcripciones: Bohigas i Balaguer, «Profecies catalanes dels segles XIV i XV. Assaig bibliogràfic», *Butlletí de la Biblioteca de Catalunya*, 6, 1920-1922, pp. 24-49: 38-40.

87 Juan Pedro Monferrer-Sala, «Fray Anselmo Turmeda», en David Thomas y Alex Mallett (eds.), *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History*, vol. 5, (1350-1500), Leiden, Brill, 2013, pp. 326-329; Lola Badía, «Anselm Turmeda», en Edmund Michael Gerli (ed.), *Medieval Iberia. An Encyclopedia*, Londres, Routledge, 2003, pp. 812-813.

La apreciación más directa es que la profecía atraviesa el entramado social de finales del siglo XV y comienzos del XVI y arraiga con igual fuerza entre las capas populares y la élite. Es precisamente la participación activa de los miembros de esta última lo que explica la elaboración de un discurso profético en el que, como hemos visto, el conocimiento experto resulta por un lado fundamental (entendiéndose por conocimiento experto la íntima familiaridad con las fuentes religiosas de la propia comunidad y de las del adversario) y, por otro, entronca con la polémica religiosa. La apropiación de esta práctica por parte de la élite se explica debido a la conciencia de sus líderes del papel fundamental que tiene la acreditación de sus fuentes a la hora de conseguir que las profecías conecten con las preocupaciones e intereses de sus audiencias. A este respecto, hemos visto varios de los mecanismos por los que los cristianos emplearon figuras religiosas ajenas tales como Mahoma y fuentes como el Corán, e incluso la lengua árabe, para reforzar sus objetivos políticos y conseguir la completa cristianización del territorio, y cómo el conocimiento íntimo de sus oponentes fue en ocasiones facilitado por aquellos musulmanes que se habían convertido recientemente al cristianismo.

Uno de los aspectos a destacar de la profecía de El Escorial es la conexión que podemos establecer entre estas prácticas y el círculo en torno a la figura de Martín García. Parece que los esfuerzos de los individuos mencionados en este ensayo, entre los que se encuentra el receptor del texto, Alfonso de Jaén, se encuadran dentro de la polémica religiosa contra el islam en la que los vaticinios que ensalzan al rey Fernando II de Aragón buscan persuadir a los musulmanes de que el fin de su religión es inminente y deben convertirse. Pretenden, además, propiciar su expulsión, así como la de los judíos. Para este fin, Martín García y su círculo se sirven de dos poderosos canales de difusión dentro del ámbito de la Corte de Aragón, al que están conectados: los sermones públicos en los que el rey, la nobleza y los mismos musulmanes estaban presentes, y las obras escritas que circulaban a menudo entre una audiencia educada y por lo tanto altamente influyente a la hora de implementar políticas de evangelización, limpieza de sangre y expulsión de las minorías religiosas.

Mi tesis es que podemos entender algunos sermones de Martín García como narraciones proféticas en sí mismas, ya que se trata de textos cuyo mensaje va más allá de la mera exaltación del rey y del recono-

cimiento de ciertas señales mesiánicas en su persona: al igual que ocurre en la profecía, los sermones del obispo de Barcelona se llenan de sentido porque actualizan en el presente un futuro que está ya fijado y que predice el papel de Fernando como guía de la cristiandad y de una Jerusalén espiritual; una Jerusalén que, a ojos de Martín García, Fernando estaba también predestinado a conquistar territorialmente. Puede que el afán del obispo de que Fernando y su entorno más allegado asuman cuanto antes el papel de Emperador Universal que la providencia divina le tenía asignado al monarca refleje también unas demandas de tipo político tanto por parte del predicador como de su círculo; demandas en las que se urge a implementar en Aragón las medidas de conversión forzosa y de expulsión de los musulmanes que estaban ya vigentes en Castilla desde 1502.

Sobre este trasfondo, la profecía se entiende como un lenguaje, por un lado, en el que convergen la polémica y la propaganda política y, por otro, que canaliza los sufrimientos de los musulmanes, mudéjares y moriscos, que sufrían la presión de los cristianos y veían cómo sus derechos eran derogados. Mientras que Alfonso de Jaén exaltaba al rey y mientras que algunos de los vasallos musulmanes de Fernando se convertían al cristianismo, las esperanzas en la llegada de un mesías o *Mahdī* que restauraría el islam servían de consuelo a aquellos musulmanes que se mantenían firmes en su religión. Los jofores reflejan las dificultades crecientes de sus comunidades y, como bien muestra uno en el que Mahoma está llorando porque la tierra de Andalucía iba a ser el primer lugar que iba a perderse, reflejan también sus ansiedades ante el hecho de que quizá sus expectativas de victoria nunca iban a ser alcanzadas⁸⁸.

Respecto a la propuesta principal de esta contribución en torno a la influencia mutua entre el discurso profético cristiano y los jofores musulmanes, en base a los argumentos aquí presentados se puede afirmar que el texto de El Escorial es un claro ejemplo de este fenómeno. Para terminar, me gustaría añadir un argumento más en este sentido. La profecía musulmana de Juan de Rokasia antes nombrada predice que la llegada del *Mahdī* tendría lugar en el año 1485 y medio. La humanidad se convertiría al islam. También prevé la conquista de España, que iba a durar cuarenta y dos meses, por un joven (mancebo) de Denia⁸⁹. Esto

88 García-Arenal, *Messianism and Puritanical Reform*, p. 237.

nos sitúa en el año 1483, que es el mismo que Pan i Vino da en su texto para el fin del islam. En la profecía de El Escorial, Mahoma se encuentra en su cama y, asistido por los miembros de su familia, no llora, pero se está muriendo. Y ofrece su legado o *wasīyya*, una predicción para el año 1483 registrada en una correspondencia de 1486 entre un cristiano y un morisco que, obviamente, creían que pronto la ley de Mahoma y de sus seguidores sería prohibida en España⁹⁰.

89 BNE 5305, Olim. Saa. 45, fols. 61r-68r. Como Wieggers bien señala, aunque parece que el texto afirma que ciertamente el *Mahdī* vendrá de Denia, el orden de los últimos folios de este manuscrito no está claro y la lectura es algo confusa. Wieggers, «Jean de Roquetaillade's Prophecies», p. 240.

90 Luce López-Baralt, «El oráculo de Mahoma».

**MIGRACIONES Y EXPECTATIVAS MESIÁNICAS.
GIORGIO BENIGNO SALVIATI, EL MONJE TEODORO
Y PAOLO ANGELO EN LA ITALIA DEL RENACIMIENTO***

Michele Lodone

MIGRACIONES Y EXPECTATIVAS MESIÁNICAS: PREMISA

Sanjay Subrahmanyam, en un ensayo pionero, ha señalado las convergencias y conexiones entre las expectativas milenaristas que atravesaron en el siglo XVI la Europa occidental y la India mogol, pasando por el Imperio otomano y el Irán safaví¹. Una «conjunción milenarista» tal vez comparable a la que había tenido lugar a mediados de la centuria anterior: no hay duda de que la expansión otomana, culminada pero no concluida en 1453 con la conquista de Constantinopla, representó un acontecimiento profético capital para diferentes culturas y religiones. En otras palabras: la caída de la actual Estambul fue uno de los sucesos en torno a los cuales se catalizaron las expectativas proféticas que en la primera Edad Moderna, como ha mostrado Mercedes García-

* Agradezco vivamente a Mercedes García-Arenal y a Stefania Pastore el haberme invitado a escribir este ensayo y haberlo debatido a fondo conmigo; y a Lucio Biasiori, Eduardo Fernández Guerrero, Marco Iacovella, Adriano Prosperi y Marco Volpato sus críticas y sugerencias.

1 Sanjay Subrahmanyam, «Du Tage au Gange au XVIIe siècle: une conjoncture millénariste à l'échelle eurasiatique», *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 56, 2001, pp. 51-84 [trad. italiana «Dal Tago al Gange: una congiuntura millenaristica del Cinquecento», en Subrahmanyam, *Mondi connessi. La storia oltre l'eurocentrismo (secoli XVI-XVIII)*, Roma, Carocci, 2014, pp. 27-61].

Arenal, constituyeron un factor común para toda el área mediterránea, una especie de lenguaje compartido².

Respecto a la propuesta de Subrahmanyam, se trata de examinar un terreno al mismo tiempo más amplio y más estrecho. Más amplio porque, en ese contexto, el milenarismo dio voz tanto a la ideología política triunfalista de los imperios en expansión como a las necesidades de consuelo de grupos marginados y perseguidos, de modo que encarnó una forma compleja y poliédrica de pensar en el otro (la alteridad política, cultural y religiosa) en la historia (en la *propia* historia³). Sin embargo, el terreno es al mismo tiempo más estrecho; y no solo desde el punto de vista geográfico, al menos respecto a nuestros conocimientos actuales. Pensemos que se trata de encuentros y desencuentros entre realidades políticas muy diversas y difícilmente comparables: por un lado, el imperio otomano en su máxima expresión; por el otro, una cristiandad dividida políticamente y, de ahí a poco tiempo, también religiosamente. Por lo tanto, más que de analogías y convergencias y un consecuente estudio morfológico, lo más oportuno será concentrarse en las conexiones históricas y en las repercusiones concretas de los eventos. Repercusiones que, en retrospectiva, afectaron no solo a las representaciones y a las interpretaciones: perjudicaron también, en muchos casos, a las condiciones materiales, políticas y sociales de hombres y mujeres desarraigados y perseguidos, obligados a la conversión o al exilio.

La caída de Constantinopla y la consiguiente entrada de los otomanos en Europa oriental pueden ofrecer, pues, un punto de partida privilegiado para el estudio de tesis, temas y autores que circularon materialmente entre el mundo cristiano griego y latino, el islámico y el universo de las comunidades judías diseminadas en ambos dominios.

En lo que a la historia de los textos se refiere, un importante primer intento de síntesis lo aportó Agostino Pertusi en su última investigación, *Fine di Bisanzio e fine del mondo*, publicada póstumamente en 1988⁴. No

2 Mercedes García-Arenal, «'Un reconfort pour ceux qui sont dans l'attente'. Prophetie et millenarisme dans la peninsule Iberique et au Maghreb (XVIIe-XVIIIe siecles)», *Revue de l'histoire des religions*, 220, n° 4, 2003, pp. 445-486: 447-448.

3 Respecto a esto, véanse las críticas hechas a Subrahmanyam por Francisco Bethencourt, «Le millenarisme: ideologie de l'imperialisme eurasiatique?», *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 57, 2002, pp. 189-194, y la réplica del propio Subrahmanyam, «Ceci n'est pas un debat...», *ibid.*, pp. 195-201.

sorprende que fuera un bizantinista quien intentara aplicar una mirada más amplia: hasta hace pocos años, los estudios sobre el significado apocalíptico de la caída de Constantinopla, sucedida en 1453 pero también en 1204 con los cruzados, se concentraban casi exclusivamente en las tradiciones griegas⁵. Una antología de ensayos de 1999, editada por Benjamin Lellouch y Stéphane Yerasimos, aportó material ulterior para un estudio comparativo de las tradiciones apocalípticas que se difundieron entonces⁶. Existen algunos trabajos recientes sobre la interpretación profética y escatológica de aquellos sucesos desde el punto de vista islámico⁷, pero el mundo latino sigue estando menos explorado. Sobre todo, queda mucho por hacer en el análisis de los textos en su ámbito de producción y circulación. De una lectura atenta y paciente de las numerosas misceláneas proféticas manuscritas que nos han llegado, sobre las que por primera vez llamó la atención Marjorie Reeves⁸, se extraen pistas importantes: el estudio de la tradición de los textos muestra a menudo cómo obras aparentemente carentes en sí mismas de

4 Agostino Pertusi, *Fine di Bisanzio e fine del mondo. Significato e ruolo storico delle profezie sulla caduta di Costantinopoli in Oriente e in Occidente*, Enrico Morini (ed.), Roma, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, 1988.

5 Basta con recordar los estudios de Paul J. Alexander, a quien se debe también una importante 'incursión' en Occidente: «The Diffusion of Byzantine Apocalypses in the Medieval West and the Beginnings of Joachimism», en Ann Williams (ed.), *Prophecy and Millenarianism. Essays in Honour of Marjorie Reeves*, Burnt Hill, Longman, 1980, pp. 53-106, y de Paul Magdalino: «Prophecies on the Fall of Constantinople», en Angeliki Laiou (ed.), *Urbs capta. The fourth Crusade and its consequences*, París, Lethielleux, 2005, pp. 41-54; Magdalino, «The History of the Future and its Uses: Prophecy, Policy and Propaganda», en *The Expansion of Orthodox Europe. Byzantium, the Balkans and Russia*, Jonathan Shepard (ed.), Aldershot, Ashgate Variorum, 2007, pp. 29-64; Magdalino, «Apocryphal Narrative: Patterns of Fiction in Byzantine Prophetic and Patriographic Literature», en Panagiotis Roilos (ed.), *Medieval Greek storytelling. Fictionality and narrative in Byzantium*, Wiesbaden, Harrassowitz, 2014, pp. 87-102.

6 Benjamin Lellouch y Stéphane Yerasimos (eds.), *Les Traditions apocalyptiques au tournant de la chute de Constantinople*, Paris-Montreal, L'Harmattan, 1999.

7 Véase, por ejemplo, Kaya Şahin, «Constantinople and the End Time: The Ottoman Conquest as a Portent of the Last Hour», *Journal of Early Modern History*, 14, 2010, pp. 317-354.

8 Marjorie Reeves, *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages. A Study in Joachimism*, Oxford, Clarendon Press, 1969, en particular las pp. 76-95 y 534-540; y, en la misma dirección, Roberto Rusconi, «'Ex quodam antiquissimo libello'. La tradizione manoscritta delle profezie nell'Italia tardomedievale: dalle collezioni profetiche alle prime edizioni a stampa», en Rusconi, *Profezia e profeti alla fine del Medioevo*, Roma, Viella, 1999, pp. 161-186.

aspectos proféticos fueron leídas y copiadas junto a profecías de carácter político y escatológico. Es el caso, por ejemplo, de dos códices florentinos en los que una crónica de la conquista otomana de Negroponte en 1470 o una (falsa) carta de Nicolás V a Mehmed II aparecen copiadas entre profecías o revelaciones atribuidas a fray Antonio da Rieti y a santa Brígida⁹.

Sin embargo, desde el punto de vista de la circulación de los temas, para el mundo cristiano el significado escatológico de la expansión otomana es tan antiguo como la historia misma de los contactos entre las dos civilizaciones. Basta con pensar en el afortunado *Apocalipsis del pseudo-Metodio*, compuesto en Siria en ambientes cristianos a finales del siglo VII y en repetidas ocasiones traducido y reelaborado, en las centurias siguientes, por griegos y latinos¹⁰. Esta tradición, larga y heterogénea, hace más complicado el estudio de las lecturas proféticas que se hicieron de la expansión islámica en la Europa occidental de los siglos XV y XVI: ¿qué era novedoso en esas interpretaciones y qué era un lugar común repetido y renovado?

Por último, queda por ver de qué manera la percepción cristiana occidental de los turcos y su expansión se vio modificada por la historia de las personas, y no solo de los textos, que emigraron sobre todo a Italia poco antes y poco después de la conquista otomana de sus países. Más allá de la historia cultural (la de los textos y sus interpretaciones), para el estudio del profetismo se hace fundamental la historia política y social. Se ha escrito mucho sobre la diáspora de los intelectuales griegos en Italia a causa de la presión turca y sobre su peso en el Renacimiento europeo. Recientemente, Nancy Bisaha ha dedicado una monografía al

9 Véanse respectivamente los mss. Florencia, Biblioteca Nazionale Centrale, *Magliabechiano* VIII.1415 (en los fols. 138r-148v, la narración de Iacopo della Castellana sobre la caída de Negroponte), y Florencia, Biblioteca Marucelliana, ms. C.256, fols. 20v-22v («Lettera mandata per gran Turcho a Papa Nicholla quinto tradotta d'arabico [...]»), fols. 23r-27r («Copia della lettera di papa Nicholla quinto responsiva a quella del gram Turcho»). Para una descripción de las dos misceláneas, se remite a Michele Lodone, «*Invisibili frati minori*. Profezia, Chiesa ed esperienza interiore tra Quattro e Cinquecento», tesis doctoral dirigida por Stefania Pastore y Sylvain Piron, Scuola Normale Superiore, Pisa-EHESS, París, 2016, Apéndice I.

10 Jean Flori, *L'Islam et la fin des temps. L'interprétation prophétique des invasions musulmanes dans la chrétienté médiévale*, París, Seuil, 2007, pp. 133-144; Gian Luca Potestà, *L'ultimo messia. Profezia e sovranità nel Medioevo*, Bolonia, Il Mulino, 2014, pp. 61-78.

modo en que las representaciones humanistas de los turcos en Occidente fueron modificadas o plasmadas por inmigrantes ilustres como Basilio Besarión o Giorgio da Trebisonda¹¹. En las páginas siguientes se reflexionará sobre la emigración griega y la procedente de los Balcanes. ¿Es posible hablar de un profetismo de matriz oriental en la Italia del Renacimiento? ¿Cuáles fueron sus características? ¿Y cuáles sus relaciones con las tradiciones proféticas que entonces estaban presentes en la península itálica?

Para responder a esas preguntas se ha optado por seguir los acontecimientos, ciertamente no lineales, protagonizados por tres figuras más o menos destacadas del panorama profético de la Italia del Renacimiento. Estas figuras, sin embargo, aún no han sido estudiadas desde una óptica comparativa, como sin embargo sugiere hacer su común condición de emigrantes (o hijos de emigrados) desde territorios caídos en manos de los otomanos: Giorgio Benigno Salviati, el monje Teodoro y Paolo Angelo.

EL TEÓLOGO

Giorgio Benigno Salviati (Juraj Dragišić) nació en Srebrenica, en Bosnia, en torno a 1450. A causa de la presión turca, dejó su país cuando aún era joven: se mudó en los primeros años 60 a Ragusa, y después a Italia, donde entró en la orden de los hermanos menores conventuales. Entre todos sus desplazamientos, que lo llevaron a muchos de los principales centros italianos y europeos (los estudios de teología en Oxford y París, las estancias en la corte de Urbino, en Florencia y en Roma), no se puede olvidar la larga serie de disputas teológicas que protagonizó. Por ejemplo, la discusión pública de 1489, durante la cual el fraile bosnio se opuso al dominico húngaro Nicolaus de Mirabilibus sobre la cuestión de si el pecado de Adán fue el más grave jamás cometido. El debate tuvo lugar primero en la catedral de Santa Maria del Fiore, y después en el palacio de los Médici, frente a Lorenzo el Magnífico y contando con la presencia de Marsilio Ficino, Pico della Mirandola y

11 Nancy Bisaha, *Creating East and West: Renaissance Humanists and the Ottoman Turks*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 2004 (véanse también las consideraciones críticas sobre ella de John V. Tolan en *American Historical Review*, 110, 2005, p. 578).

Angelo Poliziano. O su intervención, en 1517, a favor de Johannes Reuchlin, quien se oponía a la destrucción de los libros judíos¹².

Que sepamos, su primer texto fue una defensa de Besarión frente a las acusaciones de herejía que hizo contra él Giorgio da Trebisonda, el filósofo bizantino establecido en Italia, a raíz de la polémica sobre qué ofrecía mayor compatibilidad con el cristianismo: el platonismo o el aristotelismo. La obra se ha perdido, pero fue apreciada por el cardenal griego, quien en ese momento le dio el nombre de Benigno. Y es un ejemplo de la audacia del joven fraile, que se había aventurado en un campo al cual no habían osado entrar teólogos más expertos y acreditados que él. Besarión era por entonces cardenal protector de la orden franciscana y patrón natural, en Roma, de los prófugos orientales, griegos y no solo. Benigno nunca se sintió griego. En 1502, en una carta a su amigo florentino Ubertino Risaliti en la que hablaba de los diez «cardenales orientales» que, según la profecía del beato Amadeo, el Papa Angélico crearía, Benigno subrayaba que el adjetivo 'orientales', más que 'griegos', dejaba abierta la puerta a la hipótesis de que él estuviera entre ellos¹³. Y «aunque probablemente sabía un poco de griego», como ha escrito Carlo Dionisotti, «su lengua era el latín de la escuela occidental; e Italia, sin duda, su segunda patria»¹⁴. Por lo demás, si el fraile compartió las posturas de su primer protector en cuanto a cuestiones fundamentales (para Besarión) como la unión de las iglesias o la cruzada, se trató de aspectos relativamente marginales en su obra. El tema de la cruzada, por ejemplo, aparece de manera directa solo en el momento de la embajada de 1507 frente al emperador Maximiliano, junto al cardenal Bernardino López de Carvajal.

Más bien, un punto en común entre Besarión y Benigno se puede localizar en lo que se ha definido, a propósito del primero, como

12 Germana Ernst y Paola Zambelli, «Dragišić, Juraj (Benigno Salviati, Giorgio)», en *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 41, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1992, pp. 644-651.

13 La carta, del 20 de julio de 1502, la reproduce Cesare Vasoli, «Notizie su Giorgio Benigno Salviati (1968-1970)», en Vasoli, *Profezia e ragione. Studi sulla cultura del Cinquecento e del Seicento*, Nápoles, Morano, 1974, pp. 15-127: 96 («dice así: orientales, y no griegos u otros, por lo que tal vez podría estar entre ellos»).

14 Carlo Dionisotti, «Umanisti dimenticati», en *Italia medioevale e umanistica*, 4, 1961, pp. 287-321: 294 (ahora en Dionisotti, *Scritti di storia della letteratura italiana*, vol. I, Tania Basile, Vincenzo Fera y Susanna Villari (eds.), Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2008, pp. 423-460: 431).

«pensamiento doble»¹⁵: la tendencia a proyectar las propias exigencias políticas en un plano providencial, de historia de la salvación. La «extrema disponibilidad conciliadora»¹⁶ de Benigno, es decir, su insistente búsqueda de una concordia entre tomismo y escotismo, no desmiente esta inclinación. Se sabe que la falta de escrúpulos, tanto políticos como teológicos, del fraile bosnio, su capacidad para sacar provecho de las circunstancias en nombre de la salvación, de la fe o de otras razones de orden superior, tuvo éxitos clamorosos.

En mayo de 1511, Francesco Maria della Rovere, duque de Urbino y sobrino del papa, asesinó en Rávena a Francesco Alidosi, cardenal de Pavía y legado pontificio. El hecho fue un escándalo, y Julio II tuvo que excomulgarlo y procesarlo por homicidio. Durante el proceso, Benigno escribió una apología del duque, pidiendo su total absolución¹⁷. Evidentemente, la apología era interesada. Y, de hecho, pocos meses después el franciscano fue ascendido: de obispo de Cagli a arzobispo *in partibus infidelium* de Nazaret. Pero lo que importa destacar es la argumentación del teólogo, según la cual es posible actuar en contra de las leyes humanas y divinas sin pecar, siempre que haya un mandato superior del Espíritu Santo. Que este fuera el caso del duque de Urbino confirmaba claramente, según Benigno, las acreditadas profecías del patriarca Cirilo, de santa Brígida y del beato Amadeo («praecipua tria vaticinia [...] Cirilli, Brigide et Amadei»)¹⁸.

Como ha escrito Cesare Vasoli, el mayor estudioso de Giorgio Benigno Salviati, «no obstante su fuerte propensión 'cortesana' [...], el franciscano bosnio demostraba concebir siempre los eventos humanos bajo la marca dominante del 'vaticinio', en un desconcertante, y aun así iluminante, connubio entre la fe en la posibilidad de inspiraciones secretas y supremas (de las que él mismo se creía un privilegiado) y el uso despreocupado y, en el fondo, incluso demasiado evidente de ideas

15 Silvia Ronchey, «L'ultimo bizantino. Bessarione e gli ultimi regnanti di Bisanzio», en Gino Benzoni (ed.), *L'eredità greca e l'ellenismo veneziano*, Florencia, Olschki, 2002, pp. 75-92: 79.

16 Dionisotti, «Umanisti dimenticati», p. 436.

17 Cesare Vasoli, «Un caso di uso politico delle profezie: Juraj Dragisic (Giorgio Benigno Salviati) e il suo 'Apologeticon' per Francesco Maria della Rovere (1511)», en Vasoli, *Civitas mundi. Studi sulla cultura del Cinquecento*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1996, pp. 101-119.

18 *Ibid.*, p. 116.

y mitos que operaban con intensidad en la inquietud religiosa de aquel tiempo»¹⁹. Las mayores y más célebres intervenciones de Benigno tienen que leerse desde este doble registro: las *Propheticæ solutiones* escritas en 1497 en defensa de Girolamo Savonarola y la fundamental contribución en la reelaboración (y tal vez en la propia composición) del *Apocalypsis Nova*: el conjunto de disertaciones teológicas y revelaciones sobre el fin de los tiempos atribuido al beato Amadeo (1420-1482), el carismático fraile menor portugués que fue confesor de Sixto IV²⁰.

Estas intervenciones prueban un interés tanto teórico como práctico, cuyo tema de sustentación es la expectativa de una *renovatio* claramente mesiánica, como se deduce de la recurrencia en la obra de Benigno del *pastor angelicus*: una figura cuya espera él atribuye también, de un modo bastante discutible, a Savonarola (quien apenas se refirió a ella, y solo marginalmente²¹). La espera de un Papa Angélico es central, sin embargo, en el *Apocalypsis Nova*. Y en una carta de 1502 en la que anunciaba al ya mencionado Ubertino Risaliti la apertura de los sellos que precintaban las revelaciones del beato Amadeo, Benigno esgrimió una hipotética identificación del Papa Angélico con él mismo. Como sabemos, el docto y ambicioso teólogo bosnio se contentaba con la esperanza de ser uno de los diez cardenales orientales destinados a contribuir a la renovación de la Iglesia²². Se trataba de una oportuna cautela: identificarse con el futuro Papa Angélico, o incluso proclamarse como tal, podía ser muy arriesgado en la Italia de aquellos años.

19 Ibid., p. 119.

20 Véanse respectivamente Giancarlo Garfagnini, «Giorgio Benigno Salviati e Girolamo Savonarola. Note per una lettura delle 'Propheticæ solutiones'», en Garfagnini, «*Questa è la terra tua*». *Savonarola a Firenze*, Florencia, SISMEL, 2000, pp. 57-93 (71-93 para la edición del texto) y Vasoli, «Notizie su Giorgio Benigno Salviati», pp. 85-102.

21 Véase Garfagnini, «Giorgio Benigno Salviati e Girolamo Savonarola», p. 93; sobre Girolamo Savonarola, «Lettera ad un amico» (finales de 1495), en Savonarola, *Lettere e Scritti apologetici*, Roberto Ridolfi, Vincenzo Romano y Armando F. Verde (eds.), Roma, Belardetti, 1984, p. 254. La importancia que la figura del Papa Angélico tuvo en la predicación de Savonarola ha sido a veces sobrevalorada, en mi opinión, por basarse en pocas pruebas, más bien incidentales: Joseph Schnitzer, *Savonarola*, Múnich, E. Reinhardt, 1924 [trad. italiana: *Savonarola*, vol. II, Milán, Fratelli Treves Editori, 1931, pp. 284-285]; Romeo de Maio, «Savonarola, Alessandro VI e il mito dell'Anticristo», en De Maio, *Riforme e miti nella Chiesa del Cinquecento*, Nápoles, Guida, 1992, pp. 35-65: 45-46.

22 Cesare Vasoli, «Notizie su Giorgio Benigno Salviati», pp. 98-99.

EL PAPA ANGÉLICO

Processo di don Theodoro monacho che si faceva chiamare papa Angelicho (Proceso de don Teodoro monje que se hacía llamar Papa Angélico) es el título de un rarísimo opúsculo impreso en Florencia en 1515. Mencionado por el historiador alemán Ludwig von Pastor sin más indicaciones, fue encontrado y editado por Adriano Prosperi en 1975²³. Se trata de un texto que fue leído desde el púlpito de Santa Maria del Fiore el 11 de febrero de 1515. Se compone de un preámbulo, dirigido a las autoridades eclesiásticas florentinas, contra los «pseudo Christi et pseudo propheti» de entonces; y de una síntesis de los actos del proceso y la confesión final de Teodoro, seguida de un acta de la ceremonia y de los edictos promulgados en aquella ocasión por el vicario arzobispal.

Casi todos los cronistas e historiadores florentinos de entonces escribieron sobre la espectacular abjuración celebrada el 11 de febrero. Según Piero Parenti, aquel día

el susodicho fraile compareció en el púlpito, acompañado por asistentes del alguacil. Después se ordenó que el vicario y el inquisidor maestro Gherardo, fraile de san Francisco y conventual de Santa Croce, leyeran al pueblo su proceso por completo, que, una vez leído, fue confirmado por el susodicho fraile, diciéndose digno de cualquier castigo y afirmando que había sembrado el mal y que era razonable que entonces se lo cosechara. Encomendándose etc., y pidió perdón etc. Hecho esto, el fraile fue llevado de nuevo al obispado para después ser

23 Adriano Prosperi, «Il monaco Teodoro: note su un processo fiorentino del 1515», *Critica storica*, 12, 1975, pp. 71-101 (después en Prosperi, *Eresie e devozioni*, vol. I: *Eresie*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2010, pp. 19-47, desde donde se citará), sobre la base de un ejemplar conservado en la Biblioteca Comunale di Macerata, ms. 2.C.19. Una segunda copia —utilizada por John N. Stephens, *The Fall of the Florentine Republic: 1512-1530*, Oxford, Oxford University Press, 1983, p. 78 y Lorenzo Polizotto, *The Elect Nation. The Savonarolan Movement in Florence, 1494-1545*, Oxford, Oxford University Press, 1996, pp. 276-290— se encuentra en Londres, British Library, signatura 1245.b.33; en el siglo XVI, alguien anotó en el frontispicio unos versos (70-81 y 86-87) del canto XVI del *Inferno* de Dante, en el que el poeta confirma las malísimas noticias sobre Florencia reportadas por Guglielmo Borsiere a Iacopo Rusticucci y a sus compañeros. Para una copia más tardía del manuscrito: Luigi Boglino, *I manoscritti della Biblioteca comunale di Palermo*, vol. IV, Palermo, Virzi, 1900, pp. 299-300 (signatura Qq.H.162, n. 8 de la miscelánea).

enviado en durísimo cautiverio a San Miniato, donde a base de pan y agua durante un tiempo se sustentaría²⁴.

Más allá de este espectacular episodio, poco sabemos de Teodoro. Al igual que Parenti, todas las fuentes contemporáneas parecen creer en la veracidad de la confesión del monje sobre su vida vagabunda y disoluta; y especialmente sobre su hipocresía, es decir, su santidad simulada.

Fuera o no un hipócrita fanfarrón, Teodoro defendió proféticamente la renovación de la Iglesia en el lugar y el momento peores: Florencia después de Savonarola, cuando el nombre del dominico ferrarés, asociado a la idea de la *renovatio Ecclesiae*, era objeto de la más dura y determinada represión²⁵. El propio Teodoro sirvió a las autoridades mediceas, a partir del papa León X, como pretexto para reforzar la condena de Savonarola y su legado. La estrategia difamatoria fue la misma que se aplicó en 1498 contra el fraile dominico: primero se hizo una lectura pública del texto del proceso, en el que reconocía como falsa su propia inspiración profética; y después se imprimió. Tras la entrada en Italia de Carlos VIII, en 1494, Savonarola había comenzado a tener en Florencia un éxito y un seguimiento religioso y político sin parangón entre los predicadores de la época, pero con el proceso su parábola llegó a su punto más bajo. Una prueba significativa de la decepción que sintieron en esa ocasión muchos florentinos es el célebre pasaje escrito por el farmacéutico Luca Landucci, hasta entonces simpatizante de Savonarola por la parte *piagnona* (a los seguidores del ferrarés se los llamó *piagnoni*, es decir, llorones)²⁶. Pero esa decepción no alcanzó a sus más fieles seguidores. Y

24 El texto fue publicado por Joseph Schnitzer, *Quellen und Forschungen zur Geschichte Savonarolas*, vol. IV: *Savonarola nach den Aufzeichnungen des Florentiners Piero Parenti*, Leipzig, Verlag von Duncker und Humblot, 1910, pp. 506-507 (sobre la base del cual véase Prosperi, «Il monaco Teodoro», p. 23, y Roberto Rusconi, *Predicazione e vita religiosa nella società italiana. Da Carlo Magno alla Controriforma*, Turín, Loescher, 1981, p. 231).

25 Stefano dall'Aglio, *L'eremita e il sinodo. Paolo Giustiniani e l'offensiva medicea contro Girolamo Savonarola (1516-1517)*, Florencia, SISMEL, 2006, pp. 87-98.

26 Luca Landucci, *Diario fiorentino dal 1450 al 1516 continuato da un anonimo fino al 1542*, Iodoco del Badia (ed.), Florencia, Sansoni, 1883, p. 173 (citado por Prosperi, «Il monaco Teodoro», pp. 25-26): «Y en el día 19 de abril de 1498 se leyó en el Consejo, en la sala grande, el proceso al fraile Girolamo, que él había escrito de su mano, al cual nosotros creíamos profeta, el que confesaba no ser profeta y que no tenía de Dios las cosas que predicaba; y confesó en muchas ocasiones a lo largo del proceso que sus predicaciones eran lo contrario de lo que daba a entender. Y yo estaba escuchando la lectura de tal proceso; y me asombraba y estaba estupefacto y admirado, y sentía dolor

en 1515, diecisiete años después del proceso y de la muerte en la hoguera del profeta de san Marcos, sus ideales seguían muy vivos. Por eso, con Teodoro se tuvo más cautela: desde la decisión de que fuera el propio monje quien abjurara públicamente hasta la insistencia en la espontaneidad de su confesión, pues las confesiones de Savonarola, sonsacadas con la tortura, habían sido puestas en duda bien pronto por sus defensores²⁷.

El fantasma del fraile ferrarés estaba tan vivo que empujaba al pueblo y a las autoridades florentinas a asociar con Savonarola cualquier manifestación profética y carismática, aunque se distanciara de su inspiración y sus enseñanzas. Así fue en los casos, algo anteriores al de Teodoro, de Francesco da Meleto o del fraile Francesco da Montepulciano. El primero, hijo de un mercader florentino y de una esclava circasiana, había anunciado que en 1517 todo el pueblo judío se convertiría al cristianismo; y que en un segundo momento lo harían los 'maometanos'. Tal vez esas profecías se inspiraban en las discusiones teológicas que Meleto había tenido con judíos y musulmanes en una estancia anterior en Constantinopla; seguramente se encuadraban en una concepción más amplia de la historia, de corte joaquinita²⁸. Agriamente criticadas por los camaldulenses Paolo Giustiniani y Paolo Orlandini, finalmente fueron condenadas como «venenosas, impías, enemigas de la verdad católica, erróneas, temerarias y presuntuosas» durante el sínodo de Florencia convocado en 1517 por el arzobispo Giulio de Médici²⁹.

en mi alma, por ver caer por tierra un edificio así a causa de haberse fundamentado en una sola mentira. Esperaba que Florencia fuera la nueva Jerusalén, donde tenían que aparecer las leyes y el esplendor, y el ejemplo de una vida recta, y ver la renovación de la Iglesia, la conversión de los infieles y la consolación de los buenos; y sentí justo lo contrario, y tomé la medicina: *In voluntate tua Domine omnia sunt posita*».

27 Sobre la naturaleza e implicaciones de procedimiento de este tipo: Stefano dall'Aglio, «Voices under Trial. Inquisition, Abjuration and Preachers' Orality in Sixteenth-Century Italy», *Renaissance Studies*, 31, 2017, pp. 25-42, que se concentra en el periodo, mejor documentado, posterior al nacimiento de la Inquisición romana (pero para una referencia a Savonarola, véase *ibid.*, p. 39).

28 Anna Morisi Guerra, «La conversione degli ebrei nel profetismo del primo Cinquecento», en Gian Luca Potestà (ed.), *Il profetismo gioachimita tra Quattrocento e Cinquecento*, Génova, Marietti, 1991, pp. 117-128: 119; Robert E. Lerner, *The Feast of Saint Abraham: Medieval Millenarians and the Jews*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 2001 [trad. italiana: *La festa di Sant'Abramo. Millenarismo gioachimita ed Ebrei nel Medioevo*, Roma, Viella, 2002, p. 173].

29 «Velenose, empie, nemiche della cattolica verità, erronee, temerarie e presuntuose», véase Vanna Arrighi, «Francesco da Meleto», en *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 49,

En cuanto al fraile conventual Francesco da Montepulciano, los sermones apocalípticos que pronunció en diciembre de 1513, desde el púlpito de la basílica franciscana de Santa Croce, causaron un gran revuelo. Y es precisamente el eco de las invectivas de Savonarola, quien parecía aún más peligroso a juzgar por las violentas palabras del fraile de Montepulciano contra Roma y la Toscana, lo que explica la preocupación de las autoridades civiles y eclesiásticas: estas por entonces se identificaban con los Médici, tanto en Roma como en Florencia. Se tomaron medidas de inmediato. Tras las directivas del propio León X, elegido papa la primavera de ese año, el predicador fue convocado por el vicario del arzobispo Julio (primo del pontífice), y se le pidió que explicara la naturaleza y el origen de sus profecías. El crudo invierno y las extenuantes prácticas ascéticas a las que el fraile se sometía le causaron una muerte repentina, lo que le impidió dar cuenta de sus declaraciones. Pero la devoción del pueblo por su reliquias indujeron a los Médici primero a intentar exorcizar los miedos de los florentinos con grandes festejos, y después a condenar oficialmente la incontrolada palabra profética de los eremitas y de los predicadores irregulares que en aquellos años incendiaban Florencia y otras ciudades italianas³⁰. En cualquier caso, Francesco da Montepulciano se inspiraba en otra tradición y no tanto en Savonarola (o en beato Amadeo, como se lee en las discordantes y a veces contradictorias indicaciones de las fuentes): la tradición o memoria disidente que había recorrido, de manera más o menos subterránea, toda la historia de su orden. Eso indica el texto de su sermón más célebre, centrado en una lectura que actualizaba el discurso escatológico de Cristo referido en Mateo 24³¹, un texto clave para el profetismo apocalíptico franciscano de los llamados 'espirituales' y de los *fraticelli*.

En comparación con Meleto, autor erudito cuyas obras no podían contar con un gran público, o con el fraile de Montepulciano, que pre-

Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1997, pp. 804-807; Dall'Aglio, *L'eremita e il sinodo*, pp. 77-87.

30 La primera vez que se prohibió la predicación profética fue en diciembre de 1516, en el Concilio de Letrán V; y después, el año siguiente, durante el mencionado sínodo florentino. Véanse respectivamente *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Giuseppe Alberigo et alii (eds.), Bolonia, EDB, 1991, pp. 610-614 (*sessio IX*); y Johannes Dominicus Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, vol. XXXV, París, H. Welter, 1902 [reimpresión anastática, Graz, Akademische Druck und Verlagsanstalt, 1961], cols. 272-273.

31 Sobre la figura de Francesco da Montepulciano, véase más ampliamente Lodone, «*Invisibili frati minori*», pp. 174-245.

dicaba en una de las basílicas urbanas más importantes, Teodoro preocupaba más por su amplio seguimiento popular, sobre todo femenino, y por su trayectoria antiinstitucional: había abandonado más de un vez la vida religiosa, vistiendo sin licencia ora el hábito camaldulense, ora el olivetano. Además, a diferencia de Meleto y de Francesco da Montepulciano, Teodoro había usado, incautamente, el nombre de Savonarola.

No podemos asegurar con certeza que el monje utilizara la devoción al ferrarés, todavía extendida entre los florentinos, solo como un instrumento. Ciertamente, hizo referencia a Savonarola de una manera genérica e imprecisa, identificándose con el «Papa Angélico [...] prometido por el padre fray Hieronimo»³² (quien en cambio, como sabemos, no 'prometió' nunca nada parecido). Pero no sabemos nada de las fuentes de Teodoro: las alusiones a la esperanza de una Iglesia renovada y pobre que se leen en el *Processo* son demasiado vagas y están deformadas por evidentes filtros inquisitoriales. Parece que el monje contaba con un amplio séquito femenino, y predecía el futuro gracias a los carismáticos dones de sus 'hijas espirituales', en especial los de una tal María, hija de un zapatero. Probablemente no era muy culto; Parenti lo define «hombre de pocas letras, pero buena lengua y agudo ingenio»³³. Y se fiaba mucho de visiones sobrenaturales que, según la confesión que le arrancaron los inquisidores, evidentemente eran falsas. Ejercía, además, como curandero, lo que parece confirmar que actuaba en un entorno más bien popular.

Se nos escapan los términos exactos de sus doctrinas, probablemente transmitidas oralmente y en cualquier caso menos interesantes, a ojos de los inquisidores, que su licenciosa sexualidad. Pero poco sabemos también sobre su vida. Entonces, ¿por qué encuadrarlo en un discurso sobre el profetismo de matriz oriental en la Italia del Renacimiento? Las fuentes concuerdan a la hora de decir que nació en Italia, aunque 'griego' de patria; o, siendo más precisos, que era hijo de madre florentina y de un «Giovanni Scutariotto» (es decir, de Scutari³⁴). En el momento del

32 «papa Angelico [...] promisso dal padre fra Hieronimo», véase Prosperi, «Il monaco Teodoro», p. 40.

33 Schnitzer, *Quellen und Forschungen*, p. 505.

34 Sobre la identificación del lugar de origen de Teodoro con la ciudad albanesa de Scutari/Shköder, véase la reseña de Konrad Eisenbichler sobre el libro de Stefano dall'Aglio *L'eremita e il sinodo*, en *Renaissance Quarterly*, 60, n° 2, 2007, pp. 528-29. Pero a juzgar por el oficio de Giovanni Scutariota, parece más probable que proviniera de Scutari/Üsküdar, un distrito de Constantinopla.

proceso tenía 45 años, según Bartolomeo Cerretani, por lo que debió de nacer en Florencia en torno a 1470. Ahora bien, en mi opinión el padre de Teodoro puede identificarse probablemente con uno de los más importantes y prolíficos copistas de manuscritos griegos del siglo XV italiano (desde el Teócrito glosado por Angelo Poliziano hasta otros veinte manuscritos aristotélicos y numerosos códices copiados por Giannozzo Manetti)³⁵. Giovanni Scutariota estuvo activo entre 1442 y 1494, por lo menos en Florencia, y trabajó como bedel en el *studium* florentino desde agosto de 1473 a junio de 1486, cuando fue despedido por *propter senectutem*.

Por lo tanto, Teodoro no era un prófugo, sino el hijo de un emigrado. Un emigrado griego con una profesión intelectual, como muchos de sus compatriotas, mientras que la mayor parte de los exiliados balcánicos en Italia se dedicó a actividades militares, si eran aristócratas, o a la agricultura, si eran plebeyos³⁶. Giovanni Scutariota emigró a Italia, por vías que no sabemos, no con la conquista turca (como Benigno), sino muchos años después: Scutari/Üsküdar cayó a mitad del siglo XIV. Tal vez por eso en la predicación de Teodoro los turcos solo aparecen indirectamente, como uno de los azotes que debían golpear a la Iglesia para destruirla y después ser renovada por el Papa Angélico y tomar una forma pura y apostólica (y, por lo tanto, pobre: con este propósito los inquisidores agitaron el fantasma de las herejías de los *fraticelli* y de los «uscitani», es decir, de los husitas). Mucho más importante fue la amenaza de los turcos para otro exiliado albanés de segunda generación proveniente de Drisht³⁷, en Albania, y obsesionado también él con la espera del Papa Angélico: Paolo Angelo.

35 Klara Csapodi-Gárdonyi, «Les scripteurs de la bibliothèque du roi Mathias», *Scriptorium*, 17, 1963, pp. 25-49: 41; Stefano Martinelli Tempesta, «Il codice Milano, Biblioteca Ambrosiana B 75 sup. (gr. 104) e l'evoluzione della scrittura di Giovanni Scutariota», en Antonio Bravo García e Immaculada Perez Martin (eds.), *The legacy of Bernard de Montfaucon: three hundred years of studies on Greek handwriting*, vol. I, Turnhout, Brepols, 2010, pp. 171-186: 172, 174 (y vol. II, pp. 771-73), sobre la identificación con un bedel del *studium* florentino (véase Armando F. Verde, *Lo studio fiorentino (1473-1503). Ricerche e documenti*, vol. II, Florencia, Olschki, 1973, pp. 754-55). Para otras atribuciones, véase también Stefano Martinelli Tempesta, «Nuovi codici copiati da Giovanni Scutariota (con alcune novità sul Teócrito Ambr. P 84 sup. e Andronico Callisto)», en Filippo Bognini (ed.), *Meminisse iuvat. Studi in memoria di Violetta De Angelis*, Pisa, ETS, 2012, pp. 517-546.

36 Especialmente los exiliados que venían de Albania: Paolo Petta, *Despoti d'Epiro e principi di Macedonia. Esuli albanesi nell'Italia del Rinascimento*, Lecce, Argo, 2000, pp. 15-16.

EL COMPILADOR

En este mismo volumen, Eduardo Fernández Guerrero escribe ampliamente sobre la figura de Paolo Angelo. Por lo tanto, me limitaré a recordar que a nivel documental la situación es muy diferente a la de Teodoro: no se trata de una proeza aislada, y a través de la cual la voz del protagonista solo llega filtrada e indirecta, sino de una obra prolífica acompañada de información —presente sobre todo en sus textos, pero no solo— sobre su vida, relativamente tranquila, y sobre su familia.

Nació en el Véneto en torno a 1490, y murió alrededor de 1568. Fue párroco de Briana, en el Treviso, desde 1513. Pertenecía a una familia que había abandonado Driht y Albania en 1478, después de la conquista turca, para refugiarse en Venecia. Allí los Angelo intentaban velar por su reputación a través de la memoria de uno de sus miembros: Paolo, tío del homónimo que aquí nos interesa, que fue arzobispo de Durrës y amigo y consejero de Scanderbeg (el célebre héroe de la resistencia albanesa contra los turcos). Pero también hacían rimbombantes reivindicaciones genealógicas, como por ejemplo la que afirmaba que descendían nada menos que de la dinastía de los Angelo que fueron emperadores bizantinos³⁸.

En lo que a la obra de Paolo Angelo se refiere, entre los años 20 y 40 del siglo XVI encontramos unos quince opúsculos publicados por él, aunque a menudo no aparece su nombre. Y muchos de esos documentos fueron impresos sin mucho cuidado, lo que probablemente ha contribuido a que esas ediciones sean difíciles de encontrar a día de hoy. Angelo dio a la imprenta sobre todo traducciones, refundiciones y reimpressiones de textos proféticos y apocalípticos de distinto origen. Desde el *Libellus de causis, statu, cognitione ac fine presentis schismatis et tribulationum futurarum* del misterioso eremita calabrés Telesforo de Cosenza, que con toda probabilidad extrajo de la edición veneciana de 1516 hecha por el agustino Silvestro Meucci, de quien Angelo era amigo, hasta el *De fine*

37 A pocos kilómetros de otra Scutari, la ciudad albanesa de Shköder.

38 Sobre la familia Angelo, véase Petta, *Despoti d'Epiro e principi di Macedonia*, pp. 208-223; Lucia Nadin, *Migrazioni e integrazione. Il caso degli albanesi a Venezia (1479-1552)*, Roma, Viella, 2008, pp. 51-52, 76-80, 93-94; y, más sintético, Nadin, *Venezia e Albania. Una storia di incontri e secolari legami / Venice and Albania. A History of Encounters and Secular Ties*, Venecia, Región del Véneto, 2013, pp. 103-105.

mundi, un afortunado apócrifo atribuido a Vicente Ferrer y al sermón pronunciado en Florencia, en diciembre de 1513, por Francesco da Montepulciano³⁹, de quien se ha hablado antes. Desde los sonetos de Petrarca en los que se critica el papado de Aviñón hasta las traducciones italianas de la *Expositio in oratione dominica* de Pico della Mirandola y del IV *raptus* del *Apocalypsis Nova* del beato Amadeo⁴⁰. Por lo tanto, los intereses proféticos de Paolo Angelo fueron bastante eclécticos. Y todos impregnados, siendo muy sintéticos, de la expectativa apocalíptica de una renovación de la Iglesia y de toda la cristiandad; en concreto, de la expectativa mesiánica de un Papa Angélico que llevaría a cabo esa renovación. El IV *raptus* del *Apocalypsis Nova* es un texto clave en este sentido.

Las traducciones y recopilaciones de Paolo Angelo se presentaban como exhortaciones o, por así decir, 'manuales' para la *renovatio Ecclesiae*, destinados a algunas de las máximas autoridades religiosas y políticas del momento: pontífices como Clemente VII, Adriano VI y Pablo III, o laicos como Federico Gonzaga, duque de Mantua, o el *dux* Andrea Gritti. El párroco de Briana insistía en otro tema más allá de la renovación religiosa, aunque conectado con ella: la amenaza turca. Una amenaza que aparece de manera particular en dos textos. Primero, en el *Commentario de le cose de Turchi, et del s. Georgio Scanderbeg*, una biografía del

39 *Profetie certissime stupende et admirabili dell'Antichristo et innumerabili mali al mondo (se presto non si emenderà) preparati, et donde hanno da venire, et dove hanno da cominciare*, s. d. [¿Venecia?, ca. 1540], sobre la cual se remite a Dennis E. Rhodes, «The Works of Paolo Angelo», en *British Library Journal*, 19, n.º 1, 1993, pp. 109-112; Rhodes, *Silent Printers. Anonymous Printing at Venice in the Sixteenth Century*, Londres, British Library, 1995, pp. 13-14, 272; y a Lodone, «Invisibili frati minori», pp. 214-218, 291-292.

40 Véase la *Epistola Pauli Angeli ad sanctissimum in Christo patrem et D.N.D. Clementem divina providentia papam septimum in Sathan ruinam tyrandis*, cuya historia editorial requiere una investigación, que fue impresa en Venecia por primera vez en mayo de 1524 y una segunda —«per Bernardinum de Vianis de Lexona Vercellensem»— en febrero del año siguiente. He consultado la primera edición en la copia de la Biblioteca Nacional de París [BNP] (signatura: D-67936); de la segunda, por lo que puede verse en *Edit16* [URL: <http://edit16.iccu.sbn.it/scripts/iccu_ext.dll?fn=10&i=59141>], solo queda un ejemplar, conservado en la Biblioteca Municipal «Attilio Hortis» de Trieste. Sobre la obra, véase François Secret, «Paulus Angelus descendant des empereurs de Byzance et la prophétie du pape angélique», *Rinascimento*, 2, n.º 2, 1962, pp. 211-224 (pp. 216-220 para la traducción al *volgare* del IV *raptus* del *Apocalypsis Nova*); Bernard McGinn, «Notes on a forgotten prophet: Paulus Angelus and Rome», en Marjorie Reeves (ed.), *Prophetic Rome in the High Renaissance Period*, Oxford, Clarendon Press, 1992, pp. 189-199: 191-198.

héroe compatriota que Angelo publicó, sin firmarla, en 1539 (la obra se reimprimió en 1541 y 1544). La biografía no era original⁴¹, pero lo que importa resaltar es que el condotiero albanés ya se había convertido en un símbolo del último baluarte que quedaba entre la expansión otomana e Italia. Y no es casualidad que, como apéndice al *Commentario*, Angelo decidiera publicar una «Brevisima descripción de la larguísima prosperidad de la casa otomana, que por divina persuasión, atenta a la discordia, la avaricia, la desordenada concupiscencia y los demás graves pecados de los bautizados, ha durado ya muchos años»⁴². Esta descripción consiste en una sintética relación de las conquistas turcas desde 1353 a 1538, cuando Pablo III impulsó finalmente una alianza antiotomana entre la *maestà Cesarea*, es decir, Carlos V, y el *Christianissimo re di Franza*. La coalición era, según Paolo Angelo, una garantía de victoria. Y esa esperanza iba unida a la de una (¿aún más improbable?) conversión del sultán: «Se espera», escribe Angelo, «que, como aquel Saulo, una vez bautizado, Solimán se convierta en Pablo»⁴³.

Y ahora vayamos a la segunda obra en la que se hace referencia a la amenaza turca. Años antes, probablemente en torno a 1520, Paolo Angelo ya había dirigido a Solimán una invitación a convertirse, siguiendo el modelo de la carta de Pío II a Mehmed II⁴⁴. Iba acompañada de la traducción al *volgare* del *Contra legem Sarracenorum*, conocido también como *Confutatio Alcorani*, del dominico Riccoldo de Montecroce⁴⁵. En este texto estaba ya esbozada la interpretación, de la cual ya

41 Sobre las complejas vicisitudes editoriales de las biografías de Scanderbeg —y en particular sobre la atribuida a Paolo Angelo—, véase Francis Pall, «Marino Barlezio. Uno storico umanista», en *Mélanges d'histoire générale*, 2, 1938, pp. 135-315: 231-239; Pall, «Di nuovo sulle biografie scanderbegiane del XVI secolo», *Revue des études sud-est européennes*, 9, 1971, pp. 91-106; Alessandro la Porta, *La «Vita di Scanderbeg» di Paolo Angelo (Venezia, 1539). Un libro anonimo restituito al suo autore*, Galatina, Congedo, 2004, pp. xiv-xxv (prefacio a la reimpresión anastática de la *editio princeps*).

42 «Brevisima descrizione della longissima prosperità della casa ottomana, che per divina persuasione, attenta la discordia, l'avarizia, l'inordinata cupidità et li altri gravi peccati de' batezati, ha durato già molt'anni passati».

43 «Si spera che, come quel Saulo, Suliman battizzato si farà Paulo».

44 Luca L. d'Ascia, *Il Corano e la tiara. L'Epistola a Maometto II di Enea Silvio Piccolomini (papa Pio II)*, Bologna, Pendragon, 2001.

45 P. Angelo, *Epistola Pauli Angeli ad Saracenos, cum libello contra Alcoranum* [Venecia, Alessandro Bindoni, ca. 1520], sobre la cual, véase Pier Mattia Tommasino, *L'Alcorano di Macometto. Storia di un libro del Cinquecento europeo*, Bologna, Il Mulino, 2013, pp. 176-178.

hemos hablado a propósito la biografía de Scanderbeg, de la expansión otomana como castigo divino por los pecados de los cristianos, que eran invitados a una reforma radical que sería la premisa, suficiente y necesaria, de la derrota definitiva de los infieles.

Como se ve, es una interpretación claramente tradicional, y seguramente estaba muy extendida⁴⁶. Nada nuevo, podría decirse. Pero de lo que se trata es de desentrañar no la escasa originalidad de la visión apocalíptica de Paolo Angelo, sino el significado que tiene que un autor tan grandilocuente como enigmático retome estos temas entre Roma y Venecia en los decenios inmediatamente posteriores a la Reforma. Por otro lado, son temas que no están aislados, sino que se relacionan entre sí: su alcance y su significado exacto solo se comprenden a la luz de la visión histórica y de la propuesta político-religiosa de la que formaban parte. En este sentido, el problema de la cruzada (para Paolo Angelo) y de la conversión de los infieles (para Giorgio Benigno y para Teodoro) es central, pero acaba siendo subordinado a su necesaria premisa, percibida como una urgencia mayor: la reforma religiosa, guiada por una figura mesiánica.

¿UNA COYUNTURA MESIÁNICA?

Para concluir, diremos que Giorgio Benigno Salviati, el monje Teodoro y Paolo Angelo se encuadraron en el vibrante contexto profético italiano con resultados muy diversos; éxitos que invitan a reconsiderar, sobre todo, la geografía del profetismo en la Italia de aquellos años, también en relación con los movimientos migratorios⁴⁷, y no solo la historia. Se conoce mejor el contexto veneciano⁴⁸, en el que los albane-

ses y los eslavos, al igual que en Las Marcas⁴⁹, se integraron rápidamente, no como en la Italia meridional. Puede ser que esto influyera en el carácter claramente 'italiano' de los intereses de Paolo Angelo. Gracias a los estudios recientes de Anna Esposito se empieza a conocer también el contexto romano⁵⁰. Pero ¿qué sabemos de la inmigración albanesa, y en general de la del Este, en la Florencia de aquellos años? La 'palabra profética' que atraviesa todo el Renacimiento italiano nos invita a pensar en un escenario cultural en absoluto monolítico. Por eso la historia del profetismo, en cuanto historia de los textos y de sus interpretaciones y aplicaciones, debería dialogar más con la geografía política y social desde una óptica comparativa. Una geografía compleja y fragmentada, pero sobre todo dinámica, en movimiento, como muestran las vidas de los exiliados o emigrantes (o hijos de emigrados) a los que se ha hecho referencia en estas páginas.

Los distintos resultados que se han intentado describir aquí empujan a reflexionar, además, sobre la transversalidad de las inquietudes y tensiones proféticas, en distintos niveles culturales y sociales: entre teólogos eruditos, miembros de una suerte de internacional escolástica y cercanos al cardenalato (como Giorgio Benigno Salviati), y monjes itinerantes procesados por herejía (como Teodoro), pasando por figuras escurridizas de compiladores y editores (como Paolo Angelo). Pero tales resultados incitan también a preguntarse sobre el problema de la interacción entre esas tensiones e inquietudes y las autoridades políticas y religiosas de aquellos años. Sin duda, a partir de los primeros decenios del siglo XVI la Iglesia romana endureció su posición respecto a las profecías sobre una renovación religiosa. Y lo mismo hicieron monarquías e imperios con las ideologías milenaristas que hasta pocos decenios

46 Incluso en el Nuevo Mundo, como demuestra el caso de Francisco de la Cruz: véase la contribución de Marco Volpato en este mismo volumen.

47 Para una síntesis reciente sobre este tema: Paola Corti y Matteo Sanfilippo, *L'Italia e le migrazioni*, Roma-Bari, Laterza, 2012, en concreto las pp. 56-81.

48 Aparte de las investigaciones de Lucia Nadin (véase *supra* nota 38), véase Noel Malcolm, *Agents of Empire. Knights, Corsairs, Jesuits and Spies in the Sixteenth-Century Mediterranean World*, Oxford, Oxford University Press, 2015 [trad. italiana: *Agenti dell'Impero. Cavalieri, corsari, gesuiti e spie nel Mediterraneo del Cinquecento*, Milán, Hoepli, 2016], una apasionante reconstrucción de las hazañas de la familia véneto-albanesa Bruti/Bruni a finales del siglo XVI.

49 Mario Sensi, «Slavi nelle Marche tra pietà e devozione», en Sensi, *Santuari, pellegrini, eremiti nell'Italia centrale*, vol. III, Spoleto, Centro italiano di studi sull'alto medioevo, 2003, pp. 919-946, cuyo estudio sobre el mundo de las cofradías, y sobre la documentación por ellas producida, podría aplicarse a otras realidades.

50 Anna Esposito, «Le minoranze indesiderate (corsi, slavi e albanesi) e il processo d'integrazione nella società romana nel corso del Quattrocento», en Beatrice del Bo (ed.), *Cittadinanza e mestieri. Radicamento urbano e integrazione nelle città bassomedievali (secc. XII-XVI)*, Roma, Viella, 2014, pp. 283-297; Esposito, «Le nationes difficili. Albanesi e corsi a Roma nel primo XVI secolo e le loro chiese nazionali», en Antal Molnár, Giovanni Pizzorusso y Matteo Sanfilippo (eds.), *Chiese e nationes a Roma: dalla Scandinavia ai Balcani. Secoli XV-XVIII*, Roma, Viella, 2017, pp. 161-174.

antes habían adoptado, como es el caso de España⁵¹. Pero las profecías sobre una renovación religiosa y las ideologías milenaristas no se asociaron siempre a la herejía. Al menos hasta el siglo XVIII, el 'poder informal', por así decir, de la profecía —por ser habitualmente marginado, como muestran los ejemplos de los frailes menores, de los oratorianos y los jesuitas⁵²— siguió siendo un interlocutor importante para las instituciones políticas y eclesiásticas europeas, y no solo.

Por último, el Papa Angélico parece ser el hilo rojo que une los intereses proféticos de los refugiados del Este en Italia, incluso antes de la cruzada contra los turcos o de la conversión de los infieles. Por lo tanto, al menos en Italia la coyuntura profética del siglo XVI fue mesiánica, en el sentido de la espera de un sujeto histórico purificador, más que milenarista, en el sentido de esperanza en una instauración del reino de Cristo en la Tierra antes del fin de los tiempos. Esto puede sorprender, viendo las biografías de las figuras examinadas, pero estas pertenecían y se movían en un cuadro profético muy rico y multiforme. Y ese cuadro parece haber pesado en sus vidas más que los contextos culturales de los que provenían. Al límite, se podría afirmar que en la primera mitad del siglo XVI, en Italia, el profetismo llegó a un punto de saturación en el plano doctrinal⁵³ que lo condujo a replegarse sobre sí mismo, a mirar hacia atrás y a su propia y rica tradición, más que a 'inventar' o importar temas y formas nuevas. Pero lo que hay que subrayar es que las exigencias de una reforma de la Iglesia y de la cristiandad, y la espera de una figura mesiánica que la promoviera, fueron consideradas más urgentes y funda-

51 Un distanciamiento similar respecto a las ideologías milenaristas, inicialmente aceptadas, se dio en ese mismo periodo también fuera de Europa. Piénsese en los casos del sultán Solimán II (1520-1566) y del sah Tahmasp II (1524-1576): véase Subrahmanyam, «Du Tage au Gange au XVI^e siècle», pp. 59, 62-63 [trad. italiana: «Dal Tago al Gange», *op. cit.*, pp. 35-36, 40].

52 Sobre los hermanos menores y los oratorianos: Miguel Gotor, *I beati del papa. Santità, Inquisizione e obbedienza in età moderna*, Florencia, Olschki, 2002, pp. 95-113; sobre los jesuitas: Stefania Pastore, «La otra cara de la Compañía: Francisco de Borja tra profetismo e inquisizione», en Enrique García Hernán y María del Pilar Ryan (eds.), *Francisco de Borja y su tiempo. Política, religión y cultura en la edad moderna*, Valencia, Albatros, 2011, pp. 624-628; y Adriano Prosperi, «Vaticinia Pontificum. Peregrinazioni cinquecentesche di un testo celebre», en Massimo Donattini (ed.), *Tra Rinascimento e Controriforma: continuità di una ricerca. Atti della giornata di studi per Albano Biondi*, Modena, Verona, QuiEdit, 2012, pp. 77-111: 98-102.

53 En cuanto a la difusión y reelaboración populares, el discurso es distinto: Ottavia Niccoli, *Profeti e popolo nell'Italia del Rinascimento*, Roma-Bari, Laterza, 2007 (1^a ed., 1987).

mentales que el enfrentamiento con los infieles o su conversión. Por otro lado, el Papa Angélico era sin duda una de las imágenes o 'sueños'⁵⁴ de mayor actualidad, en unos años en los que la península itálica atravesaba una crisis y un vacío político que muchos advertían, aunque de diferentes maneras: basta pensar en el diagnóstico y la terapia, completamente políticos, que propuso Nicolás Maquiavelo en *El Príncipe*, un texto que también tiene un componente mesiánico⁵⁵.

La geografía, entendida en sentido dinámico, la estratificación social y la puesta en juego política son las tres direcciones en las que estas páginas proponen moverse, ampliando y enriqueciendo el cuadro. De hecho, se podrían y deberían añadir otras figuras a las tres aquí analizadas. Por ejemplo, el hermano menor Pietro Galatino, que probablemente era hijo de un exiliado albanés en Puglia y que tuvo mucha relación con Benigno Salviati —del que fue, de hecho, heredero y continuador desde el punto de vista profético⁵⁶—. O el croata Bartolomeo Georgijević, conocido también como «el peregrino de Jesurán», quien en 1545 en Amberes publicó su *Praesagium Mehemetanorum*, pronto traducido al italiano como *Prophetia dei Maomettani*⁵⁷. Sería una investigación potencialmente enorme y riquísima que aún tiene mucho recorrido por delante, aunque cuenta ya con importantes estudios.

54 Cesare Vasoli, «L'immagine sognata: il 'papa angelico'», en Luigi Fiorani y Adriano Prosperi (eds.), *Storia d'Italia. Annali*, vol. XVI: *Roma, città del papa*, Turín, Einaudi, 2000, pp. 73-109.

55 Piénsese, en concreto, en el capítulo XXVI (y último) de la obra, «Exhortación a liberar Italia de los bárbaros». Sobre la compatibilidad de esta singular forma de «mesianismo secularizado» con la creencia, fundamental en Maquiavelo, en la eternidad del mundo, véase Miguel Vatter, *Machiavelli's The Prince: A Reader's Guide*, Londres, Bloomsbury, 2013, pp. 116-117.

56 Sobre los orígenes albaneses de Galatino: Giancarlo Vallone, «Pietro S. detto il Galatino», en *Letteratura e Storia Meridionale. Studi Offerti ad Aldo Vallone*, Florencia, Olschki, 1989, pp. 87-105; sobre sus lazos con Benigno: Roberto Rusconi, «Un papa angelico prima del sacco di Roma», en Rusconi, *Profezia e profeti alla fine del Medioevo*, pp. 265-294: 215, 225; en cuanto a su producción profética: Gian Luca Potestà, «'Gli spiriti dei profeti sono soggetti ai profeti'. Da Giovanni di Rupescissa a Pietro Galatino», en Vittorio Scotti Douglas (ed.), «Per una severa maestra». *Dono a Daniela Romagnoli*, Fidenza, Mattioli 1885, 2014, pp. 47-59, y la contribución de Stefania Pasti en este volumen.

57 Massimo Moretti, «Profezie scritte e figurate. La lettera di Bartolomeo Georgijević a Massimiliano II alla vigilia di Lepanto», *Giornale di storia*, VIII, 2012, pp. 1-34, disponible en la red; Almut Höfert, «Bartholomaeo Georgius», en David Thomas y John A. Chesworth (eds.), *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History*, vol. VII: *Central and Eastern Europe, Asia, Africa and South America (1500-1600)*, Leiden, Brill, 2015, pp. 321-330.

**PROFETIZAR LA REFORMA.
PAOLO ANGELO Y EL APOCALYPSIS NOVA***

Eduardo Fernández Guerrero

*Buscad, pues, sin descanso el amor
y ambicionad también los dones del Espíritu,
pero sobre todo el don de la profecía.*

I Corintios 14,1

INTRODUCCIÓN

En 1516, el fraile camaldulense Paolo Giustiniani escribía a su amigo el diplomático veneciano Gasparo Contarini para preguntarle su opinión acerca de los escritos de un conocido profeta procedente de Ferrara, Girolamo Savonarola. Junto a su carta, el fraile enviaba al veneciano algunos escritos del ferrarés en los que profetizaba una futura reforma de la Iglesia y castigos divinos para quienes no corrigieran su conducta. Pocos días después, Contarini contestaba de forma tajante: ni sus obras parecían ir contra la fe católica ni tampoco la creencia en la venida de futuros profetas, de modo que condenar cualquiera de las dos como heréticas era algo sumamente presuntuoso y peligroso. Sin embargo, Contarini concluía que si bien la reforma de la Iglesia mencionada por

* La investigación que conduce a los resultados de la presente contribución ha recibido financiación del Consejo Europeo de Investigación dentro del Séptimo Programa Marco de Investigación de la Unión Europea (FP7/2007-2013) / ERC Grant Agreement n° 323316, proyecto CORPI (Conversion, Overlapping Religiosities, Polemics, Interaction. Early Modern Iberia and Beyond), cuya investigadora principal es Mercedes García-Arenal. Por otro lado, el trabajo con la documentación veneciana aquí discutida ha sido posible gracias a una beca de la Fondazione Giorgio Cini en el Centro Internazionale di Studi della Civiltà Italiana «Vittore Branca». Quiero expresar mi sincero agradecimiento a los miembros de ambas instituciones por la inestimable ayuda y acogida, así como a los colegas del proyecto CORPI por la lectura y discusión de una versión inicial del texto aquí presentado.

Savonarola era evidentemente necesaria, no lo era por profecía alguna, sino porque así lo dictaban la razón natural y la razón divina¹.

El de Contarini es uno de los numerosos ejemplos de las diferentes posturas en torno al problema de la reforma de la Iglesia en el siglo XVI, cuya discusión se remonta casi hasta sus mismos inicios. Sin embargo, como en el caso de Savonarola, la *reformatio Ecclesiae* se convirtió durante la Edad Media y principios de la Edad Moderna en uno de los objetos fundamentales del fenómeno profético, tanto en su vertiente oral como en aquella escrita. Este capítulo pretende explorar algunos aspectos de la relación entre profetismo y reforma a principios de la Edad Moderna a través de la circulación y transformación de varios textos proféticos en Venecia durante la primera mitad del siglo XVI. Concretamente, este trabajo se centra en la difusión del texto profético-teológico conocido como *Apocalypsis Nova* y en la actividad editorial del sacerdote veneciano Paolo Angelo, editor de diferentes antologías de profecías y de la primera traducción al italiano del *Apocalypsis Nova* durante la primera mitad del siglo XVI en Venecia. Así, a través de estas obras y del contexto veneciano en que se insertan, este capítulo pretende reivindicar la importancia del discurso profético en tanto que herramienta alternativa para la construcción y negociación de modelos de orden político, religioso y simbólico. Una visión que complementa la atención a los componentes puramente milenaristas y mesiánicos del fenómeno que han caracterizado la postura al respecto de la mayor parte de la historia intelectual y religiosa.

«QUIEN PROFETIZA CONSTRUYE LA IGLESIA»:

DISCURSO PROFÉTICO Y REFORMA

El momento profético, *a priori*, puede relacionarse con el concepto de la *reformatio Ecclesiae* de diferentes maneras: de una parte, este subraya la visión teleológica de la historia evocando la presencia divina como motor de los acontecimientos; de otra, la experiencia profética se había convertido desde el Apocalipsis de Juan en la clave para interpretar la llegada del final de los tiempos y, en general, el futuro. Sin embargo,

¹ Elisabeth G. Gleason, *Gasparo Contarini. Venice, Rome and Reform*, Berkeley, University of California Press, 1993, pp. 91-92.

buena parte de la historiografía ha considerado la profecía en relación con la reforma únicamente como la expresión de esperanzas milenaristas o mesiánicas: es el caso de algunos temas que han dominado la bibliografía sobre la escena profética italiana, como la predicación del dominicano Girolamo Savonarola, el mito del Papa Angélico o la circulación de la tradición (pseudo)joaquinita². Recientemente, varios casos como el de las profecías de Dionisio Gallo o el de las revelaciones de Giovanni Leonardo Sartori, entre otros, cuya característica fundamental es la configuración de discursos alternativos al orden simbólico, político y religioso establecido, permiten repensar esa relación entre profecía y reforma³. Explorar el funcionamiento de los mecanismos discursivos que permiten esta función es algo que excede el objetivo de este trabajo: sin embargo, una consideración más amplia del objeto profético puede, creemos, arrojar luz sobre la circulación de profecías y su relación con la reforma de la Iglesia a principios de la Edad Moderna⁴.

² Stephen Bowd, «Prophecy and reform», en Bowd, *Reform before the Reformation. Vincenzo Querini and the religious Renaissance in Italy*, Leiden, Brill, 2002, pp. 180-200; Aldo Landi, «Prophecy at the Time of the Council of Pisa (1511-1513)», en Marjorie Reeves (ed.), *Prophetic Rome in the High Renaissance Period*, Oxford, Clarendon Press, 1992, pp. 53-62, así como Nelson H. Minnich, «Prophecy and the Fifth Lateran Council», en *Prophetic Rome*, pp. 63-88, y Anna Morisi Guerra, «Profezie e progetti di riforma», en Flavia Cantatore et al. (coords.), *Metafore di un pontificato. Giulio II (1503-1513). Atti del convegno*, Roma, Roma nel Rinascimento, 2010.

³ Marion Leather Kuntz, *The anointment of Dionisio. Prophecy and Politics in Renaissance Italy*, University Park, Pennsylvania State University Press, 2001; Anna Morisi Guerra, «The *Apocalypsis Nova*: A Plan for Reform», en *Prophetic Rome*, pp. 27-50; Lucia Felici, *Profezie di riforma e idee di concordia religiosa. Visioni e speranze dell'esule piemontese Giovanni Leonardo Sartori*, Florencia, Olschki, 2009. Otro caso similar es examinado en Martijn van Beek, «The Apocalypse of Juan Ricci de Guevara. Literary and iconographical artistry as mystico-theological argument for Mary's Immaculate Conception in *Immaculatae Conceptionis Conclusio* (1663)», *Anuario del Departamento de Historia y Teoría del Arte*, 22, 2010, pp. 209-224.

⁴ Bowd, «Prophecy and reform», p. 190: «Cualquier descripción del profetismo en el Renacimiento que quiera ser útil no puede contentarse con describir lo que los profetas dijeron y cómo la gente reaccionó a ello. En realidad, lo que debería intentarse es explicar qué era la profecía religiosa [...]. Sería también útil revisar la idea de que la historia del profetismo siempre se entiende mejor en relación con circunstancias históricas específicas [...]». Poco después, Bowd critica esta misma aproximación a la historia del profetismo, en la estela de Norman Cohn, por parte de Niccoli, *Profeti e popolo*. Para una consideración más amplia de la problemática en torno a la definición de profecía en ámbito cristiano, véase para época medieval Sylvain Piron, «La parole prophetique», en Nicole Bériou, Jean-Patrice Boudet e Irène Rosier-Catach (eds.),

Para ello, una herramienta útil puede encontrarse en la reflexión teológica entre la Edad Media y la temprana Edad Moderna sobre el fenómeno profético, en la cual se remite frecuentemente a las *quaestiones* que dedicara Tomás de Aquino en su *Summa theologica* así como en el *De veritate*, junto con el comentario a las mismas de Tomás de Vio, conocido como el cardenal Cayetano. Ambos siguen en buena medida, aun de manera independiente, uno de los pasajes más relevantes del Nuevo Testamento al respecto, la primera Epístola a los Corintios: concretamente los capítulos trece y catorce⁵. En estos pasajes Pablo apunta, entre otras cosas, hacia una definición de la profecía como uno de los fundamentos para la construcción y mantenimiento de la comunidad cristiana:

Buscad, pues, sin descanso el amor y ambicionad también los dones del Espíritu, *pero sobre todo el don de la profecía*. Pues quien habla un lenguaje misterioso se dirige a Dios, pero no a los seres humanos [...] En cambio, *el que profetiza, se dirige a los seres humanos, les sirve de provecho espiritual, los anima y los consuela*. El que posee el don de hablar un lenguaje misterioso se construye a sí mismo, *mientras que quien profetiza construye la Iglesia*⁶.

La discusión en torno a este pasaje coincidirá generalmente en dos aspectos: la relevancia de la profecía como don espiritual y su carácter utilitario⁷. El espíritu profético, pues, es dado para la utilidad de la comunidad, pero no se especifica cuál es el objeto de la profecía. De esta polivalencia y plasticidad del discurso profético derivará una amplia discusión por parte de la teología medieval sobre la naturaleza de la

Le pouvoir des mots au Moyen Âge, Turnhout, Brepols, 2014, pp. 255-286, y para los inicios de la Edad Moderna, Eduardo Fernández Guerrero, «A New Revelation for a New Church: Notes on the Early Modern prophetic discourse and the *Apocalypsis Nova*», en *Christian Prophecies as a Reflex to Competing Concepts of Order* (de próxima publicación).

5 Tomás de Aquino, *Opera Omnia*, vol. 9, *Secunda Secundae Summae Theologicae... cum commentariis Thomae de Vio*, Roma, Ex Typographia Polyglotta S.C. de Propaganda Fide, 1897. Véase *infra*, nota 10.

6 I Corintios 14, 1-5. Cursiva y traducción son propias.

7 Girolamo Savonarola, *Dialogus de veritate prophetica*, Florencia, Bartolomeo de Libri, 1497; Juan de Orozco y Covarrubias, *Tratado de la verdadera y falsa profecía*, Segovia, Juan de la Cuesta, 1588, cap. VII (Gracias a Fernando Rodríguez Mediano por señalarme la obra). La idea de la importancia de la profecía aparece ya en I Tesalonicenses 5, 20-21: «Prophetias nolite spernere, omnia autem probate et quod bonum est tenete».

profecía y su objeto. Para Pablo, de hecho, 'profetizar' no consiste únicamente en la predicción de futuros eventos: en realidad, tal y como se traduce en algunos casos, profetizar no es sino «comunicar mensajes de parte de Dios»⁸. En este sentido, Tomás de Aquino insistirá en que la inspiración profética no se limita al conocimiento de los futuros contingentes, sino que abarca también la comprensión del pasado y del presente, así como la dirección moral y espiritual de la comunidad⁹. Desde aquí, el paso hacia una idea de la profecía como un vehículo para nuevas doctrinas sobre la fe legitimado por el recurso a la inspiración divina del mensaje resulta bastante fácil. Un paso justamente que se da entre finales de la Edad Media y principios de la Edad Moderna: en contra de ello advertiría Tomás de Vio en su comentario a la *Summa* de Aquino impreso en Venecia en 1518. En efecto, escribe Vio, nunca faltaron quienes inspirados proféticamente se dedicaban a la dirección de las almas; sin embargo, «ahora los nuevos profetas, y especialmente un tal Amadeo, así como sus secuaces e imitadores, intentan introducir nuevas doctrinas en torno a los misterios de la fe cristiana» por medio de sus revelaciones¹⁰. Quien profetiza, pues, contribuye a la edificación de la Iglesia, pero ya no a una edificación simplemente moral, como señalaba el Aquinate, sino cada vez más, como dice Vio, a una (re)edificación doctrinal.

8 I Corintios 14, 1-5 en la traducción de *La Palabra*, Madrid, Sociedad Bíblica de España, 2010.

9 Aquino, q. 171, art. 3: «[...] unas profecías se ocupan de lo futuro [...] otras del presente [...] y otras del pasado [...]. Por tanto, la profecía no tiene por único objeto los futuros contingentes. [...] El conocimiento profético tiene lugar mediante una luz divina, con la que pueden conocerse todas las cosas, sean divinas o humanas, espirituales o corporales. Y así, la revelación profética se extiende a todas estas cosas» («[...] prophetia quaedam est de futuro [...] quaedam de praesenti [...] quaedam de praeterito [...]. Non ergo est prophetia solum de contingentibus futuris. [...] Cognitio autem prophetica est per lumen divinum, quo possunt omnia cognosci, tam divina quam humana, tam spiritualia quam corporalia. Et ideo revelatio prophetica ad omnia huiusmodi se extendit»).

10 Tomás de Aquino, *Secunda secunde Sanctissimi doctoris Thome de Aquino Adornata preclarissimis commentariis reverendissimi in Christo Patris ac Domini D. Thome de Vio Caietani*, Venecia, Ottaviano I Scoto & C., 1518. Citado en Cesare Vasoli, «Dall' *Apocalypsis Nova* al *De Harmonia Mundi*. Linee per una ricerca», en Roberto Rusconi (ed.), *I Frati Minori tra '400 e '500. Atti del XII Convegno internazionale*, Asís, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 1986, pp. 257-291: 264.

UNA CIUDAD Y UN MOMENTO PROFÉTICOS

La ciudad de Venecia constituye un importante escenario para el estudio de la relación entre profecía y reforma a principios del siglo XVI, tanto por la importancia del fenómeno profético en la ciudad como por los diferentes procesos de renovación y corrientes reformistas que la caracterizaron. Cronistas como Marin Sanudo recogen un sinnúmero de anécdotas en torno al profetismo en Venecia: profetas extranjeros que anunciaban su misión por la ciudad, vendedores de libros de profecías prohibidos o expertos que, mediante su amplia colección de libros de profecías, atendían las dudas de la aristocracia urbana componen el rico paisaje profético de la ciudad en los primeros años del siglo XVI. Como escribía el propio Sanudo en 1509, «el pueblo presta ahora gran atención a las profecías»¹¹.

Sin embargo, el fenómeno profético estaba particularmente asociado a la historia de Venecia desde mucho antes del siglo XVI: así lo demuestran algunas de las crónicas más antiguas de la ciudad junto a la notable devoción (sin correlato en Italia) por los profetas veterotestamentarios allí, que aparecían desde la Edad Media como santos titulares de numerosas iglesias en la ciudad y que eran representados con frecuencia en lugares de gran importancia como la misma basílica de San Marco¹². Imaginada como una nueva Jerusalén, como una nueva Constantinopla tras la caída de esta en 1453 y, más tarde, como una nueva Roma tras el saqueo de la ciudad, la construcción del pasado mítico de Venecia asignaba a la ciudad un papel mesiánico en la historia de la salvación. Según la larga tradición literaria conocida como *leggende veneziana*, la ciudad contaba con un orden político perfecto bajo el patronazgo directo de San Marco que la hacía invencible; al mismo tiempo, el dogo encarnaba dicho orden perfecto transmitido por el santo en una figura no solo política sino también fuertemente religiosa¹³.

San Marcos o San Marco????

11 Marin Sanudo, *Diarii*, vol. 8, Venecia, Marco Visentini, 1882, p. 325.

12 Kuntz, *The anointment*, pp. 118-119. Véase Julian Gardner, «Prophet dedications in medieval and Renaissance Venice», en Martin Gaier, Bernd Nicolai y Tristan Weddigen (eds.), *Der unbestechliche Blick: Festschrift zu Ehren von Wolfgang Wolters zu seinem siebzigsten Geburtstag*, Trier, Porta Alba, 2005, pp. 31-39.

13 Esta relación, en la que el dogo desempeña el papel de intermediario entre la divinidad y la ciudad, se observa en temas iconográficos frecuentes en ámbito veneciano,

La historia de Venecia cuenta con numerosos ejemplos que ilustran esta relación particular entre política y religión, o más concretamente entre política y profecía. Uno de los más relevantes a este respecto es la derrota en 1509 de los ejércitos venecianos contra la Liga de Cambráis. Conocida como la batalla de Agnadello, por la ciudad cerca de la que se produjo, la derrota veneciana supuso el fin de la expansión territorial que desde el siglo XV había llevado a la república de San Marco a ocupar buena parte del Ducado de Milán y los puertos de la costa romana. Pero más aún, esta derrota fue inmediatamente percibida en diferentes estratos de la población veneciana como una pérdida del favor divino sobre la ciudad. Agnadello, al igual que otros eventos considerados fuertemente traumáticos, como la batalla de Alcazarquivir o el Saco de Roma, fue interpretado en clave profética, desencadenando diferentes ciclos proféticos y expectativas milenaristas en torno a Venecia que se hicieron notar rápidamente en las imprentas de la ciudad lagunara¹⁴.

Los años después de esta derrota fueron tiempos de incertidumbre religiosa y política en Venecia: a la paz de Bolonia, que señalaba el paso de Venecia a una segunda fila en cuanto que potencia internacional, le siguió una profunda crisis de identidad política y urbana¹⁵. Al mismo tiempo, la ciudad atravesaba también una crisis religiosa: la creciente presencia de círculos heterodoxos y filoprotestantes, los graves escándalos de corrupción en diferentes monasterios y conventos de la ciudad, junto con la misma derrota de Agnadello, constituían cada vez más un trauma religioso¹⁶. Es en este contexto, entre los años veinte y treinta del siglo XVI, donde debe entenderse la aplicación de la denominada *renovatio Urbis Venetiarum*, el complejo grupo de políticas reformistas promovidas por el dogo Andrea Gritti que respondían, como escribe Aldo

como el de la *traditio legis*, sea por medio de Dios a Moisés o de San Marco al mismo dogo. Véase Gino Benzoni, «San Marco e il doge», en Hermann Fillitz y Giovanni Morello (eds.), *Omaggio a San Marco: Tesori dall'Europa*, Milán, Electa, 1994, pp. 55-56.

14 Joost van den Oever, «Cultural Trauma, Prophetic Discourse and the sack of Rome in 1527», *Journal of Religion in Europe*, VIII, 2015, pp. 444-474.

15 uri (ed.), «*Renovatio urbis*»: *Venezia nell'età di Andrea Gritti (1523-1538)*, Roma, Officina, 1984.

16 Cecilia Cristellon y Silvana Seidel Menchi, «Religious life», en Eric R. Dursteler (ed.), *A companion to Venetian history, 1490-1797*, Leiden, Boston, 2013, p. 403, nota 53: «En los trabajos de síntesis sobre la historia de Venecia, 1509 no suele presentarse como una fecha que cambia una época. Creo que la importancia de este trauma colectivo ha sido subestimada».

Stella, a un nuevo espíritu claramente reformador que se instaló en el seno de la sociedad veneciana y que tuvo una gran influencia sobre todos los aspectos culturales y ético-religiosos de la misma¹⁷.

Este complejo proceso reformista abarcaba cuestiones de urbanismo, política exterior e interior e incluso la estructura legislativa de la ciudad; sin embargo, de forma paralela a estas, se produjo una intensa discusión sobre la reforma de la Iglesia que tuvo su centro en la misma ciudad de Venecia¹⁸. Numerosas figuras, como Bernardino Ochino, Pietro Paolo Vergerio o Guillaume Postel albergaban la esperanza de que Venecia liderase dicha reforma, aunque referencias al papel central de la ciudad lagunar en la *reformatio Ecclesiae* pueden rastrearse hasta el mismo siglo XV¹⁹. Los motivos para la importancia de Venecia en este sentido son varios: de una parte, la Iglesia veneciana mantenía una notable independencia de la sede romana, percibida cada vez más como la encarnación del despotismo papal²⁰. Al mismo tiempo, la predicación savonaroliana había sido particularmente bien recibida en la ciudad de San Marco, donde se imprimiría una gran cantidad de las obras del dominico, prohibidas en Florencia. La república veneciana ofrecía una 'vital excepción', gracias en parte al relativo margen vigente de libertades, para aquellos que aspiraban a una reforma de la Iglesia en direcciones menos autoritarias y absolutistas, especialmente en una península crecientemente dominada por potencias extranjeras y gobiernos autocráticos²¹. No en vano, venecianos eran Pietro Querini y Paolo Giustiniani, autores del *Libellus ad Leonem X*, considerado como uno de los escritos más importantes sobre la reforma católica²², o el mismo Gas-

17 Aldo Stella, «Tensioni religiose e movimenti di riforma durante il dogado di Andrea Gritti», en Tafuri (ed.), «*Renovatio urbis*», pp. 134-147: 137.

18 Antonio Foscari y Manfredo Tafuri, *L'armonia e i conflitti. La chiesa di San Francesco della Vigna nella Venezia del '500*, Turín, Giulio Einaudi, 1983, pp. 3-13.

19 Kuntz, *The Anointment*, p. 103.

20 Niccolò Machiavelli, *Il principe e Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, Sergio Bertelli (ed.), Milán, Feltrinelli, 1960, p. 165; citado en John J. Martin, *Venice's Hidden Enemies. Italian Heretics in a Renaissance City*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2004, p. 34.

21 Martin, *Venice's Hidden Enemies*, p. 34.

22 Conocidos antes de tomar los votos camaldulenses como Vincenzo y Tommaso respectivamente. Véase Giuseppe Alberigo, «Sul *Libellus ad Leonem X* degli eremiti camaldolesi Vincenzo Querini e Tommaso Giustiniani», en Patrick Gilli (ed.), *Humanisme et Église en Italie et en France méridionale. 15. siècle-milieu du 16. Siècle*, Roma, École française de Rome, 2004, pp. 349-359.

paro Contarini, el líder *de facto* de la facción reformista de los *spirituali* responsable del *Consilium de emendanda Ecclesia*, un informe con propuestas para la reforma encargado por Paulo III²³.

Una 'ciudad profética' con una larga tradición de profecías asociadas a su propia historia durante un 'momento profético', caracterizado por una crisis política y religiosa y una *renovatio Urbis* concebida como una búsqueda de una nueva identidad: este contexto es el que proporciona las claves de lectura necesarias para interpretar la circulación del mencionado *Apocalypsis Nova* y explicar la publicación en Venecia de su traducción por parte de Paolo Angelo.

UNA 'NUEVA REVELACIÓN' PARA UNA NUEVA IGLESIA

La obra conocida con el título *Apocalypsis Nova* constituye uno de los textos proféticos más importantes sobre la reforma de la Iglesia²⁴. Bajo este nombre se conoce una extensa obra escrita en latín entre finales del siglo XV y principios del XVI donde se describen los *raptus* o éxtasis de Amadeo de Silva y Meneses (ca. 1420-1482), conocido, tras tomar los

23 VV. AA., *Consilium delectorum cardinalium & aliorum praelatorum de emendanda Ecclesia*, Milán, Gotardum de Ponte, 1538.

24 En comparación con la importancia que puede atribuirse a la obra, el *Apocalypsis Nova* ha recibido escasa atención y hubo que esperar hasta 2014 para contar con la primera edición crítica del texto. Centrados generalmente en las cuestiones del origen, formación del texto y su dudosa autoría, véanse Anna Morisi Guerra, *Apocalypsis Nova. Ricerche sull'origine e la formazione del testo dello pseudo-Amadeo*, Roma, Istituto Storico Italiano per il Medioevo, 1970; Morisi Guerra, «The *Apocalypsis Nova*: A Plan for Reform»; Cesare Vasoli, «Sul probabile autore di una 'Profezia' cinquecentesca», *Pensiero Politico*, 2, 1969, pp. 464-467; Vasoli, «Dall'*Apocalypsis Nova*», pp. 259-291. Los pocos trabajos sobre la difusión del texto son de Jose Adriando de Freitas Carvalho, «Ache-gas ao estudo da influência da *Arbor Vitae* e da *Apocalypsis Nova* no século XVI em Portugal», *Via Spiritus*, 1, 1994, pp. 55-110; De Freitas Carvalho, «A difusão da *Apocalypsis Nova* atribuída ao 'Beato' Amadeu da Silva no contexto cultural português da primeira metade do século XVII», *Revista da Faculdade de Letras*, 19, 2002, pp. 5-40. Recientemente, véase James Nelson Novoa, «Imagination as exegesis in the *Apocalypsis Nova* attributed to blessed Amadeus da Silva», en Olga Zorzi Pugliese y Ethan Matt Kavalier (eds.), *Faith and Fantasy in the Renaissance: Texts, Images, and Religious Practices*, Toronto, Centre for Reformation and Renaissance Studies, 2009, pp. 71-83. Una edición crítica de los *raptus* basada en una pequeña parte (20) de los manuscritos existentes (96) puede verse en Domingos Lucas Dias, Arnaldo do Espírito Santo y Sebastião Tavares Pinho (eds.), *Beato Amadeu: nova apocalipse*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 2014.

hábitos franciscanos, como beato Amadeo, el mismo que mencionara Vio en el comentario ya citado a la *Summa Theologica*. El título completo de la obra presente en la mayoría de ejemplares reza *Apocalypsis Nova sensum habens apertum, et ea quae in antiqua Apocalypsi erant intus, hic ponuntur foris, hoc est quae erant abscondita sunt hic aperta et manifesta* (Nueva revelación de sentido claro y abierto; y aquello que en la antigua revelación estaba dentro, aquí se pone fuera, esto es, lo que estaba oculto está aquí abierta y manifiestamente). La obra se divide en dos partes, ocho *raptus* y una serie variable (y que no aparece en todos los manuscritos) de sermones o *revelationes speciales*. En los primeros el fraile es visitado por el ángel Gabriel, que lo transporta hasta el Cielo para conversar sobre un amplísimo abanico de problemas de historia sagrada y cuestiones teológicas que, aun presentes en las Sagradas Escrituras, no habían sido entendidas plenamente y seguían siendo todavía objeto de discusión para los teólogos, mientras que los sermones abordan las consecuencias escatológicas y morales de los *raptus*²⁵.

El *Apocalypsis Nova* predecía la llegada de un Papa Angélico que reformaría la Iglesia y traería la conversión de judíos y musulmanes junto a un *Rex Magnus* que uniría a todos los pueblos bajo un mismo reino, dentro de una larga tradición profética medieval²⁶. Sin embargo, lo que distingue la obra atribuida al beato Amadeo de esta tradición es el importante papel que desempeña en ella la discusión teológica. Así, el primer éxtasis aborda la creación de los ángeles y del universo; el segundo, la caída de los ángeles rebeldes junto a la creación de Adán y Eva y el pecado original; en el tercero se discuten el tiempo total empleado en la creación del mundo y la duración de la estancia de Adán y Eva en el Paraíso, la presciencia de Dios y el problema del pecado original; el cuarto éxtasis plantea la doble naturaleza del alma de Adán, cómo y por qué María fue preservada de la mancha del pecado original y se pregunta por una hipotética encarnación de Cristo si Adán no hubiera pecado, para concluir con una larga explicación sobre el paraíso celeste y la visión beatífica de Dios. El quinto *raptus* está dedicado a la

25 Véanse los *raptus Pauli* en II Corintios 12,2.

26 Para estas y otras figuras como el Emperador de los Últimos Días (asimilable al *Rex Magnus*) en la tradición profética cristiana sigue siendo imprescindible remitir a Marjorie Reeves, *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages. A Study in Joachimism*, Oxford, Clarendon Press, 1969, pp. 293-508.

vida de María, desde sus esponsales hasta la Anunciación, e incluye una discusión sobre la gestación, encarnación y primeros años de Cristo; el sexto, en cambio, gira en torno al sacramento del altar y el problema de la transmutación eucarística. Por último, la Trinidad y la vida de María articulan respectivamente el séptimo y octavo éxtasis. No obstante, estos contenidos teológicos se presentan como el fundamento que permitirá la reforma de la Iglesia, como una última fase en la revelación del mensaje divino, cuya difusión señala la llegada del tiempo escogido por Dios para la reforma. Lejos de una definición vaga, el *Apocalypsis Nova* dibuja claramente el programa que este seguirá:

Cuando aparezca el pastor elegido por Dios, entonces Él me enviará a mí, Gabriel, que ahora hablo contigo, para confirmar y divulgar todos los secretos de este libro. Pues es necesario que muchas cosas que no son manifiestas en vuestra fe se hagan tales gracias a él. Y para que nadie tenga excusa alguna, yo apareceré primero en signos y prodigios y le entregaré todos estos escritos en rollos. [...] Habrá un solo rebaño y un solo pastor. Observará los cánones y las antiguas tradiciones de vuestros padres. Erradicará todas las leyes y costumbres injustas para plantar otras buenas. Cuidará de las almas más que del dinero y atenderá los asuntos espirituales por encima de los temporales. [...] Unirá la Iglesia occidental con la oriental en unión perpetua. Nombrará diez cardenales de entre los orientales y creará dos grandes patriarcados en Occidente. Entre otros, le asistirán siete hombres y prelados como los siete ángeles que están junto al trono de Dios. Envió embajadores por todo el mundo para que cuiden del rebaño de Dios. Él se dedicará a la contemplación: nombrará a uno de los cardenales para los asuntos temporales. Volverán la paz universal y la reforma.

A pesar de tratarse de motivos ya conocidos en la tradición profética anterior, todos ellos aparecen aquí con nuevos significados como parte de un plan preciso, en un momento marcado por el desarrollo de una nueva cultura teológica. Su descubrimiento, pues, señala la llegada para sus lectores de una nueva era caracterizada por una nueva relación con Dios²⁷. Como afirma Anna Morisi Guerra, el *Apocalypsis Nova* «es un

27 «Et quia nunc dilectio minis et timore obseruatur, ex nunc amore praeceptum amoris electi Dei obseruabunt. Lex ergo noua Lex amoris, Lex uetus Lex timoris nuncu-

manifiesto teológico, un plan para la reforma cuyo valor profético procede de su carácter total y universalista»²⁸. En efecto, Gabriel advierte a Amadeo que los contenidos permanecerán ocultos hasta que llegue el tiempo elegido por Dios para la reforma, conectando así la culminación de la profecía con el propio momento de la lectura y difusión del libro²⁹.

En el caso del Véneto, el *Apocalypsis Nova* pronto suscitó interés entre varios personajes estrechamente implicados en la reforma católica, como demuestra uno de los ejemplares más antiguos y completos de entre ellos: copiado por Nicolao Begani en 1527, se trata de un ejemplar de cuidada factura que reproduce los ocho *raptus* y el total de los trece sermones, junto con un poema encomiástico sobre el *Apocalypsis Nova* a manera de prólogo y una amplia tabla de contenidos con índice al final³⁰. Begani era un fraile dominicano de Verona, ciudad bajo

pabitur. Immo dico uobis quod lex amoris dicetur illa lex quae prius timoris dicebatur. Quia etsi semper dilectio fuerit sub praecepto, nunc erit multo magis et multo maior dilectio sub praecepto. Et longe amplior gratia et caritas in cordibus fidelium abundabit adeo ut prior gratia in comparatione posterioris non uocabitur gratia neque lex gratiae qualis usque huc fuit», Lucas Dias, Do Espírito Santo y Tavares Pinho (eds.), *Beato Amadeu: nova apocalipse*, p. 336.

28 Morisi Guerra, «The *Apocalypsis Nova*: A Plan for Reform», p. 48.

29 «[Pastor] magna auctoritate sibi a Deo tradita librum istum aperiet et omnia misteria in eo conscripta omnibus populis aperiet et manifestabit [...] quia uoluntas Dei est ut, tempore suo, per illum quem ipse uult haec hominibus nota fiant. [...] nullus librum aperiat usquequo Domino placuerit ut paulatim in lucem ueniant occulta et arcana Dei», Lucas Dias, Do Espírito Santo y Tavares Pinho (eds.), *Beato Amadeu: nova apocalipse*, p. 102.

30 Biblioteca Nazionale Marciana, ms. lat. cl. III CXCIV (2211), en adelante VI. El poema en dísticos elegíacos resulta esclarecedor acerca de la opinión de Begani en torno al *Apocalypsis Nova*: «D. Nicolaus Beganus modicus presbyter Veronensis in beati Amadei operis laudem ad omnes presens opus legentes hoc carmen coposuit: Archanum variis opus extat Pneumate plenum / Obscura exponens quae sacra lex dubitat / Haec pastor summus pandet conscripta tenebras / Tollet e medio conferet atque bonis / Instruit hunc Gabriel summo demissus Olympo / Quaeque dato uivens tempore quisque colet / Perlegat et menti condat quae scripserit auctor / Optima nam tandem causa salutis erunt». Parece evidente que esta y probablemente las otras copias producidas por el veronense son un ejemplo de la denominada *scribal publication*, ya que, como muestra la misma nota de autoría del poema, se trata de copias preparadas para consumo ajeno. Marion Leather Kuntz, *Guillaume Postel Prophet of the Restitution of All Things. His Life and Thought*, La Haya-Boston-Londres, N. Ninhoff, 1981, p. 18, nota 54 señala erróneamente este manuscrito como aquel en que Postel leyera la obra del beato Amadeo. Postel probablemente conociera la obra ya en París, donde circulaba desde principios del siglo XVI.

dominio veneciano desde 1409, donde fungía como presbítero de la catedral y rector de la capilla de la Asunción. Que el fraile hiciera circular él mismo la obra parece obvio: por un lado, Begani no solo afirma en el prólogo haber realizado otras dos copias más hasta la fecha, sino que nutría un profundo interés por la reforma de la Iglesia, tal y como se deduce de su actividad literaria³¹. Es fácil imaginar, pues, que uno de sus interlocutores en este sentido fuera el obispo de la ciudad, Gian Matteo Giberti, con quien mantenía una relación profesional y personal: protonotario apostólico, diplomático y promotor de importantes reformas en su diócesis, Giberti estaba asimismo en la comisión que redactó el *Consilium de emendanda Ecclesiae*, junto a figuras como Reginald Pole o Gasparo Contarini³². En efecto, Begani había enviado a Giberti varias obras: un manuscrito con sus sermones, una carta sobre la reforma de la Iglesia cerrada por un poema, así como otro poema de fuerte inspiración milenarista, con alusiones a la reforma católica y la figura del Papa Angélico³³.

Al igual que en Verona, la difusión del *Apocalypsis Nova* en Venecia parece haber alcanzado las altas instancias del poder político y religioso: por un lado, el cardenal y protector de la orden franciscana en la ciudad, Domenico Grimani, pertenecía al selecto grupo de religiosos presentes en el momento de la apertura del manuscrito original de la obra, como relata un biógrafo del beato Amadeo³⁴. No sorprende, por tanto,

31 Véase *infra* nota 35.

32 Adriano Prosperi, *Tra evangelismo e Controriforma. G. M. Giberti (1495-1543)*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1969.

33 Véase el prólogo de Biagio Rossetti, *Libellus de rudimentis musices. Compendium musicae*, Verona, Stefano e fratelli de Nicolinis de Sabio, 1529, pp. 1-3. El manuscrito se conserva actualmente en Padua, Biblioteca Universitaria, ms. 1211, antaño presente en la biblioteca del convento benedictino de San Giorgio Maggiore en Venecia (véase Martin Gerbert, *Iter Alemannicum: accedit iter Italicum et Gallicum*, Colonia, Typis San-Blasianis, 1765, p. 457). Nótese que, a la sazón, el abad de dicho convento era Gregorio Cortese, perteneciente al círculo de Gasparo Contarini y estrecho amigo de Gian Matteo Giberti.

34 La cita procede de Luke Wadding, *Annales Minorum*, vol. VII, Lyon, Ioannis Baptistae Devenet, 1735, p. 131, que cita el pasaje a partir del desaparecido *Fasciculus chronicarum* de Mariano da Firenze. La conexión con Grimani ha sido puesta en tela de juicio por Minnich, «Prophecy and the Fifth Lateran Council», p. 83, nota 61, que la considera el resultado de una confusión con un obispo franciscano sin identificar. Sin embargo, Grimani se encontraba en Roma en la fecha de la apertura del libro en 1502 y su afinidad hacia el *Apocalypsis Nova* resulta evidente: más allá de la común devo-

que el sacerdote veneciano Paolo Angelo, tras una audiencia con el dogo Andrea Gritti, afirmase en la dedicatoria de una de sus obras que este sin duda conocería ya, junto al patriarca de la ciudad Gerolamo Querini, la obra atribuida al beato Amadeo³⁵. Por otro, el dominico veneciano Girolamo Vitturio, profesor de teología en la Universidad de Padua, relata en 1550 sus conversaciones acerca de la obra con el obispo y teólogo Ambrogio Caterino Politi: en una visita a Roma, encontrándose en casa de Politi, Vitturio cuenta la conversación de algunos de los presentes sobre el beato Amadeo. A pesar de sus propias dudas y discrepancias, que revelan un profundo conocimiento de la obra, el veneciano refiere que Politi parecía inclinado a creer en el origen divino de las revelaciones de Amadeo³⁶.

'UN DESCONOCIDO SACERDOTILLO': PAOLO ANGELO

Esta estrecha relación entre las altas esferas del poder político y religioso y las expectativas milenaristas de la *reformatio Ecclesiae* que caracterizaron la crisis religiosa de la primera mitad del siglo XVI puede ilustrarse en el caso del sacerdote Paolo Angelo (ca. 1490-ca. 1568), responsable de la publicación de la primera (aunque parcial) traducción del *Apocalypsis Nova* en *volgare*. Sacerdote, editor y traductor prolífico, Angelo se relacionó durante toda su vida con diversos personajes de la alta jerarquía política y religiosa de la época por medio de su peculiar y variada producción literaria. Sin embargo, la suya es una figura elusiva para la his-

ción cristológica y mariana de los franciscanos, Grimani estaba involucrado en la certificación de las visiones de la clarisa veneciana Clara Bugni, que compartía con el *Apocalypsis Nova* una visión fuertemente teológica de la reforma de la Iglesia.

35 Paolo Angelo, *Profetie certissime stupende et admirabili, dell' antichristo, et innumerabili mali al mondo (se presto non si emendera) preparati, et donde hanno da venire, et doue hanno da cominciare*, Venecia, Vincenzo Valgrisi, 1540, fol. 2v: «Ma in questo mezo la S. V. in bona parte informata (non da curiosita [...] ma [...] dalle provisioni santissime de clerical reformationi del padre universali in spiritualibus di V. S. il R. Patriarcha Venetiano et della profetia santa del beato Amadeo». Véase Giampaolo Tognetti, «Note sul profetismo nel Rinascimento e la letteratura relativa», *Bollettino dell'Istituto Storico Italiano*, 82, 1970, pp. 129-157: 153.

36 Sobre Politi, véase Giorgio Caravale, *Sulle tracce dell'eresia Ambrogio Catarino Politi (1484-1553)*, Florencia, Olschki, 2007.

toriografía moderna, que tradicionalmente lo ha relegado a un segundo plano en el ámbito profético de su época, retratándolo como un personaje excéntrico, poco conocido entonces y de escaso nivel intelectual³⁷; «alguien que no podía permanecer mucho tiempo sin hacer llegar su voz al papa de turno»³⁸, que «trataba de llamar la atención con todos sus medios y sin sentido de la medida alguno»³⁹; un «propagandista apocalíptico»⁴⁰ caracterizado únicamente por una «exagerada grandilocuencia sin originalidad ni fuerza»⁴¹. Estas valoraciones, no obstante, son resultado de una perspectiva elitista que privilegia aspectos como la originalidad o la adhesión a las narrativas milenaristas tradicionales: en realidad, la variada actividad literaria de Angelo constituye un ejemplo singularmente útil para entender el carácter ecléctico del pensamiento milenarista y sus dinámicas de circulación en el contexto editorial de la Italia del siglo XVI.

Paolo Angelo nació en Venecia en torno a 1490: su familia llevaba a la sazón más de diez años en la ciudad y la suya constituye la primera generación de Angelo nacidos en Italia después del exilio. A los 22 años heredó de su tío el beneficio parroquial de la iglesia de San Giovanni Battista en Briana, cerca de Treviso, bajo dominio veneciano. La información sobre él, como decíamos, se limita en buena medida a cuanto él mismo cuenta sobre sí, en muchos casos no sin intenciones de propaganda y publicidad⁴². En efecto, Angelo se presenta como descendiente de la familia imperial bizantina de los Ἄγγελος, combinando sin embargo esta prosapia con los tópicos del desprecio de sí: el sacerdote se describe como un «refugiado», un «desconocido sacerdotillo, muy pobre» que, como afirma más adelante, no es ni teólogo, ni filósofo,

37 Sobre la vida y obra de Angelo se ha escrito poco. El primer trabajo con noticias sobre él es de Francisc Pall, «Marino Barlezio. Uno storico umanista», *Mélanges d'histoire générale*, 2, 1938, pp. 135-316, si bien el más conocido es quizá François Secret, «Paulus Angelus descendant des empereurs de Byzance et la prophétie du Pape Angélique», *Rinascimento*, 2, 1962, pp. 211-224, resumido, junto con Tognetti, «Note sul profetismo» y Bernard McGinn, «Circoli gioachimiti veneziani (1450-1530)», *Cristianesimo nella storia*, 7, 1996, pp. 19-39, en McGinn, «Notes on a forgotten prophet: Paulus Angelus and Rome», en *Prophetic Rome*, pp. 189-199.

38 Tognetti, «Note sul profetismo», p. 152.

39 Tognetti, «Note sul profetismo», p. 154.

40 McGinn, «Notes on a forgotten prophet», p. 196.

41 Tognetti, «Note sul profetismo», pp. 153-154.

42 Pall «Marino Barlezio», *passim*.

ni jurista ni canonista, sino un simple estudiante poco conocido⁴³. Cuánto haya de retórica en dicha modestia y cuánto, como el mismo Angelo afirma, de la idea espiritual (de tradición franciscana) del elogio de la pobreza como instrumento de la voluntad divina es algo difícil de valorar⁴⁴. De hecho, parece probable que se relacionara personalmente con patricios importantes como Vincenzo Grimani o Pietro Contarini, según refiere en su propia obra, además de varios nuncios apostólicos en la ciudad como Girolamo Verallo o Giovanni della Casa. Más seguro resulta, sin embargo, atribuir al sacerdote veneciano una visión fuertemente milenarista de la reforma de la Iglesia, evidente no solo en las descripciones que hacía de sí mismo, sino en sus concretas propuestas al respecto o en la frecuente invocación del futuro Papa Angélico⁴⁵.

La actividad literaria de Angelo es breve pero intensa: desde 1529 hasta 1544 (fechas respectivamente de su primera y última obra conocidas) el sacerdote es el responsable de la publicación de un total de 18 títulos⁴⁶. Aunque la temática de su producción puede dividirse en dos grandes bloques, la polémica religiosa y la literatura profético-milenarista, ambas cuestiones se presentan estrechamente entrelazadas a través de la esperanza en la reforma católica. Dentro del primero de estos grupos, aquel en torno a la polémica religiosa, cabe incluir las obras que Angelo dedica tanto al islam⁴⁷ como a Lutero⁴⁸, mientras que el segundo,

43 Paolo Angelo, *Epistola Pauli Angeli ad sanctissimum in Christo patrem & d.n.d. Clementem diuina providentia papam septimum* [Venecia, Bernardino de Viani, ca. 1524], fol. 7v.

44 Esta idea es recurrente a lo largo de sus obras.

45 Sobre la importancia de la figura del Papa Angélico en la tradición profética sobre la reforma de la Iglesia, véase la contribución de Michele Lodone en este mismo volumen.

46 Sobre la bibliografía de Angelo solo puede remitirse a los textos Denis E. Rhodes, «The works of Paolo Angelo», *British Library Journal*, 19, 1993, pp. 109-112 y Rhodes, «Commentaries on the State of the Turks and the Life of Scanderberg, some problems of authorship and typography examined», *Bibliofilia*, 113, 2011, pp. 49-62, en los cuales se ofrece una descripción detallada de algunas pocas obras de Angelo. De entre los 18 títulos, algunos son simples reediciones de obras anteriores o partes que edita de forma independiente.

47 Paolo Angelo, *Epistola drizata per un servo de Dio alla setta delli Agareni ditti Saraceni*, [s.l., s.n., s.a.]; Angelo, *Epistola Pauli Angeli ad Saracenos cum libello contra Alcoranum*, Venecia, Alessandro Bindoni, [ca. 1530]. A pesar de las obvias diferencias de contenido, puede incluirse aquí Angelo, *Commentario de le cose de Turchi, et del s. Georgio Scanderbeg, principe di Epyrro*, del cual se conservan dos ediciones por Bernardino Bindoni, de 1539 y 1544 y una tercera, *sine nomine*, de 1541.

48 Paolo Angelo, *Apologia: vel quasi exorcismus aduersus illorum hostium Dei peruersam: & ualde malignam intentionem: qui nuperime triginta illas hamatiuas conclusiones Vuittemberge sic publice coaxare non horruerunt*, Venecia, Bartolomeo Zanetti, 1537 y 1544 (con variaciones de título y contenido); *Breuis epilogus dillucidans duos principales articulos fidei nostrae catholicae, sanctaeque Ecclesiae Dei, aduersus elatam peruersam improbam, atque impiam mentem omnium hereticorum*, [s.l., s.n.], 1539.

aquel de la literatura profético-milenarista, comprende un amplio abanico de temas que pueden resumirse en la idea de la *renovatio Ecclesiae*, tanto a nivel moral como teológico⁴⁹, y la inminencia del fin del mundo⁵⁰.

Sin embargo, la implicación de Angelo con la idea de una reforma religiosa no se limita a la labor de compilador, traductor o 'propagandista'⁵¹. En realidad, él se describe a sí mismo como alguien llamado a desempeñar un papel clave en su propia visión escatológica, cuyo elemento fundamental es la experiencia mística. Así, Angelo describe haber sido elegido personalmente, «anci, expressamente» por Cristo, quien

ha hablado varias veces en mi corazón y en mi cabeza con muy dulces y verdaderos soliloquios [...] y me ha puesto aquí expresamente para desprecio, ruina, destrucción y desolación eterna de quien no quisiere creer en él [...] y que tengo que escribir por su amor y honor y compilar todo lo poco que he escrito y hecho imprimir hasta ahora⁵².

A lo largo de su obra, pero especialmente en la *Epistola Pauli Angeli ad sanctissimum...*, Angelo amplía esta descripción de su experiencia mística y declara haber recibido diferentes revelaciones sobre la reforma de la Iglesia que describe detalladamente. En este sentido, resulta particularmente interesante su relación con el *senex sacerdos* anónimo que hace las

49 Angelo, *Epistola Pauli Angeli ad sanctissimum...*; Angelo, *In transmutationis Summae angelicae orationem Pauli Angeli nouissima satiusque reordinata connexio*, [s.l., s.n.], 1543.

50 Paolo Angelo, *Mirabile interpretatione di prophetie del fine del mondo: per santo Vincentio del Ordine di predicatori*, Venecia, [s.n.], 1527; Angelo, *Mirabilis prophetiarum interpretatio de fine mundi per sanctum Vincentium ordinis predicatorum*, Venecia, Comini Luerensis, 1527; Angelo, *Profetie certissime stupende et admirabili, dell' antichristo, et innumerabili mali al mondo*, Venecia, Vicenzo Valgrisi, 1540; Angelo, *Expositio nouissima Pauli cognomento Angeli super nonum Capitulum Apocalipsis*, [s.l., s.n.], 1539.

51 Angelo no solo publicó la traducción anónima de un fragmento del *Apocalypsis Nova*: es asimismo el responsable de la traducción del *Opusculum de fine mundi* de Vicente Ferrer, que constituye el cuerpo central de sus *Profetie certissime...*; el *Contra legem Saracenorum* de Riccoldo di Montecroce publicado en su *Epistola Pauli Angeli ad Saracenos...*; y la *Expositio super orationem Dominicam* de Pico della Mirandola al final de su *Epistola Pauli Angeli ad sanctissimum...*

52 *Epistola Pauli Angeli ad Saracenos*, [fol. 4v-5r].

veces de intermediario en algunas de sus revelaciones: en una de ellas, tras un episodio de ayuno y oración, este anciano santo, transmutado en el Verbo divino, transporta a Angelo a una montaña para transmitirle un misterio divino. Allí, las respuestas a sus preguntas le serán dadas bajo la forma de un libro sellado con siete sellos, una imagen inmediatamente asociada al Apocalipsis de Juan, para que lo conserve y lo lea gradualmente. A continuación, el anciano

Entre tanto, me levantó con alegría mientras yo me regocijaba en ese mismo espíritu y me llevó a una alta montaña y transformándose a sí mismo en la Palabra de Dios y de nuestro señor Jesucristo me mandó en nombre de estos que, en primer lugar, no dejara a nadie ver, examinar o saber de esta visión sino en el caso de recibir expresamente la deseada venia de Cristo o de él mismo⁵³.

Algunas de sus propuestas de reforma son bastante generales, pero ofrecen en cualquier caso suficiente información para comprender su situación en el contexto veneciano de la primera mitad del siglo XVI. Así, el proyecto de Angelo pasa indiscutiblemente por la celebración de un Concilio universal, un proyecto que dirige a diferentes pontífices en su *Epistola Pauli Angeli ad sanctissimum...* Sin embargo, insiste sobre otros aspectos más prácticos, como la creación de una serie de cofradías en torno al sacramento de la Eucaristía o la revisión, reducción y organización por sinónimos de las *summae* teológicas de su época⁵⁴. Pero lo que es más importante: para Angelo resulta fundamental el desarrollo de una propuesta de reforma moral y doctrinal de la Iglesia⁵⁵.

53 *Epistola Pauli Angeli ad sanctissimum...* [fol. 4^a-v].

54 Angelo, *In transmutationis...*, p. 5: «Quibus quoque denuo singulis significare ausim quod huius summae angelicae reformatio invisa viris invidulis, hypocritis et perversis, potest esse archetypus adaptatissimus ut universalem ecclesiam tot et tantis abusionis heresis infidelitatis et praevicationis multiplicis squalloribus pressam citius purgari, reformari ac renovari coadiuvent, ieiuniis, elemosinis ac orationibus vacantes ac insistentes».

55 McGinn «Notes on a forgotten prophet», p. 196: «Obviamente, Paolo estaba convencido de que era de vital importancia revisar la enseñanza de la teología moral para facilitar la llegada de la reforma de la Iglesia, pero el tipo de cambio que tenía en mente parece inadecuado para esa tarea». McGinn no da importancia a este elemento en su somera descripción de la *Epistola Pauli Angeli ad sanctissimum...*

Como se ha señalado ya, la circulación del *Apocalypsis Nova* en el ámbito de la alta jerarquía política y religiosa veneciana durante el siglo XVI es evidente. No obstante, la traducción parcial del cuarto *raptus* o éxtasis y su impresión junto al resto de textos que componen la *Epistola Pauli Angeli ad sanctissimum in Christo patrem & d.n.d Clementem* no solo fue uno de los principales vehículos de la divulgación del *Apocalypsis Nova* en Venecia, sino que constituye además un caso singular en la difusión de la obra atribuida al beato Amadeo⁵⁶: por un lado, el *Apocalypsis Nova* había sido tradicionalmente copiado en formato manuscrito a partir de uno o más códices, sin conservarse ninguna edición impresa del texto⁵⁷; por otra parte, las otras traducciones no solo son muy escasas, sino que pertenecen casi en su totalidad al siglo XVII⁵⁸. Además, la omisión en la traducción de algunas frases del texto original transmitidas por la totalidad de la tradición manuscrita del *Apocalypsis Nova* señala en cualquier caso una operación consciente de adaptación del texto: destaca la ausencia en el pasaje sobre las enseñanzas futuras del Papa Angélico de la frase «de illis quae fecit Christus a duodecimo anno usque ad trigesimum», es decir, los acontecimientos narrados según los evangelios apócrifos de la infancia⁵⁹.

El título latino de esta anónima traducción en *volgare* con fuertes dialectalismos venecianos⁶⁰, que va del fol. 33v al fol. 34v, reza: «Prophe-

56 El texto original utilizado por Angelo es de difícil inserción dentro de la tradición estemática del texto establecido por Lucas Dias, Espírito Santo, Tavares Pinho (eds.), *Beato Amadeu: nova apocalipse*, pp. 12-16, dada la brevedad del fragmento y el escaso número de manuscritos colacionados por los editores. Sin embargo, es evidente la coincidencia en varios pasajes con la familia de Q (BNE, ms. 11248), copia de ámbito español de principios del siglo XVI, y C (Biblioteca de la Universidad de Barcelona, ms. 1818), una copia de ámbito jesuita de finales del siglo XVIII.

57 Para noticia de una versión impresa (desconocida a día de hoy), véase Fernando Campese Gallego, «El arzobispo Pedro de Castro y el *Apocalypsis Nova* en el Sacromonte de Granada», en Antonio Jiménez Estrella et al. (eds.), *Construyendo Historia. Estudios en torno a Juan Luis Castellano*, Granada, Universidad de Granada, 2013, pp. 109-122.

58 Una traducción manuscrita al italiano de un fragmento de la obra puede verse, ya en fecha posterior, en Lorenzo Manenti, *Giorgio Luti da Siena a Lucca. Il viaggio di un mito fra Rinascimento e controriforma*, Siena, Accademia degli Intronati, 2008. Fragmentos relativos a la Inmaculada Concepción fueron traducidos al español e impresos en Pedro de Alba y Astorga, *Bibliotheca Virginalis* vol III, Madrid, ex typographia regia, 1648, así como algunos folios volantes también sobre la Inmaculada Concepción citados en Campese Gallego, «El arzobispo», p. 115.

59 Morisi Guerra, *Apocalypsis Nova: ricerche sull'origine*, pp. 62-63.

60 Como «drizare», «exaltare» o «dapo», recurrentes de manera sistemática en el

tia fratris Amadei [...] qui vidit iam illum hominem ab omnipotente Deo electum, quo mediante ipse opifex summus renovabit ecclesiam suam». En efecto, el pasaje traducido relata la conversación entre el ángel Gabriel y el beato Amadeo sobre la corrupción de numerosos pontífices y la llegada de aquel destinado a reformar la Iglesia, denominado «futuro pastore» o «pastore electo». En este fragmento se recogen una serie de sucesos políticos internacionales profetizados *ex eventu* que sirven de antesala y confirmación del último de los dichos pontífices, el advenimiento de los «tempi felici» del Papa Angélico. Descrito en contraposición a «Simon mago» (modelo de soberanía pontificia temporal referido a Julio II⁶¹), que obtendrá la bendición de Esaú, el Papa Angélico recibirá la bendición de Jacob, y tras limpiar la iglesia de «comparanti, vendenti e [...] banchieri», enseñará lo que aún permanece oculto, esto es:

Sobre la creación y recorrido de los ángeles, cuánto tiempo pasó desde su creación hasta su bendición y caída, qué día y en qué montículo y lugar fue creado Adán, qué día fue llevado al paraíso, cuándo, dónde y en qué modo fue creada la mujer, de qué manera, tentada varias veces por la serpiente, tentó a su marido. Sobre la encarnación del Verbo, sobre la verdadera deidad y humanidad de Cristo. [...] Del sacramento del cuerpo y la sangre del señor Jesucristo y de muchas otras cosas que no están escritas en este libro y que os serán manifestadas en otra ocasión⁶².

Esta descripción de las enseñanzas del futuro pontífice no es otra cosa que una lista de los principales argumentos contenidos en el *Apocalypsis Nova*. No obstante, los elementos de continuidad entre este y la producción de Angelo van más allá del interés en la *reformatio Ecclesiae*. En realidad, son varios los temas e imágenes recurrentes en el resto de la

texto. Véase Michele Cortelazzo, *Dizionario veneziano della lingua e della cultura popolare nel XVI secolo*, Padua, La Linea Editrice, 2007.

61 Al menos en la primera redacción del texto. Véase Morisi Guerra, *Apocalypsis Nova: ricerche sull'origine*, pp. 27-46.

62 Angelo, *Epistola Pauli Angeli ad sanctissimum...*, fol. 34r. Una transcripción del pasaje puede leerse en Secret, «Paulus Angelus descendant», pp. 216-220, quien sin embargo se limita a editar el texto y dar algunos datos sobre la vida de Angelo.

obra de Angelo que se pueden conectar con la traducción del cuarto *raptus* o incluso con el resto de éxtasis atribuidos a Amadeo. En este sentido basta señalar el modo en que el relato de las experiencias místicas y visiones del sacerdote veneciano parecen inspirarse en el *Apocalypsis Nova*: así, Angelo relata que en el momento de su visión, ofrecida por mediación de un viejo sacerdote, no solo cumplía con sus obligaciones como cristiano

Durante toda esa semana practiqué un intenso ayuno. Después, me dirigí al mencionado sacerdote, hombre de Dios, de quien merecí con gran gozo de mi espíritu obtener todas las respuestas, consejos y auxilios que deseaba. Que solo en parte puedo repetir balbuceando [...] entonces escuché al mismo hombre hablar como un trueno con estas dulces palabras: «O Dios, esperanza mía: he aquí un nuevo Valeriano, un compañero de la Iglesia digno de confianza que se ha ganado ver al ángel» [...] «Ven a mí», dijo, «hermano, ven, por favor, hijo mío, que voy a enseñarte clara y manifiestamente el secreto de tu corazón, y tu santo y particular afecto»⁶³.

Así, al igual que Valeriano, el mártir y esposo de santa Cecilia que recibió tras su conversión al cristianismo la gracia de ver al ángel que custodiaba la virginidad de su mujer y al igual que el propio Amadeo, Angelo será el sujeto insignificante, débil pero poderoso de una revelación específica por medio de un ángel que contiene «un conocimiento singular y verdadero», «la respuesta a todas las preguntas» que sin embargo debe ocultarse hasta el momento escatológico de la llegada del Papa Angélico. Imágenes como la del monte como lugar de la revelación y la transmutación son recurrentes en ambos textos⁶⁴, al igual que

63 Angelo, *Epistola Pauli Angeli ad sanctissimum...* [fol. 4r.]

64 El pasaje traducido del *Apocalypsis Nova* y publicado por Angelo elabora con insistencia esta imagen, que Angelo a su vez repite en otras partes de su obra. Véase Angelo, *Epistola Pauli Angeli ad sanctissimum...*, fol. 34r: «En el monte el Señor se transfiguró, en el monte con cinco panes sació a una enorme multitud, en el monte fue concebido, en el monte oró, en el monte hizo la cena, en el monte fue preso, en el monte fue crucificado y desde el monte ascendió a los cielos [...]. En el monte ha nacido el futuro pastor que Dios ha elegido, el que levantará el monte Sión» («Nel monte il signor si e transfigurato, nel monte con cinque pani ha satiato tanta moltitudine, nel monte e concepto, nel monte ha orato, nel monte ha facta la cena, nel monte e stato preso, nel monte e stato crucifixo, nel monte e stato assumpto al cielo [...] Nel monte e nato

la caracterización del momento de la lectura y difusión de la revelación como un tiempo escatológico escogido por Dios para el cumplimiento de las profecías, tópicos todos ellos que se repiten de manera muy similar en el *Apocalypsis Nova*:

Yo, Amadeo, fui arrebatado desde mi cueva donde oraba y llevado a un pequeño monte [...]. Y mientras estaba allí, fui presa del miedo, sin saber qué decir, como inconsciente. Entonces se puso delante de mí un hombre de aspecto agradable, cuyo rostro y vestiduras brillaban y se dirigió a mí con estas palabras «¿Me reconoces, siervo de Dios? [...] Nuestro señor quiere [...] reconducir a todos los hombres al regazo de la única verdad y poner al frente de su Iglesia un pastor que él mismo ha elegido para que apaciente sus ovejas y alimente a su pueblo [...] y quiere comunicarte a ti estos secretos suyos [...] para que los escuches, después de todo tu sufrimiento y tus vivos deseos, tomes buena nota de ello, lo guardes en el fondo de tu corazón, y luego lo escribas y custodies y guardes lo escrito sin enseñarlo a nadie hasta que Dios envíe a aquel que abrirá el libro escrito por ti cuando a Dios placiera»⁶⁵.

Por otra parte, elementos fundamentales del programa eclesiológico pseudo-amadeita se repiten constantemente en la obra de Angelo, tales como la necesidad de convocar un concilio para llevar a cabo la reforma de la Iglesia, la lectura eucarística de la fe y la importancia de la transubstanciación o la insistencia en la labor desempeñada por los ángeles en el advenimiento del tiempo escatológico. Estos elementos comunes, no obstante, resultan aún más cercanos entre la obra del veneciano y el *Apocalypsis Nova* cuando se consideran dentro de la visión de Angelo sobre la reforma doctrinal y la revelación. Particularmente interesante en este sentido es el proyecto de la *Summa Angelica*, una revisión, reducción y organización por campos semánticos de las *summae* teológicas más importantes de su época⁶⁶. Expuesta tanto en la *Epistola*

il futuro pastore il quale Idio se ha electo, el quale alcerà il monte Sion»). También en el monte es donde Angelo recibe su revelación y el *sacerdos* se transfigura en el Verbo: Angelo, *Epistola Pauli Angeli ad sanctissimum...*, fol. [4^a-v].

65 Lucas Dias, Espírito Santo, Tavares Pinho (eds.), *Beato Amadeu: nova apocalipse*, p. 56.

66 Concretamente las de Silvestro Mazzolini da Prierio, Giovanni Cagnazzo de Tabia y Angelo da Chivasso. Véase Angelo, *Epistola Pauli Angeli ad sanctissimum...*, fol. 9v-10r; Angelo, *In transmutationis...*, pp. 3-4.

Pauli Angeli ad sanctissimum... (1525) como en la *In transmutationis Summae Angelicae orationem [...] connexio* (1543), Angelo concibió durante largo tiempo su *summa* como el resultado de una revelación divina: en efecto, en el posfacio de esta se afirma que «Dios nos habla a través de su siervo Paulo Angelo», describiendo el proyecto como una «aparición angélica enviada sin duda alguna desde los cielos» con la que Dios impone orden y claridad hablando por boca del sacerdote veneciano⁶⁷. Al margen del componente literario de estas descripciones, la idea de la revelación de contenidos teológicos ocultos o desconocidos como desencadenante de la reforma, y concretamente el uso del discurso profético para sancionar proyectos teológicos relacionados con la *renovatio Ecclesiae*, sitúa la obra de Angelo en una estrecha relación de dependencia con el *Apocalypsis Nova*.

CONCLUSIONES

La lectura detenida de la variada producción literaria de Paolo Angelo ofrece una imagen del sacerdote veneciano mucho más compleja y relevante historiográficamente de lo que se había señalado hasta ahora. Lejos del perfil tradicionalmente extravagante, Angelo muestra una obra orientada claramente hacia la realización de sus intereses políticos y religiosos: para ello apela a un selecto abanico de destinatarios de sus obras, que demuestran sus conexiones con las esferas del poder político y religioso en Venecia. Asimismo, su traducción del cuarto rpto del *Apocalypsis Nova* no solo demuestra un manejo consciente del texto, con omisiones estratégicas, sino que se trata además de un importante caso en la circulación de la obra atribuida al beato Amadeo en Venecia, presumiblemente en ambientes más populares de lo que el texto original en latín habría permitido. En efecto, la ciudad lagunar constituye un escenario de excepción para la discusión sobre la reforma a través del discurso profético, un escenario en el que no se había estudiado la difusión del *Apocalypsis Nova*: en este sentido, el caso de Angelo no solo permite señalar la penetración de la obra en los territorios de la Serenísima desde muy temprana fecha, sino que la experiencia extática de Angelo, siguiendo de

67 Angelo, *Epistola Pauli Angeli ad sanctissimum...*, fol. 9v-10r.

cerca el modelo de la amadeita, apunta a la potencialidad del discurso profético para la reforma doctrinal de la Iglesia.

Dentro de la amplia discusión sobre profecía y reforma que caracterizó la primera mitad del siglo XVI, la opinión de Contarini citada antes representa una postura antitética a aquella de Angelo o de las revelaciones atribuidas al beato Amadeo: en el caso de aquel, su formación y experiencia personal como diplomático, obispo y cardenal lo impulsaban hacia una visión de la reforma basada en la acción local y específica, visible en la redacción del *Consilium de emendanda Ecclesia*. Lejos de una reforma doctrinal, Contarini reproduce en buena medida el juicio de un anónimo lector del *Apocalypsis Nova* que al final de la obra anota: «Es necesario reformar la dirección de la Iglesia, no cambiar su doctrina»⁶⁸. El texto atribuido al beato Amadeo y las revelaciones del veneciano apuntan al camino contrario: es la renovación de la doctrina de la Iglesia, entendida como el sucesivo estadio de la revelación, la que señala la reforma de la dirección de la Iglesia. Para ambos, el discurso profético en torno a la reforma no solo expresa las esperanzas milenaristas de cambio social, sino que es en sí mismo el medio para argumentar e implementar modelos alternativos de orden religioso, político y simbólico⁶⁹. Repensar el profetismo, pues, desde el análisis del discurso permite subrayar el carácter performativo del mensaje profético, cuya mera realización modifica radicalmente el *statu quo* del emisor y el receptor del mensaje⁷⁰.

**PEDRO GONZÁLEZ DE MENDOZA, DE TOLEDO A ROMA.
EL PATRONAZGO DE SANTA CROCE IN GERUSALEMME
ENTRE LA ARQUEOLOGÍA Y LA FILOLOGÍA***

Felipe Pereda

«Señor Pedro de Mendoza, español, de estirpe nobilísima, fue hecho cardenal por el papa Sixto por sus méritos. Poseía grandes conocimientos tanto en derecho canónico como en estos estudios de humanidades, filosofía y teología. Estuvo muchos años en la Corte de Roma y allí fue muy estimado y honorado. Mandaba hacer libros continuamente y los compraba tanto sagrados como profanos, y así reunió una gran cantidad de libros, porque quería hacer una biblioteca. Su padre se encontraba entre los primeros hombres de aquel reino, y no era literato, pero entendía muy bien la lengua toscana, y por eso en Florencia hizo hacer al cardenal una grandísima cantidad de libros en lengua toscana, para traducirlos a su gusto al español, e hizo hacer, en su casa en España, una biblioteca de libros toscanos, que quiso que fuese de uso común para quienes estuvieran interesados. Y el señor Pedro y toda su casa, que es

68 Biblioteca Nazionale Centrale de Florencia, ms. Magliab, XXV 177.

69 Morisi Guerra, «The *Apocalypsis Nova*: A Plan for Reform», pp. 48-50.

70 Girolamo Savonarola, *Molti devotissimi trattati ad esortatione de i fideli & devoti christiani*, Venecia, al segno della Speranza, 1547, p. 161: «Perché il dire di Dio è un fare». Véase Robert P. Carroll, *When Prophecy Failed: Reactions and Responses to Failure in the Old Testament Prophetic Traditions*, Londres, S. C. M. Press, 1979, p. 17: «Reconocer la dimensión performativa del lenguaje es necesario para entender una profecía no solo como un 'decir' algo sino como un 'conseguir' algo». También Philippe Guérin, «'La petite clé des secrets'. De la performativité du discours savonarolien», en Marina Marietti y Philippe Guérin (coords.), *Savonarole. Enjeux, débats, questions. Actes du colloque international*, Paris, Presses Sorbonne Nouvelle, 1997, pp. 19-33.

* Este artículo fue publicado originariamente, con el mismo título, en Frédérique Lemerle, Yves Pawuels y Gennaro Toscano (eds.), *Les cardinaux de la Renaissance et la modernité artistique*, Paris, IRHiS Institut de recherches historiques du Septentrion, 2009, pp. 217-243. He actualizado la bibliografía y modificado ocasionalmente la redacción. La investigación que conduce a los resultados de la presente contribución ha recibido financiación del Consejo Europeo de Investigación dentro del Séptimo Programa Marco de Investigación de la Unión Europea (FP7/2007-2013) / ERC Grant Agreement n° 323316, proyecto CORPI (Conversion, Overlapping Religiosities, Polemics, Interaction. Early Modern Iberia and Beyond), cuya investigadora principal es Mercedes García-Arenal.

de hombres nobilísimos, y todos dados a la virtud, en España es hoy uno de los primeros hombres de ese reino. Después de convertirse en cardenal, no ha vuelto a la Corte de Roma. De las obras que ha escrito no sé nada y por eso no se mencionan»¹.

Esta breve biografía del cardenal Pedro González de Mendoza (1422-1499), ignorada por quienes se han preocupado de su importante patronazgo artístico y arquitectónico, es, a pesar de los numerosos errores en que tropieza (o tal vez precisamente por ello), un testimonio precioso de sus intereses culturales y de los del clan familiar al que pertenecía. En realidad, no parece que el cardenal Mendoza estuviera nunca en Italia, como sí lo hicieron dos miembros destacados de su familia a quienes Vespasiano da Bisticci (1421-1498) parece haber confundido con el Cardenal: su hermano, Íñigo López de Mendoza, el primer conde de Tendilla (muerto en 1479), y el hijo homónimo de este, el segundo conde de Tendilla, quien viajó como embajador de los Reyes Católicos entre los años 1486 y 1487. Es incluso posible que el florentino todavía confundiera al Cardenal con un tercer personaje, su propio padre, el marqués de Santillana, aunque no se puede descartar que el primero continuara en Italia la pasión bibliófila por la que su progenitor se había hecho famoso, y que se había nutrido —como bien recogía da Bisticci— de numerosos manuscritos copiados en Italia².

1 «Meser Piero di Mendoza, ispagnuolo, di stirpe nobilissima, fu fatto cardinale da papa Sixto per la sua virtù. Ebbe notitia universale così in iure canonico, come in questi studi d'umanità et filosofia et teologia. Istete più anni in corte di Roma, et quivi fu molto stimato et onorato. Faceva continovamente fare libri, et comperava, così sacri come gentili, in modo che ragunò grande quantità di libri, per volere fare una libreria. Aveva el padre signore de' primi di quello regno, il quale non era letterato, ma intendeva benissimo la lingua toscana, et per questo fè fare il cardinale qui in Firenze grandissima quantità di libri in lingua toscana, per transferirgli per suo piacere in spagnuolo, et fece fare in Ispagna in casa sua una libreria di libri toscani, che volle che fussi comune a chi ne voleva. Et meser Piero et tutta la sua casa, casa d'uomini nobilissimi, et dati tutti alla virtù, et è oggi in Ispagna de' primi uomini di quello regno. Di poi che fu cardinale, non è mai venuto in corte di Roma. Delle opere ha composto non ho notitia, et per questo non se ne fa menzione», Vespasiano da Bisticci, *Vite di Uomini Illustri del secolo XV scritte da Vespasiano da Bisticci*, Florencia, 1859, pp. 168-169. Véase Ángel Gómez Moreno, «Los intelectuales europeos y españoles a ojos de un librero florentino», *Studi Ispanici*, 1999, número extraordinario: *Italia y la literatura hispánica*, 1999, pp. 33-47.

2 El contenido original de la biblioteca de Mendoza nos es desconocido, al repartirse al menos entre dos fondos: el que legó a su hijo, el marqués de Zenete, biblioteca que fue inventariada a la muerte de este último, resultando por el momento imposible

Bien fuera en primera persona, o como miembro de su importante familia, es indudable que los intercambios culturales con Italia moldearon la formación intelectual de don Pedro desde sus mismos años como estudiante en la Universidad de Salamanca. Como botón de muestra, valga recordar que siendo escolar en su Estudio, Mendoza recibió el encargo de traducir un manuscrito de la *Iliada* recién llegado a sus manos desde Florencia (la nueva versión latina de Pier Candido Decembrio)³. En la historia del arte, el 'renacimiento' de las artes está tradicionalmente vinculado al descubrimiento de la Antigüedad y el desarrollo de una cultura humanística, por ello no debe sorprender que el nombre del cardenal Mendoza esté unido en nuestra historiografía, se diría que de forma indisoluble, a su 'introducción' en Castilla.

El capítulo más importante, el más estudiado pero también el más debatido, de sus intereses lo constituye su destacado mecenazgo arquitectónico, donde una vieja tradición que se remonta hasta Carl Justi ha querido ver una decidida apuesta por el nuevo gusto anticuario⁴. Solo

Fig. 1

determinar cuál es la parte que corresponde a su fundador; y en segundo lugar, aquella parte que pasó a los fondos del colegio de Santa Cruz de Valladolid, pero de la que no sabemos se haya hecho ningún esfuerzo por individualar los fondos pertenecientes a la fundación primitiva. Para la primera, véase Francisco Javier Sánchez Cantón, *La Biblioteca del Marqués de Cenete, iniciada por el Cardenal Mendoza (1470-1523)*, Madrid, CSIC, 1942. De la segunda, solo un cuatrocentista manuscrito italiano de Eusebio podría relacionarse tal vez con los encargos de Mendoza en la ciudad del Arno, véase su descripción en María de las Nieves Alonso-Cortés, *Catálogo de Manuscritos de la Biblioteca de Santa Cruz*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 1976, pp. 267-268. Agradezco a Gennaro Toscano su amabilidad al llamar mi atención sobre este manuscrito.

3 Para una visión general de la relación del clan Mendoza con Italia, véase Helen Nader, *Los Mendoza y el Renacimiento Español*, Guadalajara, Institución Provincial de Cultura «Marqués de Santillana», 1986 (1ª ed. inglesa, 1979); sobre el Gran Cardenal, pp. 146-150; para un intento de conectar sensibilidad literaria y gusto artístico, pp. 216 y ss. Para su labor como traductor, véase ahora Guillermo Serés, *La traducción en Italia y España durante el siglo XV. La «Iliada en romance» y su contexto cultural*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1997.

4 Carl Justi, «Don Pedro de Mendoza. Der grosse Cardinal von Spanien», en Justi, *Miscellaneen aus drei Jahrhunderten spanischen Kunstlebens*, Berlín, G. Grote, 1908, pp. 43-66, identificaba algunos de los edificios vinculados a su patronato en los que podía detectarse una todavía tímida aparición de elementos ornamentales de carácter anticuario, agrupándolos como el producto de una voluntad común: el colegio de Santa Cruz (d. 1486-1494, Valladolid), el Hospital de Santa Cruz, y su sepulcro (catedral de Toledo). Véase un estado de la cuestión en Fernando Marías, «Los Mendoza y la introducción del Renacimiento en España», en *Nobleza, Coleccionismo y Mecenazgo*, Sevilla, Real Maestranza de Caballería de Sevilla, 1998, pp. 29-44. Para el sepulcro,

uno de los edificios de nueva planta analizados por el erudito alemán estaba terminado a la muerte de su fundador, el colegio de Santa Cruz (Valladolid), pero esto no socava la participación del prelado en algunas de las empresas artísticas más renovadoras de finales de siglo en Castilla⁵. A todo ello hay que sumar una importante labor como coleccionista de antigüedades —camafeos, bronceos y medallas, en particular— que, aunque perfectamente inventariada, se encuentra todavía pendiente de estudio⁶.

Felipe Pereda, «Antonio (¿Sansovino?) Florentín en Toledo: nuevos datos gráficos y documentales para su biografía», en Vitor Serrao (ed.), *O Largo Tempo do Renascimento. Arte, Propaganda e Poder*, Lisboa, Caleidoscopio, 2009, pp. 357-387.

5 Para la historia del colegio de Santa Cruz, véase Manuel Gómez Moreno, «Sobre el Renacimiento en Castilla. Notas para un discurso preliminar. I, Hacia Lorenzo Vázquez», *Archivo Español de Arte y Arqueología*, tomo I, n.º 1, 1925, pp. 1-40, constituye el primer intento de establecer una cronología del edificio, valorando un 'modernizador' cambio de proyecto acaecido en 1488, según consta por las fuentes (Pedro Salazar de Mendoza, *Crónica del Gran Cardenal de España*, Toledo, María Ortiz de Sarauia, 1625), y atribuyendo el nuevo giro a su maestro de obras, al menos desde 1491, Lorenzo Vázquez de Segovia (véase Francisco de Borja San Román, «Las obras y los arquitectos del Cardenal Mendoza», *Archivo Español de Arte y Arqueología*, 7, n.º 20, 1931, pp. 153-161). Un intento de descubrir una voluntad plenamente renacentista, incluso en la planta del edificio, es el de Luis Cervera Vera, *Arquitectura del Colegio Mayor de Santa Cruz de Valladolid*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 1982, al que hay que sumar las especulaciones planimétricas de Luis Moya Blanco, «Las proporciones del patio del Colegio Mayor de Santa Cruz en Valladolid y una notable coincidencia», *Academia*, 59, 1984, pp. 103-122. Para una revisión crítica de estas propuestas, véase Víctor Nieto Alcaide, en id., Alfredo J. Morales y Fernando Checa, *Arquitectura del Renacimiento en España, 1488-1599*, Madrid, Cátedra, 1989, pp. 29-35; y la más concluyente —incluida la atribución del nuevo proyecto al mítico Lorenzo Vázquez de Segovia—, de Fernando Marías, *El largo Siglo XVI*, Madrid, Taurus, 1989, pp. 254-256. No compartimos la reciente propuesta de negar cualquier tipo de interés modernizador en el edificio («Don Pedro no se planteó hacer un edificio renacentista», p. 140) por simplificada y en cierto modo anacrónica, en Miguel Ángel Zalama, «Arquitectura y estilo en la época de los Reyes Católicos», en *Isabel la Católica. La magnificencia de un reinado*, Valladolid, Junta de Castilla y León-Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, 2004, pp. 127-140. Para otros aspectos del edificio, véanse las contribuciones recogidas en Salvador Andrés Ordax y Javier Rivera (eds.), *La introducción del Renacimiento en España. El Colegio de Santa Cruz (1491-1991)*, Valladolid, Instituto Español de Arquitectura-Universidades de Alcalá y Colegio Oficial de Arquitectos de Valladolid, 1992.

6 El inventario fue dado a conocer por José María de Azcárate Ristori, «El Cardenal Mendoza y la introducción del Renacimiento», *Santa Cruz*, 22, 1961-1962, pp. 7-16; del mismo autor, «Mecenazgo y coleccionismo: el Cardenal Mendoza», en *La Introducción del Renacimiento en España. El Colegio de Santa Cruz (1491-1991)*, pp. 61-76. Ha sido recientemente transcrito en Miguel Ángel Ladero Quesada, «Monedas, camafeos,

Sin embargo, los términos reductivamente estilísticos que ha empleado la historia del arte para describir la modernidad de las obras promovidas por el cardenal Mendoza resultan sesgados, cuando no insuficientes para comprender la radical novedad de su patronato. Las fundaciones del cardenal no solo son el resultado de una recepción activa de una emergente cultura anticuaria y humanística, lo hacen reflejando al mismo tiempo el trascendental momento político que atravesaba Castilla. La convergencia entre humanismo letrado y política —pero también, como veremos de inmediato, entre *memoria* e *historia*— es particularmente visible en las intervenciones realizadas en templos históricos. Como arzobispo de la catedral primada toledana, o como cardenal romano, sus dignidades estaban vinculadas a edificios centenarios, la catedral de Toledo en un caso, la basílica romana de Santa Croce, en el otro. Intervenir, dejando su sello visible en estos edificios, significaba vincular la *memoria* local de la que eran portadores con el *designio histórico* que se estaba escribiendo en Castilla.

Las obras emprendidas en la catedral primada resultan paradigmáticas de esto último. Construida sobre el mismo suelo de una mezquita almohade, un monumento por lo tanto de la victoria cristiana sobre el islam, la catedral de Toledo ofrecía el escenario perfecto para interpretar la Guerra de Granada en la clave de una cruzada⁷. El año 1482, coincidiendo con el comienzo de la guerra contra el reino nazarí, se ordenó tallar en las sillas del coro un gran ciclo narrativo representando las victorias de los reyes frente al último reducto del islam en tierra cristiana. La humillante derrota de sus ciudades y la clemencia de los monarcas con el pueblo vencido se despliega en los respaldos de las sillas de los canónigos con la retórica visual propia de las entradas triunfales de la antigua Roma, culminando junto a la silla arzobispal con la imagen de Boabdil arrodillado a los pies del rey Fernando junto a las puertas de la ciudad de Granada⁸. Iniciado el mismo año del comienzo de la guerra, es decir, anticipándose por lo tanto a los resultados del con-

Fig. 2

medallas, piedras finas y otros objetos coleccionados por el Cardenal don Pedro González de Mendoza», *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 2, 2012, pp. 167-196.

7 Véase ahora para una historia cultural de la catedral: Tom Nickson, *Toledo Cathedral: Building Histories in Medieval Castile*, University Park, Pennsylvania State University Press, 2015.

8 Felipe Pereda, «*Ad vivum?*»: o cómo narrar en imágenes la historia de la Guerra de Granada», *Reales Sitios*, 154, 2002, pp. 2-20; Pereda, «Los relieves toledanos de la

flicto, los relieves fueron tallados en sincronía con la progresiva rendición de sus más importantes plazas. El ciclo toledano lee proféticamente los «signos de los tiempos» (Mateo 16, 4) como el providencial y por lo tanto inexorable avance de una cruzada santa.

Más adelante volveremos sobre el sello que el cardenal Mendoza dejó en la catedral de Toledo. Antes de hacerlo, sin embargo, quisiera llamar la atención sobre las obras que el cardenal ordenó realizar simultáneamente a las toledanas en una basílica romana. Estas pinturas han recibido bastante atención, sobre todo en los últimos años, aunque han sido, y continúan siendo, olvidadas por la historiografía española. Nos referimos a los frescos de su basílica titular romana, Santa Croce in Gerusalemme, cuyo ciclo relata la historia de la invención de la cruz. Las pinturas se sitúan en la órbita de Antoniazio (Aquili) Romano, un artista estilísticamente versátil pero especializado en la producción de imaginería devota que gozaba en aquellos años de especial crédito entre la clientela castellana y aragonesa⁹. El patronato español de la basílica se

Fig. 3

Guerra de Granada: reflexiones sobre el procedimiento narrativo y sus fuentes clásicas», en Isidoro Coloma y Juan Antonio Sánchez López (eds.), *Correspondencia e integración de las artes*, Málaga, Universidad de Málaga, 2003, pp. 345-374.

- 9 La hipótesis ha encontrado nuevo apoyo con el descubrimiento de un dibujo que reproduce el fresco y el nombre de este maestro. El dibujo ha sido atribuido a su mano: Christa Gardner von Teuffel, «Light on the Cross: Cardinal Pedro González de Mendoza and Antoniazio Romano in Sta. Croce in Gerusalemme, Rome», en Lars R. Jones y Louisa C. Matthew (eds.), *Coming about... A Festschrift for John Shearman*, Cambridge, Mass., Harvard University Art Museums, 2001, pp. 49-55. El dibujo ha sido datado también a comienzos del siglo XVI, atribuido a una mano anónima: Anna Cavallaro, «Antoniazzo Romano, pittore 'dei migliori che fussero allora in Roma'», en Anna Cavallaro y Stefano Petrocchi (eds.), *Antoniazzo Romano. Pictor Urbis, 1435/1440-1508*, catálogo de la exposición, Milán, Silvana Editore, 2013, pp. 20-47: p. 47, nota 103. Como ha resumido recientemente esta autora, resulta imposible responsabilizar a este pintor en solitario de la totalidad de las pinturas, siendo en el mejor de los casos el supervisor de un taller plural en el que habrían intervenido maestros de muy distinta procedencia, lo cual vendría a explicar los acentos umbros y signorellianos de las pinturas que se han venido señalando repetidas veces: Anna Cavallaro, *Antoniazzo Romano e gli Antoniazzeschi. Una generazione di pittori nella Roma del Quattrocento*, Udine, Campanotto, 1992, pp. 110-111 y 263-265. La primera atribución de las pinturas a Antoniazio se debe a August Schmarsow (en Francesco Albertini, *Opusculum de Mirabilibus Novae et Veteris Urbis Romae*, August Schmarsow (ed.), Henninger, Heilbronn, 1886, p. 7), tesis posteriormente desarrollada por María Ciartoso, «Note su Antoniazio Romano», *L'Arte*, XIV, 1911, pp. 42-52. En la misma línea de Cavallaro, también Gisela Noehles-Doerck había señalado el *uneinheitliche Charakter* de los frescos, y la posibilidad de que

señala con el retrato del titular arrodillado junto a la cruz en el centro del ábside. Aunque la identificación del donante estuvo durante muchos años confusa, ahora sabemos con seguridad que el cardenal retratado a los pies de santa Elena es el cardenal Pedro González de Mendoza (y no su sucesor Bernardino López de Carvajal, como se repetía desde el siglo XVIII)¹⁰.

Los bellísimos frescos encargados por el cardenal Mendoza para la decoración absidial de su basílica titular ilustran tres distintos momentos de la leyenda del hallazgo, pérdida y recuperación de la sagrada reliquia en Jerusalén¹¹. Un exhaustivo trabajo ha explorado la relación entre la iconografía de los frescos con el significado de la basílica como enclave jerosolimitano en el corazón de Roma¹²; sin embargo, como ha venido apuntando la literatura más reciente, la decoración ornamental de la basílica de Santa Croce in Gerusalemme solo adquiere completo sentido si tenemos en consideración las circunstancias e intereses particulares de sus patronos españoles, y en especial la encrucijada profética de la Corona en los años inmediatamente anteriores a la conquista del Reino de Granada, el tiempo en el que Pedro González se convirtió en su cardenal titular.

En las próximas páginas abordaremos el conjunto de las reformas emprendidas por Pedro González de Mendoza en su basílica romana en el espejo de las que simultáneamente se estaban realizando en el corazón de Castilla, las de Santa Croce en las de la catedral de Toledo¹³.

Fig. 4

Antoniazzo funcionara como el empresario de un taller de composición muy diversa: véase Noehles-Doerck, *Antoniazzo Romano. Studien zur Quattrocentmalerei in Rom*, Münster, Westfälischen Wilhelms-Universität zu Münster (West.), 1973, pp. 246-247. Para la fortuna crítica de las pinturas, véase la minuciosa reconstrucción de Vitaliano Tiberia, *L'affresco restaurato con storie della croce nella Basilica di Santa Croce in Gerusalemme a Roma*, Roma, Edart, 2001, pp. 27-29, escrito después de la reciente restauración, en la que han aparecido las iniciales «OsAER>S», que este autor interpreta como «OPUS ANTONIATII EQUITIS ROMANI> SOCIORUMQUE», *ibid.*, p. 54.

- 10 Francesca Cappelletti, «L'affresco nel catino absidiale di Santa Croce in Gerusalemme a Roma. La fonte iconografica, la committenza e la datazione», *Storia dell'Arte*, 66, 1989, pp. 119-126.
- 11 Para una visión exhaustiva de esta tradición narrativa con una descripción somera de los frescos de Santa Croce, véase Barbara Baert, *A Heritage of Holy Wood. The Legend of the True Cross in Text and Image*, Leiden, Brill, 2004.
- 12 Meredith J. Gill, «Antoniazzo Romano and the Recovery of Jerusalem in Late Fifteenth-Century Rome», *Storia dell'Arte*, 83, 1995, pp. 28-47.
- 13 Para el papel político y legendario de Jerusalén en este proyecto, véase la tesis docto-

Ambos extremos, como intentaremos probar a continuación, compar-ten similares estrategias contribuyendo polifónicamente al proyecto confesional de la Monarquía Católica.

PEDRO GONZÁLEZ DE MENDOZA, CARDENAL DE SANTA CROCE

Vestirse de púrpura fue solo el último paso en una meteórica carrera política y eclesiástica para la que Pedro González de Mendoza estuvo predestinado desde su infancia. Primero fueron los episcopados de Calahorra y Santo Domingo de la Calzada: en 1473 fue nombrado por Sixto IV cardenal de Santa María in Dominica, el mismo año en que pasó a ocupar la sede sevillana; y finalmente, en 1482, recibió los honores de arzobispo de Toledo en un momento en el que su presencia se hacía necesaria junto a la Corte en el nuevo marco de la Guerra de Granada. El último de los títulos de Mendoza fue solamente honorífico, ya que es solo la forma en que se popularizó su memoria; sin embargo, ayuda a calibrar la dimensión histórica de su figura: Tercer Rey de España.

La biografía política de Mendoza se encuentra íntimamente vinculada a la Guerra de Granada. Coincidiendo con la revitalización de la Reconquista, se produjo el fallecimiento del arzobispo de la catedral primada de Toledo, momento que fue aprovechado por los Reyes Católicos para solicitar la investidura de Mendoza. Las gestiones emprendidas en Roma, sin embargo, no solo tuvieron por objeto el arzobispado de Toledo, sino también el trueque del título de cardenal de Santa María in Dominica por el de Santa Croce in Gerusalemme, un cambio fundamental en la proyección simbólica de su cardenalato. Apenas llegaron a Sevilla, la Corte recibió la feliz noticia de su doble nombramiento como arzobispo de la primada y cardenal de Santa Croce (además de patriarca de Alejandría)¹⁴. Cabe poca duda que esta doble

ral desgraciadamente todavía inédita, de Adam Beaver, «A Holy Land for the Catholic Monarchy: Palestine in the Making of Modern Spain», Harvard University, 2008.

14 Francisco de Medina y Mendoza, «Vida del Cardenal D^{on} Pedro González de Mendoza», BNM, ms. 2082, fol. 43v. Hay edición impresa en *Memorial Histórico Español*, 6, Madrid, 1853.

elección estuvo perfectamente motivada y estratégicamente preparada (muy probablemente por deseo del propio interesado), y su función, como intentaremos mostrar de inmediato, estaba encaminada a apropiarse del capital simbólico de dicha basílica en un momento especialmente delicado en las relaciones de la Corte castellana con la Santa Sede.

Las bulas de su nombramiento llegaron a Sevilla en 1482. Francisco de Medina y Mendoza —el más antiguo biógrafo del Cardenal— situaba en paralelo la llegada de las bulas con su nombramiento y el comienzo de su importante labor de patronazgo, una empresa realizada ya al amparo del nuevo título de Santa Croce¹⁵. A partir de este momento, se abría además un complejo aunque triunfal periodo de la historia de Castilla: la conquista del Reino de Granada, el último episodio de la Reconquista y el primero de la fundación del estadio confesional moderno. La guerra duraría exactamente diez años, la mayor parte de los cuales Mendoza estuvo en primera línea de batalla, y a lo largo de todo este tiempo el cardenal desplegó una importantísima actividad 'artística' que vinculaba la Jerusalén cruzada con la nueva cruzada granadina, la Jerusalén bíblica con la Granada cristiana, además de adoptar toda una serie de medidas de carácter simbólico, empezando por el signo personal de la cruz de Jerusalén o cruz potenziada que estampó junto a su heráldica de forma casi obsesiva en todas las fundaciones que realizó en Castilla. Curiosamente, la simultaneidad de estos dos episodios apenas ha sido utilizada para comprender el significado de las obras vinculadas a la decoración de su basílica romana¹⁶.

La basílica romana de Santa Croce in Gerusalemme reunía varias características que hacían deseable su título en aquel momento preciso. En primer lugar, representaba un puente con la Jerusalén cristiana¹⁷. El templo había sido fundado por santa Elena a su regreso de Palestina, aprovechando los restos del palacio de Septimio Severo que ella misma

15 «[...] e antes que dexasse la possession del de Sevilla hizo reedificar sumptuosamente una yglesia parrochial de la advocaçion de Santa Cruz en ella, e luego como reçibio el titulo de Cardenal de Sancta Cruz embio a edifficar en Roma e dotar el Hospital y templo de Sancta Cruz ques y está en ella [...]», *ibid.*

16 La excepción es ahora el trabajo de Jack Freiberg, *Bramante's Tempietto, the Roman Renaissance and the Spanish Crown*, Cambridge, Cambridge University press, 2014.

17 Para la historia 'oficial' de la basílica, véase Raimondo Besozzi, *La storia della Basilica di Santa Croce in Gerusalemme*, Roma, Salomoni, 1750.

había elegido como residencia¹⁸. Según una tradición oral de la que dan cuenta los peregrinos, la misma tierra sobre la que estaba edificada había sido traída por la madre de Constantino desde el otro extremo del Mediterráneo¹⁹. Aunque no existe un total acuerdo al respecto, parece que ya desde un primer momento Santa Croce habría albergado una reliquia del *lignum crucis* adquirida por la emperatriz en su viaje a Tierra Santa, la cual se había depositado bajo un baldaquino que reproducía el que Constantino había mandado levantar en el Santo Sepulcro²⁰. Esta, como veremos de inmediato, era solo una de las importantes reliquias que guardaba la basílica.

La segunda razón por la que cabe pensar que Pedro González de Mendoza decidió trocar su título de Santa Maria in Dominica por el de Santa Croce está directamente relacionada con la anterior: desde comienzos del siglo XIII, la colocación de la Reconquista de Tierra Santa bajo el símbolo de la cruz había hecho que este templo se convirtiera en uno de los escenarios romanos de las cruzadas, tanto de las desarrolladas en Palestina como de las que lo hicieron en Castilla²¹. Al menos desde el tiempo de Inocencio III el apoyo pontificio a la cruzada se dramatizaba litúrgicamente con una romería penitencial de laicos que procesionaban descalzos tras la imagen de la cruz. Después de hacer

una parada en la iglesia del Laterano, donde se visitaba una reliquia del madero de la crucifixión, proseguían su camino hasta Santa Croce, y una vez allí se celebraba una misa por el feliz desenlace de la cruzada. Para nuestro relato, lo interesante es que semejante ceremonia parece haberse realizado por primera vez con motivo de la victoria de las Navas de Tolosa (1212) —la mítica victoria del ejército cristiano contra el almohade²², a raíz de la cual se fijó el orden de la procesión. En similar manera sería repetida en, al menos, dos nuevas ocasiones (con Honorio III en 1217 y con Gregorio IX en 1240) siempre en el mismo contexto cruzado. Tampoco podemos olvidar que la victoria de las Navas de Tolosa había determinado que la Iglesia española añadiera una fiesta específica dedicada a la cruz en su calendario, la fiesta del Triunfo, que se celebraba el día 12 de julio²³ y cuya liturgia giraba en torno al valor de la cruz como intercesora para la victoria. En el siglo XV, esta fiesta había pasado además al *Flos sanctorum*, donde en el día correspondiente se narraba con todo lujo de detalles la batalla, con especial énfasis en el papel del arzobispo de Toledo, don Rodrigo Jiménez de Rada, en su primera línea²⁴. Por cierto que las coincidencias nada casuales entre las biografías de ambos arzobispos toledanos se cerraron cuando Pedro González de Mendoza pudo dar término al edificio de la catedral pri-

18 Para la historia arqueológica de la basílica, véase fundamentalmente Richard Krautheimer, *Corpus Basilicarum Christianarum Romae*, I, Ciudad del Vaticano, Pontificio Instituto di Archeologia Cristiana, 1937, p. 165 y ss.; Claudio Varagnoli, *S. Croce. La basilica restaurata e l'architettura del Settecento romano*, Roma, Bonsignori editore, 1995, especialmente pp. 9-54; Sergio Ortolani, *S. Croce in Gerusalemme*, Roma, Scuola tipografica Pio X, 2000. Anna Maria Affanni (ed.), *La Basilica Di S. Croce in Gerusalemme a Roma: Quando L'antico è Futuro*, Viterbo, BetaGamma, 1997, especialmente la contribución de Margherita Cecchelli, «S. Croce in Gerusalemme: nuove considerazioni», pp. 25-30. Roberto Cassanelli y Emilia Stoffi (eds.), *Gerusalemme a Roma. La Basilica di Santa Croce e le Reliquie della Passione*, Milán, Jaca Book, 2012.

19 «[...] e toda esta yglesia, así el suelo como las paredes e toda la obra, fue fecha de la tierra de Ierusalem trayda por laste en los navíos, quando Santa Elena envió las santas reliquias de Ierusalem a Roa; e aquí es indulgencia plenaria a culpa e pena», Pedro Tafur, *Andanças e viajes de Pero Tafur*, Marcos Jiménez de la Espada, (ed.), Barcelona, El Albir, 1982, p. 32.

20 Richard Krautheimer, *Tre capitale cristiane. Topografia e politica*, Turín, Einaudi, 1987, p. 34.

21 Ya en el pontificado de Inocencio II, en el siglo XII, la basílica había sido elegida para predicar contra los infieles: Marcello Fagiolo y Maria Luisa Madonna (eds.), *Roma 1300-1875. La città degli anni santi*, Milán, Mondadori, 1985, p. 126, citado por Gill, «Antoniazio Romano», p. 30.

22 La descripción de la procesión litúrgica en PL 216, col 513-514. Véase Christoph T. Maier, «Mass, the Eucharist and the Cross: Innocent III and the Relocation of the Crusade», en John C. Moore (ed.), *Pope Innocent III and his World*, Aldershot, Ashgate, 1999, pp. 351-360. Y también, Joseph F. O'Callaghan, *Reconquest and Crusade in Medieval Spain*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2003, pp. 185-190.

23 *Missale mixtum alme ecclesie Toletane*, Melchor Gorrício de Novara & Pedro Hagenbach, Toledo, 1499, fols. 232-v., donde se comenzaba con una oración de gracias por el triunfo concedido frente a los enemigos: «Deus quia per crucem tuam populo in te credenti, triumphum contra inimicos concedere voluisti, quaesumus ut tua pietate adorantibus crucem victoriam semper tribuas et honorem». Para la más antigua edición de este texto conocida y su reflejo en la iconografía del sepulcro de Alfonso VIII en Las Huelgas, véase Rocío Sánchez Ameijeiras, «La memoria de un rey victorioso: los sepulcros de Alfonso VIII y la fiesta del Triunfo de la Santa Cruz», en Barbara Borngässer, Henrik Karge y Bruno Klein (eds.), *Grabkunst und Sepulkralkultur in Spanien und Portugal/Arte funerario y cultura sepulcral en España y Portugal*, Fráncfort, Vervuert, 2006, pp. 289-315.

24 Pedro de la Vega, *Vida de N. S. Jesucristo y de sus santos*, Sevilla, Juan Cromberger, 1540, fols. 295v-300, quien la tomaría a su vez de la que había compilado, tomando como referencia la *Leyenda áurea* de Jacopo della Voragine, Fray Gonzalo de Ocaña, prior de la Sisa.

mada que había comenzado su antecesor doscientos cincuenta años antes. Si aquel había arrancado su construcción sobre el suelo de la mezquita, este hacía constar que la obra de su arquitectura —aprovechando lo que debieron ser simples obras de reparo en las bóvedas— llegaba a su fin coincidiendo con el final de la Reconquista. La inscripción en letras capitales puede leerse sin dificultad sobre la puerta del Perdón:

Fig. 5

En el año de 1492 a dos días de enero, fue tomada Granada, con todo su reyno, por los reyes nuestros señores don Fernando, y doña Ysabel, siendo arzobispo de esta Santa Yglesia don Pedro González de Mendoza, cardenal de España. Este mismo año en fin del mes de jullio, fueron hechados todos los judíos de todos los reynos de Castilla, de Aragón, y de Sicilia. El año siguiente de noventa e tres, en fin del mes de enero fue acabada esta Santa Yglesia, de reparar todas las bovedas e las blanquear, e trazar, siendo obrero mayor don Francisco Fernandez de Cuenca, Arcediano de Calatrava²⁵.

A la luz de estos hechos, y de la estrategia de ‘propaganda’ que los acompañaba, parece indiscutible que el cambio de titularidad solicitado por Mendoza era solo una pieza más dentro de una amplia operación orquestada para proyectar la Guerra de Granada como una nueva cruzada. Por motivos que eran tanto económicos como religiosos, los Reyes habían luchado desde un inicio por el reconocimiento pontificio de la guerra, desplegando al efecto una amplia actividad diplomática ininterrumpida durante los diez años que duró el conflicto. Por ello, no es en absoluto casual que los hechos que acabamos de relatar sucedieran en 1482, el mismo año en que el papa Sixto IV concedió a los Reyes Católicos la Santa Bula de la Cruzada²⁶. Dicha bula otorgaba numerosos beneficios espirituales para todos los participantes —incluida la indulgencia plenaria— y era además la base de una campaña de recaudación

25 Solo la primera parte está transcrita por Blas Ortiz (1549), pero la referencia al canónigo obrero hace la autenticidad de todo el texto poco menos que indudable. Véase Ramón González Ruiz y Felipe Pereda (eds.), *La Catedral de Toledo. 1549. Según el Doctor Blas Ortiz*, Toledo, Antonio Pareja, 1999, p. 191.

26 José Goñi Gaztambide, *Historia de la Bula de la Cruzada*, Vitoria, Seminario de Vitoria, 1958. Miguel Ángel Ladero Quesada, *Castilla y la Conquista del Reino de Granada*, Granada, Diputación de Granada, 1993, pp. 299-306.

de limosnas fundamental para que las arcas reales soportaran el peso económico de la guerra (por poner un solo ejemplo, los combatientes tenían que pagar dos maravedíes para poder lucir la cruz sobre su armadura).

Además, según un cronista, con la Bula de la Cruzada Sixto IV ofreció a los Reyes un crucifijo de plata que les sirvió de estandarte durante el tiempo que duró la contienda²⁷. Ciertamente, no resulta fácil sobrevalorar la importancia simbólica de la cruz en la impostación religiosa de la imagen de la Reconquista como guerra santa: Pedro González de Mendoza se ocupó personalmente de alzar sobre la Alhambra el pendón con su ‘signo’, y por último, la misma cruz de plata que —según palabras de su propio testamento— «se puso sobre la más alta torre de la Alhambra, al tiempo que fue quitada de poder de los moros» fue entregada al sagrario de la catedral de Toledo para que encabezara desde entonces las procesiones mayores, «en memoria de tan gran victoria»²⁸.

La obtención de la Bula de la Cruzada, y más tarde su mantenimiento, fueron el resultado de la perseverancia y habilidad de la diplomacia en la Corte vaticana. La historiografía española ha señalado tradicionalmente la importancia que una de estas embajadas pudo haber tenido para los intercambios culturales entre Italia y Castilla, precisamente en el momento en el que la segunda daba sus primeros pasos en la introducción del nuevo lenguaje anticuario. En 1486 la renovación de la bula se contaba entre los motivos fundamentales que llevaron hasta la ciudad del Tíber al sobrino del gran cardenal, el conde de Tendilla Íñigo López de Mendoza, futuro capitán general del Reino de Granada y alcaide de la Alhambra²⁹. Amparándose en que, como predicara

27 Andrés Bernáldez, *Historia de los Reyes Católicos Don Fernando y Doña Isabel*, B.A.E., 70, 1931, p. 632. Véase Goñi Gaztambide, *Historia de la Bula*, pp. 656-668.

28 Andrés Álvarez Ancil, *Copia fiel y exacta del Testamento del Cardenal Arzobispo que fue de Toledo don Pedro González de Mendoza*, Toledo, Diputación de Toledo, 1915. La cruz se conserva en la catedral de Toledo, véase ahora M[argarita] P[érez] G[rande], «Cruz de guión del cardenal Mendoza», en Pilar Gordillo Isaza (coord.), *Isabel. La Reina Católica. Una mirada desde la Catedral Primada*, catálogo de la exposición, Toledo, Arzobispado de Toledo, 2005, ficha 148, pp. 371-372, con bibliografía.

29 Para el contenido de la embajada de Tendilla, véase Antonio de la Torre y del Cerro, *Documentos sobre relaciones internacionales de los Reyes Católicos*, vol. 2, Madrid, CSIC, 1950, pp. 257-264. Luis Suárez Fernández, *Los Reyes Católicos. El tiempo de la Guerra de Granada*, Madrid, Rialp, 1989, pp. 167-204; Nader, *Los Mendoza y el Renacimiento español*, pp. 182-183. La expedición partió de España en marzo de 1486 y se dirigió primero a Floren-

Antonio Geraldino en nombre de los Reyes Católicos en presencia de Inocencio VIII, «Non pro gloria et imperio, sed pro religione et vita certamus» (No por la gloria y el Imperio, sino por [el triunfo de] la religión luchamos)³⁰.

Tendilla obtuvo la deseada renovación, aunque tuvo tiempo también de solventar otros pequeños negocios que llevaba en cartera, incluido el reconocimiento de los dos hijos naturales de su tío, el cardenal Mendoza. Otro era el de dar inicio a las obras de su basílica titular³¹. La fuente de esto último es un biógrafo del cardenal, pero la noticia aparece corroborada por el hecho de que solo dos años más tarde, en 1488, apenas unos meses después de que Tendilla hubiera abandonado la ciudad³², se iniciaran obras en el templo. Así consta al menos en un breve del 21 de mayo en el que se exhortaba a los monjes de la vecina comunidad cartuja a ayudar en la reparación y reedificación de la *domus sanctae Crucis Ierusalem*³³. El control más directo de la obra habría de recaer, sin embargo, no ya en Tendilla, sino en la mano derecha de Pedro González de Mendoza en Roma, esto es, su 'criado' Bernardino López de Carvajal, protonotario de los Reyes Católicos en Roma y también sucesor suyo como cardenal de Santa Croce después de su muerte en 1494.

La figura de Bernardino López de Carvajal (1456-1523) se presenta como el verdadero artífice material de la reforma de la basílica, pero también como el responsable principal de los negocios que pretendían utilizar Santa Croce in Gerusalemme como plataforma de la propaganda de la Monarquía Católica en Roma. Dos elementos complementarios, y en cierto modo inseparables, parecen configurar esta estrategia

cia, buscando una ciudad neutral desde la que negociar; después de una visita secreta, entró triunfalmente en Roma el 12 de agosto de 1486, permaneciendo allí hasta finales de agosto del año siguiente.

30 Antonio Geraldino (prothonotario apostolico poetaque laureato ac regio orator), *In obsequio canonice exhibitio per illustrem Comitem Tendillae per protonotarium Metimnensem et per ipsum protonotarium Geraldinum nomine Serenissimorum ferdinandi Regis et Helisabeth Hispaniae Innocent. Octavo eius nominis Pontifici Maximo*, Roma, 1486, BNM I/558²⁴, s.f.

31 «[...] e de este camino hizo empear por mandado del Cardenal el templo de Santa Cruz que en Roma a su costa se labró, el qual acabó después por su mandado Don Bernardino de Carvajal su criado [...]», Medina y Mendoza, *Vida del Cardenal*, fol. 49.

32 En agosto de 1487. Para el viaje de Tendilla, véase más adelante.

33 Eugène Müntz, *Les arts à la Cour des Papes Innocence VII, Alexandre VI, Pie III*, Paris, Ernest Leroux, 1898, p. 93.

propagandística: el primero fue la reforma del templo; y el otro, el comercio de reliquias. Empezando por este orden, solo conocemos el alcance de la intervención de Mendoza/Carvajal en su basílica romana gracias a la descripción de la misma que da Raimondo Besozzi para recordar su estado antes de la importante reforma de Benedicto XIV (1750). De acuerdo con este cronista, Mendoza habría renovado toda la iglesia y habría cambiado las cubiertas de la nave central y el crucero así como el presbiterio, la tribuna y la sillería del coro, colocando su escudo en distintas partes del edificio, todo lo cual era todavía visible a mediados del siglo XVIII³⁴. De todas estas intervenciones, sin embargo, la de mayor empeño debería ser la techumbre de madera, pintada y dividida en casetones con decoración de rosas, salvo aquellos que se habían reservado para colocar las armas de los Reyes Católicos y las del propio cardenal, repetidas estas últimas sobre el arco del presbiterio y esculpidas en mármol junto al letrero que recordaba el lugar donde había sido 'milagrosamente' encontrada la reliquia del *titulus crucis* cuando se realizaban los trabajos de restauración del templo³⁵.

EL TITULUS CRUCIS

El redescubrimiento del *titulus*, verdadero motor de este negocio santo, fue, sin lugar a dudas, el producto de una esmerada falsificación histórica, pero no era la primera ni la única reliquia romana sobre la que Mendoza había manifestado su interés³⁶. Carvajal, desde su privilegiada

34 Besozzi, *La storia della basilica*, p. 102.

35 «Incluso el techo estaba pintado, y dividido en cuadros ornados en el medio con relieves dorados, excepto la parte en la que estaban las armas de los reyes de España y del cardenal Mendoza, quien fue el autor. En el medio estaban las armas de mármol del citado cardenal, y encima se veía una cruz doble dorada, la cual tenía una cubierta de mármol sostenida por dos sutiles columnas, y estaba colocada en un campo pintado de azul, en el que en caracteres de oro se leía: *Hic fuit Titulus Sanctae Crucis*, que fue encontrado accidentalmente, como se dirá después, el último domingo de enero del año 1492; el día en el que llegó a Roma la noticia de que el rey Fernando había tomado Granada, antes ocupada tiránicamente por los moros», *ibid.*, p. 30.

36 La reliquia ha recibido mucha atención recientemente, considerándola original o copia de un original perdido: Michael Hesemann, *Titulus Crucis. La scoperta dell'iscrizione posta sulla croce di Gesù*, Turín, San Paolo, 2000; Carsten Peter Thiede y Matthew d'Ancona, *The Quest for the True Cross*, Londres, Weidenfeld & Nicolson, 2000; Maria Luisa Rigato, *Il titolo della croce di Gesù. Confronto tra i Vangeli e la Tavola-reliquia della Basilica Eleniana*

situación romana, consiguió distintas reliquias para enviárselas a Isabel la Católica³⁷, y un conjunto no menos importante procedente de diferentes templos romanos —entre las cuales destacaba un fragmento de la cruz del buen ladrón perteneciente a Santa Croce in Gerusalemme— fue enviado a Toledo el verano de 1490³⁸. No obstante, a pesar de la importancia de este conjunto, aquella que estaba destinada a jugar un papel decisivo en la construcción de la imagen simbólica de la Guerra de Granada es otra enigmática reliquia que había permanecido hasta entonces poco menos que olvidada, la del título de la cruz de Cristo, el letrero en el que se recoge la sentencia por la que la víctima es ejecutada (la *sententia poenae*, en el derecho penal romano) y que identificaba al reo como «rey de los judíos»; condena cuya redacción protestaron los rabinos de Jerusalén, pero que Pilatos ordenó no alterar escribiendo de este modo otra sentencia, la de la ruptura de la secta cristiana con el judaísmo (Juan 19,20)³⁹.

Aunque las fuentes contemporáneas recojan el episodio de forma diversa, insistiendo en que el encuentro había sido fortuito, lo cierto es que la mencionada reliquia ya era objeto de veneración durante la Edad

Roma, Roma, Pontificia Università Gregoriana, 2003; Rigato, «Il Titulus Crucis», en *Gerusalemme a Roma*, pp. 165-175. La originalidad de la reliquia es puesta en cuestión por los análisis del carbono-14, el más reciente de los cuales lo data en 1020 ± 30: Francesco Bella y Carlo Azzi, «14C Dating of the 'Titulus Crucis'», *Radiocarbon*, 44, 2002, pp. 685-689.

37 Archivo General de Simancas (AGS), Patronato Real, 27-57. Véase, sobre la ornamentación de este documento, las fichas correspondientes de G[loria] F[ernández] S[omoza], en Isidro G. Bango Torviso (coord.), *Maravillas de la España Medieval. Tesoro sagrado y Monarquía*, catálogo de la exposición, Valladolid, Junta de Castilla y León, 2001, p. 414; Elisa R[uiz] G[arcía], en *El documento pintado. Cinco siglos de arte en manuscritos*, catálogo de la exposición, Madrid, Museo del Prado, 2000, pp. 136-137.

38 Archivo Capitular de la catedral de Toledo (ACT), x.10.D.1.3. El peregrino español Martín Martínez de Ampíes, quien estuvo en Roma antes de 1492, destaca esta reliquia como una de las más importantes de la basílica, en su «Tractado de Roma», impreso junto a Bernardo de Breidenbach, *Viaje de la Tierra Santa* [1498], Pedro Tena (ed.), Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 2002, p. III.

39 La incorruptibilidad de la sentencia había sido señalada ya por san Jerónimo, y Agustín la había leído además en términos proféticos: «Ergo ne corrumpas optime et propheticè: quandoquidem et illi Judaei suggesserunt tunc Pilato, et dixerunt: Noli scribere rex Judaeorum, sed scribe, quia ipse dixit se regem esse Judaeorum. Nam iste (inquiunt) titulus confirmabit nobis illum regem. Et Pilatus, Quod scripsi, scripsi (Joan. 19.). Et impletum est, Ne corrumpas»; Agustín, «Narratio in psalmum», en *Opera omnia*, tomo IV, París, Gaume Fratres, 1835, pp. 794-795.

Media, mostrándose en un nicho en el arco que separa el transepto de la nave, donde —al menos todavía a mediados del siglo XV— una inscripción en letras capitales grabada en un ladrillo, todavía hoy conservado en el templo, leía *TITULUS CRUCIS*⁴⁰.



Titulus crucis, ladrillo que identificaba la reliquia. Basílica de Santa Croce, Roma. Foto: autor.

A finales del mismo siglo, sin embargo, su culto había languidecido lo suficiente como para que fuera posible reinventar su existencia. Distintos cronistas romanos, aun discrepando sobre la fecha precisa (entre finales de enero y comienzos de febrero), dieron a conocer cómo los operarios que trabajaban en la iglesia encontraron, en un nicho entre dos pequeñas columnas de mármol, la caja de plomo que contenía la

40 Así lo refiere por ejemplo Tafur, *Andanças e viajes de Pero Tafur*, p. 32, durante su estancia en Roma en 1435: «Está en Roma una iglesia que se llama Santa Cruz, e allí está el Título que fue puesto encima de la cruce de Nuestro Señor, que dice, ihs nazarenus; e toda esta iglesia, ansi el suelo como las paredes e toda la obra, fue fecha de la tierra de Ierusalem traída por lastre en los navios, quando Santa Elena envió las santas reliquias de Ierusalem a Roma». Allí había sido colocada por el cardenal Gerardo Caccianemici (muerto en 1145), según Balduino Bedini, *Le reliquie Sessoriane della Passione del Signore*, Roma, Tipografia Pio X, 1956, pp. 48-50.

reliquia perdida⁴¹. Es importante tener en cuenta que las obras que determinaron el descubrimiento no pueden ser otras que las de remodelación de la basílica, y también que se estaban desarrollando junto al arco de entrada al presbiterio, *iuxta tectum*, como afirman las mismas fuentes.

El contexto histórico hace prácticamente indiscutible que el supuesto descubrimiento romano fue en realidad, tal y como acabamos de sugerir, parte de una campaña para celebrar el apoyo providencial de la Guerra Santa contra el islam a través de la potenciación de una reliquia que procedía del tiempo de santa Elena. Para ello, la reliquia fue retirada del nicho que había ocupado hasta entonces y el cardenal encargó un relicario de plata con sus armas esmaltadas en la base. Esta

Fig. 6

[...] a la su iglesia de Santa Cruz in Jerusalem de la cibdad de Roma que es su título para acabar de fazer algunas cosas de la dicha iglesia que tiene comenzadas e para fazer una caxa o guarimiento de plata

41 Así, por ejemplo, Stefano Infessura (1435-1500): «Die prima mensis Februarii, anni 1492, venerunt nova de partibus Africanis, dictumque, fuit qualiter Rex Hispaniae habuit victoriam Granata... Eadem die *miraculum* in urbe fuit. Nam cum Dominus Petrus Gondisalvus de Mendoza Cardinalis Sanctae Crucis, de sua impressa faceret incrustare, et dealbare dictam Ecclesiam; quando operarii tetigerunt summitatem existens in media Ecclesiae, iuxta tectum, ubi adhuc sunt duae parvae columnae, sentierunt ibi certum vacuum, cumque aperuissent, invenerunt unam parvam fenestram, in qua erat una capsula plumbea duorum palmorum, bene clausa, et super eam erat lapis quidam quadrangulus marmoreus, ubi erant sculptae ipsae literae. Videlicet HIC EST TITULUS VERA CRUCIS», cito por Iacomo Bosio, *La trionfante e gloriosa croce*, Roma, Alfonso Ciacone, 1610, p. 64, que es de donde tomaría casi literalmente su relato Pedro Salazar de Mendoza, *Crónica del Gran Cardenal de España Pedro González de Mendoza*. Parecidos son los relatos de Burckhard —quien la dice oculta detrás de un *mat-tone* con la leyenda identificatoria— y Sigismondo dei Conti, todos ellos contemporáneos a los hechos. El texto escrito en la estampa incunable que acabó en manos de Hartmann Schedel (véase *infra*) confirma este detalle: «[...] mit einem gepachen Ziegelstein verdeckt auf dem geschrieben gewesen sind diese wort *Titulus Crucis*».

dorada al título de la Santísima Cruz de nuestro señor que en de se falló nuevamente e para el reparo de la Capilla Mayor de la dicha iglesia Quinientos ducados de oro en oro [...]»⁴².

De este modo, no solo cabe corroborar que las obras se terminaban en estas fechas, sino también que los frescos debían estar muy avanzados, si no terminados, para este momento, ya que la ausencia del *titulus* en la cruz que sujeta santa Elena en el centro de la composición solo puede explicarse si el 'descubrimiento' no se había producido todavía⁴³.

El relicario, costado por Mendoza pero encargado probablemente por Carvajal, fue transformado en 1823 después de que su base fuera confiscada en 1798⁴⁴, pero la parte esencial todavía se conserva: lo forman una caja de plata donde se muestra el título —con un relieve de Cristo camino del Calvario en su reverso—⁴⁵, el pie sobre el que se apoya y una reconstrucción 'filológica' de la reliquia grabada en una cartela de plata a modo de remate.

Este detalle es importante. La peculiaridad de esta cartela estriba en que, como acabamos de decir, se trata de una reconstrucción, ya que lo que se había encontrado en el nicho no había sido el título completo, sino solo un pequeño fragmento del mismo, el que de acuerdo a la leyenda se había llevado a Roma. Ello había obligado entonces a acometer la tarea de rescatar el prácticamente inexistente texto cursivo hebreo. Además, la restauración del texto original encerraba una dificultad añe-

42 Cito por Emilio García Rodríguez, *Las Joyas del Cardenal Mendoza y el Tesoro de la Catedral de Toledo*, Toledo, Diputación Provincial, 1944, p. 27.

43 Ya señalado por Fernando Marías, «¿Bramante en España?», en Arnaldo Bruschi (ed.), *Bramante*, Madrid, Xarait, 1987, pp. 7-67: 42. La fecha *ante quem* de 1492 ya fue establecida por Cappelletti, «L'affresco», p. 124.

44 La base nueva fue costada por el titular de la basílica después de 1823, Giacinto Placido Zurla O.S.B. según se recoge al pie de sus armas, donde se especifica que «[...] RESTITUIT. ORNAVIT. MDCCCXXVII». Véase Leander de Corrieris, *De Sessorianis Praecipuis Passionis DNJC Reliquiis Commentarius*, Roma, Franciscum Bourliaeu, 1830, p. 119 y ss. Bedini, *Le reliquie Sessoriane*, pp. 52-53. Para el relicario, véase además Roberto Cassanelli, «I reliquiari», en *Gerusalemme a Roma*, pp. 177-181.

45 Aunque no nos consta que este extremo haya sido investigado, el relicario podría ser obra del mismo platero Giacomo Magnolino (documentado 1485-1498), que realizó el estoque que Inocencio VIII regaló al conde de Tendilla como recuerdo de la embajada a la que estamos haciendo referencia, una pieza que es considerada como verdadero incunable de la introducción del lenguaje ornamental en la antigua en Castilla.

dida, pues el *titulus*—como hicieron notar con admiración y curiosidad los cronistas del hallazgo— se encuentra escrito al revés, de derecha a izquierda, es decir, con el latín y el griego siguiendo la misma dirección que el hebreo⁴⁶. Desconocemos a quién encargó Bernardino López de Carvajal la fantástica restauración paleográfica del texto que completa el relicario y que años después copiaría Francisco de Holanda en su cuaderno de *Antigualhas*⁴⁷.

El eco del descubrimiento no se hizo esperar en la lejana Castilla. A modo de primicia de la arqueología cristiana, el *titulus crucis* fue inmediatamente copiado en el crucifijo que debía presidir la fundación de la reina católica en la cartuja de Miraflores (1496-1499), no otra que la gran empresa de la monarquía en ese momento⁴⁸. El título luce sobre la corona de espinas en el vértice de una de las interpretaciones trinitarias teocráticas más ‘políticas’ de la Europa del siglo XV, con la triple tiara papal sobre la cabeza del padre y el espíritu santo con la corona imperial ciñendo su cabeza; la cruz clavada sobre el orbe terrestre a sus pies⁴⁹. Es digno de mención que la redacción del título de la cruz del imaginero Gil de Siloé no reproduce la que decora el relicario romano, sino, por el contrario, una reconstrucción impresa que circuló de forma inmediatamente posterior al descubrimiento y que se nos ha conservado en una estampa alemana que recogió en Núremberg Hartmann Schedel, pegándola en su copia personal del *Liber Chronicarum* (1491), junto a un texto que celebraba la caída de la ciudad en manos cristianas⁵⁰.

46 Véase *supra*, nota 35. Michael Hesemann, *Titulus Crucis*, incluye una exhaustiva, aunque en nuestra opinión poco convincente, investigación sobre su posible origen.

47 Véase en Elías Tormo, *Os desenhos das Antigualhas que viu Francisco d'Ollanda pintor portuguez (1539-1540)*, Madrid, Ministerio de Asuntos Exteriores, 1940, fol. 4-v.

48 Hasta donde sabemos, ha pasado completamente inadvertido que el título del crucifijo que preside el retablo de Gil de Siloé en la cartuja de Miraflores reproduce de forma fidedigna la redescubierta reliquia. Con posterioridad a la publicación original de este artículo fue advertido—ignorándolo— por Johannes Röhl, «Bemerkungen zum Titulus Crucis in Santa Croce in Gerusalemme in Rom», en Thomas Weigel *et al.* (eds.), *Die Virtus in Kunst und Kunsttheorie der italienischen Renaissance*, Münster, Rhema, 2014, pp. 93-110.

49 No me consta que este importante detalle haya recibido ninguna atención, ni encuentro ejemplo alguno en François Boespflug, *Dieu dans l'art à la fin du Moyen Âge*, Ginebra, Droz, 2012; Boespflug, *La Trinité dans l'art d'occident (1400-1460): sept chefs-d'oeuvre de la peinture*, Estrasburgo, Presses Universitaires de Strasbourg, 2000.

50 Adrian Wilson, *The Making of the Nuremberg Chronicle*, Ámsterdam, Nico Israel, 1976, pp. 207-215. Las estampas son descritas y los textos transcritos en Anton Ruland, «Das



Schedel, Rar. 287, f.334.

Sabemos que Schedel seguía con interés los acontecimientos de la guerra peninsular gracias a su colaborador Jerónimo Münzer, quien en 1494 visitó la Granada recién conquistada⁵¹. Finalmente, la misma estampa—o la imagen que le sirvió de modelo— fue copiada al mismo tiempo en un interesante altar tallado sobre un pilar en la iglesia de San Esteban, también en Burgos.

Exemplar von Hartmanni Schedelii Chronicon lat. Norimbergae 1493 welches Verfasser Hartmann Schedel selbst besass», *Serapeum*, 15, 1854, pp. 137-153: 145-148.

51 Es bien conocida su colaboración en el *Liber Chronicarum* de Jerónimo Münzer, quien estuvo en España entre 1494 y 1495. Véase, sobre Schedel y la Guerra de Granada,

Fig. 7

Fig. 8

Fig. 9

El siguiente paso de la proyección de Santa Croce, consumado por el sucesor de Mendoza en la titularidad de la basílica, consistió en difundir la idea de que aquel singular hallazgo había tenido lugar no en el momento de recibir la noticia, sino en el mismo día en que fue conquistada Granada. El aparente responsable de buscar esta simbólica coincidencia fue Bernardino López de Carvajal (1456-1523)⁵². Como nuevo titular de Santa Croce, Carvajal abordó su propia campaña de remodelación del templo, parte de la cual fue un nuevo programa de mosaicos en la cripta (para lo que contó con la colaboración de Baldassare Peruzzi)⁵³, pero también una profunda reforma de su antesala y accesos, que acometió a partir de 1519 Antonio da Sangallo il Giovane⁵⁴. En las nuevas rampas de acceso a la misma, Carvajal mandó colocar una larga inscripción en letras cerámicas de factura valenciana, en la que no solo se atribuía las reformas que él mismo había ejecutado, sino que también hacía una recapitulación en clave providencialista de la intervención española en la basílica, incluido por supuesto el descubrimiento del título y su milagrosa coincidencia con la caída de Granada⁵⁵. El con-

Fig. 10

M^a Dolores Rincón González, «La divulgación de la toma de Granada: Objetivos, mecanismos y agentes», *Anuario de Estudios Medievales*, 40, n.º 2, 2010, pp. 603-615. Con una agenda distinta, véase también, sobre el impacto del descubrimiento del título, Alexander Nagel y Christopher Wood, *Anachronic Renaissance*, Nueva York, Zone Books, 2010, pp. 219-239.

52 Véase para su biografía Hugo Rossbach, *Das Leben und das politisch-kirchliche Wirksamkeit des Bernardino López de Carvajal*, Breslau, 1892. Para su mecenazgo romano, ahora Flavia Cantatore, «Un committente spagnolo nella Roma di Alessandro VI: Bernardino Carvajal», en Maria Chiabò, Silvia Maddalo, Massimo Miglio y Anna Maria Oliva (coords.), *Roma di fronte all'Europa al tempo di Alessandro VI. Atti del Convegno*, 3 vols., Roma, Roma nel Rinascimento, 2001, vol. 3, pp. 861-871.

53 Christoph Luitpold Frommel, *Baldassare Peruzzi als Maler und Zeichner* (Beiheft zum Römischen Jahrbuch für Kunstgeschichte) 11, Múnich-Roma, 1967-1968.

54 Frommel, «Progetto e archeologia in due disegni di Antonio da Sangallo il Giovane per Santa Croce in Gerusalemme», en Silvia Danesi Squarzina (ed.), *Roma, centro ideale della cultura dell'Antico nei secoli XV e XVI. Da Martino V al Sacco di Roma 1417-1527*, Roma, Electa, 1989, pp. 382-389.

55 Véase reproducida en Besozzi, *La storia della basilica*, p. 76. También en Onofrio Panvino, *Le sette chiese romane*, Roma, Antonio Blado, 1570, de quien copio la parte que nos interesa: «[...] INNOCENTIO VIII PIENTISSIMO PONTÍFICE ANNO DOMINI MCCCCLXXXII. PONTIFICATUS SUI ANNO OCTAVO, CUM PETRUS GUNDISALVUS DE MENDOZA PRESBYTER CARDINALIS TT.S.CRUCIS IN HIERUSALEM, TOLETANUS PRIMAS, TECTUM BASILICAE ISTIUS, ET MUSIVAS ILLAS LITERAS FENESTRAE REPARARI FACERET, FABRIS BITUMEN QUO LITTERAE FIGEBANTUR, INDISCRETE DIRVENTIBUS, APERTE FENESTRAE

tenido de esta inscripción, pronto documento indiscutible para quienes escribieron sobre Mendoza y su basílica, tiene todos los visos de haber sido fabricada por Carvajal años después de la muerte de su antecesor.

En conclusión, tal y como hemos adelantado, es más que posible que Carvajal hubiera tenido que ver con la ejecución de las primeras obras de la iglesia, dado su firme compromiso con la causa de la cruz y su activa campaña en la Guerra de Granada durante los pontificados de Sixto IV, Inocencio VIII y Alejandro VI⁵⁶. De hecho, apenas unos meses después de la conquista y consecuente puesta en marcha de la consabida campaña de celebración, Bernardino predicó delante de la curia cardenalicia defendiendo que el nuevo papa (el Borgia Alejandro VI) concentrara sus esfuerzos en la cruzada contra la secta mahomética, encarnada ahora en la amenaza turca⁵⁷. Mientras esto ocurría, se ulti-

FORAMINE, CONTRA EORUM, ET CARDINALIS BENEPLACITUM GLORIOSUS TITULUS VEREA CRUCIS POST TOT ANNOS AB HELENA VISIBILIS APPARUIT. QUO DIE GRANATA A FERDINANDO HISPANIARUM REGE CATÓLICO DE MAHUMETANIS RECUPERATA, ET ROMAE TUNC NUNCIATA. QUARE PONTIFEX MAGNA CUM PROCESSIONE AD ECCLESIAM S.CRUCIS VENIT ADDITA INDULGENTIA MAGNA DIE ANNIVERSARIO ILLIUS SOLENNITATIS». Véase, sobre la misma, Ilaria Toesca, «A Majolica Inscription in S.Croce in Gerusalemme», en Douglas Fraser, Howard Hibbard y Milton J. Lewine (eds.), *Essays in the History of Art presented to Rudolph Wittkower*, Londres, Phaidon, 1967, vol. 2, pp. 102-105. Una vez forjada la leyenda, es repetida por otros muchos autores. El vínculo entre el descubrimiento del título y la conquista de Granada también en una inscripción —al parecer perdida— que trae el mismo Alfonso Chacón, *Vitae et res gestae pontificum romanorum et S.R.E. Cardinalium ab initio nascentis usque ad Clementem IX*, Roma, Philippi et Ant. De Rubeis, 1677, tomo III, pp. 170-171.

56 Véase ahora Nelson H. Minnich, «The Role of Prophecy in the Career of the Enigmatic Bernardino López de Carvajal», en *Prophetic Rome*, pp. 111-120; Isabella Iannuzzi, «Bernardino de Carvajal: teoría e propaganda du uno spagnolo all'interno della curia romana», *Rivista di Storia della Chiesa in Italia*, 62, 2008, pp. 25-45; y la contribución de Edoardo Rossetti en este mismo volumen.

57 «[...] sit relicta medicina auctoritatis et libertatis ac reformationis ecclesiasticae restaurandae, et mahumetane expugnandae perfidiae, per viam videlicet unius prudentis et pacifici generalis xpianorum conventus, rescindet quantum par fuerit exactiones novas et servitutes curiae, fideles et prudentes servos super familiam domini constituet, fideles inquam se fraudent, prudentes ne fraudentur, profligabit cum prudentia turchos infestissimos hostes a fidelium terminis qui quotidie imminent dorso nostro ac membratim xpiana dominia conscidunt», Bernardino López de Carvajal, *Oratio de eligendo Summo Pontifice: habita Romae in ecclesia sancti Petri ad Sacratissimum Senatum Cardenaliu Innocentio Octavo demortuo...die transfigurationis dominicae sexta Augusti MCCCXCII* [Roma, 1492], s.f. Biblioteca Marqués de Valdecilla, BH mss.75(3).

maban probablemente los frescos que en la basílica de Santa Croce celebraban la mítica reconquista de Jerusalén de las manos *paganas*. En consecuencia, también parece que es el contexto ideológico adecuado en el que colocar sus pinturas.

LA HISTORIA DE LOS FRESCOS Y UNA FUENTE DESCONOCIDA

A pesar de que la crónica de Besozzi identificaba, a mediados del siglo XVIII, al donante de los frescos con Bernardino López de Carvajal, como mostrara Francesca Cappelletti se trata sin duda de un error⁵⁸: por una parte, Carvajal no se atribuyó esta obra (como sí hizo con sus restantes intervenciones en la basílica a través de la ya mencionada inscripción de acceso a la cripta); además, el parecido indudable entre el retrato y los conocidos del cardenal Mendoza permite concluir, como por otro lado ya viera don Elías Tormo, que es a Mendoza a quien hay que reconocer en la figura postrada de hinojos ante la cruz de santa Elena, y por lo tanto, a él a quien hay que atribuir la iniciativa de los frescos⁵⁹. Una prueba adicional de carácter iconográfico se discutirá de inmediato.

La probable intervención de Antoniazzo en las pinturas —con independencia del número de manos que puedan ser identificadas en su ejecución material— es coherente, al menos, con el éxito que su estilo devoto despertaba entre los miembros de la ‘nación española’, castellanos lo mismo que aragoneses⁶⁰. Como ha señalado Meredith J. Gill, la

58 Cappelletti, «L'affresco».

59 Elías Tormo, *Monumentos españoles en Roma, y de portugueses e hispano-americanos*, Madrid, Ministerio de Asuntos Exteriores, 1942, tomo I, pp. 47-50; Cappelletti, «L'affresco», p. 125.

60 La predilección de la clientela española por Antoniazzo fue ya señalada por Tormo, «El pintor de los españoles en Roma en el Siglo xv. Antoniazzo Romano», *Archivo Español de Arte*, 58, 1943, pp. 189-209. Véase también Anna Cavallaro, «L'Annunciazione Torquemada di Antoniazzo Romano: memoria e celebrazione della carità confraternale», en *Il buon fedele. Le confraternite tra medioevo e prima età moderna*, Roma, Quaderni di storia religiosa, 1998, pp. 225-233. Para la posible exportación de obras a España, véase Ximo Company, «Una probable 'Virgen con el niño' de Antoniazzo Romano, en Gandía», *Archivo de Arte Valenciano*, 65, 1984, pp. 29-30. Para los vínculos de Antoniazzo con las instituciones religiosas, véase Cavallaro, «Antoniazzo Romano e le Confraternite del Quattrocento a Roma», en Luigi Fiorani (ed.), *Le Confraternite*

concepción general del fresco, en especial la superposición de dos ámbitos —el natural del paisaje sobre el que se desarrolla la historia y el trascendente con la irrupción divina del Cristo redentor drásticamente superpuesta— aleja la composición de la coherencia espacial lograda, por ejemplo, en el ábside de la iglesia Santi Apostoli por Melozzo da Forlì, mientras que la acerca a planteamientos más conservadores, y en cierto modo medievalizantes —«anacrónicos» en los términos de una reciente propuesta⁶¹—, tal vez como resultado de la voluntad expresa de reproducir el efecto de majestuosidad propio de los grandes ciclos de mosaico de la primitiva iglesia romana, por ejemplo, el de la basílica de Santa Prudenziana⁶².

El responsable de tomar las decisiones sobre el terreno debió de ser, tal y como acabamos de exponer, su secretario Carvajal. Sin embargo, aunque nunca llegara a visitar su basílica titular, no conviene anular la responsabilidad, directa o indirecta, del propio Mendoza sobre la obra que, como acabamos de ver, se había realizado durante su cardenalato. El inventario de bienes del arzobispo de Toledo demuestra que poseía una bien nutrida colección de imágenes de santa Elena en forma de medallas y camafeos⁶³, muchos de ellos probablemente de factura italiana, aunque sea por completo imposible conocer ni su procedencia ni su iconografía precisa.

Una imagen de la historia de la santa cruz e iconografía muy similar a los frescos romanos de Santa Croce fue importada desde Italia y se encontraba en manos del cardenal Mendoza en fecha temprana. Se trata de una casulla hoy en la catedral de Toledo que formaba parte de su

Romane. Esperienza religiosa, società, committenza artistica, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1982, pp. 335-365. Para una contextualización de su conservadurismo o 'medievalismo' pictórico en la Roma finisecular, véase Sergio Rossi, «Tradizione e innovazione nella pittura romana del Quattrocento: i maestri e le loro botteghe», en *Le Due Rome del Quattrocento. Melozzo, Antoniazzo e la cultura artistica del '400 romano*, Roma, Lithos, 1997, pp. 19-39.

61 Nagel y Wood, *Anachronic Renaissance*, pp. 321-333.

62 Gill, «Antoniazzo Romano», p. 37.

63 Así, «Otro camafeo grande que es santa elena y tiene la cruz en la mano y es de jaspe verde con un cerco de oro»/ «Otra medalla grande de cobre del postrimer enperador de constantino con sonbrero a la griega y tiara ynperial que se llamo johanes vasi-leus»/ «Una medalla grande del enperador constantino de cobre que tiene en las espaldas a santa elena su madre adorando la cruz», AGS, Contaduría Mayor de Cuentas, 1ª época, leg. 106 (Burgos, 27 de octubre de 1496).

terno personal⁶⁴. Aunque en alguna ocasión la bibliografía española ha supuesto que fue confeccionado en Toledo, parece indudable que este tejido, único en su género en estas fechas en Castilla, fue en realidad manufacturado y luego traído desde Italia⁶⁵. Realizado según la técnica, casi pictórica, que Vasari denominara *punto serratto*, el terno se relaciona con Francesco Malocchi, uno de los maestros que colaboraron con los hermanos Pollaiuolo en la serie de san Juan Bautista encargada por el cabildo de Florencia⁶⁶.

El terno toledano guarda con los tejidos florentinos una gran semejanza técnica, así como con otras piezas cuyos dibujos han sido igual-

64 Otto von Falke, *Historia del tejido en Seda*, Barcelona, Casellas Moncanut, 1922, p. 39, quien ya las consideró piezas italianas. Véanse además las fichas recientes de Palma Martínez Burgos, «Capa y frontal de D. Pedro González de Mendoza», en *Reyes y Mecenas. Los Reyes Católicos, Maximiliano I y los inicios de la Casa de Austria en España*, catálogo de la exposición, Toledo, Ministerio de Cultura, 1992, pp. 312-313; Manuel Casamar, «Guión del Cardenal Mendoza», en *Piedras Vivas. La catedral de Toledo, 1492*, catálogo de la exposición, Toledo, Catedral Primada, 1992, p. 115; y fundamentalmente, R[osa] M[aría] M[artín] i Ros, «Terno del Cardenal Pedro González de Mendoza», en *Isabel. La Reina Católica*, pp. 288-291, donde se reconoce la factura florentina, pero se supone que fue realizado ya en un taller toledano.

65 Para el prestigio de la manufactura florentina de seda en el extranjero, véase Luca Molà, «Oltre i confini della città. Artigiani e imprenditori della seta fiorentini all'estero», en Franco Franceschi y Gloria Fossi (eds.), *Arti Fiorentine. La grande storia dell'Artigianato. II. Il Quattrocento*, Florencia, Giunti, 1998, pp. 85-107.

66 Giuseppe Cantelli, «L'arte testile in Toscana tra Gotico Internazionale e Quattrocento», en Cantelli, *Storia dell'oreficeria e dell'arte tessile in Toscana dal Medioevo all'età moderna*, Florencia, Banca Toscana, 1996, pp. 99-110: 106, afirma que Malocchi «había suministrado el diseño [...] de un frontal para la catedral de Toledo con el blasón de Pedro González de Mendoza» («aveva fornito il disegno [...] di un paliotto per la cattedrale di Toledo con lo stemma di Pedro Gonzales de Mendoza»), aunque sin citar su fuente. La pieza, que no se reproduce, ha pasado casi completamente incógnita para la crítica italiana. Para los encargos florentinos, realizados entre 1466 y 1480, véase Sascha Schwacher, *Die stickereien nach entwürfen des Antonio Pollaiuolo in der Opera di S. Maria del Fiore zu Florenz*, Estrasburgo, Heitz, 1911, con la lista de *riccamatori* documentados desde 1466, entre los cuales se encuentra al menos un español (Jansicuro di Navarra, a veces identificado con un Giovanni Morale de la misma documentación, véase Luisa Becherucci, *infra*); Pauline Johnstone, «Antonio Pollaiuolo and the Art of Embroidery», *Apollo*, 38, 1968, pp. 306-309; Alberto Busignani, *Pollaiuolo: las sacras vestiduras de San Giovanni*, Granada, Albaicín/Sadea editores, 1968, con el mejor repertorio fotográfico; Luisa Becherucci y Giulia Brunetti, *Il Museo dell'Opera del Duomo a Firenze*, Florencia, Electa, 1971, pp. 259-266; Leopold D. Ettlinger, *Antonio and Piero Pollaiuolo*, Oxford, Phaidon, 1978, pp. 21-26; Alison Wright, *The Pollaiuolo Brothers. The Arts of Florence and Rome*, New Haven, Yale University Press, 2005, pp. 257-285 (sobre Francesco Malocchi, p. 261).

mente atribuidos a Pollaiuolo, caso del frontal encargado por Sixto IV para la basílica de San Francisco de Asís⁶⁷, cuyo dibujo, por cierto, se ha atribuido convincentemente a Antoniazzo⁶⁸.



Capillo del terno de Pedro González de Mendoza. Taller florentino, siglo xv. Catedral de Toledo. Foto: Antonio Pareja.

En el capillo o capa posterior de la casulla de Toledo se reproduce la prueba milagrosa de la cruz de la resurrección de un muerto ante la presencia de santa Elena y de los incrédulos judíos. El cartón que sirvió de diseño es obra posiblemente florentina, tal vez del entorno del propio Pinturicchio o de Filippino Lippi (ambos a la sazón en Roma), como es posible también que su anónimo autor estuviera involucrado directa o indirectamente en alguna de las fases de la ejecución de los frescos. De hecho, algunas semejanzas entre el diseño del tejido y los frescos pintados saltan a la vista, en especial la disposición del resucitado orante sobre la cruz, idéntica en ambas imágenes, y al tiempo contraria a la tradición pictórica que solía representarlo bien en la cama de su enfermedad, bien todavía en las angarillas donde era transportado para su entierro⁶⁹.

Fig. 11

67 Véase ahora Rosalia Varoli-Piazza (ed.), *Il paliotto di Sisto IV ad Assisi. Indagini e intervento conservativo*, Asís, Casa editrice franciscana, 1991, p. 5, lo data entre 1473 y 1480.

68 Recientemente atribuido por Francesco Negri Arnoldi, «Su Antoniazzo Romano: un ingorgo storiografico», *Prospettiva*, 69, 1993, pp. 94-96.

69 Según el episodio concreto que se estuviera refiriendo: la resurrección de un joven que iba a ser enterrado o la milagrosa curación de una mujer que se encontraba al borde de la muerte. Ambas posibilidades recogidas en la historia de la fiesta de la Invencción de la cruz, Santiago de la Vorágine, *La leyenda dorada*, 2 vols., Madrid,

Si, como parece, el terno del cardenal Mendoza se encontraba ya en la catedral el año 1487⁷⁰, ello constituiría una prueba añadida en la consideración de una fecha temprana de los frescos romanos. Además, la presencia en Florencia de su sobrino el conde de Tendilla en los mismos años en los que cabe datar esta pieza no solo le convierten en potencial mediador del encargo⁷¹: si unimos a todo esto que la siguiente parada en el viaje de Tendilla fue Roma, donde, según la crónica ya citada, el sobrino del cardenal se encargó de poner en marcha las obras de la basílica, cobra fuerza la hipótesis de que el terno fuera encargado (o adquirido y luego convenientemente personalizado con el bordado alusivo al cardenal) en Florencia en la primavera de 1486, trasladado luego a Roma en agosto del mismo año y finalmente remitido a España, donde aparece ya inventariado en marzo de 1487⁷².

Volviendo finalmente nuestra atención sobre el conjunto de la pintura absidial, y tomando como telón de fondo las circunstancias históricas que hemos descrito, no cabe duda de que las escenas que iban a ser trasladadas al presbiterio fueron elegidas no solo por su valor intempo-

Alianza, 1984, vol. I, p. 292. Para la tradición figurativa, véase Marilyn A. Lavin, *The Place of Narrative, Mural Decoration in Italian Churches, 431-1600*, Chicago-Londres, University of Chicago Press, 1990 («Nationalism and the Festival Mode: The Legend of the True Cross», pp. 99-118).

70 Por una parte, es probable que se trate del terno descrito como «[...] casulam pluviallem, gemialem, dalmaticam et tunicam cuncta hec opere plumario et auro contexta» de la que hizo donación a la catedral el 15 de marzo de 1487, A.C.T., X.12.B.1.19. Más problemática parece su identificación con el pontifical que según su antiguo biógrafo le relegara en 1489 el emperador Maximiliano de Austria, aunque esta noticia también se ha puesto en relación con el mismo: «El año del señor de [1489] embiaron... una nao cargada para el Cardenal de todo el adereço que era menester para su casa, tapiçeria, ropa blanca de cama y mesa, camas, mesas, vancos, sillas y oro, cobre, arambre, açofar, riquisimamente labrado en Flandes y un Pontifical y mitra, capa y terno de brocado hecho de punto todo sin costura, que oy lo tiene la iglesia de Toledo, e dizese que todo e cada cosa era lo mejor que ay en la Christiandad...», Medina y Mendoza, *Vida del Cardenal*, fols. 63-64.

71 Íñigo López de Mendoza fue huésped de Lorenzo el Magnífico en Florencia entre la primavera y agosto de 1486. Véase Luis Suárez Fernández, *Los Reyes Católicos. El tiempo de la Guerra de Granada*, Madrid, Rialp, pp. 182 y ss. Según una antigua noticia, Tendilla «tomó amistad con Lorenço Médicis, el qual deseava casar una hija con un sobrino del papa Inocencio, y el conde lo effectuó...», *Floreto de anécdotas y noticias diversas que recopiló un fraile dominico residente en Sevilla a mediados del siglo XVI*, citado por Nader, *Los Mendoza y el Renacimiento español*, p. 257, nota 7.

72 Véase *supra* nota 70.

ral en tanto que representaciones paradigmáticas de las fiestas vinculadas a la advocación de la basílica, sino también por el significado que podían adquirir en ese momento histórico preciso.

El programa representa distintos pasajes de la *Leyenda de la santa cruz*, incorporando motivos de las dos grandes fiestas que la Iglesia le dedicaba: la de la Invención de la cruz (3 de mayo) —fecha que el biógrafo del gran cardenal Pedro Salazar de Mendoza hacía coincidir con la de su nacimiento— y la de su Exaltación o *ensalzamiento* (14 de septiembre). Aunque la fiesta propiamente española del Triunfo (14 de julio) no había acuñado una tradición narrativa propia, no parece difícil que los comitentes españoles vieran reflejada en los frescos una representación de la misma, dado que ilustraba sus elementos nucleares: la conquista del territorio realizada en la defensa del cristianismo⁷³.

Los análisis previos de Francesca Cappelletti, Meredith J. Gill, Vitaliano Tiberia y ahora Jack Freiberg nos eximen de entrar en detalle en su descripción. Dentro de las posibilidades narrativas que ofrecía el conjunto, la selección de los tres fragmentos de la leyenda de santa Elena que debían representarse estuvo perfectamente meditada, descartando episodios habituales en los grandes ciclos italianos y concentrándose en tres grandes escenas⁷⁴. De las distintas versiones de una leyenda originada en Jerusalén a finales del siglo IV, Jacopo della Voragine

73 Existe al menos un precedente español de este tipo de operación, en el retablo valenciano de la Santa Cruz de Miguel Alcañiz (documentado 1407-1447), hoy en el Museo de Bellas Artes de Valencia, pero procedente de la capilla de la Santa Cruz del convento dominicano, en Leandro de Saralegui, *El Museo Provincial de Bellas Artes de San Carlos. Tablas de las Salas 1ª y 2ª de Primitivos Valencianos*, Valencia, Alfons El Magnànim, 1954, pp. 113-138; recogido por Lavin, *The Place of Narrative*, p. 114. De forma significativa, en la escena correspondiente del retablo la batalla del Puente Milvio se convierte a los enemigos de Constantino en moros que se defienden con adargas de los cristianos. Sobre el retablo, véase ahora Carmen Rodrigo Zarzosa, «El Retablo de la Santa Cruz», *Archivo de Arte Valenciano*, 1992, pp. 40-46; Antoni Jose Pitarch, *Retablo de la Santa Cruz. Obra recuperada del trimestre*, Valencia, Museu de Belles Arts de Valencia, Generalitat Valenciana, 1998.

74 La narración sigue el orden correspondiente a estas dos fiestas en la *Leyenda áurea*, la cual se corresponde, como hemos dicho, con la del *Flos Sanctorum* difundido en la Castilla del siglo XV. Véase *Flos Sanctorum*, Biblioteca Nacional de Madrid (BNE) ms. 12689, fols. 83-86v. Para la fecha y autor de la traducción española, José Calveras, SJ, «Fray Gonzalo de Ocaña traductor del 'Flos Sanctorum' anónimo», *Analecta Sacra Tarraconensia*, 17, 1944, pp. 206-208.

popularizó la que se conoce como «de Judas Cyriacus»⁷⁵. Esta versión, datada en la primera mitad del siglo siguiente, se destacaba de las anteriores por su fuerte carácter antijudío, incorporando tres episodios fundamentales que tienen un amplio tratamiento en los frescos de Santa Croce⁷⁶: en primer lugar, la aparición de un cierto 'Judas' quien, en representación simbólica del pueblo judío, es interrogado por santa Elena sobre el verdadero paradero de la cruz. Según el relato, dicho Judas sería encerrado en un pozo antes de conducir a Elena hasta el lugar donde se encontraban ocultas las tres cruces. Este episodio es el que inicia la narración de los frescos en su extremo izquierdo. A continuación, el relato de la *Leyenda áurea* incorporaba la ya referida escena de la milagrosa resurrección de un joven al ser colocado su cuerpo sobre la verdadera cruz entre las tres que habían sido excavadas. Este segundo episodio servía en el relato para dramatizar la conversión del judío, quien, reconociendo el carácter milagroso de la cruz, acabaría recibiendo el bautismo con el nombre de Ciriaco para convertirse luego en obispo de Jerusalén. Según la leyenda original, «Judas Cyriacus» habría iniciado la persecución de los judíos y mandado expulsarlos de Judea⁷⁷. Ciertamente, no era necesario reconocer estos dos extremos para encontrar elocuentes paralelos con la situación que se estaba viviendo en España⁷⁸.

El siguiente episodio fundamental que recogen los frescos es el del triunfo de la cruz, con santa Elena aferrada al madero enhiesto con el retrato del cardenal arrodillado a sus pies, la imagen que se repetiría en otras muchas fundaciones españolas, la primera de todas ellas —y tal vez la única realizada en vida de su fundador— en el tímpano sobre la

75 Jan W. Drijvers, *Helena Augusta. The Mother of Constantine the Great and the Legend of the Finding of the True Cross*, Leiden, Brill, 1992, p. 165. Para la historia de la Invención de la cruz, véase además Stephan Borgehammar, *How the Holy Cross was found: From Event to Medieval Legend*, Estocolmo, Almqvist & Wiksell International, 1991. Para la expansión del culto en la Europa medieval, véase Anatole Frolov, *La relique de la vraie croix. Recherches sur le développement d'un culte*, París, Institut Français d'Études Byzantines, 1961, especialmente las pp. 99-100; Barbara Baert, *A Heritage of Holy Wood. The Legend of the True Cross in Text and Image*, Leiden, Brill, 2004.

76 Drijvers, *Helena Augusta*, pp. 165-175.

77 *Ibid.*, pp. 169 y 171.

78 Recordemos que la Inquisición se había fundado en Sevilla en 1478 cuando Pedro González de Mendoza era arzobispo de la Hispalense, y que él mismo había sido delegado por los Reyes Católicos para hacer frente al problema de los falsos conversos.

entrada a su fundación vallisoletana del colegio de Santa Cruz. Por último, el extremo contrario de los frescos representa escenas correspondientes a la fiesta de la Exaltación de la cruz: en primer lugar, la lucha de las tropas de Heraclio contra Cosroes, el rey de los persas, y a continuación la entrada triunfal del emperador cristiano —todo él en ocre como si se tratara de un monumento de bronce— en la ciudad de Jerusalén, primero a caballo y luego, en la lejanía, llevando humildemente el madero sobre su hombro.

Este último episodio tenía un significado no menos preciso en este momento, ya que la historia de Heraclio rememoraba la recuperación de Jerusalén de manos de los infieles, al igual que en Andalucía se peleaba por arrancar la 'secta mahomética'. De hecho, Heraclio había sido uno de los modelos invocados por Bernardino López de Carvajal en su sermón predicado en Roma ante el colegio cardenalicio para celebrar la conquista de Baza (1489), un sermón cuyo objeto era conseguir la obtención de la décima Bula de la Cruzada⁷⁹. El programa que se siguió en Santa Croce eliminaba así otros elementos menores de la historia en virtud de la presentación de la cruz como signo victorioso frente al paganismo y la herejía, colocando además en su centro el motivo de su exaltación, cuya fecha coincidía, o se hizo coincidir —no podemos saberlo— con el natalicio de Pedro González de Mendoza.

Concluyendo, las obras del patronato del cardenal Mendoza, las emprendidas en Castilla, en la catedral de Toledo, y las encargadas en la basílica romana de Santa Croce, son piezas de un mismo diseño o programa —elaborado desde al menos 1482— que interpretaba como providencial la política expansionista de la Corona. En los términos empleados en la bula *inter caetera* que negoció Bernardino López de Carvajal (3 de mayo de 1493) desde Roma, el destino político de una Monarquía Católica, en el doble sentido de la palabra católico, es decir, universal y evangelizadora⁸⁰.

79 Bernardino López de Carvajal, *In commemoratione Victoriae Bacensis Civitatis apud sanctum Iacobum Hispanorum de urbe. Sermo ad senatum Cardinalium habitus die dominica x ianuarii M cccc xc. Per R.P.D. Bernardinum Carvaial Episcopum Pacensis Regium Oratorem*, Roma, 1490 (B.N.E. I/455). Hay traducción castellana, López de Carvajal, *La conquista de Baza*, introducción, texto, traducción y notas de Carlos de Miguel Mora, Granada, Universidad de Granada, 1995.

80 José Goñi Gaztambide, «Bernardino López de Carvajal y las bulas alejandrinas», *Anuario de Historia de la Iglesia*, 1, 1992, pp. 93-112.

**SEBASTIANO DEL PIOMBO Y LAS FUENTES
DE LA CAPILLA BORGHERINI: PIETRO GALATINO,
EGIDIO DA VITERBO Y EL APOCALYPSIS NOVA***

Stefania Pasti

La Capilla Borgherini de Sebastiano del Piombo en la iglesia romana de San Pietro in Montorio aún plantea cuestiones no resueltas, no tanto por las figuras que aparecen, todas reconocibles de inmediato, sino por cómo estas se unen en una decoración de armoniosa complejidad, en la que cada parte tiene que ligarse necesariamente a las otras, aunque el anudarse recíproco de todos sus elementos parezca todavía difícil de descifrar¹. En la capilla, realizada entre 1516 y 1524, destaca la *Flagelación de Cristo*, encima de la cual, en la cubierta del ábside, se sitúa la *Transfiguración*. Sobre el gran arco se acomodan dos personajes, uno con un libro y otro con un rótulo, y entre ellos destaca con mucha evidencia el escudo de la Corona de Castilla y Aragón, titular de la iglesia. A los lados de la *Flagelación* se perciben, envueltos en densas sombras, a san Francisco y a san Pedro. Por último, bajo el altar se encuentra un gran monograma cristológico acompañado de un libro cerrado, del cual sale

Fig. 12

* Agradezco enormemente a Gracia García Kayser su amabilidad al revisar la versión española de este texto.

¹ Véase el muy reciente Matthias Wivel (ed.), *Michelangelo & Sebastiano*, catálogo de la exposición, Londres, Yale University Press, 2017. La documentación sobre Borgherini la reunió Carlo Piga, a quien agradezco vivamente el haberme enseñado su texto inédito de inminente publicación, *Pierfrancesco Borgherini: storia del mecenatismo artistico di un banchiere fiorentino del Rinascimento, alla corte dei papi a Roma*, Roma, UniversItalia Editrice. Cuestiones cruciales como la relación entre Miguel Ángel, la cronología y la técnica pictórica quedan fuera del presente estudio.

una hoja con la emblemática sentencia *Aperietur in tempore*, sello del tratado teológico conocido como *Apocalypsis Nova*:



Sebastiano del Piombo, Capilla Borgherini, detalle de la parte bajo el altar con el monograma cristológico y el libro del *Apocalypsis Nova* con la frase «Aperietur in tempore». Foto de Carlo Piga.

Los únicos elementos cuya presencia tiene una explicación evidente son los dos santos, que se refieren al nombre del patrocinador Pier Francesco Borgherini, mientras que la búsqueda de los motivos y de los significados por los cuales han sido reunidas las otras partes es más compleja.

Hasta ahora los estudios sobre la Capilla Borgherini se han centrado sobre todo en la alusión a la amenaza turca, el *flagellum turcarum* evocado por la flagelación de Cristo, y por tanto en la urgente necesidad de una nueva cruzada que aniquilase a los enemigos de la fe². Aunque correcta,

2 Michael Hirst, *Sebastiano del Piombo*, Oxford, Clarendon Press, 1981, pp. 56-57, donde sin embargo, en la nota 6, se apunta a una relación entre el cardenal español Bernardino López de Carvajal y Julio de Médici que los documentos históricos contradicen. La lectura sobre la amenaza turca la ha ampliado Josephine Jungič, «Joachimist prophecies in Sebastiano del Piombo's Borgherini Chapel and Raphael's Transfiguration», en Marjorie Reeves (ed.), *Prophetic Rome in the High Renaissance Period*, Oxford,

esta lectura no es exhaustiva, ya que entonces la polémica antijudía era tan fundamental como la antiislámica. Desde hace tiempo se ha reconocido que la Capilla Borgherini debe situarse en el surco de la corriente profética de los siglos XIV y XV, de la que el *Apocalypsis Nova* es el tratado más famoso y difundido, pero hasta el momento no se ha desentrañado el vínculo críptico entre las imágenes de la capilla y este texto, ni tampoco se han identificado correspondencias específicas con otros libros proféticos. Por lo tanto, uno de los objetivos de este estudio es demostrar que el encargo de la obra de Sebastiano tiene su origen en el séquito papal, del que Borgherini era un miembro eminente, y que sus fuentes se encuentran tanto en el tratado de Pietro Galatino, *De Arcanis Catholicae Veritatis*³ como en los *Commentarii in Petri Lombardi sententias ad mentem Platonis* de Egidio da Viterbo⁴, clarificando al mismo tiempo los lazos que unen la capilla con el *Apocalypsis Nova* y con el coetáneo contexto político-devocional español.

En cuanto al *Apocalypsis Nova*, la historia de este libro de visiones sobrenaturales acaecidas precisamente en San Pietro in Montorio es bien conocida, así como la de su autor, Amadeo de Silva y Meneses, que lo habría dejado sellado a su muerte en 1482, y la de la «apertura» de estos sellos en 1502, también en San Pietro in Montorio⁵. Igualmente,

Clarendon Press, 1992, pp. 321-337, quien propone interpretar la capilla en clave profética, con indicaciones del *Apocalypsis Nova*. Véase también: Matthias Wivel, «A Meeting of Minds, The Extraordinary Artistic Partnership of Michelangelo and Sebastiano», en *Michelangelo & Sebastiano*, pp. 15-40, p. 25, para mi estudio sobre la *Transfiguración* de Rafael y la *Resurrección de Lázaro* de Sebastiano (véase nota 9).

3 Sobre Pietro Colonna Galatino: Carlo Colombero, «Colonna, Pietro», en *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 27, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1982, pp. 402-404; Alba Paladini, *Il De arcanis di Pietro Galatino. Traditio giudaica e nuove istanze filologiche*, Galatina, Congedo Editore, 2004; Anna Morisi Guerra, «Galatino et la Kabbale chrétienne», *Cahiers de l'Hermétisme*, 1, 1979, pp. 211-223.

4 Myriam Chiabò (ed.), *Egidio da Viterbo: cardinale agostiniano tra Roma e l'Europa del Rinascimento*, actas del congreso, Roma, Roma Nel Rinascimento, 2014. Los *Comentarii* se han publicado en Daniel Nodes (ed.), *The Commentary on the Sentences of Petrus Lombardus*, Leiden, Brill, 2010. Debo a Angelo Maria Vitale, al que estoy muy agradecida, que me indicara este texto en relación con la transfiguración.

5 Amadeo, que fue considerado beato sin ningún reconocimientos eclesiástico, fundó una congregación franciscana llamada amadeita, entonces muy extensa, y titular del convento de San Pietro in Montorio. Véase Anna Morisi Guerra, *Apocalypsis Nova, Ricerche sull'origine e la formazione del testo dello pseudo-Amadeo*, Roma, Istituto Storico Italiano per il Medioevo, 1970; Morisi Guerra, «The Apocalypsis Nova: a Plan for Reform», en Marjorie Reeves (ed.), *Prophetic Rome*, pp. 27-50.

ya ha sido aclarado que el texto que conocemos es una reelaboración, si no una escritura completa, hecha por el franciscano observante bosnio Juraj Dragišić, muy conocido en su época como Giorgio Benigno Salviati, tan culto y ambicioso como de dudosa honestidad intelectual, e implicado, junto con el entonces poderoso cardenal español Bernardino López de Carvajal, en la improbable aventura de la apertura del libro⁶.

En sus tiempos, el *Apocalypsis Nova* tuvo una amplia difusión manuscrita, sobre todo debido a la profecía de origen joaquinita relativa al próximo advenimiento del *pastor angelicus*, enviado desde el Cielo para purificar y redimir a la Iglesia⁷. Los propios Médici, León X y su primo Julio, mostraron por este libro una especial predilección, ya que, después de las devastadoras guerras del indómito Julio II, muchos creyeron que la elección imprevista del joven Juan de Lorenzo de Médici en 1513 fuese el cumplimiento de la promesa divina de enviar un pastor santo capaz de reformar la Iglesia y de pacificar toda la cristiandad, anulando definitivamente la amenaza de los turcos. Seguramente, el primero en creerlo fue León X⁸. También lo creyó Julio, y después el papa Clemente VII, y este fue uno de los motivos por los que eligió el *Apocalypsis*

6 Sobre Carvajal, que en el Conciliábulo de Pisa-Milán de 1512 quiso sustituir a Julio II para convertirse él en el *pastor angelicus*, véase, además de la nota precedente, Edoardo Rosetti, «Uno spagnolo tra i francesi e la devozione gesuata: il cardinale Bernardino Carvajal e il monastero di San Girolamo», en Frédéric Elsig y Mauro Natale (eds.), *Le duché de Milan et les commanditaires français (1499-1521)*, Roma-Génova, Viella, 2013, pp. 181-235; Gigliola Fragnito, «Carvajal, Bernardino López de», en *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 21, 1978, pp. 28-34, donde hay imprecisiones sobre el periodo posterior al Conciliábulo, cuando Carvajal cayó en desgracia frente al rey Fernando el Católico y, consecuentemente, fue marginado respecto a los intereses españoles en Roma: existe a este respecto una amplia documentación diplomática, poco conocida, que querría aportar en otra publicación. Sobre Benigno Salviati: Germana Ernst y Paola Zambelli, «Dragišić, Juraj», en *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 41, 1992, pp. 664-651; Cesare Vasoli, «Notizie su Giorgio Benigno Salviati» (1968-1970), en Vasoli, *Profezia e ragione. Studi sulla cultura del Cinquecento e del Seicento*, Nápoles, Morano, 1974, pp. 15-127.

7 Roberto Rusconi, *Profezia e profeti alla fine del medioevo*, Roma, Viella, 1999; Marjorie Reeves, *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages. A Study in Joachimism*, Oxford, Clarendon Press-Oxford University Press, 1969, además del ya citado *Prophetic Rome*.

8 Véase mi texto «Leone X e Raffaello: diplomazia e politica nella committenza artistica», en Flavia Cantatore et alii (coords.), *Leone X: finanza, mecenatismo, cultura*, actas del congreso, 2 vols., Roma, Roma nel Rinascimento, 2016, vol. 2, pp. 519-546.

Nova como fuente para su insigne doble comisión, la *Transfiguración* de Rafael y la *Resurrección de Lázaro* de Sebastiano del Piombo⁹. El propio Julio, como cardenal y como papa, protegió a los amadeitas de San Pietro in Montorio, por quienes profesó una especial predilección, culminada con la colocación en la iglesia consagrada al beato Amadeo de la *Transfiguración*, cuyo origen está en el texto escrito presuntamente por el mismo Amadeo. La extrema obra maestra de Rafael, dividida en una fulgurante parte superior y una parte inferior agitada de espesas sombras, se colocó en la iglesia del Gianicolo¹⁰ en 1523, cuando aún no se había terminado la pintura de la Capilla Borgherini, donde de nuevo se sobreponen dos imágenes con la misma antítesis de luz y sombra, pero en este caso lo que se opone a la visión gloriosa de la transfiguración es la ilustración del sufrimiento de la flagelación.

Por lo tanto, no es sorprendente que Pier Francesco Borgherini, florentino, íntimo de los Médici y su banquero, hubiese elegido colocar su capilla romana en la iglesia que era tan querida por sus protectores, y además vinculada al libro que contenía la profecía palingenésica con la que se había identificado León X. Una iglesia, sin embargo, que estaba bajo el directo mecenazgo de la Corona de Castilla y Aragón, responsable de su existencia y de su mantenimiento económico desde el momento en que los Reyes Católicos habían concedido al beato Amadeo considerables donaciones para su construcción: también tras la muerte de Isabel, Fernando continuó durante toda su vida concediendo a los monjes una importante suma anual para las obras de la iglesia y para su mantenimiento, dejando sucesivamente como legado al heredero Carlos el empeño de continuar con tales ingresos¹¹. De hecho, el

9 He dedicado otro artículo al *Apocalypsis Nova* como fuente del encargo doble del cardenal Julio de Medici y a los complejos motivos histórico-políticos de trasfondo: Pasti, «Giulio dei Medici e l'Apocalypsis Nova: una fonte per i quadri di Raffaello e Sebastiano del Piombo per la cattedrale di Narbonne», *Bollettino Monumenti, Musei e Gallerie Pontificie*, XXX, 2012, pp. 103-152; sobre el análisis crítico de ambas obras y su relación, véase mi texto «La Trasfigurazione di Raffaello: considerazioni critiche sulla sua genesi e sulle sue fonti teologiche e figurative», en Claudio Strinati (ed.), *Raffaello pittore del segno e del colore*, Roma, Erreciemme, 2014, pp. 66-113.

10 N. de la T.: San Pietro in Montorio se sitúa en la conocida como octava colina de Roma, llamada Gianicolo.

11 Francisco Aguado, *Documentos relativos a la fundación de San Pedro in Montorio*, Roma, [s.n., s.a.] (Tipografía Romana, 1876), pp. 11-12, n. IV, sobre la carta en la que Carlos V declara que quiere cumplir los deseos de su abuelo al reanudar los pagos, véase *infra* en

entramado de las relaciones con la situación ibérica coetánea es otra cuestión que aún no ha sido indagada suficientemente a la hora de aclarar la génesis de la Capilla Borgherini.

Durante esos años el tema de la profecía se entrevera estrechamente en el ambiente pontificio con los estudios cabalísticos judíos que, desde la España del siglo XIII, se habían difundido por el resto de Europa, encontrando un terreno fértil en Italia¹². Pico della Mirandola, en la Florencia de Lorenzo el Magnífico, padre de León X, inició esa corriente de pensamiento llamada Cábala cristiana, que pretendía probar que todo el saber cabalístico no era sino una doctrina cristiana velada: los judíos podían ser refutados y convertidos en su propio terreno, demostrando que en sus escritos sale a la luz la incontrovertible verdad del cristianismo¹³. Este camino fue seguido por otros grandes hebraístas, entre ellos dos teólogos muy cercanos al papa, los ya mencionados Pietro Galatino y Egidio da Viterbo, mientras que el mayor cabalista cristiano en Alemania fue Johannes Reuchlin, que sostenía que era necesario leer las Escrituras en hebreo¹⁴. Esa era la lengua en la que había hablado Dios, y sin conocerla era imposible alcanzar el corazón de la Revelación, a pesar de que la lectura directa del texto hebreo podía poner en cuestión la muy venerada Vulgata de san Jerónimo. Por

el texto. El mismo Borgherini tenía intereses económicos significativos con la corona de España, y había satisfecho al virrey de Nápoles, Raimundo de Cardona, la considerable suma de 10.000 ducados de oro; véase la próxima publicación de Carlo Piga (nota 1). Cabe señalar que los pagos a San Pietro en Montorio se hicieron con cargo a la tesorería del mismo virrey. Para la historia de la iglesia, ver Flavia Cantatore, *San Pietro in Montorio. La chiesa dei Re Cattolici a Roma*, Roma, Quasar, 2007; Alessandro Zuccari (ed.), *La Spagna sul Gianicolo*, vol. I, *San Pietro di Montorio*, Roma, Eurografica, 2004; Jack Freiberg, *Bramante's Tempietto, the Roman Renaissance, and the Spanish Crown*, Nueva York, Cambridge University Press, 2014.

- 12 A modo de indicación, Gershom Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, Nueva York, Schocken Books, 1995 (1ª ed., 1946); Moshe Idel, *Qabbalah. Nuove Prospettive*, Milán, Adelphi, 2010; Giulio Busi, *La Qabbalà*, Bari, Laterza, 1998; Busi, *Simboli del pensiero ebraico*, Turín, Einaudi, 1999.
- 13 Giulio Busi y Raphael Ebgi, *Giovanni Pico della Mirandola. Mito, magia, Qabbalah*, Turín, Einaudi, 2014; Fabrizio Lelli (ed.) *Giovanni Pico e la cabbalà*, Florencia, Olschki, 2014; Saverio Campanini, «Nottole ad Atene. La qabbalah cristiana e la conversione degli ebrei», *Materia Giudaica*, 19, 2014, pp. 81-101.
- 14 Saverio Campanini, «Johannes Reuchlin und die Anfänge der christlichen Kabbala», en Sönke Lorenz y Dieter Mertens (eds.), *Johannes Reuchlin und der «Judenbücherstreit»*, Tubinga, Jan Thorbecke Verlag, 2013, pp. 107-117, para todo el párrafo siguiente.

este motivo su libelo *Augespiegel* fue acusado de filojudaísmo en un proceso que, tras la absolución en Alemania, llegó hasta Roma en 1515. Los mayores hombres de letras defendieron calurosamente la causa de Reuchlin, y el mismo papa, mientras constituía una comisión de investigación, exhortaba a Galatino a que escribiera un tratado a su favor, justamente el *De Arcanis*. En julio de 1516 la comisión romana confirmó la absolución de la corte alemana, aunque en 1520, presionado por los dominicos que inculpaban a Reuchlin, el papa tuvo que declarar el *Augespiegel* nocivo para la religión cristiana, aunque dejando de lado la acusación de herejía, que era la más grave.

Otros grandes defensores del alemán fueron Benigno Salviati y, sobre todo, Egidio da Viterbo, que gozaba de un enorme prestigio y era el mayor hebraísta de su tiempo. Para el agustino, la tradición mística judía se había convertido en el instrumento hermenéutico predilecto para cualquier especulación cristiana, hasta el punto de que en 1517, en el *Libellus de Litteris Sanctis*¹⁵, llegó a pedir a León X, ya que era imposible cambiar el alfabeto latino por el hebreo, que al menos se le pudiesen añadir esas letras desconocidas para los cristianos que son indispensables para escribir y pronunciar los nombres de Dios. Mientras tanto, el 10 de julio de ese mismo año 1517, se culminaba en España la gran empresa de la publicación de la Biblia en hebreo, latín, griego y arameo. Era la primera Biblia plurilingüe de la historia, aún conocida como *Biblia Políglota Complutense*, promovida fuerte y tenazmente por 'el cardenal de España' Francisco Jiménez de Cisneros, todopoderoso durante el reinado de Fernando el Católico y, tras la muerte de este en 1516, regente de Carlos de Habsburgo, que llegaría a España desde Flandes al año siguiente¹⁶. Las bases del proyecto habían sido sentadas a partir de 1502, cuando el cardenal había empezado a reunir en la Uni-

15 Brian Copenhaver y Daniel Stein Kokin, «Egidio da Viterbo's Book on Hebrew Letters», *Renaissance Quarterly*, 67, n.º 1, 2014, pp. 1-42; Emma Abate, «Filologia e Qabbalah. La collezione ebraica di Egidio da Viterbo alla Biblioteca Angelica di Roma», *Archivio italiano per la storia della pietà*, XXVI, 2013.

16 Ignacio Carbajosa y Andrés García Serrano (eds.), *Una Biblia a varias voces. Estudio textual de la Biblia Políglota Complutense*, Madrid, Ediciones San Dámaso, 2014; Marcel Bataillon, *Erasmus y España, estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, México, Fondo de Cultura Económica, 1950 (2ª ed., 1956), pp. 37-43, para la Biblia Complutense, aunque todo el primer capítulo del libro (pp. 1-71) está dedicado a Cisneros.

versidad de Alcalá de Henares a los mayores expertos de las lenguas semíticas, para que se dedicaran al estudio de los manuscritos más antiguos de las Sagradas Escrituras, buscados y obtenidos en préstamo de numerosas bibliotecas, no solo españolas. La obra está dedicada al propio León X, que proporcionó «antiquísimos códigos tanto del Viejo como del Nuevo Testamento» de la Biblioteca Vaticana, y Cisneros le dedica la carta introductoria del primer volumen, recordándole justamente el préstamo generoso¹⁷. A su vez el papa, en el *motu proprio* del 22 de marzo de 1520 con el que autoriza la venta de los volúmenes, declaraba que por encargo suyo estos habían sido examinados por dos refrendarios excepcionales, siendo uno el español Bernardino López de Carvajal, y el otro, el que el pontífice llama su hijo predilecto, de nuevo Egidio da Viterbo¹⁸, una circunstancia esta que, a pesar de ser tan significativa, parece haber escapado a la atención de los estudiosos.

La intención de Cisneros era similar a la de Reuchlin en el querer remontarse a las fuentes originales de las Sagradas Escrituras, para restituir su pureza a la auténtica palabra de Dios. Los primeros textos que es necesario estudiar están en lengua hebrea, ya que, dice Cisneros totalmente de acuerdo con Egidio y Reuchlin, esa era la lengua en la que Dios había hablado. Los propios san Jerónimo y san Agustín habían advertido que, cuando los textos griegos y latinos están corruptos, es necesario recurrir al origen primigenio de las Escrituras, allí donde se manifiesta plenamente la *Hebraica Veritas*¹⁹. A las voces escandalizadas que también en este caso se alzaron contra las pretensiones de corregir las Sagradas Escrituras, llamando al orden al Espíritu Santo que las había inspirado, se respondió que, al contrario, el objetivo era el de liberar las palabras del Espíritu Santo de las tergiversaciones de los copistas²⁰.

En Roma la cuestión hebrea, ligada a la Cábala cristiana y a la espera de una conversión de los judíos, era objeto de un debate muy vivo que giraba precisamente en torno a Egidio da Viterbo, pero en España el

Fig. 13

- 17 La *Biblia poliglota complutense* puede consultarse en línea: <https://www.wdl.org/es/item/10636/> ©Biblioteca Nacional de España. La carta a León X abre el primer volumen.
- 18 El *motu proprio* que aquí se reproduce se encuentra en la copia de la Biblia Complutense que hay en la Biblioteca Casanatense de Roma, A I, 1, fol. VIII.
- 19 Véase de nuevo la dedicatoria al papa.
- 20 Carbajosa y García Serrano (eds.), *Una Biblia a varias voces*, p. 19.

asunto tenía un peso muy superior. Durante mucho tiempo, en la península ibérica habían convivido las tres religiones monoteístas, aunque bajo tensiones a veces lacerantes, pero el correr de la Reconquista, completada en 1492 con la caída de Granada, puso fin a esta coexistencia, dejando el campo libre solamente al cristianismo²¹. Tuvieron lugar entonces bautismos masivos de musulmanes y judíos, y entre estos últimos, los que se negaron a convertirse fueron expulsados del reino, también en 1492. Pero muchos cristianos viejos persistían en su hostilidad hacia los neoconversos, cristianos nuevos, sobre quienes pesaba gravemente la sospecha de seguir practicando su fe en secreto. La Inquisición española se instituyó precisamente para desenmascarar a los falsos cristianos, pero mientras tanto muchos conversos habían emprendido carreras eclesiásticas, ascendiendo incluso a las jerarquías más elevadas²². Todo esto no hacía sino provocar continuas tensiones, y en 1516, cuando se estaba creando la Capilla Borgherini, habían explotado disturbios, contra los cuales el cardenal Cisneros, entonces gobernador de Castilla, pidió al rey una pronta represión para evitar que se extendiesen por toda España²³. Se proponía la misma situación para los musulmanes, sobre los que pesaba el mismo clima de sospecha, también, o especialmente, sobre los conversos. La aversión a los musulmanes estaba además agrandada por el peligro siempre inminente de las incursiones turcas, y por el ansia y la evocación espasmódica de la nueva cruzada, que incumbía a toda la cristiandad, una espera angustiosa que nacía en Roma pero tenía focos muy intensos en España. También en este caso Cisneros y Egidio, y muchos otros, compartían el mismo sueño de eliminar a los musulmanes de la faz de la tierra. Pero no se podía prescindir de los conversos, y menos un intelectual de la catego-

21 Véase, también para lo que sigue, Mercedes García-Arenal (ed.), *After conversion. Iberia and the Emergence of Modernity*, Leiden, Brill, 2016.

22 Stefania Pastore, *Una herejía española. Conversos, alumbrados e Inquisición (1449-1559)*, Madrid, Marcial Pons Historia, 2010; Pastore, *Il vangelo e la spada: l'inquisizione di Castiglia e i suoi critici (1460-1598)*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2003; Felipe Pereda, *Las imágenes de la discordia: política y poética de la imagen sagrada en la España del cuatrocientos*, Madrid, Marcial Pons Historia, 2007.

23 *Cartas de Los Secretarios del Cardenal Francisco Jiménez de Cisneros Durante Su Regencia en los años de 1516 y 1517, publicadas de real orden por el Ilmo. Sr. D. Vicente de la Fuente*, Madrid, Viuda e Hijo de Eusebio Aguado, 1875; carta XIII, Madrid, 11 de diciembre de 1516, pp. 66-82 (72-76).

ría de Cisneros, que necesitaba su saber en las lenguas respectivas, especialmente en el hebreo indispensable para la realización de la Biblia Complutense. Es bien sabido que en Italia Egidio recurría a judíos como maestros y copistas, mientras que es menos conocido el hecho de que también el árabe figuraba entre sus vastísimos intereses. Fue durante un viaje a España en 1518, para promover la anhelada cruzada, cuando Egidio encontró varias obras árabes, entre ellas una copia del Corán de cuya traducción se encargó el morisco convertido Juan Gabriel de Teruel, nacido Ali Alayzar²⁴. El cardenal poseía también una gramática árabe, además de una *Tabula alphabeti in Alcoranum in lingua spagnola*. Los turcos siempre representan la bestia del Apocalipsis, el Anticristo al que hay que destruir, pero el interés de Egidio por el Corán es ante todo cultural, con la intención de lograr comprenderlo, y eventualmente de usarlo para impugnar a los musulmanes en su propio terreno, tal y como sucedía con los textos judíos.

En este clima madura la comisión de la Capilla Borgherini, donde conviven y se funden fermentos de cultura y espiritualidad romanas y españolas. El propio texto que constituye la fuente principal de la capilla, el *De Arcanis* de Pietro Galatino, tiene su origen en los debates contemporáneos de la corte pontificia en torno al caso de Reuchlin, pero al mismo tiempo extrae muchos de sus argumentos, a menudo aceptados al pie de la letra, de una obra española que es uno de los fundamentos de los tratados antijudíos y antiislámicos. Este libro es el *Pugio fidei adversos Mauros et Judeos*, concluido en 1278 por el dominico Ramón Martí²⁵, conocedor tanto del árabe como del hebreo, y considerado como el

24 Mercedes García-Arenal y Katarzyna K. Starczewska, «The Law of Abraham the Catholic: Juan Gabriel as Qur'an Translator for Martín de Figuerola and Egidio da Viterbo», *Al-Qantara*, 35, 2014, pp. 410-456; Starczewska, «Latin translation of the Qur'an commissioned by Egidio da Viterbo», *Christian-Muslim Relations 1500-1900*, Brill, 2015; Starczewska, «Anti-Muslim Preaching in 16th-Century Spain and Egidio da Viterbo's Research on Islam», *Rivista di storia e letteratura religiosa*, 51, 2015, pp. 413-430.

25 El tratado no se publicó hasta 1651, *Pugio Fidei Raymundi Martini Ordinis Praedicatorum Adversus Mauros et Judaeos nunc primum in luce editus cura Thomae Turco*, París, Mathurinum Henault, 1651. Véase Syds Wiersma, «The Dynamic of Religious Polemics: The Case of Raymond Martin (ca. 1220-ca. 1285)», en Marcel Poorthuis, Joshua Schwartz y Joseph Turner (eds.), *Interaction between Judaism and Christianity in History, Religion, Art and Literature*, Leiden, Brill, 2009, pp. 201-217.

primero en haber utilizado el Antiguo Testamento para refutar a los judíos modernos, un método al que Galatino recurre sin reservas.

El *De Arcanis*, escrito en 1515 en defensa de Reuchlin, tuvo una amplia difusión incluso antes de ser impreso en 1518 por el editor judío Gershom Soncino²⁶. El mismísimo emperador Maximiliano, del que Reuchlin era consejero, escribió una carta introductoria al texto, recibido con un favor que no se debilitó ni siquiera por la condena parcial del *Augenspiegel*. Galatino es un franciscano observante, y es amigo y camarada del cofrade Giorgio Benigno Salviati, el probable autor de la versión hoy conocida del *Apocalypsis Nova*, quien también escribe una carta introductoria para el tratado. Galatino le dedica una mención más que elogiosa, así como demuestra una gran admiración por Egidio da Viterbo. Además, se considera a sí mismo heredero y continuador del beato Amadeo, a quien estima uno de los pocos profetas modernos realmente inspirados por Dios, y, pocos años después, llega a considerarse personalmente el *pastor angelicus* profetizado en el *Apocalypsis Nova*²⁷.

El *De Arcanis* se propone impugnar los errores de los judíos «modernos» a través de sus propios textos. Aparte del Antiguo Testamento, que es una prefiguración y una profecía del Nuevo, también los textos judíos antiguos, a partir del Talmud, contienen elementos que concuerdan plenamente con el cristianismo, y lo mismo sucede con gran parte de los escritos cabalísticos²⁸. Mediante la lectura en hebreo de muchas páginas del Antiguo Testamento, y utilizando únicamente fuentes judías en el comentario, Galatino quiere demostrar que la

26 Pietro Galatino, *Opus toti christianae reipublicae maxime utile, de arcanis catholicae veritatis, contra obstinatissimam Judaeorum...*, Ortona a Mare, G. Soncino, 1518 (en adelante *De Arcanis*). El texto aquí citado es de la Biblioteca Municipal Pietro Siciliani, Galatina, SR M IV 024, digitalizado en www.internetculturale.it. El texto se compone de doce libros, subdivididos en capítulos. Véase Cesare Vasoli, «Giorgio B. Salviati, Pietro Galatino e l'edizione di Ortona 1518 del *De arcanis catholicae fidei*», en *Cultura umanistica nel Meridione e la stampa in Abruzzo*, actas del congreso, L'Aquila, Deputazione Abruzzese di Storia Patria, 1984, pp. 93-118.

27 Galatino se propone expresamente como *papa angelico* en el homónimo manuscrito (BAV, Vat. Lat. 5578, fols. 1r-84r). Véase Roberto Rusconi, «An Angelic Pope before the Sack of Rome», en *Prophetic Rome*, pp. 157-187.

28 Para una examen exhaustivo de las fuentes judías, Alba Paladini, *Il De arcanis di Pietro Galatino*, pp. 63-75. Para los textos clave del judaísmo, Giada Coppola, «Glossario», en Ilana Bahbout, Dario Gentili y Tamara Tagliacozzo (eds.), *Il messianismo ebraico*, Florencia, Giunti, 2009, pp. 127-133.

ceguera de los judíos proviene únicamente de una interpretación errónea de sus propios textos: si aprendiesen a leer correctamente las Escrituras, tendrían que reconocer necesariamente la evidencia luminosa de las verdades cristianas. Galatino somete a examen todos los temas del cristianismo, y reserva mucho espacio a la Trinidad y a los nombres de Dios, pero evidentemente el argumento cristológico es el más significativo, siendo el verdadero error judío el no haber reconocido la mesianidad y la divinidad de Cristo. Todas las profecías del Antiguo Testamento son auténticas y están destinadas a realizarse conforme al plan divino, pero solo podrá ser reconocido su cumplimiento interpretando correctamente su significado y su tiempo.

Entre los temas que enlazan la Capilla Borgherini con el *Apocalypsis Nova*, el principal es quizás el del tiempo, que se despliega a través de las profecías y su revelación progresiva. En un bello retrato iluminado que aparece en el prefacio del *De Arcanis*, Galatino lleva un libro cerrado bajo el brazo, y con la otra mano señala la página escrita, para indicar que en esa lectura se revelan los misterios de la fe. No me parece que se haya observado que toda la composición de la Capilla Borgherini está rodeada por numerosos libros, tanto cerrados como abiertos, con evidente significado simbólico. Bajo el altar está el volumen cerrado con el *Aperietur in tempore*, pero en la parte superior hay otros dos²⁹. Los dos personajes sobre el gran arco deben de ser a la derecha el profeta Isaías con el rollo de sus profecías, y a la izquierda el evangelista Mateo, protector de los banqueros, siendo por tanto la dialéctica entre las profecías del Antiguo Testamento y su realización en el Nuevo, uno de los significados fundamentales de la capilla³⁰. En la parte izquierda, un ángel sostiene en sus manos un libro cerrado, mientras que Mateo sujeta otro, cerrado pero con su dedo haciendo de marcapáginas. El ángel muestra el libro que

29 Las consideraciones sobre los libros presentes en la capilla derivan de las conversaciones con Carlo Piga (véase, *supra* nota 1).

30 Ambos personajes se identifican de manera genérica con «profetas» en la correspondencia sobre la capilla: véase Hirst, *Sebastiano del Piombo*, p. 52. Los identifican con Isaías y Ezequiel, Jungić en «Joachimist prophecies in Sebastiano del Piombo's Borgherini Chapel and Raphael's Transfiguration», en *Prophetic Rome*, p. 322; y Costanza Barbieri, «The Borgherini Chapel», en *Michelangelo & Sebastiano del Piombo*, pp. 159-171 (pp. 160-161). Sin embargo, los identifican con Mateo e Isaías, Mauro Luco, *L'opera completa di Sebastiano del Piombo*, Milán, Rizzoli, 1980, pp. 108-110; y Alessandro Zuccari, *La Spagna sul Gianicolo*, pp. 99, 107.

contiene los arcanos de la fe, al que hay que remitirse para conocer las verdades divinas, Mateo en cambio señala claramente la doble escena que aparece debajo de ellos, con el *Christus triumphans* de la transfiguración sobre el *Christus patiens* de la flagelación. A los santos laterales Pedro y Francisco pertenecen otros dos libros, ambos abiertos pero con significado diferente. Pedro mira una página y, mientras tanto, como Mateo, uno de sus dedos hace de marcapáginas en otra. Pero más que en la lectura, el santo parece estar sumergido en una profunda meditación sobre los dos eventos de los que ha sido testigo ocular, uno de los cuales —la transfiguración, en 2Pt 1, 16-21— él mismo ha escrito, y que han quedado grabados para siempre en su alma. Diferente es el caso de Francisco, que vivió más de un milenio después, para el que es fundamental el testimonio escrito: su libro está completamente abierto y el santo lo lee atentamente, con un gesto maravillado debido a los milagrosos eventos que se despliegan en las páginas. Lo que cuentan los libros, ya estén abiertos o cerrados, se explica en la Capilla Borgherini en las imágenes de pasión y de gloria a las que estos mismos libros hacen de marco, imágenes donde está contenido el sentido, el cumplimiento de todas las profecías. El designio salvífico divino, todo el inefable designio de la redención se ofrece a la contemplación, no a través de un libro sino en la persona del propio Cristo sufriente y glorioso. Esta es la esencia de cualquier profecía verdadera, aunque cada época esté destinada a tener su propia inspiración profética, su *cualidad* profética particular.

En la visión histórico-teológica de Galatino, es la historia la que va desvelando poco a poco sus misterios, de manera que cada tiempo recibe la parte de revelación que le es destinada. También los verdaderos profetas «modernos» —pensemos en el propio beato Amadeo— hablan por inspiración divina, que los induce a revelar significados de las Escrituras cada vez más profundos y escondidos. Así, también el *Aperietur in tempore* debe entenderse como la revelación gradual de todo el designio divino hasta el fin de los tiempos según cuánto se tiene que conocer y acoger en cada época. En el *Apocalypsis Nova* está escrito que no todos los arcanos deben revelarse en el mismo momento, a fin de que cada época pueda disfrutar de su propia revelación³¹. Galatino retoma

31 *Apocalypsis Nova*, Roma, Biblioteca Casanatense, ms. 443, *raptus* VII, fol. 406.

literalmente estas palabras, y añade que esta revelación progresiva permitirá que cada generación dé gracias y alabe a Dios³². Así que el *Aperietur in tempore* se transforma en la verdadera clave de lectura de todo el designio divino de la redención.

Este mismo concepto deja su impronta en el mayor libro profético de esos años, la *Historia Viginti Saeculorum* de Egidio da Viterbo, quien concibe las edades del mundo según la sucesión de los primeros veinte salmos: la historia se configura como la verdadera *providentiae imago*, un relato teológico en el que las profecías veterotestamentarias se cumplen poco a poco, desarrollando el designio divino hasta el Último Día, que no llegará hasta que cada profecía no sea revelada y cumplida³³.

La profunda consonancia de pensamiento entre Galatino, Egidio, Benigno y el *Apocalypsis Nova* abre el camino a los motivos que ponen estas obras en el origen de una decoración tan peculiar como la de Sebastiano en la misma iglesia de Amadeo. En lo que se refiere al *De Arcanis*, es fundamental que una parte considerable de la obra, el Libro IV y parte de los sucesivos, esté dedicada a refutar una herejía judía concreta, aquella de la creencia en dos mesías diferentes, uno hijo de José, pobre y destinado al sufrimiento y al sacrificio, y otro, hijo de David, que aparecerá como juez deslumbrante en la gloria de las nubes³⁴. Que el Mesías sea uno solo, y que sea el Cristo hijo de Dios, pero que dos sean sus naturalezas, humana y divina, y que dos sean sus llegadas, una en el pasado y otra en el fin de los tiempos, es un pilar del cristianismo, como los propios profetas han revelado correctamente, distinguiendo entre una llegada en humildad, para redimir y salvar, y otra en gloria y grandeza, para juzgar. En cambio, los judíos modernos incurren en

32 *De mirandis Sacramenti Eucharistiae mysteriis compendium* (BAV, Vat. Lat. 5580, fol. LVIII r-v), citado por Morisi Guerra, «Galatino et la Kabbale chrétienne», p. 218, cuya interpretación se sigue aquí junto a la de Alba Paladini, *Il De arcanis di Pietro Galatino*, pp. 129 y ss.

33 Este texto (1513-1518) tuvo una importancia capital en el círculo papal, ya que asociaba el pontificado de León X al regreso de la edad de oro, culmen de la historia universal. Véase mi artículo «Le fonti della *Visione di Ezechiele* di Raffaello: l'*Historia Viginti Saeculorum* di Egidio da Viterbo e il *De Partu Virginis* di Jacopo Sannazaro», *Accademia Raffaello. Atti e Studi*, XV, 2016, pp. 8-32.

34 Raphael Patai, *The Messiah Texts, Jewish Legends of Three Thousand Years*, Detroit, Wayne State University Press, 1979; David C. Mitchell, «Messiah ben Joseph: A Sacrifice of Atonement for Israel», *Review of Rabbinic Judaism*, 10, 2007, pp. 77-94; Mitchell, *Messiah ben Joseph*, Newton Mearns, Campbell, 2016.

una serie de errores terribles, entre ellos el de afirmar que el Mesías hijo de José es el destinado a morir, mientras el otro, el hijo de David, es el triunfador del Último Día. Este error deriva de la incapacidad hebraica para comprender que las divergencias entre las profecías son solo aparentes. Si Zacarías evoca la figura de un hombre muy pobre que cabalga sobre un burrito, mientras Daniel presenta una figura omnipotente y luminosa en las nubes, es obvio que uno se refiere a la primera llegada de Cristo y el otro a la segunda, y ciertamente no a dos figuras diferentes como creen muchos judíos, que, insiste Galatino, no saben leer las escrituras.

Para rechazar este delirio, hace un larguísimo examen para el que recurre a textos del Talmud y a comentaristas judíos posteriores, y no solo a los profetas y a los Salmos³⁵. Es imposible seguir aquí ese amplio análisis de las Escrituras, pero las conclusiones llevan a la necesidad incontestable y absoluta de que el Mesías hijo de José sea al mismo tiempo hombre y también Dios, así como es igualmente necesario que el Mesías hijo de David sea al mismo tiempo Dios y también hombre, y que por lo tanto sea falsa esa duplicidad de figuras, que tienen que unirse en el único Mesías encarnado en Jesucristo.

Históricamente, el desdoblamiento de la figura mesiánica, con el primer Mesías destinado a una muerte cruel para salvar Israel, pareció encontrar su realización durante las revueltas contra la dominación romana, sofocadas con sangre. Como desconocían al verdadero redentor, los judíos inventaron uno falso. Bar Kojba (o Bar Koziba)³⁶ se auto-proclamó Mesías en el año 132, y desencadenó una violenta rebelión contra los romanos, inicialmente victoriosa pero después duramente reprimida, hasta que él mismo fue asesinado en la batalla. Para muchos judíos se convirtió en símbolo del mártir que se inmola para salvar a su pueblo, mientras que para Galatino el impostor es el hijo de la mentira. Otro martirio coetáneo es el del sabio talmudista Rabí Akiva, que había reconocido al Mesías en el fraudulento Bar Kojba, y después de negarse a abjurar tras la muerte de este, sufrió un cruel suplicio. Víctimas no de la fe sino del Diablo, concluye lapidariamente Galatino³⁷.

35 *De Arcanis, liber IV, caput I*, fol. CI-r y ss.

36 Menahaem Mor, *The Second Jewish Revolt: The Bar Kokhba War, 132-136 CE*, Leiden, Brill, 2016.

37 *De Arcanis, liber IV, caput XXI*, fol. CXXXIX-v y ss.

Una vez más, es por no haber sabido leer las profecías por lo que los judíos se han equivocado en más de un siglo sobre la llegada del Mesías, reconociendo después uno falso. Alrededor de sesenta páginas de la obra de Galatino están dedicadas a interpretar los textos mesiánicos y a subrayar los errores de los comentaristas hebreos a la hora de leer el tiempo³⁸. Casi todo el resto de la obra se ocupa de argumentar que la lectura auténtica de las profecías muestra de manera evidente que el único Mesías, verdadero Hombre sufriente y verdadero Dios glorioso, ya ha venido y que regresará el Día del Juicio. Este es precisamente el tema que se representa en la Capilla Borgherini, donde se ve cómo pasión y teofanía se necesitan recíprocamente y coinciden en el único Mesías y único Redentor. En las imágenes pintadas la maravillosa visión de Dios, encarnado en el sufrimiento y en la gloria, se manifiesta con la misma inequívoca evidencia que Galatino había extraído de su lectura de las Escrituras. Como hemos visto, las dos figuras cristológicas se encuentran dentro de un círculo de libros que rodea toda la capilla: en los libros están contenidas las profecías y su revelación en el tiempo, en el medio está la visión en la que las profecías se verifican y llegan a cumplirse.

El motivo de la elección de estas dos imágenes para representar la pasión y el triunfo se vuelve a encontrar en el texto de Galatino y, sobre todo respecto a la transfiguración, en los ya mencionados *Commentarii in Petri Lombardi sententias* de Egidio da Viterbo, aparte del mismo *Apocalypsis Nova*. A la hora de ilustrar la vida terrenal de Jesús, Galatino insiste concretamente en las características que impiden a los judíos reconocerlo como el Mesías de la gloria, es decir, su pobreza y humildad así como su conmovedora y frágil humanidad, que lo hace asustado y aterrado por la inminencia de una pasión a la que, sin embargo, no se sustrae³⁹. Podría, pero no lo hace. Se enfrenta al suplicio voluntariamente y se entrega a sus ejecutores. El Mesías, luz encarnada, ha sido vendido, vilipendiado, golpeado y azotado hasta la muerte⁴⁰. La Pasión es contada en paralelo a las profecías veterotestamentarias, pero el episodio más significativo en el que la narración adquiere una mayor icasticidad visual es precisamente el de la flagelación. Galatino insiste en dos pasa-

38 Del fol. CV al CXXXIX (las páginas están numeradas solo al recto).

39 *De Arcanis, liber VIII, caput X*, fol. CCXXXIXr.

40 *Ibid.*, *caput XIII*, fol. CCLIIv.

jes del Antiguo Testamento: «Tuvo que ser realmente abatido con látigos y golpes violentos, y sufrir los más graves ultrajes, tal y como muy claramente revela Isaías cuando habla de él: 'Mi espalda ofrecí a los que golpeaban, y mis mejillas a quienes me mesaban; no hurté mi rostro a los ultrajes y el salvazo'»⁴¹. Y en los Salmos (129,3) se añade una cruda imagen: «Sobre mi espalda araron aradores, abrieron largos surcos». *More propheticum*, los profetas hablan en pasado para referirse al futuro, y, para demostrar la infalibilidad absoluta de sus profecías, lo hacen por boca del propio Mesías: no es en el pasado sino en el futuro cuando los látigos de los judíos se abatirán cruelmente sobre su cuerpo como arados que cavan surcos, prolongarán estos surcos de sangre y sobre cada uno trazarán otros, hasta que «desde la planta del pie hasta la cabeza no hay en él parte ileso: heridas, contusiones y llagas frescas; no han sido comprimidas ni vendadas ni suavizadas con aceite» (Isaías I,6).

No debe pues maravillarse que sea esta la imagen elegida para representar al *Christus patiens* en la Capilla Borgherini. Forma parte de la sensibilidad artística particular de Sebastiano la elección de mostrar su Cristo como un bellissimo y pulido cuerpo, exento de heridas, al mismo tiempo que admirablemente expresa la infinita paciencia con la que se entrega a sus ejecutores, esa oblación voluntaria de sí mismo de la que habla Isaías. Es esa aceptación dolorosa lo que Sebastiano consigue reflejar con una extraordinaria intensidad.

La decisión de recurrir a la transfiguración para mostrar al Cristo glorioso es igualmente coherente con el intento de probar su unicidad en la duplicidad de sus naturalezas. De hecho, también los judíos creen en la venida del Mesías al final de los tiempos, triunfante entre las nubes, al cual dedica Galatino el último libro de su tratado. Mas para representar visualmente la unicidad del Mesías en su calidad complementaria de *Patiens* y *Triumphans*, era necesario servirse de una imagen que perteneciera a su parábola terrenal, es decir, al único momento de su vida humana en el que refulge su divinidad: la transfiguración. La teofanía de Cristo en el monte Tabor es la manifestación de Dios hecho

41 «Dovette realmente essere battuto con flagelli e violenti colpi, e patire i più gravi oltraggi, così come chiarissimamente è rivelato in quello che dice Isaia parlando della sua persona: 'Ho presentato il dorso ai flagellatori, la guancia a coloro che mi strapavano la barba; non ho sottratto la faccia agli insulti e agli sputi', *ibid.*, fol. CCLIIIr y ss. para las próximas citas.

hombre, que a través de su humanidad visible revela por un instante su divinidad invisible. Además, Galatino evoca la transfiguración con palabras sacadas del *Apocalypsis Nova*. Los judíos niegan la primera venida de Cristo porque no se ha cumplido la profecía de Isaías (2, 2), según la cual «el monte de la casa del Señor» habría aparecido «por encima de la cumbre de las montañas». No es así, responde Galatino. La casa del Señor realmente se eleva sobre el monte más alto, constituido por la unión del Sinaí, donde Dios habló a Moisés, y del Carmelo, donde vivió Elías, con el Tabor, donde Cristo transfigurado habló a Moisés y a Elías: este es, para Galatino, el milagro, la señal más clara de la presencia de Cristo en la tierra⁴². Esta unión de los tres montes se encuentra también en el *Apocalypsis Nova*, donde el propio Mesías sobrepone el uno al otro, para después colocar sobre los montes sagrados de la Transfiguración la casa de Dios, que es el monte Sion, del cual saldrá la palabra del Señor, y desde allí el Mesías «juzgará entre las naciones y será el árbitro de numerosos pueblos» (Isaías 2, 4)⁴³. Por lo demás, también en el *Apocalypsis Nova* se identifica al Cristo transfigurado con el Señor que en el fin del mundo se manifestará como Rey y Juez universal, según una interpretación acordada por los padres de la Iglesia, quienes habían entendido la teofanía del Tabor en sentido profético, como la de la gloria divina de la Parusía. La visión de la transfiguración, por tanto, no corresponde a esta vida, sino a la futura. No es temporal, sino que pertenece a la eternidad, cuando todo será revelado y el mal será definitivamente derrotado⁴⁴.

En la Capilla Borgherini, las larguísimas demostraciones de Galatino están resumidas en dos únicas potentes imágenes, que reúnen completamente todos sus sentidos. Las dos figuras de Jesús se sitúan perfectamente en un eje una sobre la otra, con la monumental columna de la flagelación que se sublima en la visión luminosa de la transfiguración. Galatino recuerda que el mundo reposa sobre una sola columna, Justo es su nombre, y Justo es el fundamento del propio mundo. Esta columna no es sino el Mesías, al que por antonomasia se dice el Justo, que es el fundamento de todos los fundamentos⁴⁵, y por lo tanto, la

42 Ibid., liber V, caput III, fol. CLIX.

43 *Apocalypsis Nova*, raptus V, fol. 277.

44 Pasti, «Giulio dei Medici e l'Apocalypsis Nova», pp. III-III4.

45 *De Arcanis*, liber III, caput XXI, fol. LXXXIXv.

gran columna, admirable invención de Sebastiano, es todavía el Cristo que se distiende de una a la otra de sus dos naturalezas, uniéndolas en un formidable *unicum*.

Para la imagen de la transfiguración son además muy significativos los *Commentarii in Petri Lombardi sententias* de Egidio da Viterbo, donde algunas densas páginas están dedicadas al Espíritu Santo, entendido como principio femenino, fuente de gracia infinita, la *sponsa* unida al Cristo *sponsus* en sempiterno amor divino⁴⁶. La identificación del Espíritu-Sponsa con la *Shekinah*, la décima *sefirah* de la Cábala⁴⁷, es una constante del pensamiento de Egidio: la *Shekinah* es el espíritu divino que habla por boca de los profetas, es el trámite de la revelación sobrenatural sobre el monte Sinaí, y sobre todo es la presencia de Dios entre los hombres, de quien representa la luz y la gloria. Por lo tanto, para Egidio la nube de luz que en el Tabor irradia a la figura del Cristo *sponsus* no es sino la *Shekina* su *sponsa*, que a su vez está en posesión de dos llaves, la de la sabiduría y la de la purificación. La segunda llave le corresponde a la paloma que aparece en el bautismo de Cristo, mientras la aparición de la nube en la transfiguración tiene un significado sapiencial que remite a la primera, la de la enseñanza y el juicio. Toda la capilla está impregnada de un significado sapiencial, y el propio Galatino subraya que solo en Jesús está la infinita sabiduría, la única capaz de juzgar y absolver al justo⁴⁸, ligando de nuevo sabiduría y juicio a través de la llave con la cual, según Egidio, el Espíritu ilumina la transfiguración con una *corusca luce* que los ojos humanos no pueden soportar.

Por último, hay una prueba incontestable que sitúa precisamente este texto de Egidio en el origen de la particularísima nube de Sebastiano, diferente de todas las demás de la historia del arte. El agustino acaba su disertación sobre el Espíritu con la aparición poética de la nube, que, atravesada por los rayos declinantes del sol del ocaso se hace nívea, y purpúrea, y dorada, y vibrante, e irisada, como la luz y sus variaciones⁴⁹. Si

46 Nodes (ed.), *The Commentary on the Sentences of Petrus Lombardus*, pp. 413-417.

47 Esta es una de las estructuras fundamentales de la *Historia Viginti Saeculorum* (véase *supra*, nota 32). A petición de Clemente VII, después del Saco de Roma, Egidio dedica su última obra a la *Shekina*; véase: Gennaro Savarese, «Dio illustra e spiega il Sacco di Roma. Storia cabala e profezia in Scechina», en Chiara Cassiani (ed.), *Un frate neoplatonico e il Rinascimento a Roma*, Roma, Roma nel Rinascimento, 2012, pp. 89-108.

48 *De Arcanis*, liber VIII, caput XIV, fol. CCLXVv.

49 Nodes (ed.), *The Commentary on the Sentences of Petrus Lombardus*, p. 417.

hay una descripción perfecta de la nube de la Capilla Borgherini, es esta, y nadie más, ni antes ni después de Sebastiano, ha pintado una igual.

Una última notación vuelve a relacionar esta *Transfiguración* con los estudios hebraístas comunes a Egidio y a Galatino. Moisés no sostiene las dos tablas habituales de la ley, sino solo una, para que la inscripción se lea más claramente. El texto, en perfecto hebreo, anuncia: «Yo soy H' Dios tuyo», «No tendrás otros dioses», «No levantarás el Nombre», «Recuerda el día del *Sabbat*»⁵⁰. Se trata, por lo tanto, de la versión judía del decálogo, no de la cristiana. La línea determinante es la primera, que no dice «Yo soy el Señor, tu Dios» sino «Yo soy *Ha Shem* (abreviado *H'*) Dios tuyo», es decir, *El Nombre* Dios tuyo. Como los judíos están rodeados de pueblos politeístas, 'dios' es un nombre genérico para referirse a cualquier divinidad, pero el nombre propio del único Dios de Israel es inefable e impronunciable, porque en él está contenida toda la fuerza creadora de la esencia divina, y por lo tanto se sustituye por *Ha Shem* (*H'*), es decir, justamente *El Nombre*⁵¹. Este principio se corrobora en el segundo mandamiento, que no es «No pronunciarás el nombre de Dios en vano», como dice el cristianismo, sino «No levantarás El Nombre», es decir, no lo harás resonar, porque la potencia de Dios reside en El Nombre, y si se hace sentir su sonido se cumple un acto mágico. Galatino dedica buena parte del Libro II de su tratado a los nombres de Dios, que son setenta y dos y están todos cargados de arcanos imposibles de desvelar, recogiendo todas sus variantes, y buscando en ellos el misterio de la Trinidad que cada uno esconde. Por lo tanto, en el fascinante caso de este decálogo se trata de una estrecha adhesión a la *Hebraica Veritas*, a través de la cual debía refulgir la *Christiana Veritas*. La misma premisa había empujado al cardenal Cisneros a iniciar la titánica empresa de la Biblia Complutense, que en ese preciso momento estaba revisando Egidio para hacerle un informe al papa. La inscripción del decálogo de la Capilla Borgherini parece estar tomada no tanto de un manuscrito como de un texto impreso⁵², por lo tanto, la hipotética posibilidad de que sus elegantes caracteres fueran sacados de

50 Agradezco profundamente a Severio Campanini y a Fabrizio Lelli haber leído para mí el texto en hebreo.

51 Esta explicación se la debo a Fabrizio Lelli. Sobre los nombres de Dios: Gershom Scholem, *Il Nome di Dio e la teoria cabbalistica del linguaggio*, Milán, Adelphi, 1998.

52 Esta hipótesis la ha formulado también Lelli.

los también perfectos de la Biblia Complutense encontraría en la familiaridad de Egidio con este texto un mayor grado de verosimilitud, aunque no una segura confirmación. Lo que en cualquier caso sí está claro es que los grandes *sapientes* del momento, Reuchlin, Cisneros, Egidio, Galatino, compartían la convicción de que la auténtica *Hebraica Veritas* coincidía totalmente con la *Christiana Veritas*. En la Capilla Borgherini esta certeza absoluta se encarna con toda claridad en el monograma cristológico situado bajo el altar, mucho más grande que el libro cerrado que lo acompaña. Egidio en el *Libellus de Litteris Sanctis* escribe que el verdadero *Tetragrammaton*, el más santo entre los nombres hebreos de Dios, no es sino el nombre de Jesús, estando los dos nombres comprendidos el uno en el otro⁵³. En el Antiguo Testamento los nombres de Dios no pueden pronunciarse, pero si se saben leer sus significados ocultos, todos ellos se refieren a la Trinidad, mientras que el Nuevo Testamento vive en la exaltación abierta del Santo Nombre de Jesús, cuyo solo sonido ya opera milagros, dice Egidio, y que colocado bajo el altar, es el sustento no solo de la Capilla Borgherini, sino de todo el edificio de la cristiandad: el Nombre, del mismo modo que la columna que representa al propio Cristo, se transforma en el fundamento de todos los fundamentos. En un juego continuo de referencias, todos los elementos de la capilla se relacionan entre sí, y cada uno contiene la clave de lectura para comprender los otros.

Llegando al término de este ensayo, debería haber quedado claro cómo todas las dificultades interpretativas que presenta la Capilla Borgherini se resuelven en la visión providencialista de la historia que comparten Galatino, Egidio y el *Apocalypsis Nova*, una visión que propone un desvelamiento progresivo de las profecías, que conducen a la realización del designio universal de Dios de la redención a través del sacrificio de Cristo y su glorificación, en abierta confutación de las tesis de los judíos «modernos», contrapuestos a los judíos «antiguos», algunos de los cuales sí habían vislumbrado la verdad. Como hemos visto, en esta lectura cada elemento encuentra su explicación, cada uno de ellos es fun-

53 Copenhaver y Stein Kokin, «Egidio da Viterbo's Book on Hebrew Letters», p. 8.

cional para todos los demás en relación dialéctica con el todo, en un equilibrio en el que el significado se manifiesta admirablemente en la forma visual que se le ha dado.

Para identificar a los responsables de estas elecciones, hay que volver al complejo nudo de relaciones del que se ha hablado al inicio, en el cual están implicados los miembros más eminentes del círculo pontificio. El mecenas Borgherini, Julio de Médici, los propios Galatino, Egidio y Benigno, pero también el cardenal Lorenzo Pucci, a su vez gran mecenas de las artes, poderoso y culto protector de Galatino, a quien incitó a la redacción del *De Arcanis*⁵⁴, y el igualmente culto Zanobi Acciaiuoli, cuñado de Borgherini, un seguidor de Savonarola que se había vuelto defensor del papa, del que fue bibliotecario desde 1518, y que estuvo profundamente interesado en la profecía del *pastor angelicus*⁵⁵: es este grupo de personas el que puso a punto el programa de la Capilla Borgherini. Pero es imposible soslayar el escenario español, donde la angustia causada por el problema de los conversos hace plenamente comprensible que se eligiera un texto dedicado a refutar los errores de los judíos. Además, en España el profetismo tenía raíces aún más profundas y fuertes que en Italia, y difusos fermentos milenaristas y palin-génicos conducían a la esperanza de reconquistar Jerusalén y de derrotar a los turcos, una vez más a través del bendito *pastor angelicus*⁵⁶. Fernando el Católico creía en las profecías, y en ellas creía profundamente Cisneros, a su vez considerado como el enviado de la Providencia bajo el efecto del increíble entusiasmo que suscitó su triunfante

- 54 Vanna Arrighi, «Pucci, Lorenzo», en *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 87, 2016, pp. 83-94. El propio Galatino recuerda al emperador Maximiliano, en la dedicatoria del *De Arcanis* (fol. Iir), la intervención del cardenal Pucci.
- 55 Abele L. Redigonda, «Acciaiuoli, Zanobi», en *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 1, 1960. Por su interés en el «vaticinum quoddam de Angelico futuro pontifice», probablemente en clara referencia al *Apocalypsis Nova*, véase Marjorie Reeves, *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages: A Study in Joachimism*, University of Notre Dame Press, Chicago, 1969, p. 433. Acciaiuoli es actualmente objeto de estudio de Carlo Piga (ver nota 1).
- 56 Alain Milhou, «Esquisse d'un panorama de la prophétie messianique en Espagne (1482-1614)», en Augustin Redondo (ed.), *La prophétie comme arme de guerre des pouvoirs, XVe-XVIIe siècles*, París, Presse de la Sorbonne Nouvelle, 2000, pp. 11-29; Milhou, «La chauve-souris, le nouveau David et le roi caché (trois images de l'empereur des derniers temps dans le monde ibérique, XIIIe-XVIIe siècles)», *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 18, n° 1, 1982, pp. 61-78.

empresa militar de la conquista de Orán en 1509⁵⁷. El propio Cisneros ordenó que se escribiera una relación de su victoria, que fue rápidamente traducida al italiano y enviada a Julio II, en la cual su extraordinario éxito fue atribuido a la mano de Dios⁵⁸.

En este complejo juego de referencias todas las tramas de las relaciones entre Roma y España pasaban por el embajador Jerónimo Vich⁵⁹, personalidad aún más significativa si cabe por haber sido él mismo patrocinador de dos importantes obras de Sebastiano del Piombo, el *Cristo con la cruz auestas* y el tríptico del *Descenso de Cristo al Limbo*, que lleva la misma fecha de 1516 en que se encargó la Capilla Borgherini⁶⁰. De familia noble valenciana, contaba con la total confianza del rey Fernando el Católico, que le envió a Roma en 1507, y mantuvo con él una correspondencia permanente rica en informaciones sobre eventos romanos de toda naturaleza⁶¹. Tras la muerte del monarca en 1516, su sucesor Carlos pensó en sustituirle, pero Vich se había hecho inamovible gracias a la densa red de relaciones personales que había construido entre la Santa Sede y la madre patria. El propio Cisneros, a pesar de no amar a los catalanes, pidió al rey que lo mantuviera, así como hizo León X, que sentía hacia Vich una predilección muy especial desde que el embajador hiciera todo lo posible por favorecer su elección en el cónclave de 1513. La gratitud del papa se manifestó también al incluir a Vich en el entorno de sus consejeros personales, y también al hacer cardenal a su hermano Guillem Ramón en la gran creación del 1 de julio de 1517, bajo el título de San Marcello al

57 Marcel Bataillon, *Erasmus y España*, pp. 51-61.

58 *Ibid.*, p. 53.

59 Para todo el párrafo sobre Vich, véase Alessandro Serio, «Servitore di due padroni: Jeronimo Vich e le diplomazie spagnole a Roma: 1507-1519», en Maria Antonietta Visceglia (ed.), *Diplomazia e politica della Spagna a Roma: figure di ambasciatori*, Roma, Università degli studi Roma Tre, 2008, pp. 29-62. Véase también Manuel Vaquero Piñeiro, «Una realtà nazionale composita. Comunità e chiese 'spagnole' a Roma», en Sergio Gensini (coord.), *Roma capitale 1447-1527*, actas del congreso, San Miniato (Pisa), Ospedaletto, Pacini, 1994, pp. 473-491.

60 Se trata del *Cristo con la cruz auestas* que a día de hoy se encuentra en el Museo del Prado, y de los tres paneles de *Descenso de Cristo al Limbo*: uno está perdido, otro en el Hermitage y otro en el Prado; véase *Michelangelo & Sebastiano*, pp. 124-127, 128-132, y también el capítulo correspondiente en Piers Baker-Bates, *Sebastiano del Piombo and the World of Spanish Rome*, Abington, Routledge, 2017, pp. 95-130, que contiene asimismo mucha información biográfica sobre Vich.

61 Jesús Manglano de Terrateig, *Política en Italia del rey católico, 1507-1516: correspondencia inédita con el embajador Vich*, vol. 2, Madrid, CSIC, 1963.

Corso, dándole también otros honores y beneficios⁶². Durante su estancia en Roma, que duró para Jerónimo hasta 1521, y para Guillem Ramón hasta su muerte en 1525, los dos hermanos se hicieron muy ricos. Ambos eran muy cultos y amantes del arte, y en Roma se codeaban con la élite más selecta de la corte pontificia, entre la que una amistad especial los unía a Agostino Chigi, que quiso que los dos fueran testigos de su testamento. Por lo tanto, es probable que el mismo Agostino hiciera de intermediario con Sebastiano, que trabajaba para él en la decoración de la Loggia de Galatea en la villa Farnesina⁶³. La pintura de Sebastiano, lenta, meditada, cargada de *pathos*, impregnada de un profundo espíritu religioso, parecía estar concebida expresamente para encajar con la susceptible y desbordante piedad ibérica, muy dedicada entonces en demostrar el haber salido no solamente ilesa del contacto secular con hebreos y árabes, sino más vigorosa todavía que la misma Roma papal⁶⁴. En 1521 Vich llevó a su patria, como piezas más preciosas de su colección, las dos obras de Sebastiano, que ejercieron gran influencia e inspiraron a los mayores artistas, lo que aseguró al veneciano una fama muy duradera.

Existen pues todos los elementos posibles para ver en Vich, español, culto, muy religioso, íntimo de la corte pontificia y mecenas de Sebastiano en primera persona, un intermediario de toda importancia para asegurar al pintor un encargo tan prestigioso. Poco antes, tal vez a finales de 1515, Julio de Médici había encomendado a Sebastiano un trabajo para enviar a Francia: no sería extraño, por lo tanto, si Vich se hubiese empeñado en tener en una iglesia que era también terreno español una obra igualmente ambiciosa de su pintor predilecto, apreciado además por el patrocinador Borgherini⁶⁵.

62 Mercedes Gómez-Ferrer, «El cardenal Guillem Ramón de Vich y las relaciones entre Roma y Valencia a comienzos del siglo XVI», en Frédérique Lemerle, Yves Pauwels y Gennaro Toscano (eds.), *Les Cardinaux de la Renaissance et la modernité artistique*, Villeneuve d'Ascq, IRHiS-Institut de Recherches Historiques du Septentrion, 2009, pp. 197-216.

63 Baker-Bates, *Sebastiano del Piombo*, p. 96.

64 Miguel Falomir, «Sebastiano e il gusto spagnolo», en Claudio Strinati y Mauro Lucco (eds.), *Sebastiano del Piombo*, catálogo de la exposición, Milán, Motta Editore, 2008, pp. 67-72; Felipe Pereda, «True Painting and the Challenge of Hypocrisy», en Mercedes García-Arenal (ed.), *After Conversion: Iberia and the Emergence of Modernity*, pp. 358-394.

65 Es probable que Sebastiano hiciera también, para Borgherini, un retrato y una *Sagrada familia con donante*; véase *Michelangelo & Sebastiano*, pp. 134-139, notas 19-20.

Para concluir, este ya vasto escenario se encuadra en el aún más amplio marco histórico-político, caracterizado por el delicado equilibrio diplomático que los Médici intentaban preservar entre las potencias predominantes a su alrededor, para lo cual se servían a menudo de obras de arte⁶⁶. Aunque la predilección de los Médici hacia los amadeitas de San Pietro in Montorio fuese con toda probabilidad el primer motivo para la elección de esta iglesia por parte de Pier Francesco Borgherini, no menos relevante debió ser el patronato de la Corona de España, perentoriamente testimoniado por el gran escudo real dominante sobre el arco de la capilla. Fernando el Católico fue un indefectible aliado de Julio II durante el áspero conflicto con Luis XII de Francia, y no había visto con buenos ojos la reconciliación inmediata del recién elegido León X con el enemigo, y, todavía menos, el favor evidente concedido al sucesor Francisco I⁶⁷, confirmado también por los regalos de valiosas obras de Rafael enviadas a Francia. Además, el retrato del monarca francés, adornado con las mayores insignias de regalia, aún destaca en el corazón de las dependencias pontificias, en la escena de la Coronación representada en la Sala del Incendio del Borgo. Contemporáneamente el cardenal Julio realiza su doble encargo, la *Transfiguración* a Rafael y la *Resurrección de Lázaro* a Sebastiano del Piombo, una vez más destinadas a una iglesia francesa, la catedral de Narbona. Sin embargo, la prudencia no ausente de doblez ha sido siempre característica principal de la política exterior pontificia orquestada por el mismo Julio, y así, mientras se obsequiaba a Francisco I como el más fuerte, al mismo tiempo se halagaba también a Fernando el Católico. Rafael y Sebastiano eran sin duda los dos máximos pintores trabajando en Roma, y si con el primero se quiso homenajear al rey de Francia, al segundo se le encomendó gratificar al de España en su iglesia romana. Fernando murió en 1516, cuando la capilla acababa de ser encargada, pero la diplomacia pontificia buscó establecer inmediatamente buenos vínculos con el nuevo rey Carlos, nieto tanto de Fernando como del emperador Maxi-

66 Stefania Pasti, «Leone X e Raffaello». Para la bibliografía sobre León X, los tres volúmenes del congreso *Leone X: finanza, mecenatismo, cultura*, donde figura también mi ensayo.

67 Manglano de Terrateig, *Política en Italia*; José María Doussinague, *Fernando el Católico y el Cisma de Pisa*, Madrid, Espasa-Calpe, 1946; Carlos José Hernando Sánchez (coord.), *Roma y España: un crisol de la cultura europea en la edad moderna*, actas del congreso, 2 vols., Madrid, Sociedad Estatal para la Acción Cultural Exterior, 2007.

miliano, al cual habría sucedido en 1519 bajo el nombre de Carlos V, cambiando de nuevo radicalmente las relaciones de fuerza⁶⁸.

De las dos obras destinadas a Narbona, solo la *Resurrección de Lázaro* tomó camino de Francia, mientras que, durante tres años más, Julio guardó con él la *Transfiguración*, hecha sagrada y rodeada por un aura de dolor y de irrepetibilidad por la muerte súbita de Rafael. Tras la muerte de León X en 1521, fue elegido papa Adriano VI, el gran protector del partido imperial, en su momento preceptor de Carlos V, y después gobernador en España en lugar de Cisneros. El 26 de junio de 1523 el propio Carlos, por instancia personal del papa, confirma la dotación anual de 500 ducados de oro a la iglesia y al convento de San Pietro in Montorio, tal y como habían establecido sus abuelos Fernando e Isabel⁶⁹. Ese mismo año de 1523 el cardenal decide renunciar a una obra tan sublime y tan amada, y la dona a la iglesia recientemente amparada por la continuidad de los donativos imperiales: en este enclave ibérico, Sebastiano estaba llevando a término su insigne obra maestra, mientras que el cardenal Julio le donaba la extrema de Rafael. Claramente las relaciones con los amadeitas son fundamentales, y claramente ese era el lugar más apropiado para colocar una obra tan ligada al *Apocalypsis Nova*, pero a la luz de tales circunstancias es fácil pensar en el equilibrio político con el cual los pontífices mediceos hicieron pruebas continuas, hasta el desastre del Saco de Roma. Los Médici habían enviado a Francia obras de Rafael y una de las más grandes creaciones de Sebastiano. En la iglesia de San Pietro in Montorio, de la que tanto el cardenal como el emperador compartían la protección, se tuvieron que encontrar finalmente cerca las creaciones de dos grandes pintores: no puede ser casualidad, como tampoco puede ser casualidad que en ambas haya una transfiguración, un tema raro y en desuso, pero querido por el cardenal Julio, que si ciertamente fue el patrocinador de la de Rafael,

68 Manglano de Terrateig, «La embajada de España en Roma en los comienzos del reinado de Carlos V (1516-1519)», en *Anales del Centro de Cultura Valenciana*, 42, 1958, pp. 119-210; Luciano Ildefonso Serrano Pineda, «Primeras negociaciones de Carlos V, rey de España, con la Santa Sede (1516-1518)», en *Cuadernos de trabajos de la Escuela Española de Arqueología e Historia en Roma*, 1912, pp. 21-96; Francesca Cantù y Maria Antonietta Visceglia (eds.), *L'Italia di Carlo V Guerra, religione e politica nel primo Cinquecento*, Roma, Viella, 2003, pp. 433-476.

69 Véase *supra* en el texto, y en nota II, Aguado, *Documentos relativos a la fundación*, pp. II-12, nota IV.

seguramente debió participar en la ideación de la de Sebastiano. Al final fue realizado su gran sueño de juntar las obras de los dos artistas, no en una lejana iglesia del sur de Francia, donde no las habría visto nunca más, sino en una iglesia española en Roma, donde las habría podido ver siempre que quisiera. Él y las multitudes de romanos y peregrinos, muchos de ellos españoles, que abarrotaban las calles de Roma.

**NEMO CRUCIS TITULOS TAM CONVENIENTER
HABEBAT QUAM TU. ENTRE PROFECÍA Y DEVOCIÓN:
SÍMBOLOS E IMÁGENES EN EL PROGRAMA RELIGIOSO Y POLÍTICO
DE BERNARDINO LÓPEZ DE CARVAJAL**

Edoardo Rossetti

CARVAJAL, EL *DE CARDINALATU* (1510) Y ALGÚN PROBLEMA
CON LAS IMÁGENES

El 15 de noviembre de 1510, en Castel Cortese (entre San Gimignano y Colle Val d'Elsa, en la provincia de Siena), se publicó póstumamente el 'manual del buen cardenal' de Paolo Cortesi, dedicado a Julio II y editado por Raffaele Maffei. Al mismo tiempo, atravesaba la Toscana un grupo de cardenales disidentes que se dirigían a los dominios *citra montes* de Luis XII. En septiembre de ese mismo año, el cardenal castellano Bernardino López de Carvajal (1456-1523) —que Erasmo recordaba irónicamente como «cardenal de Santa Cruz, español, de vida sin tacha pero poco flexible, anciano y teólogo» (ca. 1514)¹— guiaba a los cardenales que estaban en desacuerdo con el papa Giuliano della Rovere, Julio II². Aparentemente, el cardenal de Santa Croce había dejado

1 «Cardinalis titulo Sanctae Crucis, hispanus, vitae quidem inculpatae, sed rigidus, senex, ac theologus». Erasmo de Róterdam, *Iulius exclusus e coelis*, Silvana Seidel Menchi (ed.), en *Opera Omnia Desiderii Erasmi Roterodami*, vol. 41, tomo I, 8, Leiden, Brill, 2013, pp. 1-297: 262.

2 Sobre Carvajal pueden consultarse dos entradas bibliográficas: Gigliola Fragnito, «Carvajal, Bernardino López de», en *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 21, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1978, pp. 28-34; Álvaro Fernández de Córdoba Miralles, «López de Carvajal y Sande, Bernardino», en *Diccionario Biográfico Español*, vol. 30, Madrid, Real Academia de la Historia, 2009, pp. 395-401. En el contexto de los

Roma para seguir al pontífice hasta Bolonia, pero junto a Francesco Borgia, Federico Sanseverino y los franceses René de Prie y Guillaume Briçonnet abandonó intencionadamente el séquito de Julio II en la via Lauretana diciendo que estaba dispuesto a llegar a Emilia a través de Toscana³. Sin embargo, los cardenales habían salido desde Florencia hacia Milán con la intención de respaldar al rey de Francia en la convocatoria de un concilio contra el papa, y llegaron a la capital lombarda el 5 de diciembre de 1510⁴.

Obviamente, no hay relación directa en esta coincidencia de tiempos y lugares entre la edición del *De cardinalatu* y la fuga de los cardenales. En cualquier caso, las cuestiones planteadas en el texto de Cortesi, especialmente aquellas acerca de los términos de convocatoria de los concilios y el problema de una posible herejía del pontífice, debían de estar en línea con lo que promovía el grupo de cardenales disidentes⁵. El nombre de estos purpurados aparece a menudo en las páginas del manual de Paolo Cortesi, y sobre todo López de Carvajal es mencionado en más de un pasaje significativo del *De cardinalatu*, siendo el cardenal más citado después de Ascanio Maria Sforza, inspirador original de la obra. Se trataba de menciones que, al menos en parte, parecen que-

temas tratados en este volumen, véase al menos Nelson H. Minnich, «The Role of Prophecy in the Career of the Enigmatic Bernardino López de Carvajal», en Majorie Reeves (ed.), *Prophetic Rome in the High Renaissance Period*, Oxford, Clarendon Press, 1992, pp. 111-120. Para una profundización bio-bibliográfica, véase Edoardo Rossetti, «Uno spagnolo tra i francesi e la devozione gesuata: il cardinale Bernardino Carvajal e il monastero di San Girolamo in porta Vercellina a Milano», en Frédéric Elsig y Mauro Natale (eds.), *Le Duché de Milan et les commanditaires français (1499-1521)*, Roma-Génova, Viella, 2013, pp. 181-235.

3 Augustin Renaudet, *Le Concile Gallican de Pise-Milan. Documents florentins (1510-1512)*, Paris, Champion, 1922, pp. 7-10, docs. 11-13. El mejor resumen de estos sucesos es el de Francesco Guicciardini (*Storia d'Italia*, IX, 10).

4 Stefano Meschini, *La Francia nel Ducato di Milano. La politica di Luigi XII (1499-1512)*, 2 vols., Milán, Franco Angeli, 2006, II, pp. 790-791, nota 156.

5 Paolo Cortesi, *De cardinalatu libri tres*, Castro Cortesio, Symeon Nicolai Nardi, 1510, desde fol. 135v. Hubert Jedin, *Storia del concilio di Trento. I. La lotta per il Concilio*, Brescia, Morcelliana, 1973, pp. 110-115; Aldo Landi, *Concilio e papato nel Rinascimento (1449-1516). Un problema irrisolto*, Turín, Claudiana, 1997, p. 178. Sobre la herejía del pontífice y su contexto histórico: Vincenzo Lavenia, «Il papa eretico. Per una storia della sovranità dei pontefici», en Vincenzo Lavenia y Giovanna Paolin (eds.), *La fede degli italiani. Per Adriano Prosperi. III. Riti di passaggio, storie di giustizia*, Pisa, Edizioni della Normale, 2011, pp. 219-241.

rer ir más allá de meras citaciones encomiásticas y reflejar tanto la biografía real del cardenal como la opinión de sus contemporáneos⁶.

El célebre capítulo del texto de Cortesi dedicado a las residencias de los príncipes de la Iglesia, además de relacionar a Carvajal y a Sanseverino (en cierto sentido los cabecillas del grupo de cardenales rebeldes), abre la puerta a interesantes consideraciones relativas al mecenazgo de los dos primeros decenios del siglo XVI⁷. Más allá de sugerir el uso de decoraciones austeras (*frugalius*) en las residencias cardenalicias, invitando al uso de pinturas al fresco en lugar de recurrir a elaborados ornatos en estuco o al empleo de estatuas de mármol y de modelados en terracota, Cortesi indicaba qué sujetos era apropiado representar en los ambientes habitados por los príncipes de la Iglesia. Animaba a usar, obviamente, las imágenes de la virtud y todo lo que recuerda al orgullo de la historia cristiana, pero desaconsejaba cualquier referencia a personajes mitológicos.

Significativamente, expresiones similares, que invitaban a no dejarse llevar por encargos dedicados a temas profanos, aparecían en los enciclopédicos *Commentarii urbani* de Raffaele Maffei, amigo y editor del texto de Cortesi que no dejó de reconocer la modestia y la preparación teológica de Carvajal⁸. Son las huellas de una discusión importante relativa a la oportunidad de un encargo cardenalicio y pontificio que ilustrara temáticas 'cristianas' en contraposición a aquellas 'paganas'. Mucho más allá

6 Véase una confrontación detallada entre los pasajes de Cortesi y la biografía de Carvajal en Rossetti, «Visioni di riforma. Il cardinale spagnolo Bernardino López de Carvajal e le élite milanesi nella crisi religiosa di primo Cinquecento (1492-1521)», tesis doctoral dirigida por Adelisa Malena, Padua, Venecia, Verona, 2017.

7 Kathleen Weil-Garris y John F. d'Amico, «The Renaissance Cardinal's Ideal Palace. A Chapter from Cortesi's *De Cardinalatu*», *Memoirs of the American Academy in Rome*, 35, 1980, pp. 45-119, 121-123: 74-75, 101, 102, notas 22 y 25; Maria Giulia Aurigemma, «'Qualis esse debeat domus cardinalis'. Il tipo della residenza privata cardinalizia nella cultura antiquaria romana del secondo '400», en Anna Lo Bianco (coord.), *Piranesi e la cultura antiquaria. Gli antecedenti e il contesto. Atti del convegno*, Roma, Multi-grafica, 1983, pp. 53-67: 61.

8 Vincenzo Farinella, *Archeologia e pittura a Roma tra Quattrocento e Cinquecento*, Turín, Einaudi, 1992, pp. 29-30, 100-101. Sobre Maffei, especialmente en lo referente a los proyectos de reforma de la curia, véase D'Amico, *Roman and German humanism (1450-1550). Collected studies*, Aldershot, Ashgate, 1993, pp. 157-210; una intervención más reciente sobre los *Commentarii*, en Rosanna Alhaique Pettinelli, «Raffaele Maffei e i *Commentarii Urbani*», en Flavia Cantatore et al. (coords.), *Metafore di un pontificato. Giulio II (1503-1513). Atti del convegno*, Roma, Roma nel Rinascimento, 2010, pp. 61-73.

de los confines de la Urbe, la polémica involucró *in extremis* a Erasmo con el *Ciceronianus* de 1528⁹, cuando las instancias luteranas hicieron que se complicara ulteriormente la cuestión de las elecciones figurativas.

Se diría que las sugerencias de Cortesi y de Maffei ofrecen una pista de investigación que merece la pena seguir, útil para comprender las raíces de una discusión que se haría más vivaz en los años postridentinos, pero que parece tener su origen mucho antes de la Contrarreforma¹⁰. Durante los pontificados de Julio II y León X, y en oposición al culto a lo antiguo, ¿un grupo de curiales cultos estaba intentando teorizar la posibilidad de establecer cánones aptos para los encargos sagrados y el mecenazgo de los eclesiásticos? ¿Cómo se inserta López de Carvajal en estas discusiones y qué revela su campaña de mecenazgo en relación con su pensamiento político y religioso?

EL PAPEL DE MECENAZGO CARDENALICIO EN LA BIOGRAFÍA DE CANTALICIO (1511)

La biografía en diecisiete composiciones en verso dedicada al cardenal castellano por el humanista Giovanni Battista Valentini, llamado Cantalicio (ca. 1450-1515), enriquece el cuadro trazado por Cortesi, Maffei y Erasmo¹¹. El perfil de Carvajal había sido delineado, verosímelmente, en el otoño de 1511, cuando la fractura con Julio II era ya incurable y el cardenal había sido desposeído de todos sus títulos y excomulgado por herejía¹². Teniendo en cuenta el contexto, los versos de

9 Erasmo, *Ciceronianus, sive, De optimo dicendi genere*, Pierre Mesnard (ed.), en *Opera Omnia Desiderii Erasmi Roterodami*, Tomo I, 2, Ámsterdam, Brill, 1971, pp. 581-710: 647.

10 Véase, por lo menos, Massimo Firpo y Farbizio Biferali, «*Navicula Petri*». *L'arte dei papì nel Cinquecento (1527-1571)*, Bari, Laterza, 2009.

11 El texto, señalado por Álvaro Fernández de Córdoba Miralles en la entrada del *Dizionario Biografico degli Italiani* y conservado en un códice de la Biblioteca Nacional de Nápoles, ha sido editado recientemente por Bernhard Schirg, «Betting on the antipope. Giovanbattista Cantalicio and his cycle of poems dedicated to the schismatic Cardinal Bernardino de Carvajal in 1511 (with an edition and translation from Naples, Biblioteca Nazionale, ms XVI A 1)», *Spolia. Journal of Medieval Studies, Essays* 2015, pp. 248-285.

12 A los cardenales se les negó la púrpura y fueron declarados herejes el 24 de octubre de 1511 (Renaudet, *Le Concile Gallican*, pp. 417-419, doc. 370); continuaba, como había amenazado el propio Carvajal, la venganza de los cardenales, que desde Milán depusieron a Julio II el 21 de abril de 1512 (Rossetti, «Visioni di riforma»).

Cantalicio desempeñan el papel de una suerte de manifiesto apropiado para remarcar la santidad de la vida del cardenal, su prestigio y sus méritos, constituyendo una obra de capital importancia para justificar las acciones de Carvajal que no solo reafirmaba, en este contexto histórico, el derecho propio a mantener la dignidad cardenalicia, sino también el deber de poner en cuestión la postura del pontífice encargado de salvar a la Iglesia.

Resulta significativo que la última composición de la biografía se titule *De auleis eiusdem* y contenga una sumaria descripción de los tapices del cardenal, lo cual parece indicar que se trata de un *unicum* literario puesto que no parece que una descripción de tapices forme parte de una biografía renacentista en verso¹³. En un *crescendo* retórico que calcaba partes de la *Eneida* y los *Fastos* de Ovidio, Cantalicio afirmaba que nunca se vería nada de bárbaro en las preciosas telas de Carvajal, ni tampoco las historias sobre la caída de Troya o las profecías sobre la fundación de Roma, sino escenas de la Pasión de Cristo predichas en el Antiguo Testamento. Cantalicio resaltaba el contraste entre la elección de representaciones mitológicas —definidas como bárbaras, con un juego semántico de notable interés que subraya la distancia entre dos mundos diversos— y aquellas de los misterios de la Pasión, a la que estaban dedicadas las telas del cardenal. Probablemente no faltaban los dardos dirigidos al papa reinante y a sus tejidos de escaparate en los que se representaban la historia de Boccaccio sobre Griselda o las gestas de Alejandro Magno¹⁴. Los tapices formaron parte directamente del enfrentamiento a distancia entre Julio II y Carvajal, teniendo en cuenta que el pontífice romano donó a la iglesia de San Pietro in Vincoli una preciosa tela flamenca (que podría tal vez identificarse con el tapiz *Adoración con el niño* que actualmente se encuentra en el Victoria & Albert Museum) con un elocuente letrado: «JULIO II. PONT. MAX. SCHISMATE EXTINGTO»¹⁵. Sobre todo, el texto parece estar en línea con las indicaciones de Cortesi y Maffei.

13 Schirg, «Betting on the Antipope», pp. 267-268.

14 Hillie Smit, «The Tapestry Collection of Pope Julius II (1503-1513). Notes by Marcantonio Michiel in 1519», *Bulletin du CIETA*, 71, 1993, pp. 49-60, 256-264: 51-52.

15 Nello Forti Grazzini, «Arazzi di Bruxelles in Italia, 1480-1535. Tracce per un catalogo», en Enrico Castelnuovo (ed.), *Gli arazzi del cardinale. Bernardo Cles e il Ciclo della Passione di Pieter van Aelst*, Trento, Temi, 1990, pp. 35-72: 42.

El fragmento de Cantalicio parece confirmar que a la hora de afrontar el análisis histórico de un personaje del calibre de Carvajal, figura que permanece mal conocida si se tiene en cuenta la documentación aún conservada escrita por él o en torno a él, el espacio que hay que reservar al estudio de las imágenes realizadas por el cardenal —o mejor, de toda su estrategia de mecenazgo— puede contribuir de manera determinante a comprender su pensamiento religioso y sus intenciones políticas.

Considerar inexistente el patronazgo laico y profano del prelado constituye un punto de partida que puede inducir a error. En el número de actividades de mecenazgo del cardenal castellano deben incluirse los edificios civiles y las obras para el lujo y la comodidad de la vida privada. No es el momento de detenerse en estos aspectos, pero para demostrar la importancia del mecenazgo laico de Carvajal, es suficiente con recordar, en una lista superficial, el palacio de los Mellini de Sant'Agnese in Agone, ocupado hasta 1510; el de Tor di Nona junto a Santa Maria in Posterula, habitado a partir de 1514; la pequeña casa de recreo en San Pietro in Vincoli, en la vía Sette Sale; la villa de Tívoli después de Hipólito II de Este¹⁶.

Los principales espacios sagrados de Roma donde se materializó el proyecto de mecenazgo de Carvajal son, sin embargo, Santa Croce in Gerusalemme, título cardenalicio del castellano desde 1495; San Pietro in Montorio, centro de la congregación del beato Amadeo y construido con financiación del rey de España; y la iglesia nacional de San Giacomo degli Spagnoli, en plaza Navona¹⁷. A estas intervenciones romanas

16 Sobre el palacio de plaza Navona y el de Tor di Nona hay estudios de Bernard Schirg y Flavia Cantatore, pero se remite también a Christoph Luitpold Frommel, «Ippolito d'Este e la villa del Rinascimento», en Francesco Ceccarelli y Marco Folini (eds.), *Delizie estensi. Architettura di villa nel Rinascimento italiano ed europeo*, Florencia, Olschki, 2009, pp. 305-339: 320-321; Frommel, «Il Tevere nel Rinascimento», en Giuseppe Bonaccorso (ed.), *Roma moderna e contemporanea: Le acque e la città (XV-XVI secolo)*, vol. 17, n.º 1-2, 2009, pp. 91-128: 113-115; para la casa de recreo de San Pietro in Vincoli y otras notas nuevas sobre los palacios romanos, véase Rossetti, *Visioni di riforma*.

17 Para un balance de las intervenciones de Carvajal en Santa Croce y en San Pietro, véase Flavia Cantatore, *San Pietro in Montorio. La chiesa dei Re Cattolici a Roma*, Roma, Quasar, 2007; Jack Freiberg, *Bramante's Tempietto, the Roman Renaissance, and the Spanish Crown*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014. El castellano ya se había ocupado de Santa Croce como intermediario en el patronazgo de Pedro de Mendoza; véase la contribución de Felipe Pereda en el presente volumen. Los altares de la basílica los estudia actualmente Corinna T. Gallori, de quien se recomienda consultar «La Pietà di Bra-

hay que sumar las lombardas en Chiaravalle y en San Girolamo dei Gesuati, en Milán¹⁸. Aún menos se han estudiado las actuaciones del prelado en su tierra natal¹⁹.

Para llegar al corazón de los símbolos e imágenes del programa religioso y político de Bernardino Carvajal, aquí nos detendremos, a título de ejemplo, en tres momentos del mecenazgo del castellano: la medalla encargada por Carvajal en los primeros años del siglo XVI; un detalle iconográfico del mosaico del techo de la capilla de santa Elena, comparado con el mapa encargado por él en los mismos años; y el uso y la promoción de la reliquia del *titulus crucis*, la placa trilingüe situada en la parte superior de la cruz.

LA MEDALLA Y LA ETERNA SAPIENCIA (CA. 1500)

Un capítulo de los encargos de Carvajal, el más pequeño físicamente pero no menos importante, es la medalla que el cardenal hizo acuñar en torno al año 1500. Realizada probablemente por un orfebre de origen lombardo, Andrea Capello, representa en el anverso, como era habitual, el retrato del mecenas, una efigie estereotipada a partir de la 'oficial' pintada por Bernardino de Conti, actualmente en Berlín (Gemaldegalerie, inventario n.º 55)²⁰. Más que el retrato, lo interesante es el reverso de la medalla, donde aparece una representación alegórica de la *Sophia* (conocimiento, filosofía o sapiencia), acompañada de la inscripción «Qui me dilucidant vitam eternam habeb[unt]», tomada

mantino, Santa Croce in Gerusalemme e la Messa di san Gregorio Magno», en Mauro Natale (coord.), *Bramantino e le arti nella Lombardia francese (1499-1525). Atti del convegno*, Milán, Skira, 2017, pp. 131-150. El papel de Carvajal en la construcción de San Giacomo degli Spagnoli todavía debe reconstruirse a partir del viejo ensayo de Justo Fernández Alonso, «Santiago de los Españoles en el siglo XVI», *Anthologica Annua*, 6, 1958, pp. 9-122, y sobre todo de los registros del organismo; véase Manuel Vaquero Piñero, «Una realtà nazionale composita: comunità e chiese 'spagnole' a Roma», en Sergio Gensini (ed.), *Roma capitale (1447-1527)*, San Miniato, Pacini, 1994, pp. 474-491: 485-487.

18 Rossetti, «Uno spagnolo tra i francesi».

19 Algún dato, confuso e impreciso, se encuentra en Teodoro Fernández y Sánchez, *El discutido extremeño cardenal Carvajal*, Cáceres, Diputación Provincial de Cáceres, 1981.

20 Maria Cristina Passoni, «La ritrattistica di Bernardino de Conti», en *Le duché de Milan*, pp. 145-179: 148.

casi literalmente de un verso del Eclesiástico («Qui elucidant me, vitam aeternam habebunt», Ecl. 24,31) y que resuena en muchos pasajes bíblicos referidos al valor de la Sabiduría Divina para conseguir la vida eterna²¹.



Andrea Capello (?), «Alegoría de la Sabiduría».
Reverso de la medalla de Bernardino López de Carvajal,
(«Qui me dilucidant vitam eternam habeb[unt]»), ca. 1495-1507.
Washington DC, National Gallery of Art, Samuel H. Kress Collection.

21 George Francis Hill, *A corpus of Italian Medal of Renaissance before Cellini*, Londres, British Museum, 1930, p. 223, n. 862; Johan Graham Pollard, *Renaissance Medals. Volume one. Italy*, Nueva York-Oxford, Oxford University Press, 2007, p. 284, n. 267. Un interesante dato coleccionista sobre la medalla se encuentra en Alfonso Ciacconio, *Vitae et res gestae Pontificum romanorum et S.R.E. Cardinalium (...)*, III, Roma, De Rubeis, 1677, coll. 170-171, que cierra la biografía de Carvajal recordando que la medalla «cum effigie virtutis», cuya inscripción se recoge con precisión, la conservaba Carlo Antonio dal Pozzo, el célebre coleccionista hermano de Cassiano.

No se trata del lema del cardenal, recurrente en otros objetos preciosos del prelado y que reza «in spem, contra spem», una paráfrasis del pasaje de Pablo referido a la fe de Abraham capaz de albergar la esperanza de lograr cosas humanamente inalcanzables (Romanos 4,18)²². En cualquier caso, la medalla indica que el cardenal usaba como emblema propio también la personificación de la Sabiduría Divina, y la señalaba como medio para alcanzar la vida eterna. La fuente iconográfica elegida por Carvajal es especialmente refinada y deriva directamente del *De consolatione philosophiae* de Severino Boecio (I, 1)²³.

Podríamos preguntarnos si esta relación explícita entre Carvajal y la filosofía/sabiduría puede conectarse de algún modo con el círculo lombardo de la Eterna Sabiduría²⁴. Sobre la conexión entre el grupo y la difusión de las profecías de Amadeo de Silva y Meneses se ha escrito mucho, pero habría que profundizar más en el vínculo entre las monjas agustinas de Santa Marta y el texto del beato, sobre todo si se tiene en cuenta quiénes eran las dos personas que poseían y conocían el *Apocalypsis Nova* durante el primer decenio del siglo XVI: Carvajal y el fraile Giorgio Benigno Salviati (Juraj Dragišić). Para estos años no existe una conexión documental específica entre el cardenal castellano y el círculo de Santa Marta, pero no carece de relevancia la noticia de que el 12 de septiembre de 1496, durante su primera estancia en Milán, fue el propio López de Carvajal quien ratificó la concesión a las agustinas de Santa Marta de la vieja iglesia homónima, que la hermandad laica dedicada a la misma santa dejó libre cuando se mudó a un nuevo edificio

22 Este lema aparece, siempre en combinación con la cruz de Jerusalén, tanto en el portón de la Villa de Este, en Tivoli, como en la base del ostensorio de manufactura abruza, llamado *Sfera greca*, que el cardenal donó a la catedral de Rossano Calabro, archidiócesis a su cuidado entre 1497 y 1511. Sobre este último, véase al menos Angelo Lipinsky y Mario Borretti, «Premessa al catalogo della mostra di arti minori e rapporto sulla conservazione degli oggetti d'arte in Calabria (Salone del Palazzo Arcivescovile di Cosenza, 15-20 settembre 1955)», *Archivio Storico per la Calabria e la Lucania*, 25, 1956, pp. 193-213: 201, ficha 1; Rossana Caputo, en Salvatore Abita (ed.), *Argenti di Calabria. Testimonianze meridionali dal XV al XIX secolo*, Cosenza, Paparo, 2006, pp. 38-41, ficha 10.

23 Pierre Courcelle, *La consolation de philosophie dans la tradition littéraire. Antécédents et postérité de Boèce*, París, Études Augustiniennes, 1967, p. 130; Christian Heck, *L'échelle céleste dans l'art du Moyen Age. Une image de la quête du ciel*, París, Flammarion, 1997, pp. 122-123.

24 Sobre la génesis de esta hermandad informal guiada por sor Arcangela Panigarola, véase el texto de Corinna T. Gallori en este mismo volumen.

con el mismo título en otra parte de la ciudad²⁵. Este hecho, querido por Carvajal, marcó la definitiva conformación del monasterio, que desde entonces pudo ser finalmente dotado de un lugar de culto autónomo para uso exclusivo de las monjas.

En cualquier caso, la relación entre el círculo de la Eterna Sabiencia y el fraile Benigno Salviati es cierta. Salviati estaba en Milán en torno a 1514²⁶, mientras en 1519 dedicaba a Paolo Visconti, hijo del famoso poeta Gaspare Ambrogio y patrono de la capilla de san Michele en Santa Marta, el manuscrito ambrosiano del *Libellus de Virginis Matris assumptione*²⁷. Por lo tanto, el elemento de conexión original entre Santa Marta y el texto de Amadeo pudo haber sido directamente Giorgio Benigno Salviati, sobre quien hay que rechazar el mito historiográfico que habla de una disputa y relativa separación de Carvajal tras la embajada de 1507-1508 ante el emperador. De hecho, también en 1514 y poco después de su regreso a Roma desde Milán, Salviati fue nombrado vicario del cardenal en el obispado de Sabina, lo que testimonia una camaradería nunca rota a pesar del aparente alejamiento durante los años del conciliábulo²⁸. Por lo tanto, hay que preguntarse si la medalla del cardenal no será una pieza ulterior para comprender las vicisitudes del círculo lombardo. Tal vez el papel desempeñado dentro de la 'hermandad' por los prelados franceses en el quinquenio sucesivo al Concilio de Pisa ensombreció la posición de uno de los animadores de aquella informal asociación de devotos, el cardenal español que se condecoraba con la Eterna Sabiencia como emblema.

25 Carlo Marcora, «Due fratelli arcivescovi di Milano: il card. Giovanni (1484-1488) e Guidantonio Arcimboldi (1488-1497)», *Memorie Storiche della Diocesi di Milano*, 4, 1957, pp. 288-467: 342, pp. 459-461, doc. 66; parte de lo mismo era explicado en Serviliano Lattuada, *Descrizione di Milano. Ornata con molti disegni in rame delle fabbriche più cospicue in questa metropoli*, 6 vols., Milán, Cairolì, 1738, vol. 3, pp. 136-137; con referencia también en *ibid.*, vol. 4, p. 58.

26 *Lettere. Libro secondo*, Biblioteca Ambrosiana de Milán, sez. F, n. 56 Suss., fols. 6r-7r, Arcangela Panigarola a Denis Briçonnet, Milán, 11 de marzo de 1514; Tamar Herzig, *Le donne di Savonarola. Spiritualità e devozione nell'Italia del Rinascimento*, Roma, Carocci, 2014, p. 176.

27 Anna Morisi Guerra, *Apocalypsis Nova. Ricerche sull'origine e la formazione del testo dello pseudo-Amadeo*, Roma, Istituto Storico Italiano per il Medioevo, 1970, p. 41 y nota 73; Elena Bonora, *I conflitti della Controriforma. Santità e obbedienza nell'esperienza religiosa dei primi barnabiti*, Turín, Le Lettere, 1998, p. 86, nota 84. Sobre Paolo Visconti: Edoardo Rossetti, *Sotto il segno della vipera. L'agnazione visconte nel rinascimento. Episodi di una committenza di famiglie (1480-1520)*, Milán, Nexo, 2013, pp. 79-83.

28 Archivo Secreto Vaticano, *Miscellanea*, doc. 6941, 4 de octubre de 1514.

VISIONES DEL NUEVO MUNDO: LA CONVERSIÓN UNIVERSAL Y LA APERTURA DE UNA NUEVA ERA

Carvajal estuvo especialmente atento a las conquistas de Isabel de Castilla y Fernando de Aragón tanto en la península ibérica como al otro lado del Atlántico. El cardenal adoptó un papel determinante también en las concesiones hechas a los Reyes Católicos con las bulas *Inter caetera* (1493) y con el Tratado de Tordesillas (1494)²⁹. Ya en 1490, en el *Sermo in commemorazione victoriae Bacensis*, Carvajal había recordado el significado de las victorias de los monarcas españoles contra los moros como una evidencia de la «historia texenda non fabula», es decir, de la acción divina de la Providencia en los eventos contemporáneos, y como una suerte de resarcimiento por las fulminantes derrotas de la cristiandad en otros frentes, o sea, los orientales. Los éxitos de los reyes de España en el occidente de Europa estaban sustituyendo a los «lugubria carmina» que hasta entonces provenían del Este, después de la pérdida de Bizancio³⁰. Significativamente, de modo similar se expresaba Paolo Cortesi en su *De cardinalatu*, para exaltar no tanto la acción de los gobernantes ibéricos cuanto el papel del poder eclesiástico, que había contribuido a costear aquellas victorias y podía seguir haciéndolo. También para Cortesi las pérdidas sufridas con la conquista turca de Constantinopla eran compensadas con la caída de Granada, pero aún más con la acción misionera que asomaba en el horizonte occidental, en las tierras recientemente descubiertas³¹.

A la era abierta tras el descubrimiento del Nuevo Mundo parece aludir otro de los encargos de Carvajal: la bóveda de mosaico de la capilla de santa Elena en Santa Croce in Gerusalemme:

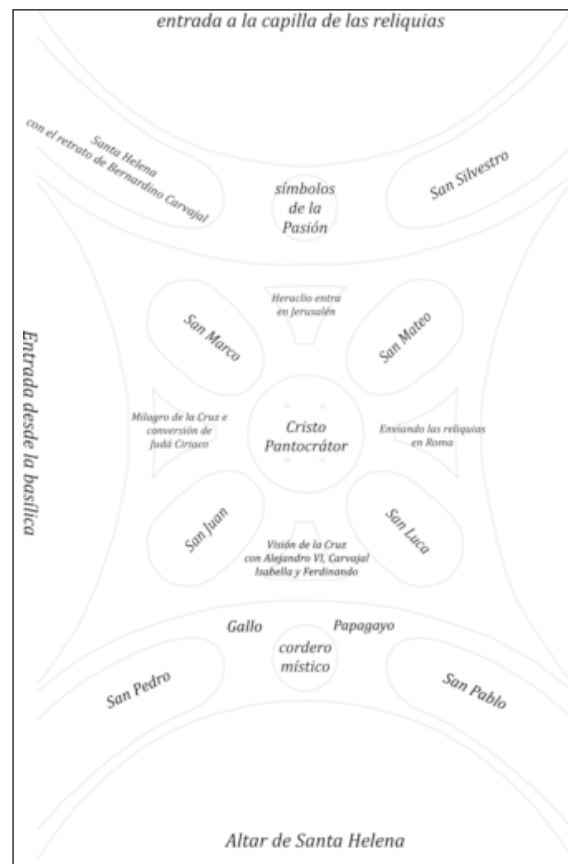
29 Sobre el papel de Carvajal en la definición de las bulas y del tratado: Salvador Claramunt, «Alessandro VI e i viaggi atlantici», en Maria Chiabò *et al.* (coords.), *Alessandro VI dal Mediterraneo all'Atlantico. Atti del convegno*, Roma, Roma nel Rinascimento, 2004, pp. 213-219: 216-217; Consuelo Varela, «Alejandro VI y Colón», en *ibid.*, pp. 301-314: 308-309.

30 López de Carvajal, *La conquista de Baza*, introducción, texto, traducción y notas de Carlos de Miguel Mora, Granada, Universidad de Granada, 1995, p. 80; Paola Farenga, «Non solo classici, politica, cronaca (e storia)», en *Alessandro VI dal Mediterraneo all'Atlantico*, pp. 235-253: 246-248.

31 Cortesi, *De cardinalatu*, fols. 112v-113r; Giacomo Ferraiù, «Politica e cardinalato in un'età di transizione. Il De cardinalatu di Paolo Cortesi», en *Roma capitale (1447-1527)*, pp. 519-540: 526.



Mosaicos romanos sobre cartón de un pintor de Italia central.
Bóveda de mosaico de la Capilla de Santa Elena, ca. 1500-1503.
Roma, Santa Croce in Gerusalemme.



Esquema iconográfico
de la bóveda de la Capilla
de Santa Elena.
Reconstrucción del autor.

No hay nada seguro sobre quién ideó, quién hizo o cuál es la datación de este espectacular mosaico³², sin duda un ejemplo de un tipo decoración bastante anómalo en este periodo en el que el mosaico no era la técnica más difundida³³. Se trata de un caso interesante de recuperación de la tradición decorativa antigua para un lugar cargado de historia: de hecho, se creía que la capilla había sido la habitación de santa Elena en el palacio Sesoriano, construida sobre la tierra del Calvario importada desde Jerusalén y bañada con la sangre de Cristo³⁴. Por otra parte, la obra encargada por Carvajal sustituyó un mosaico de la segunda mitad de siglo V que tal vez fue mandado hacer por Gala Placidia y Valentiniano III. El único punto fijo en la historia de los mosaicos que aún están allí es la mención de Francesco Albertini en el tercer libro (*De nova Urbe*) del *Opusculum de mirabilibus novae urbis Romae*, escrito entre 1506 y junio de 1509 pero publicado en 1510, un mes antes de que Carvajal abandonara la ciudad³⁵.

32 Sobre la hipótesis según la cual fue Baldassarre Peruzzi quien ideó el complejo en torno a 1508, véase Christoph Luitpold Frommel, *Baldassare Peruzzi als Maler und Zeichner*, Viena-Múnich, Schroll, 1967, pp. 56-59. Sobre los mosaicos de la capilla se remite también a los estudios más recientes, útiles especialmente para un detallado examen iconográfico del complejo: Cynthia A. Payne, «Lux Mundi. The Vault Mosaic in the Capella S. Elena, S. Croce in Gerusalemme, Rome», *Athanas*, 17, 1999, pp. 35-43; Payne, «The Christ in the Vault of the Capella Sant'Elena, Santa Croce in Gerusalemme, Rome: Archaizing Imagery and a Renaissance Monarchy», en Hayden B. J. Maginnis y Shelley E. Zuraw (eds.), *The Historian's Eye. Essay on Italian Art in Honor of Andrew Ladis*, Athens (Georgia), Georgia Museum of Art, 2006, pp. 139-151; Marilena Luzietti, «La cappella di Sant'Elena in Santa Croce in Gerusalemme: il programma iconografico del ciclo musivo», en Claudia Angelelli et al. (coords.), *Atti del ventesimo colloquio dell'Associazione Italiana per lo Studio e la Conservazione del Mosaico*, Roma, Scripta Manent, 2015, pp. 587-593. Una publicación reciente sobre la capilla: Wolfgang Loseries, «A project by Peruzzi for the Chapel of Saint Helena in Santa Croce in Gerusalemme», *Nuovi Studi*, 22, 2016, pp. 25-35.

33 Monica Grasso, «Giorgio Vasari e la tradizione del mosaico a Roma e a Firenze nel Rinascimento», en Federico Guidobaldi et al. (coords.), *Atti dell'Ottavo colloquio dell'Associazione Italiana per lo Studio e la Conservazione del Mosaico*, Rávena, Edizioni del Girasole, 2001, pp. 35-46. Sobre el buscado anacronismo estilístico de la intervención de Carvajal, véase Alexander Nagel y Christopher S. Wood, *Anachronic Renaissance*, Nueva York, Zone Books, 2010, pp. 321-345.

34 Fue el propio cardenal quien resumió la conocida leyenda, deteniéndose en estos pasajes ante la Corte imperial en 1508; véase Bernardino López de Carvajal, *Homelia doctissima reverendissimi domini cardinalis Sanctae Crucis utriusque philosophie facile principis habita coram maximo Maximiliano Cesare semper Augusto*, editada por Giorgio Benigno Salviati, Roma, Iohannem Besicken, 1508, fol. 5v.

35 Sobre el intervalo de estas fechas, véase Loseries, «A project by Peruzzi», p. 32, notas 13 y 14.

A pesar de la incertidumbre en cuanto a la datación y la proyección de los mosaicos, resulta interesante resaltar algunos aspectos sobre las elecciones iconográficas promovidas por Carvajal. Además de las referencias obvias a la figura de santa Elena y a las *Historias de la Vera Cruz*, o el tan aclamado Cristo central pantocrátor —tan anacrónico— y otras alusiones iconográficas más evidentes en un ambiente de este calibre, ya se ha llamado la atención sobre las guirnalda a la antigua que enmarcan el conjunto, enriquecidas con piñas y mazorcas de maíz, frutos que sin embargo habían sido descubiertos hacía poco en el Nuevo Mundo³⁶. La aparición, antes de 1510, de estos elementos vegetales en los mosaicos de Santa Croce representa uno de los primeros casos en el arte europeo, anticipando con mucho su uso en las obras de Rafael en la villa de Agostino Chigi (1517-1518) y en las Logias del Vaticano (1517-1519)³⁷.

La presencia de estos frutos en la bóveda de la capilla no parece ni casual ni debida a simple exotismo, sobre todo si se tiene en cuenta que en el mismo techo aparece también un *ara macao*, un papagayo que, a diferencia de sus semejantes de más modestas dimensiones ya conocidos en Europa, había sido 'descubierto' recientemente en las costas de Brasil³⁸. El ave había adquirido un significado iconográfico especial a causa de su capacidad para imitar la voz humana, convirtiéndose en «el símbolo del elocuente»³⁹, aunque tal vez fuera a comienzos del siglo XVI cuando se normalizó definitivamente la tradición precedente.

36 Simona Antellini, que se encargó de las restauraciones del complejo, parece ser la primera en percatarse de ello: «Cappella di Sant'Elena. Restauro del mosaico e degli affreschi della volta», en Anna Maria Affanni (ed.), *La basilica di S. Croce in Gerusalemme a Roma: quando l'antico è futuro*, Viterbo, Betagamma, 1997, pp. 127-135: 132.

37 Jules Janick, Giulia Caneva, «The first images of maize in Europe», *Maydica*, 50, 2005, pp. 71-80.

38 El animal aparece también en tierras vénetas, en una tabla atribuida a Vittore Carpaccio en torno a 1505-1510, ahora en Bérgamo y probablemente nacida en un contexto dominico; véase Giovanni Valagussa y Amalia Pacia, en Carlo Bertelli (coord.), *Restituzioni 2008. Tesori d'arte restaurati*, catálogo de la exposición, Venecia, Marsilio, 2008, pp. 312-322, ficha 41.

39 Cesare Ripa, *Nova iconologia*, Padua, Tozzi, 1618, p. 159; en general sobre el tema, véase Judith Dundas, «Vox Psittaci: The Emblematic Significance of the Parrot», en Sagrario López Poza (coord.), *Florilegio de Estudios de Emblemática. Actas del congreso*, Ferrol, Sociedad de Cultura Valle Inclán, 2004, pp. 291-298; y Bruce Thomas Boehrer, *Parrot Culture. Our 2,500-Year-Long Fascination with the World's Most Talkative Bird*, Filadelfia, Penn Press, 2004, pp. 4-5 y 28-33, pero también el más reciente y especialmente iluminante Agostino Paravicini Bagliani, *Il bestiario del papa*, Turín, Einaudi, 2016, pp. 143-182.

Las especies de papagayo que ya se conocían en Europa se habían convertido, sobre la base de una tradición derivada de Marcial con la mediación de Isidoro de Sevilla, en símbolo del anuncio de la dignidad imperial y pontificia, tanto que una de las salas de audiencia de los apartamentos papales en el Vaticano, al menos a partir del pontificado de Martín V, se llamaba la Habitación del Papagayo, por la función que ese espacio revestía en el ceremonial del papa: desde la toma del hábito del pontífice, pasando por la despedida a los embajadores antes del retiro a los apartamentos privados, hasta su momento final, la exposición del cadáver⁴⁰.

En Santa Croce in Gerusalemme el ejemplar sudamericano está representado sobre la hornacina en la que está incluida la imagen de san Pablo. Que la posición no es una mera ocurrencia decorativa lo confirma la presencia de otro variopinto gallo sobre la figura de san Pedro, enfrentada a la de san Pablo en el intradós del arco. La relación entre este animal más local y el apóstol san Pedro es conocida y está ligada a la Pasión de Cristo. Queda preguntarse, por lo tanto, cuál es el valor del *ara macao* sobre los hombros de san Pablo y qué quería transmitir Carvajal como mecenas al disponer sobre el altar de la capilla las imágenes de dos apóstoles en los cuales se fundan la cristiandad romana y la Iglesia universal. San Pedro lleva su gallo, símbolo de la traición a Jesús tres veces repetida; una traición que conduce, según el relato evangélico de san Juan, al perdón y a la triple declaración de amor del apostolado hacia su maestro, pero también a la triple declaración de Cristo «apacienta mis ovejas», sobre la cual se sustenta la primacía del cargo pontificio. En el lado opuesto al apóstol de la predicación a los gentiles está el evangelizador por excelencia del primer siglo del cristianismo, flanqueado por un símbolo de elocuencia y de anuncio que en este caso está asociado a una especie peculiar de papagayo proveniente de las nuevas tierras descubiertas a occidente.

Siguiendo con el análisis de la decoración, no puede obviarse que por encima de los dos santos, con sus respectivas aves, hay una imagen inscrita dentro de un perfil trapezoidal, para la que tradicionalmente se ha establecido el título de *Adoración de la Cruz*. En el recuadro está representada, en realidad, una aparición de la cruz, colocada sobre un hori-

40 Ibid., pp. 151-156.

zonte de aguas y tierras emergidas que se pierden en la lejanía, delante de la cual se encuentran, arrodillados, Alejandro VI, el propio Bernardino López de Carvajal, y enfrente Isabel de Castilla y Fernando de Aragón. A pesar de las pequeñas dimensiones de estos retratos, la identificación de estos cuatro personajes no ofrece dudas, aunque sobre este detalle, no inútil para la datación de todo el complejo decorativo, la crítica no ha insistido especialmente: supondría anticipar la fase proyectiva de la decoración a los años previos a la muerte de Alejandro y de Isabel, fallecidos respectivamente el 18 de agosto de 1503 y el 26 de noviembre de 1504⁴¹. En el riguroso planteamiento de la bóveda, esta escena se sitúa debajo del Cristo pantocrátor, que aparece con un libro abierto con el texto «Ego sum lux mundi, *alpha et omega*» (una elocuente combinación de los pasajes de San Juan 8,12 y Apocalipsis 1,8) y en contraposición a la entrada triunfal de Heraclio en Jerusalén, que en el imaginario hispánico se relacionaba habitualmente con la Reconquista —tal y como sucedía en el fresco del cuenco absidal de la propia Santa Croce encargado por Mendoza⁴²—, sobre todo con la toma de Granada, a la cual podría aludir la vestidura cuajada de granadas de santa Elena que protege la efigie de Carvajal en la hornacina enfrentada a las de Pablo y Silvestre⁴³, el pontífice de la «donación de Constantino» que el cardenal castellano había defendido en un texto hoy perdido. Las otras dos escenas, la *Conversión de Judas Ciriaco* y el *Envío de las reliquias*, continúan la *Leyenda áurea*, pero la 'nueva' visión de la cruz adorada por el pontífice, Carvajal y los reyes de España sustituye a la de Constantino, que no aparece en la narración visual. Por otra parte, la historia de la conversión del judío, tanto aquí como en los frescos del ábside, puede remitir a los bien conocidos hechos ibéricos relacionados con el antijudaísmo. Según el relato reelaborado por Jacopo della Voragine, Judas, tras esconder a Elena las reliquias de la cruz, reveló bajo tortura el lugar donde se encontraban las maderas sagradas, se convirtió a la creencia de que un joven hubiera resucitado y, con el nombre de Ciriaco, se convirtió en obispo de Jerusalén, comprometido con la expulsión de Tierra Santa de los judíos⁴⁴.

41 Luziatti hace referencia a las diferencias en la datación dependiendo de si el pontífice es Alejandro VI o Julio II: *La capella di Sant'Elena*, p. 589.

42 Pereda, «Pedro González de Mendoza», pp. 236-238.

43 Freiberg, *Bramante's Tempietto*, pp. 33-34.

44 Pereda, «Pedro González de Mendoza».

Al leer el programa decorativo de la bóveda en su conjunto, las imágenes parecen transmitir más elocuentemente que las oraciones del cardenal la idea de que los eventos de 1492, sobre todo la definitiva Reconquista de España y el descubrimiento de las nuevas islas, constituían una compensación divina por la caída del Imperio bizantino, sucesos que indicaban un cambio de rumbo en la historia de la cristiandad y en general en la historia universal⁴⁵. Según esta interpretación, el papa Borgia, Carvajal, Isabel y Fernando eran todos testigos, como antes lo habían sido Elena, Silvestre y Constantino, de la llegada de una nueva era, en esta ocasión la decisiva, que habría cerrado los tiempos e iniciado un periodo de paz universal, según una bien conocida lectura joaquinita. Estas eran también las temáticas de la oración de 1508, pronunciada el día de la Exaltación de la Santa Cruz, en recuerdo del triunfo del emperador Heraclio, frente a la Corte de los Habsburgo en Malinas y publicada por Juraj Dragišić (Giorgio Benigno Salvati), cuyo exordio estaba basado en San Juan 12,31 («Ahora es el juicio de este mundo») para anunciar la inminente llegada de aquel que derrotaría el islam y reformaría la Iglesia⁴⁶.

Por otro lado, la asociación del papagayo proveniente del Nuevo Mundo con san Pablo, apóstol de las naciones, podría aludir a un nuevo cometido de evangelización y conversión universal del que la Iglesia debía encargarse. Y de hecho, el horizonte de tierras emergidas y aguas sobre el que aparece la cruz en el mosaico debe relacionarse con el descubrimiento del Nuevo Mundo y su evangelización.

Resulta significativo que el mismo papagayo sudamericano de la capilla de santa Elena aparezca en otro encargo realizado por el cardenal, el mapa Kunstmann II, conservado en la Bayerische Staatsbibliothek, en Múnich, y que se remonta a los primerísimos años del siglo XVI. El mapa refleja un exhaustivo nivel de detalle y de actualización, sobre todo en la definición de los contornos de las costas sudamericanas. Una obra paralela a este encargo de Carvajal es la llamada *Charta del Cantino*,

45 Que todos estos eventos se entrelazaban con la intolerancia y el antisemitismo lo ha comentado eficazmente Adriano Prosperi, *Il seme dell'intolleranza. Ebrei, eretici, selvaggi: Granada 1492*, Bari, Laterza, 2011.

46 López de Carvajal, *Homelia doctissima*, fol. 2r. Para un comentario en este sentido sobre la homilía, véase Minnich, «The Role of Prophecy».



Anónimo, *Kunstmann II Mapa*, ca. 1502-1506, 110,5 x 99 cm. Múnich, Bayerische Staatsbibliothek.

ahora conservada en la Biblioteca Estense de Módena y extraída probablemente de un mapa oficial de la Casa de Indias de Lisboa⁴⁷.

A diferencia de la imagen de la *Charta del Catino*, más neutra, el mapa del cardenal castellano constituye una obra maestra de simbologías. Los únicos lugares que merecen una especial definición son Jerusalén, La Meca y el «Paradisus terrestres». Este último, colocado, según la antigua tradición, en África, casi enfrente de las costas de Brasil y en cualquier caso mirando hacia el nuevo continente, está representado como

47 Sobre el mapa, véase Vladimiro Valerio, en Guido Beltramini y Adolfo Tura (coords.), *Orlando Furioso 500 anni. Cosa vedeva Ariosto quando chiudeva gli occhi*, catálogo de la exposición, Ferrara, Ferrara Arte, 2016, pp. 144-145, ficha 54.

una ciudad amurallada de la que despuntan tres árboles⁴⁸. Sobre el tronco central, el más alto, que hay que identificar con el árbol del conocimiento del bien y del mal del Génesis —del que según la leyenda se extrajo la madera sobre la que fue crucificado Cristo—, cuelga el emblema del mecenas, es decir, el de López de Carvajal. Mientras en el mapa modenés los papagayos *ara macao* están representados con todos sus variopintos matices, en el mapa del cardenal una de estas aves está posada en el árbol central del jardín del Edén, encima del emblema de Carvajal. También en este caso debía existir una tradición extendida que llevó a Durero, por ejemplo, a representar al pájaro junto a Adán y Eva en su célebre grabado de 1504, sobre el árbol del conocimiento; en esta ocasión el papagayo con su elocuencia y su anuncio de la majestad de Cristo se contraponen a la palabrería engañosa de la serpiente, y se convierte en símbolo de esperanza y redención para la humanidad recientemente caída en el pecado⁴⁹. Hay que preguntarse por qué querría Carvajal representar precisamente un *ara* sudamericano en ese lugar. Teniendo en cuenta la simbología de la bóveda de Santa Elena y la colocación del papagayo junto a san Pablo, también en este caso es fuerte la tentación de suponer una referencia implícita a la nueva era de evangelización que era necesario iniciar antes del definitivo juicio divino⁵⁰. En este contexto resulta menos casual que la empresa misionera en el Nuevo Mundo fuera inaugurada por Francisco de Quiñones, sucesor de Bernardino López de Carvajal en el título cardenalicio de Santa

48 Alessandro Scafi, «The African Paradise of Cardinal Carvajal: New Light on the 'Kunstmann II Map', 1502-1506», *Renaissance and Reformation*, 31, 2008, pp. 7-28; para una datación, véase Alida C. Metcalf, «Amerigo Vespucci and the Four Finger (Kunstmann II) World Map», *e-Perimtron*, 7, n° 1, 2012, pp. 36-44; pero para la representación de La Meca y de Jerusalén, véase en especial el trabajo más reciente de Alessandro Scafi, «Coping with Muslim Jerusalem between the Middle Ages and the Renaissance: Islam and the Holy City on Christian World Maps», en Renata Bartal y Hanna Vorholt (eds.), *Between Jerusalem and Europe. Essay in Honour of Bianca Kühnel*, Leiden, Brill, 2015, pp. 257-279.

49 Fernando Rigon, «Un pappagallo al Battesimo», en Maria Elisa Avagnina y Giovanni Carlo Federico Villa (eds.), *Bellini a Vicenza, il Battesimo di Cristo in Santa Corona*, Cittadella, Angelo Colla, 2007, pp. 25-35.

50 Adriano Prospero, *America e Apocalisse e altri saggi*, Pisa, Istituti editoriali e poligrafici internazionali, 1999, pp. 15-63; Prospero, «Attese millenaristiche e scoperta del Nuovo Mondo», en Gian Luca Potestà (ed.), *Il profetismo giachimita tra Quattrocento e Cinquecento*, Génova, Marietti, 1991, pp. 433-460.

Croce⁵¹. Esta labor de conversión, desde la óptica de Carvajal, estaba asociada a otra necesaria misión de la cristiandad.

En Milán, el cardenal hizo que el monje cisterciense Arcángel Madriñano tradujera al latín el *Itinerario dell'Etiopia, Egitto, Arabia, Persia, Siria, Media* del boloñés Ludovico Vartema, publicado en Roma en 1510 con la subvención del cardenal Raffaele Sansoni Riario⁵². Madriñano, personaje controvertido, abad de Chiaravalle de 1512 a 1514, fue posteriormente obispo de Avellino (1518-1520), pero parece haber estado especializado en la traducción de textos de viajes como el *Itinerarium portugallensium e Lusitania in Indiam et inde in occidentem et demum ad Aquilonem*, dedicado a Gioffredo Carolo (vicecanciller del senado milanés entusiasta de las ediciones aldinias y cercano a los ambientes cabalísticos lombardos)⁵³, y en la construcción de biografías dedicadas a personajes milaneses relevantes como Gian Giacomo Trivulzio⁵⁴. Firmando como Arcangelus Claravallensis, Madriñano antepuso a la edición milanés de la obra —impresa en Milán el verano de 1511, mientras hervían las discusiones conciliares— una carta dedicada a Carvajal en la que, recorriendo los temas del *Itinerario*, ensalzaba la carrera eclesiástica y política del cardenal, se detenía en la embajada de 1508 ante la Corte imperial y desvelaba el verdadero motivo de la traducción: animar a la cristiandad a conocer Oriente con el objetivo de prepararse para la reconquista de la «sacratissima Solimorum urbe»⁵⁵. En efecto, aunque al mismo tiempo

51 Ibid., pp. 445-447.

52 Carla Forti, «Sull' *Itinerario* di Ludovico Varthema», en Massimo Donattini, Giuseppe Marocci y Stefania Pastore (eds.), *L'Europa divisa e i nuovi monti. Per Adriano Prosperi, II*, Pisa, Edizioni della Scuola Normale Superiore, 2011, pp. 21-31. Para la relación con Carvajal, la versión latina de Madregnani tiene ya una edición en español: Arcangelo Madregnani, *El viaje de Ludovico Varthema*, Vicente Calvo Fernández (ed.), Madrid, Akal, 2010; para valorar las transformaciones impuestas al texto original respecto a la versión en latín, *ibid.*, pp. 5-13.

53 Vicente Calvo Fernández, «Traduciendo al traductor: Arcángel Madriñano y Cristóbal de Arcos», en A. María Aldama, María F. del Barrio y A. Espigares (eds.), *Nova et vetera: nuevos horizontes de la Filología latina*, 2 vols., Madrid, Sociedad de Estudios Latinos, 2002, vol. 2, pp. 887-899.

54 Arcangelo Madriñano, *Le imprese dell'illustrissimo Gian Giacomo Trivulzio il Magno — dai Codici Trivulziani 2076, 2079, 2124*, Marino Viganò (ed.), Milán, Fondazione Trivulzio e Chiasso, SEB Società Editrice SA, 2014; véanse en la introducción también las notas biográficas sobre el monje.

55 Vicente Calvo Fernández, «El cardenal Bernardino de Carvajal y la traducción latina del *Itinerario* de Ludovico Vartema», *Cuadernos de filología clásica. Estudios latinos*, 18, 2000, pp. 303-321.

Erasmus advertía sobre la inutilidad de los textos destinados a planear fantasiosas campañas militares contra los turcos⁵⁶, a finales del primer decenio del siglo XVI se multiplicaron las llamadas a ello, en concomitancia con la embajada de Carvajal frente a los Habsburgo. Entre esos planes, el más detallado era el de Giano Lascaris, que directamente invitaba a los caballeros lombardos a prepararse con vistas a la próxima cruzada⁵⁷. Un elemento común a estas exhortaciones era una descripción sociopolítica de los países contra los cuales se pretendía luchar. En este sentido, el *Itinerario* de Vartema, con sus informaciones sobre la cultura y los ritos de los pueblos islámicos, podía contribuir a proporcionar datos útiles para esta corriente de textos programáticos, sobre todo su traducción al latín promovida por Carvajal, que habría hecho accesibles las descripciones de Oriente a diversas cortes europeas y a un mayor número de lectores cultos.

Por lo tanto, el detallado mapa, con Jerusalén y La Meca destacados respectivamente en oro y en rojo, y la traducción de Vartema parecen formar parte del mismo plan: adquirir conocimientos útiles para iniciar los ataques necesarios que devolverían todo el orbe al seno de la cristiandad.

En el contexto de estas tensiones, no apaciguadas sino más bien agudizadas en la Roma de León X, no es sorprendente encontrar en el catálogo pictórico de Polidoro da Caravaggio y Maturino da Firenze, caracterizado por la recuperación de formas y modos del paganismo romano, una obra sobre la cual se detenía largamente Giorgio Vasari en la segunda mitad del siglo XVI. En la decoración del palacio Capranica, sede del colegio teológico dirigido por la Hermandad del Santísimo Salvador en el *Sancta Sanctorum*⁵⁸, los dos pintores representaron en la

56 Erasmo, *Moriae encomium id est Stultitiae laus*, Clarence H. Miller (ed.), en *Opera omnia recognita et adnotatione critica instructa notisque illustrata*, VI, vol. 3, Ámsterdam-Oxford, Brill, 1979, pp. 39-41.

57 Anna Pontani, «Paralipomeni dei Turcica: gli scritti di Giano Lascaris per la crociata contro i turchi», *Römische Historische Mitteilungen*, 27, 1985, pp. 13-338.

58 Véase Simona Negruzzo, «Il Collegio Capranica e la formazione teologica dei chierici romani (secc. XIV-XVIII)», *Roma moderna e contemporanea*, 18, 2010, pp. 53-77; Anna Esposito, *Collegi studenteschi a Roma nel Quattrocento. Gli statuti della «Sapienza Nardina»*, Roma, Viella, 2008, con muchas referencias a la organización del colegio Capranica; Paola Pavan, «La Confraternita del Salvatore nella società romana del Tre-Quattrocento», en Luigi Fiorani (ed.), *Le confraternite romane. Esperienza religiosa, società, committenza artistica*, vol. 5, *Ricerche per la storia religiosa di Roma*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1984, pp. 81-90.

fachada las virtudes teologales, las artes liberales, y en el friso, seguramente a petición de los mecenas —entre los cuales podía estar Mario Mellini, amigo íntimo, vecino y huésped durante muchos años de Bernardino López de Carvajal⁵⁹—, no simplemente una Roma triunfal inspirada en los ideales de Flavio Biondo⁶⁰, sino una escena de conversión universal. En el fresco, ahora perdido, delante de un fondo de árboles de potentes troncos, parecido a una columnata vegetal, avanzaba desde la derecha un cortejo. En el extremo izquierdo, sobre una roca, estaba la figura de Roma, coronada con una Fe alada y que sostenía el cáliz con la hostia. Al sonido de trompetas, un gran número de figuras vestidas con trajes orientales que representaban a los turcos, sirios y judíos, acompañados de seres monstruosos (sátiros, centauros, etc.) y salvajes, se arrojaban ante la Fe y Roma, tendiendo sus coronas. En el extremo derecho del friso, entre altas rocas, un grupo de personas vestidas a lo oriental lanzaban flechas contra La Meca, la tumba de Mahoma y el Corán, que eran tragados por los infiernos. Giorgio Vasari comentaba: «Concluyendo finalmente con lo dicho en las Escrituras, que será *uno ovile et un pastore*»⁶¹.

Es difícil saber qué conocimiento directo tenía Vasari del contexto cultural en el que se encargó la fachada, pero por un lado la inscripción debía ser un elemento muy evidente, conservando su fuerte impacto visual varios decenios después, y por otro, más allá de la calidad original de la pintura, la imagen lucía una fuerza 'contrarreformista' que no debió pasar inadvertida al historiógrafo florentino. De hecho, el pasaje de Juan 10,16, «se hará un solo rebaño, con un solo pastor», aparece en caracteres cubitales en la incisión realizada por Giovanni

Fig. 15

59 Para el papel de la hermandad romana, *ibid.*, p. 89. Sobre Mellini, véase Anna Modigliani, «Mellini, Mario», en *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 73, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009, pp. 342-344.

60 Kristina Herrmann-Fiore, «Roma trionfante. Riverberi del tema di Flavio Biondo sulle facciate romane del Cinquecento; il caso del Collegio Capranica decorato da Polidoro», en Maria Grazia Bernardini y Marco Bussagli (coords.), *Il Rinascimento a Roma. Nel segno di Michelangelo e Raffaello*, catálogo de la exposición, Roma, Electa, 2011, pp. 42-51. Lo que se detalla a continuación está más cerca de lo dicho por Massimo Moretti, «Profezie scritte e figurate. La lettera di Bartolomeo Georgijević a Massimiliano II alla vigilia di Lepanto», *Giornale di storia*, 8, 2012, pp. 1-34: 10-11.

61 Giorgio Vasari, *Le vite de' più eccellenti scultori e architettori nelle redazioni del 1550 e 1568*, Rosanna Bettarini y Paola Barocchi (eds.), 6 vols., Florencia, Sansoni y SPES, 1966-1987, vol. 4, pp. 458-459.

Battista Cavalieri a finales del XVI (1581) en el grabado que reproducía la peculiar escena del friso descrito por Vasari. La incisión, junto con el dibujo de un artista italiano anónimo, son un testimonio del aspecto de la decoración de la fachada del colegio ahora desaparecida⁶². Significativamente, la estampación sacada del friso de Polidoro y Maturino se encuadraba de forma natural, sin necesidad de reelaboración iconográfica, en el contexto de la producción gráfica del pontificado de Gregorio XIII, adecuándose perfectamente a las exigencias contrarreformistas de finales de siglo⁶³.

Es necesario recordar que el mismo versículo evangélico que aparecía en el friso de Capranica de hecho introducía la presentación del *pastor angelicus* del *Apocalypsis Nova* del pseudofraile Amadeo, aquel texto teológico y profético cuyos sigilos habían sido abiertos en San Pietro in Montorio durante la Pascua de 1502 a iniciativa de Carvajal y con la presencia de los frailes Isaia da Varese y Giorgio Benigno Salviati y del cardenal Domenico Grimani. El pasaje relativo a la conversión de todos los pueblos, en armonía con una larga tradición profética, indicaba que:

Todas las naciones de infieles se convertirán a la fe verdadera y le obedecerán como a un padre. Y él mismo y sus sucesores gobernarán por mucho tiempo todas estas naciones en el temor de Dios. La humanidad será un solo rebaño bajo la guía de un solo pastor⁶⁴.

El fragmento se había usado también en una carta que abría los extractos de la correspondencia entre Benigno Salviati y Ubertino Risa-

62 Pierluigi Leone de Castris, *Polidoro da Caravaggio. L'opera completa*, Nápoles, Electa, 2001, p. 495, ficha 7; Herrmann-Fiore, «Roma trionfante», p. 46; Grisolia, en *Il Rinascimento a Roma*, p. 294, ficha 82.

63 Sobre el contexto figurativo de este pontificado, véanse las páginas conclusivas de Massimo Firpo y Biferali, «*Navicula Petri*», pp. 368-372; y sobre la peculiar actividad de Cavalieri, véase Karine Tsoumis, *Giovanni Battista Cavalieri's «Ecclesiae militantis triumphus». Jesuits, martyrs, print, and the Counter-Reformation*, tesis doctoral, Montreal, McGill University, 2005.

64 «*Omnes gentes infidelium ad fidem ueram conuertentur et ei sicut patri oboedient. Et reget omnes gentes in timore Dei ipse et successores eius temporibus multis. Erit omnium hominum unum ouile et unus pastor*», Beato Amadeo, *Nova Apocalypse*, Domingos Lucas Dias (ed.), Coimbra, Universidad de Coimbra, 2014, p. 102; para el contexto de la cita, véase Morisi Guerra, *Apocalypsis Nova*, pp. 13-25. Para la importancia del pasaje, se remite a Proserpi, «*Attese millenaristiche*», p. 41.

liti, colocados como apéndice del códice Trivulziano 402 del *Apocalypsis Nova*⁶⁵. Sobre la cuestión de la unión de toda la cristiandad en un solo rebaño, que retoma el pasaje evangélico en combinación con la tradición joaquinista y pseudojoaquinista, habría insistido también Annio da Viterbo (muy ligado a Carvajal⁶⁶) en su *De futuris christianorum triumphis in Saracenos* de 1480⁶⁷. También a este argumento, es decir, la conversión universal que debería preceder al fin de los tiempos, había dedicado Baldassarre del Rio la oración de apertura de la séptima sesión del Concilio de Letrán V (17 de junio de 1513), diez días antes de que León X concediera el perdón a Carvajal⁶⁸.

La imagen del friso de Capranica parece ilustrar de manera significativa una perspectiva muy cercana al texto del *Apocalypsis Nova* y a las esperanzas proféticas renacentistas, representando un interesante manifiesto ideológico de la Roma de León X. Además, la presencia de sátiros en el friso, criaturas bestiales y animalescas, no parece corresponder simplemente con un intento forzado de introducir elementos mitológicos en la escena de conversión, sino que más bien representan a los pueblos salvajes de ultramar, tal y como sucedía en la copa actual-

65 Ahora en Beato Amadeu, *Nova Apocalipse*, p. 40. El códice Trivulziano 402 se encuentra en la Biblioteca Civica Trivulziana, en Milán.

66 Según una tradición aún por verificar, Annio habría muerto en 1502 en los brazos de Carvajal, al que habría donado su biblioteca; véase Morisi Guerra, «The *Apocalypsis Nova*: A Plan for Reform», en *Prophetic Rome*, pp. 27-52: 46-47, nota 41; también ella recoge en modo dubitativo la fuente, en Morisi Guerra, «Il profetismo al tempo di Alessandro VI», en Maria Chiabò et al. (coords.), *Roma di fronte all'Europa al tempo di Alessandro VI. Atti del convegno*, 3 vols., Roma, Roma nel Rinascimento, 2001, vol. 3, pp. 961-970: 963.

67 Cesare Vasoli, «Profezia e astrologia in un testo di Annio da Viterbo», en *Studi sul Medioevo Cristiano offerti a Raffaello Morghen per il novantesimo anniversario dell'Istituto Storico Italiano (1883-1973)*, 2 vols., Roma, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, 1974, vol. 2, pp. 1027-1060.

68 Conviene recordar que Baldassarre del Rio, entonces obispo de Scala, se había encargado de la edición impresa de la carta de Carvajal contra Lutero dirigida a Carlos V en 1521. Sobre Del Rio, véase Delio Cantimori, *Eretici italiani del Cinquecento e altri scritti*, Adriano Prosperi (ed.), Turín, Einaudi, 1992, p. 24; Cesare Vasoli, «L'influenza di Gioachino da Fiore sul profetismo italiano della fine del Quattrocento e Cinquecento», en *Il profetismo gioachimita*, pp. 61-85: 76-77; Nelson H. Minnich, *The Fifth Lateran Council (1512-17). Studies on its memberships, diplomacy, and proposals for reform*, Aldershot-Brookfield, Ashgate, 1993, ensayo IV, p. 189. Solo recientemente se ha relacionado la oración de Del Rio con el friso de Capranica: Moretti, «Profezie scritte e figurate», pp. 10-II.

mente en la Schatzkammer (cámara del tesoro) de la Residencia de Múnich o en el pórtico del colegio de San Gregorio en Valladolid⁶⁹.

EL 'HALLAZGO' DEL *TITULUS CRUCIS*:

LA BENDICIÓN DIVINA DE LA LABOR DE LOS REYES CATÓLICOS

En 1492, durante las obras de restauración en Santa Croce in Gerusalemme que Carvajal, que aún no era cardenal, vigilaba para el cardenal Mendoza, fue 'hallado' el *titulus crucis*, la placa trilingüe situada en la parte superior de la cruz que contenía los cargos imputados a Cristo: *Iesus Nazarenus Rex Iudeorum*. Con una puesta en escena de extrema inteligencia mediática, la *inventio* del *titulus* se hizo coincidir con la llegada a Roma de la noticia de la toma de Granada, la noche entre el 31 de enero y el 1 de febrero de 1492⁷⁰. Fueron los embajadores españoles Carvajal y Juan Ruiz de Medina quienes orquestaron el 'milagro'; los dos dieron un gran eco al suceso y sometieron la reliquia al examen de Leonardo da Sarzana durante los festejos organizados en plaza Navona entre la casa de Carvajal (en el lugar donde ahora se alza la iglesia de Sant'Agnese in Agone, de Borromini) y la iglesia de San Giacomo⁷¹. Los oradores actuaban en evidente acuerdo con los reyes de España y el cardenal de Toledo, cuyo hermano, Íñigo López de Mendoza, había guiado los ejércitos españoles en Granada y había sido el primer virrey de la ciudad.

La imagen de la reliquia del *titulus*, que también en las inscripciones griegas y latinas presenta un singular *ordo retrogradus*, tuvo un éxito inmediato. En 1493 la placa era entregada a las imprentas de Núremberg para el *Liber Chronicarum* de Hartmann Schedel, mientras significativamente una reproducción exacta del *titulus* era colocada en el suntuoso retablo de la cartuja de Miraflores, en Burgos, para custodiar las sepulturas de los padres de Isabel de Castilla⁷²: testimonio elocuente de cómo

69 Carlo Ginzburg, *Paura, reverenza, terrore. Cinque saggi di iconografia politica*, Milán, Adelphi, 2015, pp. 21-50; Felipe Pereda, «The Schelcher of the Savage: 'From Valladolid to the New World'», *Medieval Encounters*, 16, 2010, pp. 268-359.

70 Véase una amplia disertación sobre el hallazgo en Anna Pontani, «Note sull'esegesi e l'iconografia del Titulus Crucis», *Aevum*, 77, 2003, pp. 137-186: 151-156.

71 Ibid., p. 155 y nota 60.

72 Johannes Röhl, «Bemerkungen zum Titulus Crucis in Santa Croce in Gerusalemme in Rom», en Thomas Weigel, Britta Kusch-Arnhold y Candia Syndikus (eds.), *Die Vir-*

el patrocinio de la reina se había apropiado del valor de la reliquia. Algunos años después, la importancia del evento se vio ulteriormente remarcada, siempre gracias a la intervención de Carvajal, por la concesión de la bula *Admirabile sanctum*, con la cual Alejandro VI concedía la indulgencia plenaria a quienes visitaban la basílica Sessoriana el día del hallazgo del *titulus*⁷³. En 1520, cuando remodelaba de nuevo, con la ayuda de Antonio da Sangallo, toda el área absidal y volvía a orquestar la organización de los altares de la basílica según un proyecto iconográfico preciso, destinado a demostrar su papel como autor de la acción mediática, el propio Carvajal hizo escribir una narración sintética sobre el hallazgo del *titulus* y el significado a él atribuido sobre las mayólicas situadas a lo largo del sinuoso muro de la escalera meridional que desde la zona del presbiterio de Santa Croce desciende hacia las capillas del *Hierusalem*, donde estaban conservadas las reliquias de la cruz⁷⁴.

El hallazgo se convertía en señal de la bendición divina a la Reconquista llevada a cabo por los reyes de España, una prueba de la intervención divina en la historia. En la homilía de 1508, la *inventio* del *titulus* era recordada como «*signum christiane victorie in Urbe*»⁷⁵; el *titulus crucis*, que probaba el carácter sagrado de las tres lenguas —hebreo, latín y griego— y sus respectivos alfabetos, era incluso el centro de un complejo cálculo escatológico basado en la conclusión del comentario sobre la sucesión de las seis edades del mundo y sobre la probabilidad de su inminente final, en base a las profecías pseudojoaquinitas⁷⁶. En Milán,

tus in Kunst und Kunsttheorie der Italienischen Renaissance, Münster, Rhema, 2014, pp. 93-110; Felipe Pereda, «El cuerpo muerto del rey Juan II, Gil de Siloé, y la imaginación escatológica. (Observaciones sobre el lenguaje de la escultura en la alta Edad Moderna)», *Anuario del Departamento de Historia y Teoría del Arte*, 13, 2001, pp. 53-85; Joaquín Yarza Luaces, «El Retablo Mayor de la Cartuja de Miraflores», en Joaquín Yarza Luaces y Alberto C. Ibáñez Pérez (coords.), *Actas del congreso Internacional sobre Gil Siloé y la escultura de su época*, Burgos, Real Academia Burguense de Historia y Bellas Artes, 2001, pp. 207-238.

73 El original de la bula en Archivo Secreto Vaticano, *Fondo Certosini 8*, doc. 15, Roma, 29 de julio de 1496.

74 Para la inscripción encargada por Carvajal: Raimondo Besozzi, *La storia della Basilica di Santa Croce in Gerusalemme dedicata alla Santità di Nostro Signore Papa Benedetto XIV*, Roma, Salomoni, 1750, pp. 76-78 y 102-103; una transcripción más reciente en Ilaria Toesca, «A Majolica Inscription in Santa Croce in Gerusalemme», en Douglas Fraser y Howard Hibbard (eds.), *Essays in the History of Art presented to Rudolph Wittkower*, 2 vols., Londres, Phaidon Press, 1967, vol. 2, pp. 102-105.

75 López de Carvajal, *Homelia doctissima*, fols. 4v-5r.

durante el concilio, Carvajal pudo haber querido que el *titulus* apareciera en el retablo de la *Crucifixión* de Bartolomeo Suardi, llamado Bramantino; un retablo relacionado, no por casualidad, con un *Juicio universal* que también él hizo pintar al fresco en la iglesia de San Girolamo dei Gesuati⁷⁷.

Para demostrar cómo el uso de este emblema debió entrar en el imaginario de la monarquía de los Habsburgo en los primeros años del siglo XVI, es necesario hablar de los tapices de la llamada *Pasión cuadrada* de Margarita de Austria, ahora en el Museo de Tapices del Palacio de la Granja de San Ildefonso. Se trata de una serie que, como a menudo sucede, se compone de cuatro piezas tejidas en diferentes momentos. Interesan especialmente las dos primeras telas, creadas y entregadas a Margarita en 1518 y dedicadas a la *Crucifixión* y al *Descendimiento*; fueron tejidas a partir de los cartones de Bernard van Orley por un tal Peter de Pannemaker, entonces quizás activo en el taller de Peter van Aelst. A estos dos se añadieron después de 1520 una *Oración en el huerto* y una *Caída en el camino del Calvario*, realizados también por De Pannemaker⁷⁸. Es especialmente impresionante la iconografía de la *Crucifixión*, donde sobre la cruz está situado el *titulus crucis* trilingüe —que aparece idéntico en el tapiz de la *Deposición*—, alrededor del cual revolotean elegantemente siete ángeles. Se trata evidentemente, aunque faltan los atributos tradicionales, de los siete arcángeles cuyo elenco aparece completo en el segundo *raptus* del *Apocalypsis Nova*: Miguel, Gabriel, Rafael, Uriel, Saltiel, Jeudiel y Barquiel⁷⁹. La tela de la *Crucifixión* debió de tener cierto seguimiento desde el punto de vista iconográfico, ya que en Madrid⁸⁰ se conserva una copia de dimensiones reducidas y una factura más tosca, hecha a partir de otro

76 Ibid., fols. 17r-v.

77 Edoardo Rossetti, «Uno spagnolo tra i francesi».

78 Paulina Junquera de Vega y Concha Herrero Carretero, *Catálogo de Tapices del Patrimonio Nacional. Volumen I. Siglo XVI*, Madrid, Patrimonio Nacional, 1986, pp. 49-53, serie 10, paños I-IV; Guy Delmarcel, «De Passietapijten van Margareta van Oosternrijk (ca. 1518-1524). Nieuwe genevens en documenten», *Revue Belge d'Archéologie et d'Histoire de l'Art*, 61, 1992, pp. 127-160; Arlette Smolar-Meynart (ed.), *Âge d'or bruxellois. Tapisseries de la couronne d'Espagne*, Bruselas, Meynart, 2000, pp. 63-77; Iain Buchanan, *Habsburg Tapestries*, Turnhout, Brepols, 2015, pp. 97-103.

79 Morisi Guerra, *Apocalypsis Nova*, p. 50.

80 *Catálogo de tapices*, p. 305; Concha Herrero Carretero, *Tapices de Isabel la Católica. Origen de la colección real española*, Madrid, Patrimonio Nacional, 2004, p. 119, ficha 35.

cartón pero que sigue fielmente el modelo del taller de Bernard van Orley, mientras una copia más elegante y ajustada se encuentra en Dresde⁸¹; actualmente, en Washington hay otra versión correspondiente a la llamada *Pasión del duque de Alba*⁸². El éxito normativo de la elección de la hija de Maximiliano de Austria lo confirma la realización de la copia madrileña, la más tosca y de cualidad inferior. No se trata de algo completamente insólito, pero que en pocos años un taller paralelo al que producía los tapices de Margarita decidiese realizar una serie iconográficamente idéntica, pero de dimensiones y calidad menores, sugiere que desde Bruselas se estaba creando un modelo fácilmente exportable dentro de los nuevos vastísimos territorios de los Habsburgo.

La presencia de los siete ángeles en una obra de arte no era en absoluto una novedad, pero sí un caso peculiar sobre el que merece la pena detenerse. Su fortuna iconográfica, a la que se oponía la Iglesia de Occidente, recibía un nuevo impulso en clave antiislámica precisamente en el segundo decenio del siglo XVI, por ejemplo, en Sicilia y en general en los territorios controlados por el joven Carlos V, entrando en el imaginario figurativo de los Habsburgo para apoyar la teoría de una investidura divina de la monarquía española, destinada a tutelar la fe y la conversión de los pueblos; una teoría que tuvo un notable seguimiento en los siglos sucesivos en las dos orillas del Atlántico⁸³. Una de

- 81 Uta Neidhardt, «Gewirkte Passion. Vier Niederländische Bildteppiche der Gemäldegalerie Alte Meister», *Dresdener Kunstblätter*, 3, 2004, pp. 153-165; Annegret Laabs, «Burgundische Tapisserien am Dresdener Hof», en *ibid.*, pp. 166-173; 169-171.
- 82 Michiel Coxie, en *Tapestry in the Renaissance. Art and Magnificence*, Thomas P. Campbell (coord.), catálogo de la exposición, New Haven-Londres, Yale University Press, 2002, p. 304, ficha 33.
- 83 Véase por lo menos: Sergi Doménech García, «La formación de la imagen de los Siete Príncipes. Descripción diacrónica, fuentes y hermaenéutica», *Imago. Revista de emblemática y cultura visual*, 1, 2009, pp. 117-134; Eleanor Goodman, «Portraits of Empire: Notes on Angels and Archangels in the Spanish World», en Sarah W. Schroth (ed.), *Art in Spain and the Hispanic world. Essays in honor of Jonathan Brown*, Londres, Paul Holberton, 2010, pp. 395-411; Escardiel González Estévez, «De fervor regio a piedad virreinal. Culto e iconografía de los siete arcángeles», *Semata. Ciencias sociais e humanidades*, 24, 2012, pp. 111-132; Maria Cristina Giannattasio, «Francesco Guarini, Onofrio Palumbo e la tradizione iconografica dei sette arcangeli», en Mario Alberto Pavone (ed.), *Francesco Guarini. Nuovi contributi*, Salerno, Paparo, 2012, pp. 121-129; Sergi Doménech García, «Imagen y devoción de los Siete Príncipes angélicos en Nueva España y la construcción de su patrocinio sobre la 'evangelización'», *Ars longa. Cuadernos de arte*, 23, 2014, pp. 151-172.

las primeras veces que se retomó la iconografía de los siete arcángeles dotados de sus respectivos atributos, verosíblemente precedente al hallazgo de la antigua pintura de Palermo (1516), fue con la *Visión del beato Amadeo de Silva y Meneses* de Pedro Fernández de Murcia, ahora conservada en el palacio Barberini⁸⁴. Este pintor español aparece en varias ocasiones en el circuito de los encargos relacionados con el beato Amadeo, pero no se encuentran contactos directos con Carvajal, aunque son muchos los puntos de coincidencia de sus biografías; y el ambiente de mecenazgo compartido entre los Carafa, los Orsini (tradicionalmente ligados a la cartuja romana de Santa Croce⁸⁵) y los frailes seguidores de Amadeo es de hecho el mismo que frecuentaba asiduamente el cardenal castellano. Un frágil apoyo es la mención de un «Pietro Spagnolo» durante los festejos del carnaval de 1514, organizados por Tommaso Fedra Inghirami⁸⁶, el literato mecenas de Rafael y amigo de Carvajal⁸⁷. Pedro Fernández había vuelto a España en 1523 cuando el cardenal ya había muerto, y en el elenco de pintores que se encargaron de la decoración para sus exequias aparecen otros nombres ibéricos, entre los cuales el único identificable por el momento es Enrique Fernandes, artista originario de la Extremadura portuguesa, después activo en Barcelona junto a Pedro Nunyes desde 1527 y fallecido en 1543⁸⁸.

- 84 Marco Tanzi, *Pedro Fernández da Murcia lo Pseudo Bramantino. Un pittore girovago nell'Italia del primo Cinquecento*, catálogo de la exposición, Milán, Leonardo Arte, 1997, p. 119, ficha 7; sobre el pintor, véase también Alessandro Ballarin, *Leonardo a Milano. Problemi di leonardismo milanese tra Quattrocento e Cinquecento. Giovanni Antonio Boltraffio prima della pala Casio*, con la colaboración de Marialucia Menegatti y Barbara Maria Savy, 4 vols., Verona, Edizioni dell'Aurora, 2010, vol. 1, pp. 46-64, 587-588.
- 85 Corinna T. Gallori, «The Late Trecento in Santa Croce in Gerusalemme: Napoleone and Nicola Orsini, the Carthusians, and the 'Triptych of St. Gregory'», *Mitteilungen des Kunsthistorischen Institutes in Florenz*, 58, n.º 2, 2016, pp. 156-187.
- 86 Tanzi, *Pedro Fernández da Murcia*, pp. 22-23 y 119; véase también: Farinella, *Archeologia e pittura*, pp. 75-76; Giovanni Agosti, *Bambaia e il classicismo lombardo*, Turin, Einaudi, 1990, pp. 82 y 101.
- 87 Para la relación entre Inghirami y Carvajal, se remite a Rossetti, «Visioni di riforma».
- 88 Rossetti, *Visioni di riforma*. La presencia de Enrique Fernandes en Roma a caballo entre 1523 y 1524 serviría para comprender, más allá de la habilidad de reelaborar el material gráfico proveniente de Italia, también la pericia compositiva y cromática del pintor respecto a Nunyes, y también la dependencia de ambos artistas portugueses de ciertos modelos lombardos: Jan Bosch i Ballbona, «Un 'Miracle' per a Pere Nunyes», *Locus Amoenus*, 6, 2002-2003, pp. 229-256; Josep Maria Madurell, «Pedro

Volviendo a los tapices: el hecho de que Margarita de Austria eligiese en estas fechas tal iconografía es algo por lo menos notable. Que aparezcan en el mismo lugar el *titulus* trilingüe, la reliquia de Carvajal y los arcángeles del *Apocalypsis Nova* remite necesariamente al contexto cultural creado en torno al cardenal castellano. Habría que preguntarse si detrás de las elecciones iconográficas para los cartones de los tapices de Margarita estuvo directamente Carvajal, que conocía bien a la regente de los Países Bajos desde la embajada de 1507-1508, o si las directrices del cardenal, en acuerdo con Isabel de Castilla desde el último decenio del siglo XV, habían alcanzado ya un éxito completo en la Corte de los Habsburgo, hasta ser incluidas de manera natural en el lenguaje figurativo de los herederos del Reino de Castilla.

Y hay más coincidencias que añadir: es necesario señalar que entre los bienes que poseía Carvajal en 1523 figuraban no una sino dos series de tapices dedicados a la Pasión, una vieja y una nueva. El elenco parcial de las tapicerías del cardenal, que merece un estudio específico, incluye temas sagrados de gran interés, lo que confirma los versos de Cantalicio al final de la biografía del Carvajal⁸⁹. La primera serie debe de ser la descrita por Cantalicio y es fuerte la tentación de relacionarla con la *editio princeps* de la famosísima serie prerrenacentista de la Pasión de Trento, que en pleno siglo XVI pasó a ser propiedad del obispo Bernardo Cles, con diversas copias conservadas en distintos lugares de Europa, sobre todo en España, pero creada en Bruselas en 1507, justo cuando Carvajal participaba en la embajada frente a la Corte imperial⁹⁰. La segunda Pasión del cardenal, realizada verosímelmente en 1523, es descrita como suntuosísima («rico de hilo de oro y seda») y quedó en posesión de la familia con la obligación de exponerla en la iglesia de San Miguel Arcángel en Torrejón el Rubio, Cáceres. Se compone solo de dos piezas, precisamente una *Crucifixión* y un *Descendimiento*, y es sugestiva porque podría remitir a la creación de los dos primeros cartones de la serie de Margarita de Austria, que representan los mismos temas y son muy cer-

Nunyes y Enrique Fernandes, pintores de retablos (Notas para la historia de la pintura catalana de la primera mitad del siglo XVI), *Anales y boletín de los museos de arte de Barcelona*, 3, 1943-1944, pp. 13-91.

89 Para otros tapices del cardenal Carvajal, véase Rossetti, «Visioni di reforma».

90 Sobre estos tejidos, se remite a Enrico Castelnuovo (ed.), *Gli arazzi del cardinale. Bernardo Cles e il Ciclo della Passione di Pieter van Aelst*, Trento, Temi, 1990.

canos al imaginario del cardenal de Santa Croce por la presencia del *titulus* trilingüe y los siete arcángeles.

ALGUNAS CONCLUSIONES

Aunque pueda parecer paradójico hablar de propaganda cuando se trata del mecenazgo del primer Renacimiento, se diría que Carvajal logró construir a lo largo de su carrera un sistema de imágenes dirigido a un público extremadamente restringido y refinado —medallas, mapas y tapices preciosos son objetos de élite, y también el mosaico de la capilla de santa Elena habla en un lenguaje complejo para la mayoría mientras el cardenal se dirigía evidentemente a los compañeros del colegio cardenalicio, a los intelectuales romanos o lombardos, a los embajadores y a los reyes europeos— significativamente constante y coordinado en las temáticas. Reconquista de la península ibérica y de Jerusalén, conquista y evangelización del Nuevo Mundo y reunión de todos los pueblos en la cristiandad bajo un único pastor parecen ser las constantes del pensamiento religioso y político de Carvajal: las imágenes y símbolos impulsados por el prelado promueven precisamente estos temas, que se entrelazan hábilmente con toda la tradición profética disponible entre los siglos XV y XVI.

Carvajal no estaba solo a la hora de respaldar esta línea de mecenazgo de valor fuertemente simbólico, como demuestran las pinturas de la fachada del colegio Capranica o los tapices de Margarita de Austria, pero observando la biografía y los encargos del cardenal se tiene la impresión de que Carvajal contribuyó directamente en la génesis de un lenguaje cultural y figurativo que después fue heredado, hecho propio y reelaborado por la monarquía española con un uso propagandístico, pero que no se alejaba de lo promovido por la Iglesia posttridentina.

Carvajal, junto a un grupo de cardenales entre los cuales pueden contarse con mucha seguridad a Ascanio Maria Sforza, Oliviero Carafa, tal vez también Domenico Grimani y otros 'cardenales viejos' que se vieron conduciendo el cónclave que se oponía a Alejandro VI y Julio II, parecerían encarnar el ideal del príncipe eclesiástico descrito por Cortesi, también por la tipología de sus encargos artísticos. El mecenazgo 'cristiano' de estos hombres, en oposición al 'pagano' de otros cardenales —piénsese, por ejemplo, en Raffaele Riario o Fazio Santoro, más

cercanos al papa Julio II—, pudo haber motivado el debate filtrado en el *De cardinalatu*, preparando el terreno para las muy complejas cuestiones que la Iglesia tendría que afrontar en el ámbito figurativo después de la Reforma protestante, pero representando también un muestrario de nuevas iconografías. Esta discusión fue asimilada por el propio Carvajal, que a tenor de la biografía confiada a la pluma de Cantalicio decidió apuntar a la ejemplaridad ‘cristiana’ de sus encargos, para remarcar su devoción y sus derechos al título cardenalicio impugnados por Julio II.

Nemo crucis titulos tam convenienter habebat
quam tu, qui observans tam crucis unus eras⁹¹.

Es decir, nadie se merece tanto como tú los títulos de la Santa Croce. Una glosa, la del capítulo biográfico sobre los tapices del cardenal, destinada a confirmar que ningún otro prelado era digno del título de Santa Croce in Gerusalemme, a través de un probablemente buscado y ambiguo plural que hace que los versos puedan referirse tanto al título cardenalicio como a la preciosa reliquia del *titulus crucis* ‘hallada’ por el purpurado en el crucial 1492. El pasaje parecería indicar serenamente que también en el momento crítico del Concilio de Pisa-Milán el título cardenalicio de Santa Croce, y sobre todo la reliquia del *titulus crucis*, se transformaban en algo funcional para la exaltación de la santidad del cardenal, que era considerado un elemento del plan divino providencial para salvar la Iglesia, promotor de una reforma que lo conduciría a convertirse en el último antipapa del mundo católico. Un príncipe de la Iglesia conscientemente capaz de construir un sistema de mecenazgo idóneo para recuperar, en ocasiones, un lenguaje paleocristiano enriquecido con simbologías animales provenientes del Nuevo Mundo, compitiendo incluso con el lenguaje pontificio contemporáneo que, por el contrario, estaba destinado, desde la elección de los nombres (Alejandro y Julio), a recuperar la Antigüedad clásica romana y ‘pagana’.

91 Schirg, «Betting on the Antipope», p. 268.

LAS REVELACIONES DE ARCANGELA PANIGAROLA: ENTRE PROFETISMO Y DEVOCIÓN

Corinna T. Gallori

La monja agustina Arcangela Panigarola (1468-1525), nacida en Milán con el nombre de Margarita e hija de Gottardo y Costanza San Pietro, y monja en el convento de Santa Marta desde 1483, es una figura bien conocida para los estudiosos¹. Su biografía ha sido contextualizada desde hace tiempo, gracias a las investigaciones de Gabriella Zarri y Adriano Prospero, dentro de la categoría de «santa viva» y de madre espiritual². Por su relación privilegiada con ángeles (sus ángeles de la guarda eran aquellos que ya habían interactuado con Catalina de Siena y Clara de Asís, pero a menudo la visitaba también el de Gregorio Magno³) y santos, Arcangela se presentaba como receptora de revelaciones, intermediaria con lo sagrado y como alguien capaz de impedir castigos divinos por medio de sus oraciones. Tenía el papel de consejera

1 Por lo que concierne a su familia, véase Edoardo Rossetti, *Sotto il segno della vipera. L'agnizione viscontea nel Rinascimento: episodi di una committenza di famiglie (1480-1520)*, Milán, Nexo, 2013, ad indicem. Diversos miembros, entre ellos la madre de Arcangela, fueron enterrados en Santa Marta: véase *Notta delle sepolture*, Biblioteca Ambrosiana de Milán (en adelante BAM), ms. A 198 suss, fols. 4v, 6r, 6v, 18v, 19r, 21r.

2 Gabriella Zarri, «Le sante vive. Per una tipologia della santità femminile nel primo Cinquecento», *Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento / Jahrbuch des italienisch-deutschen historischen Instituts in Trient*, VI, 1980, pp. 371-445; Adriano Prospero, «Dalle 'divine madri' ai 'padri spirituali'», en Elisja Schulte van Kessel (ed.), *Women and Man in Spiritual Culture XVI-XVII Centuries. A Meeting of South and North*, La Haya, Netherlands Government Publishing Office, 1986, pp. 71-90.

3 BAM, ms. O.165 sup (de ahora en adelante *Legenda*), fols. 122v-123r.

espiritual, a la que sus «hijos» acudían buscando ayuda sobre cuestiones de su vida personal y también sobre otras de mayor envergadura. Fuentes del siglo XVII la relacionan con la escuela de la Eterna Sapiencia, un círculo que parece haber estado activo a comienzos del siglo XVI—puesto que en julio de 1505 se publica un volumen devoto, el *Amore languo* (Cántico 2,5 y 2,8), que había sido «revelado por la suma y eterna sapiencia» a un fraile dominico observante llamado Isaac y al que se hace referencia en un rapto de Panigarola de mayo de 1507—y cuya naturaleza todavía no ha sido aclarada, pero que parece haber influenciado a los primeros barnabitas⁴. Arcangela es conocida sobre

4 Entre las fuentes: Carlo Gregorio Rosignoli, *Vita e virtù della contessa di Guastalla Lodovica Torella (...)*, Milán, Giuseppe Marelli, 1686, pp. 29-30. Sobre estas cuestiones, véase Orazio M. Premoli, *Storia dei Barnabiti nel Cinquecento*, Roma, Desclée & C., 1913, pp. 407-415; Eugenio Giommi, «La monaca Arcangela Panigarola, madre spirituale di Denis Briçonnet (1515-1520). L'attesa del «pastore angelico» annunciato dall'Apocalypsis Nova del beato Amadeo fra il 1514-1520», tesina de licenciatuira dirigida por Giuseppe Alberigo, Università degli Studi di Firenze, 1968, pp. 154-166; Maria Teresa Binaghi Olivari, «L'immagine sacra in Luini e il circolo di Santa Marta», en *Sacro e profano nella pittura di Bernardino Luini*, catálogo de la exposición, Milán, Silvana Editore, 1975, pp. 49-76: 59-60; Elena Bonora, *I conflitti della Controriforma. Santità e obbedienza nell'esperienza religiosa dei primi barnabiti*, Florencia, Le Lettere, 1998, pp. 46-57; Isabella Gagliardi, *Li trofei della croce. L'esperienza gesuata e la società lucchese tra Medioevo ed età moderna*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2005, pp. 237, nota 17; pp. 240-241; Rita Bacchiddu, «Panigarola, Margherita», en *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 80, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2014, pp. 778-779; John Gagné, «Fixing Texts and Changing Regimes: Manuscript, Print, and Holy Lives in French-Occupied Milan, c. 1500-1525», en Alison K. Frazier (ed.), *The Saint Between Manuscript and Print: Italy 1400-1600*, Toronto, Centre for Reformation and Renaissance Studies, 2015, pp. 379-420: 384, nota 15. Para las referencias a Panigarola, véase *Legenda*, fols. 29v-30r, 45r, 48v, 49r, 61v, 62r-v, 64v (visión que tuvo lugar un día en el que la Ascensión cayó en el primer día de mayo, cosa que sucedió en 1505 y 1516), 65r, 65v (visión de 1507), 73v, 88v, 89r-v, 115v, sobre las que hablan en parte Binaghi Olivari, «L'immagine», p. 73, nota 46 y Alessandra Bartolomei Romagnoli, «Arcangela Panigarola e le donne del Santa Marta. Azione politica e magistero spirituale nella Milano del Cinquecento», en Stefania Buganza y Marco Rainini OP (coords.), *Il convento di Santa Maria delle Grazie a Milano. Una storia dalla fondazione a metà Cinquecento. Atti del convegno di studi*, Memorie Domenicane, vol. 47, Florencia, Nerbini, 2016, pp. 187-228: 204. Sobre Isaac y l'*Amore languo*, véase Bonora, *I conflitti*, pp. 89-94. Se conocen dos ediciones del texto, ambas aparecidas en Milán bajo la marca del impresor Giovanni Angelo Scinzenzeler, el 7 de julio de 1505 (Censimento Nazionale Cinquecentine: Edizioni, en adelante CNCE 79498) y el 23 de febrero de 1517 (CNCE 54708; pero al ejemplar de la Biblioteca Ambrosiana le faltan las páginas iniciales), y presentan un poema de Franchino Cattaneo. La primera fue publicada a expensas de un tal Gio-

todo por ser seguidora de Savonarola y por el uso que hizo del *Apocalypsis Nova* de Amadeo de Silva y Meneses.

Entre las habilidades de una «santa viva» estaba el conocimiento del futuro. En el caso de Arcangela, esta capacidad era mencionada ya en el manuscrito que contiene sus *Legenda y Rivelationi*, además de en la *Vita* (Milán, 1677) publicada por el jesuita Ottavio Inviziati. Por sus más amplias perspectivas de una reforma de la Iglesia y de la llegada de un pontífice que la iniciase, ha sido relacionada con el texto del «beato» portugués⁵. Según una cronología que se remonta a la tesina de licenciatuira de Eugenio Giommi de 1968-1969, los raptos de Arcangela habría que dividirlos en dos periodos, el primero de los cuales llega hasta 1514 y tiene como tema la reforma de las costumbres de los eclesiásticos⁶. Tras el encuentro con Giorgio Benigno Salviati que tuvo lugar antes del 12 de marzo de 1514, la monja conoció el *Apocalypsis Nova* del beato Amadeo, y la figura del Papa Angélico destinado a reformar la Iglesia fue incorporada a su sistema profético: a partir de este momento el tema de la renovación de la Iglesia se hizo predominante en sus visiones⁷. Después de algunos años en los que el evento parecía inminente, la postura de la religiosa cambió. A tenor de cómo se definen en una carta a Denis Briçonnet del 2 de julio de 1517, las expectativas de Panigarola pueden resumirse en un retraso de la reforma, causado por los pecados del mundo contemporáneo y por la tibieza de las oraciones de

vanni da Cesate. El significado del sobrenombre dado al fraile se da en la introducción (Isaac, *Amore*, 1505, c. A4r).

5 *Legenda*, fols. 14v-15v; Ottavio Inviziati SJ, *Vita, virtù e rivelationi della venerabile madre Arcangela Panigarola priora dell'insigne nobilissimo monistero di Santa Marta di Milano*, Milán, herederos de Ghisolfi, 1677, pp. 189-201. Para el profetismo de estas mujeres, véase Zarri, «Le sante», pp. 418-422; sobre el de Panigarola han intervenido recientemente Gagné, «Fixing Texts», pp. 404-408; Alessandra Bartolomei Romagnoli, «Arcangela», especialmente pp. 201-208, 212-214.

6 Giommi, *La monaca*, p. 122; Binaghi Olivari, «L'immagine», p. 57. Sobre Arcangela y esta crítica, véase también Carlo Marcora, «Il Cardinal Ippolito I d'Este, Arcivescovo di Milano (1497-1519)», *Memorie storiche della diocesi di Milano*, V, 1958, pp. 325-520: 438-444.

7 Giommi, *La monaca*, pp. VIII, X, 86, 122; Binaghi Olivari, «L'immagine», p. 57; Bonora, *Conflitti*, p. 41; Bacchiddu, *Panigarola*, p. 779; Gagné, «Fixing Texts», pp. 385-386. En otros términos, también en Tamar Herzog, *Savonarola's Women: Visions and Reform in Renaissance Italy*, Chicago, University of Chicago Press, 2008, p. 157, se indica el año 1514 como la fecha en que «la esperanza de una inminente renovación de la Cristiandad se convirtió en el tema más destacado en las visiones de Panigarola».

quienes la desean, y en el anuncio de una muy próxima «tribulación» que la precederá⁸. A esta última parece asociada la muerte de algunos cardenales (prevista para 1516 también por el fraile Buenaventura, franciscano de la cuarta orden, es decir, seguidor del beato Amadeo) y una invasión turca. Esta última, después de una rápida mención en 1514, se repite en cartas de entre 1517 y 1518, en perfecta concomitancia con el temor de entonces a un ataque tras las victorias del sultán Selim I y con lo presagiado por otros, entre ellos Buenaventura —que en Roma predicaba el advenimiento en Italia para 1514— y Giorgio Benigno Salviati⁹. Después de todo eso, llegaría la tan anhelada renovación.

Lo que interesa aquí es, sobre todo, considerar las revelaciones «de mayor envergadura» de Arcangela, aquellas ligadas a la reforma y a la llegada de los jesuitas. Y, por último, valorar la influencia del profetismo de Panigarola en el arte.

Aunque aceptable en sus líneas esenciales, la reconstrucción antes delineada requiere matices y una contextualización dentro del panorama milanés. Habría que valorar especialmente qué dijo Verónica de Binasco antes que Arcangela, otra monja de Santa Marta que era recipiente de revelaciones angélicas y que desapareció en 1497. Ya en 1488 profetizaba inminentes «graves flagelos en el Mundo por los grandes y muchos pecados de él», evitados gracias a sus propias oraciones, y en 1523 sus revelaciones eran citadas por Isidoro Isolani para confirmar

8 *Lettere*, fols. 35v-36r.

9 Sobre Buenaventura, véase Marino Sanuto, *I Diarii (MCCCXCVI-MDXXXIII)*, XXII, Bologna, Forni, 1969-1970, col. 475; Giampaolo Tognetti, «Bonaventura», en *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. XI, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1969, pp. 611-612; Silvio A. Bedini, *The Pope's Elephant*, Mánchester, Carcanet Press, 1997, pp. 138-142, 153. Para Salviati: Cesare Vasoli, «Giorgio Benigno Salviati (Dragišić)», en Marjorie Reeves (ed.), *Prophetic Rome in the High Renaissance Period*, Oxford, Clarendon Press, 1992, pp. 121-156: 135. Sobre los turcos, véase Kenneth M. Setton, «Pope Leo X and the Turkish Peril», *Proceedings of the American Philosophical Society*, 113, n.º 6, 1969, pp. 367-424; Ottavia Niccoli, *Profeti e popolo nell'Italia del Rinascimento*, Roma, Laterza, 1987, pp. 110-118. Los turcos, mencionados también por Giommi, *La monaca*, p. IX, 123, 125-126, aparecen en *Lettere*, fols. 41v (10 de diciembre de 1517), 42r-v (13 de enero de 1518); 47r (24 de abril de 1518); 49r (15 de agosto de 1518); fol. 50r (20 de agosto de 1518); 56v (23 de enero de 1519); *Legenda*, fols. 160v, 161r-v (9 y 15 de noviembre de 1514), 190v-191v (22 de agosto de 1518), 198r. Pero al menos en un raptó de 1518 se predice que Selim terminará convirtiéndose «y se hará hijo de tu monasterio y le donará mucho dinero» (Arcangela Panigarola, *Giardino spirituale*, 1557, BAM, H 285 inf, f. 42r, 46r).

una «immutatio futura in omni vivente»¹⁰. Y los intereses principales de Panigarola, es decir, las buenas costumbres de los eclesiásticos y la reforma de la Iglesia, deben leerse dentro del panorama milanés. Por ejemplo, el interés por el primer aspecto era habitual desde 1486 en el Milán agustino, como sugiere el fresco mandado realizar en Santa Maria Incoronata¹¹. En el día dedicado a san Agustín de un año no especificado, Verónica de Binasco escuchó al propio «fundador» recriminar a los miembros de su orden por no observar la regla, por ser «rebeldes y desobedientes» y ávidos de bienes personales, infringiendo así dos de los tres votos monásticos, obediencia y pobreza. También el dominico Isaac, en 1505, personificaba «la pudicia: la pobreza y la santa iglesia y la verdad» en «una joven bella» pero «toda lacerada que mostraba los pudibundos miembros y que temblaba entera», estado al que había sido reducida por los sacerdotes falsos y mentirosos¹². En este contexto, el interés por Savonarola también tiene sentido, y considerando que Verónica de Binasco estuvo en Florencia en octubre de 1495 y que existían diferentes ediciones lombardas de los textos del fraile, aparecidos entre Milán y Pavía de 1499 a 1516, es posible que ese interés se desarrollara antes del encuentro con Salviati¹³.

Hay algunos problemas de cronología, porque la esperanza de una reforma, según las *Rivelazioni*, comenzó antes de 1514. Ya en 1511 Arcangela predijo que una catástrofe golpearía a la Iglesia: después de ver la silla papal volcada, señal de tribulación «interna», y en otra ocasión a san Juan Evangelista excomulgar al mundo «con gran ira», compren-

10 Giovanni Pietro Puricelli, *Chronica del Monastero (...) di Santa Martha*, BAM, C 75 inf, f. 111v; [Isidoro Isolani], *Ex humana divinaque sapientia tractatus de futura nova mundi mutatione*, Bologna, Girolamo Benedetti, 1523, cc. 15r-v (CNCE 32661; citado por Niccoli, *Profeti e popolo*, p. 193). Sobre Verónica, véase Alessandra Bartolomei Romagnoli, Emore Paoli y Pierantonio Piatti (eds.), *Angeliche visioni: Veronica da Binasco nella Milano del Rinascimento*, Florencia, Edizioni del Galluzzo, 2016; su precedente es justamente evocado por Prospero, «Dalle 'divine madri'», p. 80; para Isolani, véase Gianni Festa OP, «Un priore e un teologo alle Grazie: Isidoro Isolani e la *Summa de donis sancti Ioseph*», en *Il convento*, pp. 171-186; Marco Rainini OP, «Fratr predicatori, apocalittica e profetismo agli inizi del XVI secolo: a partire dagli scritti di Isidoro Isolani», en *ibid.*, pp. 229-243. Verónica es recordada también por Giommi, *La monaca*, p. 79.

11 Corinna T. Gallori, «Il *Religioso crocifisso*, la Croce e i buoni costumi della vita in religione», de próxima publicación.

12 Isaac, *Amore*, 1517, c. D6r-v; pasaje recordado por Binaghi Olivari, «L'immagine», p. 58, pero datándolo en 1517.

13 Para el pasaje florentino, véase Bartolomei Romagnoli, *Angeliche visioni*, p. 250.

dió que Dios estaba enfadado con los pecadores y que ya no eran tiempos de misericordia, sino de justicia¹⁴. El mismo año profetizó el derrumbamiento y la renovación a partir de varias visiones, entre ellas una en la que vio la «silla apostólica y en ella se sentaba un animal similar al perro blanquísimo y tenía la diadema en la cabeza y no se sentía miedo al verlo sino alegría», rodeado de doce perros de colores variados que eran amenazados, sin éxito, por animales parecidos a leones¹⁵. El 5 de mayo de 1512 Cristo le anuncia que confiará la Iglesia a «otros preladados y a personas de bien» y que el papa, duro de corazón, «desaparecería» en vida y sería destinado al Infierno, a menos que se arrepintiera¹⁶. Si ya el animal blanco de 1511 parece aludir al pontífice, el 29 de junio de 1512 así se lee en términos inequívocos en relación con la llegada de un santo papa¹⁷. En el día de los santos de la Iglesia, el propio Pedro revela a Arcangela que la Justicia ya ha «elevado la vara de la venganza y la indignación para golpear a su pueblo y al tiempo afligir al pastor y al rebaño con diversas plagas», pero a la amenaza le sigue el anuncio de que «traerá el Señor un pastor nuevo vestido de hombre nuevo [Efesios 4,24] súbdito de Cristo pero seguidor de Cristo y sus mandamientos en justicia y santidad y verdad»¹⁸. La noche de la Asunción (15 de agosto) del mismo año, Panigarola tiene la visión de un «cierto hombre religiosísimo vestido con hábito como de los frailes menores pero de color más oscuro», de cara larga, macilento y pálido, «la nariz larga y curva en la parte más alta, la cabeza calva en la parte anterior», que yacía postrado en un oratorio en el que había, pintadas, figuras del crucifijo y de María y que rezaba a esta última «por la reformatión de la Iglesia universal, tanto del jefe como de sus miembros»¹⁹. La Virgen le instaba a ser paciente, advirtiéndole de que en breve se haría desaparecer a los malvados, «y traerá [Cristo] pastores nuevos a los cuales Él ha elegido antes de la constitución del mundo y a los que confiará esta viña, y aquellos le recogerán el fruto en el momento justo», evocando, por lo tanto, la parábola del sembrador (Marcos 4,1-

14 *Legenda*, fol. 110r.

15 *Ibid.*, fol. 110v.

16 *Ibid.*, fol. 114v.

17 El año se deduce de *ibid.*, fol. 113v; cuando cambia la fecha, se explicita: véase, por ejemplo, fol. 122r.

18 *Ibid.*, fol. 119v.

19 *Ibid.*, fol. 120v.

20) y concluyendo con la afirmación de que «estos de espíritu divino no amarán los bienes temporales»²⁰.

La naturaleza de la fuente puede inducir a pensar que es fruto de una reelaboración posterior, pero referencias a una «santa nueva Iglesia» aparecen en una carta sin fecha (pero de 1512) a Denis Briçonnet, y el interés en una reforma de la Iglesia parece una evolución natural de la preocupación acerca de las costumbres eclesiásticas. Además, considerando la fidelidad a la autoridad (aunque inmerecida) reflejada por Arcangela en más de una ocasión, no es extraño que asigne esa tarea a un pontífice elegido de manera regular²¹. Retomando una eficaz frase de Carlo Marcora, la monja «quería reformas, pero con el permiso de Roma»²². De hecho, se opuso al concilio cismático de Pisa-Milán, pero los fallecimientos de Julio II y León X, premisa necesaria para la llegada de un sucesor «iluminado», fueron anunciados en sus revelaciones²³. Viendo las fechas, es posible que la aparición del tema deba relacionarse precisamente con el Concilio y con los problemas que este planteó. Por lo tanto, el encuentro con Salviati y el conocimiento del beato Amadeo podrían haber definido, organizado y confirmado, motivos y expectativas ya presentes en Arcangela. En cualquier caso, se trataba de esperanzas extendidas, como lo era la atribución de la iniciativa a una figura carismática como un soberano o un pontífice. Hay referencias a ambos en Milán. Según la interpretación del milanés Ambrogio da Paulo, el milagro que tuvo lugar en Fiorenzuola el 19 de agosto de 1503 señalaba que antes de 1519 el emperador derrotaría a la *Signoria* y al rey de Francia, «y aplastarlos, es decir, someter a todo el mundo y reformar la Iglesia e imponer un nuevo orden»²⁴. El anuncio de la inminente llegada de un

20 La parábola es evocada también el *Legenda*, fol. 114v: los nuevos preladados «recogerán el fruto en el momento justo».

21 Por ejemplo, *ibid.*, fols. 21r-v (fidelidad a Roma durante el Concilio de Pisa-Milán, hecho recordado por Zarri, «Le sante», pp. 423-424, nota 214); BAM, E 56 suss (de ahora en adelante *Lettere*), fol. 2v. La carta a Briçonnet, *ibid.*, fol. 4r, citada también por Giommi, *La monaca*, p. 22.

22 Marcora, «Il Cardinal Ippolito», p. 440, pero también pp. 438, 441.

23 Para Julio II, véase *Legenda*, fols. 15r-v, 114v; para León X, *Lettere*, fol. 47r. Citado también por Gagné, «Fixing Texts», p. 406, como «predicciones políticas».

24 Ambrogio da Paulo, «Cronaca milanese dall'anno 1476 al 1515 (...)», en *Miscellanea di Storia Italiana*, XIII, 1871, p. 175. A modo de conclusión del manuscrito de la *Cronaca* se incluye también un interesantísimo *Quodam enigma sive pronosticatio b. fratris Amadei ord. sancti Francisci* (BAM, P 61 sup, fols. 162v-169v), o bien parte de los raptos tercero, cuarto (es

papa reformador fue evocado rápidamente, sobre la base de una profecía del fraile León, en un sermón sobre el Anticristo predicado, durante la Cuaresma de 1495 en una localidad desconocida, por el franciscano milanés Bernardino de Busti, y después publicado en 1498 en el *Rosarium sermorum*, una recopilación por otra parte dedicada al cardenal de Santa Croce in Gerusalemme, Bernardino López de Carvajal²⁵. Todo esto debe situarse en el contexto de un Milán en el que se habían publicado dos ediciones de las llamadas *Auctoritates de Antichristi* (c. 1490 y 1496), librito en el que se contaba en vulgar el hecho terrenal que concluye con las imágenes de la bestia del Apocalipsis y del juicio final²⁶.

Indicios para definir cómo concebía Panigarola al pastor angélico se encuentran en la presencia constante de Gregorio Magno en sus visiones. El santo papa era una figura extremadamente importante en el imaginario de la monja. Se le apareció a la pequeña Margarita, mientras esta daba limosna, para invitarla a la religión, y le hizo de padre espiritual durante toda su vida, como subraya la *Legenda di Arcangela*:

Santo Gregorio [...] le había sido dado como maestro especial y preceptor. Este se le aparecía muchas veces y le enseñaba lo que tenía que hacer tanto en lo relativo a su conducta como en el gobierno del monasterio. Y si cometía cualquier error, aunque fuera mínimo, no la dejaba marchar sin penitencia, hasta el punto de confesarme que más de una noche la había pasado sin dormir. Y como Prelado suyo, a

decir, aquellos sobre el pastor angélico) y octavo del *Apocalypsis Nova*, con varias interpolaciones de la parte final, cosa que me parece que ha pasado inadvertida a los estudiosos del texto profético.

- 25 Bernardino de Busti, *Secunda pars Rosarii*, Venecia, Giorgio Arrivabene, 1498, c. 121v; véase Lázaro de Aspurz OFM, «La proximidad del fin del mundo en la predicación de Bernardino de' Busti», *Laurentianum*, 7, n° 4, 1966, pp. 496-502: 500. Sobre la edición, véase Incunabola Short Title Catalogue (en adelante ISTC) ib01336000. Sobre las estancias en Milán de Carvajal, véase Edoardo Rossetti, «Uno spagnolo tra i francesi e la devozione gesuata: il cardinale Bernardino Carvajal e il monastero di San Girolamo in porta Vercellina a Milano», en Frédéric Elsig y Mauro Natale (eds.), *Le duché de Milan et les commanditaires français (1499-1521)*, Roma-Génova, Viella, 2013, pp. 181-235; el fraile ya les había dedicado, en enero de 1497, el *Defensorium Montis Pietatis* (ISTC ib01332000).
- 26 ISTC nn. ia00769400, ia00769500; más bibliografía: Laura Aldovini y Corinna T. Gallori, «Dal Nord a Milano: stampe e stampatori tra Quattro e Cinquecento», en Frédéric Elsig y Claudia Gaggetta (coords.), *Cultura oltramontana in Lombardia al tempo degli Sforza (1450-1535)*, actas del congreso, Roma, Viella, 2014, pp. 211-259: 234-236.

menudo le hacía confesar sus defectos, los cuales eran menores, pero para llevarla a una mayor perfección quería tenerla purgada no solo de pecados sino también de aquellas cosas mínimas que podían retrasar su perfección²⁷.



Giacomo Antonio Agnelli sobre un diseño de Cesare Fiori, «Retrato de la venerable Madre Arcangela Panigarola», en Ottavio Inviziati SI, *Vita, virtù e rivelazioni della venerabile madre Arcangela Panigarola priora dell'insigne nobilissimo monistero di Santa Marta di Milano* (Milán: herederos de Ghisolfi, 1677). Milán, Civica Raccolta delle Stampe «Achille Bertarelli» – Castello Sforzesco, inv. TR.P. 5-3.

- 27 «S(an)to Gregorio (...) li era stato dato per spetiale maestro et preceptore. Questo spesse uolte li appareua la amaestraua nele cose che haueua a fare tanto nel regimento

La madre espiritual, por lo tanto, tenía un padre espiritual de excepción, y por eso el santo papa tiene tanto protagonismo en el grabado de Cesare Fiori y Giacomo Antonio Agnelli, única imagen que decora la *Vita* de Ottavio Inviziati.

Gregorio aparece en numerosas visiones de Arcangela. En la muy célebre del 23 de mayo de 1518, en la que aparecen juntos el beato Amadeo y Savonarola, Arcangela se dirige a Gregorio para que le presente al segundo y, al ver su «papel institucional», es él quien reconoce la santidad del fraile²⁸. Igualmente, es a él a quien se le confía la tarea de criticar a los eclesiásticos, a los papas que le han sucedido y a la Iglesia en general, haciendo que la acusación resulte aún más hiriente. Es también Gregorio quien el 20 de noviembre de 1516 compara a los hermanos Briçonnet con Juan y Pedro: Pedro quiere saber qué será de Juan (Juan 21, 21) no porque lo envidie, sino por el gran amor que le profesa, «así te digo de estos dos, uno [...] será imitador de Pedro en dignidad y el otro, Juan en el que Dios depositaba Su espíritu»²⁹.

La relación con el santo merece ser subrayada, no solo porque se corresponde bien con la posición de Arcangela, que oscila entre la fidelidad y el respeto a la autoridad y la crítica a las costumbres eclesiásticas, sino porque la monja proyecta la figura de Gregorio en el pastor angélico. Corresponde a Anna Morisi la definición de lo que, según el *Apocalypsis Nova*, se esperaba del futuro pontífice: debía ser un restaurador de las buenas costumbres de los eclesiásticos, pero sobre todo un gran teólogo capaz de mostrar la concordancia entre posiciones diversas; debía promover la predicación del Evangelio y colaborar con los laicos

de se stessa quanto et nel gouerno del mon(aste)rio Et se qualche minimo deffecto hauesse connesso non la lasua andare senza penitentia talmente che me disse che piu nocte l'haueua facto stare senza dormire Et come Prelato suo spespe uolte li faceua dire la colpa de soi deffecti li quali erano di poco momento ma per tirarla a magiore perfectione la uolleua tenere purgata non solo da peccati ma etiamdio da quelle cose minime che li potteuano retardare la sua perfectione», *Legenda*, fol. 19v. Gregorio le impone penitencia en octubre de 1515; el 10 de diciembre de 1517 la invita a rezar por quien tendrá el cargo de priora; el 13 de enero de 1518, a confesar sus defectos (véase *Lettere*, fols. 13r, 41r-v, 42r).

28 *Legenda*, fol. 175r-v.

29 *Lettere*, fols. 31-v; véase Francesco Saracino, «Passionis mysteria. Una visione di Marco d'Oggiono», *Raccolta vinciana*, XXIV, 2011, pp. 287-340: 323. El pasaje se inspira en una pregunta hecha por Briçonnet a Arcangela sobre el papel del fraile Guillaume en la Iglesia, comparada a la de Pedro en Juan 21,21.

para llevar a cabo sus planes³⁰. En 1989 Bernard McGinn subrayaba que el *pastor angelicus* era un papa cuyo santo poder se proyectaba a través de las acciones de su propio pontificado³¹. La más antigua vida de Gregorio ya presenta una larga *excusatio* dedicada al tema de la ausencia de milagros, y en general también las biografías posteriores brillan por la ausencia de ellos³². Él era santo por lo que hacía y por sus escritos. La figura de Gregorio suele retomarse en diversos siglos, para presentarlo como ejemplo a imitar o para emplearlo polémicamente en las acusaciones a sus sucesores. En 1496, Savonarola (que también hace mención a la llegada de un papa reformador) recordaba el reinado y la santidad de la Corte en términos claramente nostálgicos, y los usaba para criticar la situación que él estaba presenciando³³. Para Lutero y los protestantes, aunque le consideraban el origen de muchas prácticas supersticiosas como las misas por los muertos o la creencia en el Purgatorio, así como un teólogo mediocre, Gregorio habría sido el último buen papa, y elogiaban que rechazara el título de «pontífice universal», polemizando abiertamente con los papas contemporáneos³⁴. Incluso en 1861 el abad Guettée publicó en París un volumen titulado *La Papauté moderne condamnée par le pape saint Grégoire le Grand*.

Por lo tanto, no sorprende leer que desde el 10 de agosto de 1514, en la primera visión de Arcangela en la que aparecen el beato Amadeo y el *pastor angelicus*, también esté presente Gregorio. En un pasaje que no está en la carta enviada a Denis Briçonnet, después de que los ángeles recibieran al futuro papa cantando la antifona de su fiesta (*O doctor optime, Ecclesiae sanctae lumen, beate Gregori, divinae legis amator*) Arcangela se da cuenta de la conexión y comenta que «verdaderamente este es el padre

30 Anna Morisi Guerra, *Apocalypsis nova. Ricerche sull'origine e la formazione del testo dello Pseudo-Amadeo*, Roma, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, 1970, especialmente pp. 15, 18, 24.

31 Bernard McGinn, «'Pastor angelicus': The Apocalyptic Myth and Political Hope in the Fourteenth Century», en *Santi e santità nel secolo XIV*, actas del XV congreso internacional, Perugia, Università degli Studi di Perugia, 1989, pp. 219-251: 223.

32 Bertram Colgrave (ed.), *The Earliest Life of Gregory the Great by an Anonymous Monk of Whitby*, Cambridge, Cambridge University Press, 1968, pp. 76-83.

33 Girolamo Savonarola, *Prediche sopra Ezechiele*, Roberto Ridolfi (ed.), 2 vols., Roma, Angelo Belardetti, 1955, vol. 2, pp. 207-208.

34 Ann Kuzdale, «The Reception of Gregory in the Renaissance and Reformation», en Bronwen Neil y Matthew Dal Santo (eds.), *A Companion to Gregory the Great*, Leiden, Boston, 2013, pp. 359-386: 380-381.

mío Gregorio»³⁵. Pero el propio santo aparece y recuerda que le había anunciado la llegada de «otro Gregorio por la semejanza de sus vidas y costumbres» que reformará la Iglesia y «será otro como yo». En otro lugar es también Gregorio quien afirma que «Dios mandará pronto otro Gregorio de vida y costumbres que restaurará la Iglesia casi en ruinas y la devolverá a su prístina belleza. Este acabará con las cosas superfluas, los malos hábitos y purgará la Iglesia de Dios de toda simonía y yo traeré ante mí a aquellos que yo elija»³⁶.

Frente a las profecías relativas a la reforma de la Iglesia y la llegada del Papa Angélico, menos atención se ha prestado a otras revelaciones de Arcangela. Al menos una, la que hasta el siglo XVII gozó de una mayor resonancia por su presunta relación con la poderosa orden de Ignacio de Loyola, merece ser recordada: la predicción de la llegada de los jesuitas. Se trata de un episodio recogido en fuentes tardías³⁷. Benedetto Palmio, que llegó a Milán el 24 de junio de 1563 para fundar un colegio jesuita, fue huésped durante unos meses en casa de los Borromeo, y había celebrado una misa en la cercana Santa Marta. En una carta del 21 de julio, informó a Roma de que las «madres» le habían contado que Arcangela había vaticinado «que llegaría a Milán cierta congregación de santos de Jesús que serviría de consolación a toda la ciudad» y de que la confirmación de ese presagio de su «beata» las llenaba de alegría³⁸. Varios decenios después, el 21 de junio de 1611, las

35 *Legenda*, fol. 157v; para la carta, *Lettere*, fols. 9r-v; BAM, D 32 suss, fols. 11v-12v. Por otra parte, en la *Legenda* Denis no es identificado con el *pastor angelicus*, aunque le es confiado el libro que tiene Amadeo; en la carta es bendecido por María junto a Bellotti, y se dice que ambos ayudarán al futuro pontífice.

36 *Legenda*, fol. 202r.

37 Recogidas en parte por Daniele Bartoli SI, *Degli uomini e de' fatti della compagnia di Gesù. Memorie storiche*, 5 vols., Turín, Giacinto Marietti, 1847-1856, vol. 3, pp. 294-297; Pietro Tacchi Venturi SJ, *Storia della Compagnia di Gesù in Italia*, Roma, La Civiltà Cattolica, 4 vols., 1950, vol. I, parte II, pp. 14, 217-221, nota 61 (tercera edición revisada y ampliada).

38 Archivum Romanum Societas Iesu (en adelante ARSI), Ital., vol. 123, fol. 90v (21 de julio de 1563, Benedetto Palmio a Francisco de Borja y Aragón); citado por Bartoli, *Degli uomini*, vol. 3, pp. 294-295. Sobre Palmio, véase Carlo Marcora, «S. Carlo ed il gesuita Benedetto Palmio», *Memorie Storiche della Diocesi di Milano*, XVI, 1969, pp. 7-53; Flavio Rurale, *I gesuiti a Milano. Religione e politica nel secondo Cinquecento*, Roma, Bulzoni, 1992. Otro testimonio de Palmio sobre Santa Marta y la visión de Arcángela en ARSI, *Vitae*, 164, fol. 144v-145r, de lo cual hay una transcripción incompleta en Tacchi Venturi, *Storia*, vol. I, II, p. 220, nota 1.

monjas confirmaron la historia, diciendo que la habían escuchado a las hermanas más ancianas y que la habían leído en un manuscrito desaparecido³⁹. Los nuevos padres «se llamarán como los frailes de San Jerónimo, es decir, jesuatos, y esto decían por no saber la palabra justa», y su aparición era asociada a la reforma de la Iglesia: fue mientras rezaba por ello cuando «nuestro Señor le reveló que vendrían los sacerdotes de la Compañía de Jesús, quienes, como nuevos apóstoles, se dedicarían a la conversión de todo el mundo, y les quitarían el púlpito a los frailes»⁴⁰. La «profecía» ya fue divulgada entre los presagios de la llegada de la orden (y de su nombre) en las *Regulae communes Societatis Iesu* (1616) del «milanés» Giulio Negroni, que cita a Arcangela justo después de Joaquín de Fiore y su «Hec est, ipsum Ordinem, quem designat Iesus» que aparecerá en el sexto tiempo de la Iglesia⁴¹. Después volvió a aparecer en la *Historia Societatis Iesu* (1621) de Francesco Sacchini y en otros textos, incluida la propia *Vita* de Arcangela escrita por Inviziati (1677), que no por casualidad era un jesuita⁴². Aparte del testimonio de 1611, las fuentes de Santa Marta callan. Solo en una anotación fechada el 24 de abril de 1662, la última del *Origine, e Progressi (...) di S.ta Marta di Milano* de Francesco Bonardi, se lee que en torno a 1490 Arcangela «vio a una multitud de Padres, cada uno de los cuales tenía esculpido en la frente el nombre de Jesús y venían de otra orden, los cuales con su doctrina y espíritu iban predicando el Santo Evangelio, y convertían a todos los Infieles a la verdadera fe de Cristo Nuestro señor»⁴³.

39 ARSI, Med. 91, fols. 15r-16v doc. 5; véase Bartoli, *Degli uomini*, vol. 3, pp. 295-297 y Tacchi Venturi, *Storia*, vol. I, II, pp. 217-221, p. 219.

40 Sobre la conexión entre los jesuatos milaneses y Santa Marta, véase Gagliardi, *Li trofei della Croce*, pp. 236-241; Gagliardi, «La 'Christiformitas' di Veronica da Binasco nel solco della tradizione agostiniana di Simone da Cascia», en *Angeliche visioni*, pp. 341-353; 341; véase nota 67 *infra* para Paola Maria Arconati y Morigia.

41 Giulio Negroni SJ, *Regulae communes societatis Iesu (...)*, Milán, herederos de Pacifico Ponzio y Giovanni Battista Piccalei, 1616, pp. 100-101. El pasaje falta en la primera edición, de 1613.

42 Francesco Sacchini SJ, *Historia societatis Iesu*, pars secunda, Coloniae Agrippinae, sump-tibus Antonii Hierati, 1621, p. 370, nota 36; Daniele Bartoli SI, *Della vita e dell'istituto di s. Ignatio (...)*, Roma, Domenico Manelfi, 1650, pp. 297-298, con la promesa de hablar de ello más ampliamente en otro momento, probablemente refiriéndose a su póstumo *Degli uomini*, vol. 3, pp. 294-297; Inviziati, *Vita*, p. 127, con otras menciones.

43 Francesco Bonardi, *Origine e progressi del venerabile monastero di S. Marta di Milano*, BAM, ms. L 56 suss, fol. 278r; citado por Marcora, «Il Cardinal Ippolito», p. 441, nota 159.

En la versión de 1611 y en la de Bonardi la «profecía» refleja un espíritu misionero más bien extraño en Arcangela, tanto que cabe preguntarse si la alusión no debería relacionarse con la conversión universal que precederá al fin de los tiempos. En cambio, la mención de nuevos pastores remite a lo prometido también en la visión de agosto de 1512. El aspecto más interesante es que el nombre de Jesús estaba en el centro de algunas prácticas devocionales en Santa Marta —un hecho sobre el que también Palmio llamó la atención—.

Fig. 17

A raíz de una revelación divina, la primera registrada, Arcangela invita a sus hermanas a considerar el Nombre un espejo en el que reflejarse —idea que está en el origen de la miniatura colocada en la apertura del propio texto—, y en otro lugar usaba sus letras para describir las fases de la toma del hábito por parte de la monja-esposa⁴⁴. Sobre todo, lo asociaba a los discípulos de la Eterna Sapiencia. En un rapto sucedido antes del Adviento de un año sin especificar, vio un estandarte adornado con un Nombre de oro y piedras preciosas realizado por ellos. Los discípulos son caracterizados como aquellos que

Con mayor diligencia y más ferviente frecuencia siguen a Cristo como suma y eterna sapiencia de Dios padre eterno, tolerando en su nombre cualquier adversidad y soportando con ánimo tranquilo todo lo que les sucede y se esfuerzan por rezar en ciertos momentos del año de manera especial en honor del nombre de Jesús como nombre de esa eterna sapiencia y a estos nosotros los llamamos específicamente discípulos de la eterna sapiencia⁴⁵.

44 *Legenda*, fols. 4v, 39r-40r; Panigarola, *Giardino*, fols. 6r-v. La atribución de la miniatura, que se encuentra en *Legenda*, fol. 39r, es discutida. Inicialmente se consideraba de Marco d'Oggiono (Binaghi Olivari, «L'immagine», p. 76, nota 88; Domenico Sedini, *Marco d'Oggiono tradizione e rinnovamento in Lombardia tra Quattro e Cinquecento*, Milán, Roma, Japi Editore, 1989, p. 109, nota 41; Gagné, «Fixing Texts», p. 398), se le ha atribuido al Maestro del Antifonario D.R. I de Busto Arsizio (Pierluigi Mulas, «I Francesi nel Ducato: riflessi nei libri miniati», en *Le Duché de Milan*, pp. 79-106: 82, 90-91; Cristina Quattrini, «Il cantiere di Santa Marta a Milano fra secondo e terzo decennio del Cinquecento», *ibid.*, pp. 237-265: 257), pero la propuesta no es compartida por todos (Roberto Cara, «Monza. Duomo e San Gerardo», en Giovanni Agosti y Jacopo Stoppa (coords.), *Bernardino Luini e i suoi figli*, catálogo de la exposición, Milán, Officina Libraria, 2014, pp. 159-164: 200).

45 *Legenda*, fols. 46r-v; la parte conclusiva ya la cita Saracino, «*Passionis mysteria*», p. 323, nota 52.

El hecho de que Jesús sea la eterna sapiencia, identificación basada en I Corintios 1,24, es corroborado en otros pasajes, lo que aclara por qué se desarrolló una devoción por el Nombre, entendido como símbolo de la persona⁴⁶. Sin embargo, vistas las asociaciones en torno al IHS, es lícito sospechar que la visión asociada a los jesuitas, en su forma originaria, estaba de algún modo conectada con los miembros de la «escuela» de la Eterna Sapiencia. El episodio invita a ir más allá e intentar definir qué era esta misteriosa congregación.

Desde hace tiempo se discute sobre la relación de la «escuela» milanesa con el *Horologium aeternae sapientiae* del dominico alemán Heinrich Suso. Descartado por Orazio Premoli por ser «demasiado débil», ha vuelto a retomarse por motivos muy convincentes⁴⁷. Como señala Francesco Saracino, el *Ufficio de eterna sapientia* citado en un manuscrito de la Biblioteca Ambrosiana (ms. Trotti 404, fols. 39r-45r) proveniente de Santa Marta corresponde al *Cursus de eterna sapientia* compuesto por el fraile dominico⁴⁸. El primer domingo de agosto, el día en que en la Iglesia se canta la historia de la Sapiencia, para Suso y para Arcangela es el día de la Eterna Sapiencia⁴⁹. Los aunaba el culto a Juan Evangelista: Panigarola, según dice en la carta escrita a Jacopo «medego»⁵⁰, había

46 Que Jesús es la eterna sapiencia es confirmado en BAM, R 131 inf, fol. 13v; D 32 suss, fol. 22v (9 de agosto de 1516, Arcangela define al Niño «sapiencia del eterno Padre»), y es señalado por Binaghi Olivari, «Immagine», p. 79. También Inviziati, *Vita*, pp. 63-64, usa el término eterna sapiencia el día de la circuncisión, es decir, de la imposición del nombre humano al Niño.

47 Premoli, *Storia dei Barnabiti*, p. 408, sin dar indicaciones sobre quién lo propuso y citando, para refutarlo, a Arthur McMahon, «Suso, Blessed Henry», en *The Catholic Encyclopedia*, Nueva York, R. Appleton, 14 vols., 1907-1912, vol. 7 (1910), p. 239: «A menudo se ha dicho incorrectamente que él estableció entre los amigos de Dios una sociedad llamada Hermandad de la Eterna Sapiencia. La así llamada regla de la hermandad de la Eterna Sapiencia no es sino una traducción libre de un capítulo de su 'Horologium Sapientiae', y no apareció hasta el siglo XV». Sobre la difusión de Suso en Italia, véase Giovanna della Croce, *Enrico Suso. La sua vita la sua fortuna in Italia*, Milán, Ancora, 1971; Alberto Bartola, «Per la fortuna di Enrico Suso nell'Italia del Quattrocento. Prime ricerche sulla tradizione manoscritta dell'*Oriuolo della Sapienza*», *Archivio italiano di storia della pietà*, 23, 2010, pp. 19-72.

48 Saracino, «*Passionis mysteria*», p. 316, nota 44; Binaghi Olivari ya había llamado la atención sobre el manuscrito: «L'immagine», p. 73, nota 45.

49 Saracino, «*Passionis mysteria*», p. 322, sobre la base de Enrico Suso, *Horologium*, Venecia, Pietro Quarengi da Bergamo, 1492, c. G7r; *Legenda*, fol. 29v. Las *Rivelazioni* hablan del «primer día de agosto el cual es dedicado a la eterna sapiencia», sin especificar el día de la semana. Esa fecha cayó en domingo los años 1501, 1507, 1512 e 1518.

50 Así en el texto original.

visto a este santo «vestido de papa» en compañía de los discípulos de la Eterna Sapiencia⁵¹. También Heinrich Suso era, notoriamente, devoto del nombre de Jesús⁵². Las imágenes lo presentan con el trigrama grabado en el corazón, y en diversas miniaturas alemanas aparece distribuyéndolo a los fieles⁵³. Gabriella Zarri y Alessandra Bartolomei Romagnoli han añadido otros puntos de contacto, y pueden sumarse más⁵⁴. Es en el *Horologium sapientiae* donde se lee que Jesús es el nombre de la eterna sapiencia y el ángel sugiere a Panigarola que diga «aquellas saluciones según el oficio de la eterna sapiencia, es decir, los cien dolores que son descritos en los tesauros espirituales», que debían de ser las *Cento meditazioni della Passione* de Suso⁵⁵.

Además, en el *Horologium* se encuentran indicaciones precisas sobre los discípulos de la Eterna Sapiencia y aquello que se esperaba de ellos. El séptimo capítulo del segundo libro se dirige, de hecho, a cualquiera que desee ser «amante y discípulo elegido de la sapiencia divina», especificando que cada uno, sin distinciones de género o estado, puede convertirse en uno⁵⁶. A esta premisa le sigue una serie de normas de vida y consejos, entre ellos celebrar cada día el oficio de la sapiencia, «es muy importante para esta renovación que el nombre de la esposa se lleve de ese modo. Que se vea a menudo y lo aprenda en la memoria», apareciendo como ejemplo el propio Suso, que se grabó a Jesús en el corazón. Las fechas que Arcangela relaciona con devociones específicas y en las que tiende a «ver» en visiones a los discípulos de la Eterna Sapiencia son las mismas que indicaba Suso como los días importantes para los «amantes»: el primer domingo de agosto, como ya se ha dicho, y el periodo previo al Adviento, a los que se unen las devociones especiales por el día de la Circuncisión, es decir, la imposición del nombre eterno al Hijo; el domingo de quincuagésima, cuando comen-

51 BAM, O 248 sup., c. iv; Saracino, «*Passionis mysteria*», pp. 316, nota 44, 322.

52 Ibid., p. 323, nota 52.

53 Véanse al menos los ejemplos en Angelo Walz OP, «*Suso (Seuse), Enrico*», en *Bibliotheca sanctorum*, XII, Roma, 1969, coll. 85-86.

54 Gabriella Zarri, «Profezia politica e santità femminile in Santa Marta: un modello», en Alberto Rocca y Paola Vismara (eds.), *Prima di Carlo Borromeo. Istituzioni, religione e società agli inizi del Cinquecento*, Roma, Bulzoni, 2013, pp. 187-202: 191; Bartolomei Romagnoli, «Arcangela», p. 204, sobre la base de *Legenda*, fol. 62r-v.

55 Suso, *Horologium*, c. G6v, et al.; *Legenda*, fol. 61v.

56 Suso, *Horologium*, cc. G6r-v; citas extraídas de [Silvestro Mazzolini], *Opere vulgare del maestro Silvestro da Prierio*, Milán, Francesco Landriani, 15 de abril de 1519, c. Oiv (III,II).

zaba la abstención de las carnes como preparación para la Cuaresma; y el primero de mayo, «cuando el mundo se alegrará y la juventud llevará sus ramos a la puerta de las amadas»⁵⁷. Este último pasaje hay que confrontarlo con lo escrito en las *Rivelazioni* correspondientes al año 1507, cuando «acercándose las calendas de mayo, cuando los discípulos de la Eterna Sapiencia suelen ofrecer algún regalo a su querida esposa y como si se tratase de enamorados, ese día se contentan con presentarse ante sus amadas con ramos o flores»⁵⁸.

En consecuencia, podríamos preguntarnos si las referencias a los discípulos de la Eterna Sapiencia que hace Arcangela corresponden a una comunidad abstracta y no a un grupo activo cercano a ella. Pero el manuscrito Trotti 404, en una carta sin fecha y de un autor desconocido, contiene alusiones a una reunión de una compañía y la destinataria es una amante de la Eterna Sapiencia, y por otro lado a ese texto le sigue otra misiva dirigida a la propia Panigarola⁵⁹.

Tenemos algunas pistas sobre la circulación del texto de Suso en Milán: aunque faltan pruebas de la edición publicada en 1511 por Simone da Lovere, en la Biblioteca Braidense se conservan dos ejemplares del incunable del *Horologium aeternae sapientiae* aparecido en Venecia en 1492⁶⁰. De la capital del ducado provienen dos manuscritos con el

57 Ibid., c. O2v. Para las fechas, véase Suso, *Horologium*, c. G7r-v; *Legenda* fols. 45r, 46r, 48v, 49r (Adviento), 62v, 64r-v, 65v (calendas de mayo) y, para agosto, nota 49 *supra* de este ensayo.

58 Ibid., fol. 65v.

59 BAM, ms. Trotti 404, fols. 47v-48r: «Sin embargo esperaba que mi ferviente y queridísima hermana se levantara al día siguiente de la cama y como amante de la eterna Sapiencia viniese a rendirle honores. Y mañana, que se lee el libro de la Sabiduría, como una hermosa vela blanca encendida invitase a toda la compañía a rendir honores y reverencia a aquella. Pero veo que ella está en la cama y no dice nada a nadie. Y es normal que la rueda más gastada del carro, y dentro de poco de toda la compañía, sea aquella que invite a los demás más fervientes que aquella a rendir honor a la divina Sapiencia» («Aspectau pur ch(e) la feruente et carissima mia sorella se douesse Domane leuare di lecto et como amatrice de la eterna Sapientia venesse a far honore a q(ue)lla Et Domane che se lege il libro de la Sapientia: cu(m) una bella candela bianca accesa Inuitasse tutta la compagnia a honorar et fare riuere(n)tia a q(ue)lla: Ma uedo ch(e) lei se ne sta nel lecto e no(n) dice niente a nesuno Et bisogna ch(e) la piu trista rota del carro et el piu dapocho de tutta la compagnia sia quello ch(e) inuiti gli altri piu feruenti de lui a far(e) honore a la diuina Sapientia»).

60 Sobre las ediciones ISTC is00875000 y CNCE 64173, véase Della Croce, *Enrico Suso*, pp. 102-103; Bartola, «Per la fortuna», pp. 60-71. Los incunables están en Milán,

texto en vulgar, uno de los cuales pertenecía a la biblioteca del convento agustino masculino de Santa Maria Incoronata y el otro al impresor Antonio Zarotto da Parma (muerto en 1510)⁶¹. Luego está el problema de los dominicos de Santa Maria delle Grazie.

Entre 1503 y 1505 fue prior del convento observante Silvestro Mazzolini da Prierio (tal vez ya presente en Milán en 1487 y seguramente de nuevo en 1510), quien en el tercer libro de su *Scala del sancto amore*, publicada dos veces en Bolonia en 1501 y luego en Milán en 1519, recoge algunas partes del *Horologium* —incluyendo además en apéndice las meditaciones citadas por Arcangela, que dedica a Camilla Marzano, la viuda de Costanzo Sforza di Pesaro que pasó los últimos años de su vida entre el castillo y su propiedad en Torricella de Parma y Milán⁶²—. Por desgracia, las noticias sobre la actividad de Prierio en estos dos años son escasas y su impacto sobre la ciudad sigue sin haber sido estudiado⁶³. No sabemos si intentó que sus escritos circularan en vulgar también en Milán, pero el hecho de que la tercera edición de sus *Opere vulgare* apareciera allí invita a pensar que había interés por sus textos. Sabemos que el dominico milanés Ambrogio Taegio incluyó una biografía de Suso en su *Chronica*⁶⁴. Ahora bien, Isaac, que en 1505 es identificado como dis-

en la Biblioteca Nazionale Braidense AK.9.20 (del convento de Santa Maria Bra de porta Vercellina) y AK.9.21 (con un manuscrito mutilado del *Officium* al final).

61 Bartola, «Per la fortuna», pp. 39-40, nota 16; pp. 42-43, nota 19.

62 Silvestro Mazzolini, *Scala del sancto amore* (...), Bolonia, Benedecto di Hectore, 1501 (CNCE 52135); *Opere vulgare di maestro Silvestro da Prierio*, Bolonia, Caligula di Bazalieri, 6 de noviembre de 1501 (CNCE 61386); la ya citada edición milanese de 1519 (CNCE 57638, la única citada por Della Croce, *Enrico Suso*, p. 103) es idéntica a las precedentes. Desde 1501 el texto está dedicado a la genovesa «Theodrina spinula», es decir, Teodorina Lomellini viuda de Spinola, ligada a los dominicos de Santa Maria in Castello, en Génova, y mecenas del retablo de Ognissanti de Ludovico Brea. Para las meditaciones, véase Mazzolini, *Opere*, cc. O3v-P7r, con atribución de autoría a Suso (ibid., c. O4r, P1v), también en el segundo folio del *Horologium* «devotísimo libro». Sobre Prierio, véase Micheal M. Tavuzzi OP, *Prierias: The Life and Works of Silvestro Mazzolini da Prierio, 1456-1527*, Durham, Duke University Press, 1997, especialmente pp. 39-41 para la *Scala*; Sara Fasoli, *Perseveranti nella regolare osservanza. I Predicatori osservanti nel ducato di Milano (secc. XV-XVI)*, Milán, Edizioni Biblioteca Francescana, 2011, pp. 134, 347. Sobre Camilla Marzano, véase Francine Daenens, «La mancata dote di Camilla Sforza d'Aragona», *Studi Pesaresi*, 4, 2016, pp. 7-45.

63 Sobre sus encargos para Le Grazie, véase Tavuzzi, *Prierias*, pp. 47-48; Corinna T. Gallori, «Il *Noli me tangere* e il culto della Maddalena», en *Le duché de Milan*, pp. 267-286: 271, 275-276.

cípulo de la Eterna Sapiencia, era un fraile observante y siempre se ha sospechado que era miembro del convento de Santa Maria delle Grazie. Si así fuera, es más probable que entrara en contacto con el *Horologium* en el cenobio de su orden y no en Santa Marta.

Vista la ausencia de documentos o de otras fuentes, es difícil valorar qué significa todo esto con relación al monasterio agustino y «su» escuela de la Eterna Sapiencia. Por no hablar de la cuestión de los barnabitas, sobre los cuales basta ahora con recordar que Battista da Crema era un dominico (aunque no fuera de la simpatía de los cofrades de Santa Maria delle Grazie) y que Ludovica Torelli, que como primera casa para su grupo eligió una cercana al palacio de una rama de los Visconti ligada a Santa Marta, estaba en contacto con dos órdenes que habían hecho del Nombre su blasón, los jesuatos y los jesuitas, y fue enterrada en la iglesia de los segundos⁶⁵. La única revelación sobre los discípulos cuya fecha conocemos es de 1507, después de la publicación del *Amore langueo*; una podría remontarse a 1505, pero el año, al que se llega siguiendo el calendario litúrgico, no está confirmado⁶⁶. Podría ser que Arcangela conociera el texto de Suso a través de los escritos de Prierio y de los dominicos: si estuvo efectivamente en contacto con los frailes diez años después, gracias a Isidoro Isolani, el interés por Savonarola y Catalina de Siena podría haberla acercado precozmente a ellos. Pero se trata de relaciones que aún deben ser estudiadas.

Las revelaciones de Arcangela parecen haber tenido poca repercusión figurativa en el ámbito milanés, aunque queda la esperanza de que aparezca alguna representación en el ámbito jesuita. Es difícil hacer una valoración a causa de la venta de algunas piezas patrocinadas por Paola Maria Arconati, por la destrucción de Santa Marta y por la dispersión de su patrimonio artístico⁶⁷. Las fuentes son avaras y, aunque estando

64 Della Croce, *Enrico*, pp. 104-108. Sobre Taegio, véase Fasoli, *Perseveranti, ad indicem*; Silvia Nocentini, «Le Grazie nell'opera di Ambrogio Taegio», en *Il convento*, pp. 79-102.

65 Para la casa, véase Rossetti, *Sotto il segno*, p. 82; para la tumba, véase Paolo Morigia, *Conuersione, vita esemplare, e beato fine dell'ill. Lodouica Torella* (...), Bérgamo, Comin Ventura, 1592, c. D2r. En la epístola-dedicatoria (ibid., c. A3v), el jesuato recuerda los «beneficios» por ella concedidos a «sus» conventos de Milán y Lodi.

66 Véase *supra*, nota 4.

67 Antes de finales del siglo XVI convenció a las hermanas de renunciar a sus propios objetos, también los destinados a la devoción personal, para venderlos y usar lo recaudado para el nuevo altar; también se sospecha que facilitó la compra, por parte de los Arconati, de piezas de la tumba de Gaston de Foix (Janice Shell, «Il problema

bien informado Carlo Torre (en contacto con las monjas ya en 1652) nos cuenta que «dicen algunos viejos que han visto la Iglesia antigua toda pintada» por Bernardino Luini⁶⁸, no sabemos de qué manera las expectativas de Panigarola pudieron condicionar la decoración y la titulación de los altares. En agosto de 1518 Arcangela manifiesta a Denis Briçonnet que quiere hacer esculpir algunos «misterios», sobre los cuales no tenemos más información⁶⁹. Sin embargo, se ha sugerido la conexión entre una obra de arte y sus expectativas de renovación de la Iglesia.

La visión narrada el 2 de julio de 1517 a Denis Briçonnet incluye una mención rápida a una aparición del ángel Miguel sobre Roma con la espada desenvainada. El arcángel encarnaba aquí la cólera y la justicia divinas, como invitan a pensar algunas fuentes contemporáneas que interpretan del mismo modo sucesos afines. Los ángeles con espada aparecidos el 23 de marzo de 1511 sobre Údine se interpretaron como señal de una próxima venganza divina consecuencia de la revuelta del 11 del febrero precedente, y hay registradas apariciones similares en la *Memoria delli novi segni e spaventevoli prodigi*⁷⁰. En general, las espadas eran consideradas símbolo de justicia, piénsese en las visiones de Savonarola

della ricostruzione del monumento a Gaston de Foix», en *Agostino Busti detto il Bambaia 1483-1548. Il monumento di Gaston de Foix duca di Nemours, maresciallo di Francia, luogotenente di Luigi XII*, Milán, Finarte, 1990, p. 40). Parece que Paola Maria fue una figura importante en el convento a partir de la segunda mitad del siglo. Sobre su vida se lee en BAM, A 125 suss, fols. 48v-54v; Bonardi, *Origine*, fols. 137v-145v. Se desconocen las relaciones familiares con el Francesco Arconati enterrado en Santa Marta el primero de marzo de 1522 (*Notta*, fol. 15r). Tomó los hábitos el 23 de abril de 1538, bajo el priorato de Buenaventura, antigua secretaria de Arcangela; fue priora desde el primero de mayo de 1558 a 1566, vicaria de la priora durante el trienio posterior, priora en 1566, 1575, 1581-1584, 1596-1599 y murió el 17 de abril de 1604 (Puricelli, *Chronica*, fols. 45r, 46r, 49r). En torno a 1557 prestó una copia del *Apocalypsis Nova* al jesuato Paolo Morigia (véase su *Historia dell'origine di tutte le religioni*, Venecia, Pietro da Fino, 1569, pp. 121r-v; citado por Gagliardi, «La 'Christiformitas'», p. 341, nota 2).

68 Carlo Torre, *Il ritratto di Milano (...)*, Milán, Federico Agnelli, 1674, p. 133; Carlo Torre, *Specchio per l'anime religiose, cioe vita della beata Veronica monaca (...)* di S. Marta di Milano, Milán, Lodouico Monza, 1652, con epístola-dedicatoria a Girolama Doria Spinola firmada por las monjas de Santa Marta. En el volumen aparecen las xilografías de la edición de 1518.

69 *Lettere*, fols. 48v-49r; Quattrini, «Il cantiere», p. 248.

70 Para Údine, véase Ottavia Niccoli, «Visioni e racconti di visioni nell'Italia del primo Cinquecento», *Società e storia*, 28, 1985, pp. 253-273: 257, 262; para la *Memoria*, *ibid.*, p. 264.

durante el advenimiento de 1492, divulgadas desde el 13 de enero de 1495, y en otras de la propia Arcangela⁷¹. En la fiesta de los santos Nabor y Félix se le aparecieron tres ángeles con la espada desenvainada que iban a castigar los pecados de soberbia, avaricia y lujuria (es decir, tres vicios especialmente negativos por ser contrarios a los votos monásticos de obediencia, pobreza y castidad) afligiendo al mundo con guerra, hambre y epidemias⁷². En otro rapto había visto a Miguel con una espada candente en la mano amenazando a los habitantes de la tierra, sobre todo Roma⁷³. Sin embargo, Domenico Sedini ha asociado la visión de 1517 a la representación de Miguel en el retablo de Marco d'Oggiono para la capilla de Paolo Visconti en Santa Marta⁷⁴.

La pintura, realizada en 1515-1516, muestra al ángel derrotando a Satanás, que se precipita a tierra; en el suelo aparecen otros dos ángeles desprovistos de atributos, pero por sus gestos pueden identificarse con Gabriel y Rafael. La tríada angélica del retablo se había relacionado hacía tiempo con el *Apocalypsis Nova*, donde se afirma que la jerarquía Miguel-Gabriel-Rafael se corresponde con los tres ángeles mayores⁷⁵. Sedini ha ampliado la idea al proponer relacionar la figura de Satanás con la Roma corrupta, y el gesto de Gabriel, al realizado para señalar al pastor angélico, que en la pintura estaría oculto detrás de Miguel⁷⁶. Por

Fig. 18

1566???

71 Girolamo Savonarola, *Prediche sopra i salmi*, Vincenzo Romano (ed.), 2 vols., Roma, A. Belardetti, 1969-1974, vol. 1, pp. 52-54; Girolamo Savonarola, *Compendio di revelatione*, Florencia, Francesco Bonaccorsi, 18 de agosto de 1495, cc. a5r-a6v; *Legenda*, fol. 181v; citados por Herzig, *Savonarola's Women*, pp. 158-159, que destaca la semejanza con la visión de Savonarola.

72 La asociación de estos vicios con esos castigos es recurrente también en Arcangela, *Legenda*, fol. 122r.

73 *Ibid.*, fol. 161v.

74 Sedini, *Marco d'Oggiono*, p. 104. Sobre Paolo Visconti, véase Rossetti, *Sotto il segno, ad indicem*; Quattrini, «Il cantiere», pp. 250-251, con bibliografía. Otro hermano, Girolamo, también quería una capilla dedicada a los santos Santiago y Felipe (véase Cara, «Monza», p. 195) y dos hermanas eran monjas de Santa Marta con los nombres de Bonataddea y Arcangela Gabriella. La segunda aparece en la *Vita* de Arcangela, como persona a la que esta ayudó (*Legenda*, fol. 14r) y recopiló los escritos de Bellotti (Premoli, *Storia*, p. 410, nota 1).

75 Véase Binaghi Olivari, «L'immagine», pp. 67-68; Maria Teresa Fiorio, en *Pinacoteca di Brera. Scuole lombarda e piemontese 1300-1535*, Milán, Electa, 1988, pp. 342-344, nota 152; Stefania Pasti, «La Vierge, reine des anges: les sources d'un dessin de Primaticcio (1504-1570) conservé au musée du Louvre», *Revue des Musées de France*, 5, 2013, pp. 38-47: 40-42, 44. Sobre Amadeo, véase Morisi Guerra, *Apocalypsis Nova*, p. 50.

76 Sedini, *Marco d'Oggiono*, p. 104.

lo tanto, la obra mostraría «la representación apocalíptica de la victoria definitiva sobre Lucifer, la visión simbólica de la futura renovación espiritual de la Iglesia», y «prefigura la espera de una beatitud terrena depositada en la llegada del *Pastor Angelicus*»⁷⁷.

Si bien es indudable que la pintura representa una lucha victoriosa del bien contra el mal, tal vez habría que ser más cautos a la hora de hacer hipótesis sobre una influencia del beato Amadeo. La angelología había establecido una jerarquía oficial en la tríada Miguel-Gabriel-Rafael desde los tiempos de Gregorio Magno, y en el segundo *raptus* Amadeo menciona siete ángeles mayores, que aparecen en obras que seguro fueron encargadas por amadeitas, como el retablo de Pisciarelli, en Bracciano, o el que ahora se encuentra en la Galleria Nazionale di Palazzo Barberini, pero que están ausentes en la pintura lombarda⁷⁸. Hay que añadir que otros ángeles amadeitas no aparecen nunca en Arcangela, y que en el octavo *raptus* del *Apocalypsis Nova* las jerarquías de los ángeles se citan siguiendo la lista de Pseudo Dionisio, mientras Panigarola demuestra preferencia por la propuesta por Gregorio Magno en la trigésimo cuarta homilía sobre el Evangelio, cuya primera parte es, por otro lado, usada en la liturgia del 29 de septiembre, día de la fiesta de san Miguel y de la consagración de Santa Marta⁷⁹. Este escrito seguramente era de su

77 Ibid., pp. 104-105.

78 Para la primera, véase Mario Marubbi, en Tommaso Mozzi y Antonio Natali (coords.), *Norma e capriccio. Spagnoli in Italia agli esordi della «maniera moderna»*, catálogo de la exposición, Florencia, Giunti, 2013, pp. 302-303, ficha V.6; para la segunda, véase Marco Tanzi, *Pedro Fernández de Murcia, lo Pseudo-Bramantino. Un pittore girovago nell'Italia del primo Cinquecento*, catálogo de la exposición, Milán, Leonardo Arte, 1997, pp. 27, 119, nota 7.

79 *Apocalypsis Nova*, p. 522; para las jerarquías, véase Panigarola, *Giardino*, fols. 30r-36r; *Legenda*, fols. 165r-171v. Arcangela recuerda, pero no nombra, los siete ángeles vistos por Juan en el Apocalipsis en un pasaje que parece anterior a 1511, y en otro lugar menciona un ángel «Assistant» o «Allistant» (*Legenda*, fols. 108r, 123r). Evito el caso de la *Anunciación* 315 de Brera, inspirada en el *Apocalypsis Nova* vista la presencia de los ángeles Jehudiel y Baraquiel. De proveniencia desconocida, para la pintura se ha propuesto una colocación originaria en Santa Marta (Binaghi Olivari, «L'immagine», pp. 66-67), tal vez en la capilla de la Anunciación encargada por Bernardino Bascapè (Stefania Buganza, «Bernardino Zenale: un'aggiunta al catalogo e una nuova prospettiva sugli anni tardi», *Nuovi Studi*, 12, 2006, pp. 55-70: 61-63). La conexión entre la pintura y el monasterio agustino parece estar mayormente aceptada, mientras su colocación en 1523-1526 todavía está en discusión: véase Quattrini, «Il cantiere», pp. 248-249, nota 56; Cara, «Monza», pp. 186, 195, con otras indicaciones bibliográficas; Stefania Buganza, en Mauro Natale (coord.), *Bramantino. L'arte nuova del Rinascimento lombardo*, catálogo de la exposición, Milán, Skira, 2014, p. 313. La pintura, que

agrado: se lo hizo leer a las monjas de Santa Marta en junio de 1518 (con el aviso de que le «gustaban especialmente») y hace referencia a la imagen propuesta por Gregorio de san Miguel adornado con un collar de doce piedras para convertirla en una devoción el día de la fiesta del ángel⁸⁰. El propio nombre monástico de Margarita Panigarola, que se dice que se lo asignó la priora Benedetta da Vimercate y confirma la presencia de «nombres angélicos» en el monasterio, para ella debía de ser halagador, si se lee a la luz de las *Homilías*⁸¹. En efecto, Gregorio había asociado a cada una de las jerarquías angélicas unas tipologías humanas, y el pasaje sobre los arcángeles reza: «Hay unos pocos que, colmados por el regalo de la divina generosidad, son capaces no solo de entender sino de anunciar los más altos secretos celestes. Así que ¿entre quiénes habrán de contarse estos sino entre los arcángeles?» (XXXIV, II)⁸².

Por lo tanto, no se conocen representaciones relacionadas con las «profecías políticas» de Arcangela, ni tampoco del Papa Angélico. Las

aún se considera proveniente de Santa Marta, ha sido evocada recientemente, por afinidad 'tipológica', en relación con una *Anunciación* con «Espíritus celestiales admiradores» que hasta finales del siglo XVIII se encontraba en la dominica San Lazzaro (véase VV. AA., «1667: Malvasia a Milano», *Concorso arti e lettere*, X, 2017, p. 37). En realidad, el monasterio femenino observante, conocido también como Santa Caterina, sería una localización perfectamente plausible para el retablo de Brera. De hecho, en San Lazzaro vivía Colomba da Trucazzano, que tenía un hermano amadeita (véase Nocentini, «Le Grazie», pp. 93-96), y allí, en 1516, tomó los votos la hija de Zenale (véase Buganza, «Bernardino», p. 59). Sobre el monasterio, los amadeitas y las afinidades con Santa Marta, véase Edoardo Rossetti, «Visioni di riforma. Il cardinale spagnolo Bernardino López de Carvajal e le élite milanesi nella crisi religiosa di primo Cinquecento (1492-1521)», tesis de doctorado, Padova Università degli Studi, 2017, pp. 117-118, 135.

80 Véase *Legenda*, fol. 178v; Panigarola, *Giardino*, fol. 18v: «Escribe san Gregorio que el arcángel san Miguel se ha adornado con doce gemas, o piedras preciosas, que representan las doce virtudes».

81 *Legenda*, fol. 3r, 4r. En Santa Marta están registradas dos Angelinas (Bonardi, *Origine*, fols. 46-47, números 63-63), una Arcangela, muerta el 23 de marzo de 1481 (ibid., fol. 53, número 87), dos Rafaelas (ibid., fols. 54, número 88, 110-113), a lo que hay que añadir una Arcangela Gabriella Visconti (véase *supra*, nota 75). Para el tema hay que tener presente el estudio de Sharon T. Strocchia, «Naming a Nun: Spiritual Exemplars and Corporate Identity in Florentine Convents, 1450-1530», en William Connell (ed.), *Society and Individual in Renaissance Florence*, Berkeley, Los Ángeles, University of California Press, 2002, pp. 215-240.

82 «Sunt nonnulli qui, divinae largitatis munere refecti, secretorum coelestium summa et capere praevalent, et nuntiare. Quo ergo isti nisi archangelorum numerum deputantur?».

revelaciones que se pintaron son sobre todo de valor devocional, pocas imágenes que se concentran en escenas de la vida de Cristo con detalles «verdaderos» sacados de las visiones de Panigarola. Tal es el caso de *Camino del Calvario*, de los años cuarenta del siglo XVI y ahora en el convento delle Figlie della Carità de Milán pero proveniente de Santa Marta, en el que el acto de sostener la cruz sobre Cristo y la Virgen realizado por el Evangelista deriva de una visión que Arcangela tuvo el 5 de mayo de 1512⁸³. Y es también el caso de una representación inusual de la oración en el huerto propuesta en dos pinturas, una de ellas de Marco d'Oggiono, en la que san Juan sostiene a Cristo y se prepara para secarle el sudor de sangre con un pañuelo⁸⁴. Estas pinturas, como bien hipotetiza Francesco Saracino, tienen que ser obras para la devoción privada encargadas por personas relacionadas con Santa Marta. Recientemente se ha propuesto establecer una conexión entre las visiones de Arcangela y la escena de Juan conduciendo a María y a Magdalena al palacio de Pilatos que aparece pintada al fresco por Bernardino Luini en el fondo de la *Coronación de espinas* en Santa Corona y de la *Flagelación* de la capilla encargada por Francesco Besozzi para San Maurizio al Monastero Maggiore⁸⁵. Sin embargo, la asignación de este papel a san Juan proviene de los apócrifos y no indica necesariamente un vínculo del mecenas con Santa Marta⁸⁶. Lo más interesante del segundo fresco es que, como contrapartida negativa respecto al trío que se apresura devoto, en la parte opuesta se ve a Pedro renegando de Cristo. Se trata del episodio más negativo de la biografía del apóstol y tal vez sugiera una intención polémica hacia sus sucesores.

En este sentido, resulta significativo que no parezca que Arcangela fuera presentada nunca como profeta cristiana en Milán. En la miniatura que abre las *Rivelazioni* aparece Cristo mostrando a Panigarola un objeto cuadrado adornado con el IHS, pero la revelación, que tuvo

lugar cuando se convirtió en maestra de las novicias, es de naturaleza devocional y no profética, y está relacionada con la idea del Nombre como espejo para monjas, referida debajo de la imagen⁸⁷. El ya citado grabado de Cesare Fiori y Giacomo Antonio Agnelli tiene un sabor aún más edificante: una mujer devotamente arrodillada delante del crucifijo que le presenta Gregorio Magno. La imagen se adecua perfectamente al retrato «depurado» de Arcangela que proponía Ottavio Inviziati.

Fig. 19

fig. 8.2

83 *Legenda*, fol. 114r; sobre el fresco, atribuido al joven Lomazzo, véase Cara, «Monza», p. 200.

84 *Legenda*, fols. 245v-246r; véase Saracino, «*Passionis mysteria*», con bibliografía.

85 Véase Agostino Allegri, en *Bernardino Luini e i suoi figli*, pp. 99-100; Chiara Battezzati, *ibid.*, p. 132 (tomado de *id.* en Giovanni Agosti, Chiara Battezzati y Jacopo Stoppa (eds.), *San Maurizio al Monastero Maggiore*. Guida, Milán, Officina Libraria, 2016, p. 36). Esto último ya lo había señalado Saracino, «*Passionis mysteria*», p. 296, nota 13.

86 Historia y ejemplo en *ibid.*, pp. 295-296, nota 13.

87 Véase *supra*, nota 45. Vista la relación con el texto, no comparto las lecturas de la imagen propuestas por Saracino, «*Passionis mysteria*», p. 323, nota 52; Gagné, «Fixing Texts», pp. 398-399.

**LA IMAGO PIETATIS DE SANTA CROCE IN GERUSALEMME,
EL PAPA GREGORIO MAGNO Y ESPAÑA***

Jack Freiberg

El icono en micromosaico que representa a Cristo de medio busto con la cabeza inclinada hacia un lado, los brazos doblados y las manos cruzadas a la altura de las muñecas para mostrar los estigmas, ocupa un lugar prominente en la historia del arte cristiano devocional. Conocido como la *imago pietatis*, se piensa que este íntimo trabajo de pequeñas dimensiones, tal vez de origen bizantino y realizado en torno a 1300, fue llevado a Italia hacia finales del siglo XIV, momento en el que se le añade un marco de plata con cuatro blasones en los ángulos y es montado en la parte central de un tríptico plegable con filas y filas de reliquias que mide casi un metro de alto y otro de largo cuando tiene las hojas abiertas. La pintura de santa Catalina de Alejandría en la parte posterior del panel central, un híbrido occidental que imita el estilo bizantino, y el frontón circular con molduras clásicas y una base robusta que lo estabiliza cuando está abierto, atestiguan la historia estratificada del conjunto.

Figs. 20-21

* Agradezco a Stefania Pastore y Mercedes García-Arenal la invitación a participar en el simposio, y por el intercambio colegial que empujó este estudio a su conclusión. He tenido la oportunidad de presentar mis investigaciones en curso en 2010, en la University of Georgia, «Conference on Trecento Art in Memory of Andrew Ladis»; en 2013, en la Renaissance Society of America; y en 2016, en la Università La Sapienza de Roma, Dottorato di Ricerca in Storia dell'Arte (coord. Alessandro Zuccari). Franco di Fazio y Shelley E. Zuraw ayudaron generosamente en cada etapa.

En 1967 Carlo Bertelli inauguró el debate histórico sobre la obra, y desde entonces el lugar y la fecha de origen del mosaico, su patrocinio y su función han llamado la atención de los historiadores del arte¹. La preocupación por la tipología de la imagen y su uso devocional han dominado la discusión². Un interés duradero por la asociación del icono con la iconografía del *Vir dolorum*, Varón de dolores, y sobre todo su legendaria identificación con la imagen que el papa Gregorio Magno creó para recordar la visión que tuvo de Cristo durante la celebración de la misa, ha focalizado los estudios hacia el aspecto devocional³.

El objetivo de la presente contribución es valorar el significado político que debió de tener el tríptico en torno a 1500, cuando fue absorbido por el programa coordinado que Bernardino López de Carvajal desarrolló para festejar a los Reyes Católicos en Roma⁴. Este programa comenzó en 1488 y continuó hasta la muerte del cardenal en 1523, y se centró en la basílica de Santa Croce in Gerusalemme, donde santa Elena depositó las reliquias de la Pasión de Cristo traídas de Jerusalén, y en la iglesia de San Pietro in Montorio, venerada como el lugar en el que san Pedro fue martirizado, con el templete de Bramante que conmemora el lugar preciso en el que fue crucificado⁵. Carvajal actuó como represen-

- 1 Carlo Bertelli, «The Image of Pity in Santa Croce in Gerusalemme», en Douglas Fraser, Howard Hibbard y Milton J. Lewine (eds.), *Essays in the History of Art Presented to Rudolf Wittkower*, Londres, Phaidon, 1967, pp. 40-55. Véase ahora el fundamental replanteamiento de Corinna T. Gallori, «The Late Trecento in Santa Croce in Gerusalemme: Napoleone and Nicola Orsini, the Carthusians, and the Triptych of St. Gregory», *Mitteilungen des Kunsthistorischen Institutes in Florenz*, 58, 2016, pp. 156-187.
- 2 Hans Belting, *Das Bild und sein Publikum im Mittelalter: Form und Funktion früher Bildtafeln der Passion*, Berlín, Mann, 1981; Bernard Ridderbos, «The Man of Sorrows. Pictorial Images and Metaphorical Statements», en Alasdair A. MacDonald, Bernard Ridderbos, Rita Schlusemann (eds.), *The Broken Body, Passion Devotion in Late Medieval Culture*, Groninga, Egbert Forsten, 1998, pp. 147-181.
- 3 Caroline Walker Bynum, «Seeing and Seeing Beyond: The Mass of St. Gregory in the Fifteenth Century», en Anne-Marie Bouché y Jeffrey Hamburger (eds.), *The Mind's Eye: Art and Theology in the Middle Ages*, Princeton, Department of Art History, Princeton University, 2005, pp. 208-240; Esther Meier, *Die Gregorsmesse. Funktionen eines spätmittelalterlichen Bildtypus*, Colonia, Böhlau, 2006; Andreas Gormans y Thomas Lentjes (eds.), *Das Bild der Erscheinung. Die Gregorsmesse im Mittelalter*, Berlín, Reimer, 2007; Catherine R. Puglisi y William L. Barcham (eds.), *New Perspectives on the Man of Sorrows*, Kalamazoo, Western Michigan University, 2013.
- 4 Para un resumen de la carrera de Carvajal, véase Álvaro Fernández de Córdoba Miralles, «López de Carvajal y Sande, Bernardino», en *Diccionario Biográfico Español*, 50 vols., Madrid, Real Academia de la Historia, 2009-2013, vol. 30, pp. 784-786.

tante del rey Fernando de Aragón en la reconstrucción de San Pietro in Montorio, y en Santa Croce in Gerusalemme, como representante del cardenal titular Pedro de Mendoza, a quien sucedió tras su muerte en 1495 para continuar con los trabajos bajo su propio nombre.

Carvajal impulsó la preeminencia de España entre las naciones cristianas como cumplimiento de la profecía que anunciaba que un rey español lograría derrotar a los enemigos de la Iglesia e inaugurar una nueva era de preparación del fin de los tiempos⁶. Aspectos de aquella profecía circulaban en las cortes de Europa, pero fueron apropiados por Carvajal con el objetivo de definir el programa de la exaltación de España en Roma, a través de las artes monumentales, la publicación de tratados, con la imponente inscripción en mayólica en Santa Croce in Gerusalemme y con su participación y coordinación de la apertura del *Apocalypsis Nova* en San Pietro in Montorio en 1502⁷.

Mi convicción de que el conjunto del icono-relicario formaba parte de ese programa se basa en el uso de las reliquias que hizo Carvajal para promover sus posiciones religiosas, políticas y proféticas. En San Pietro in Montorio, las más de sesenta reliquias que reunió para la consagración del altar mayor en junio de 1500 constituyen un ejemplo significativo⁸. La colección es insólita por el número de objetos sagrados que incluye y por su gran prestigio. Entre ellas se encuentran once objetos relacionados con la vida y la Pasión de Cristo, junto a fragmentos de los lugares de Tierra Santa donde nació, predicó, se apareció a sus discípulos y fue crucificado. Había objetos relativos a san Pedro, incluidos elementos de su trono, de su cuerpo y de la cruz de su martirio, así como

- 5 Jack Freiberg, *Bramante's Tempietto, the Roman Renaissance, and the Spanish Crown*, Nueva York, Cambridge University Press, 2014.
- 6 Nelson H. Minnich, «The Role of Prophecy in the Career of the Enigmatic Bernardino López de Carvajal», en Marjorie Reeves (ed.), *Prophetic Rome in the Renaissance Period*, Oxford, Oxford University Press, 1992, pp. 111-120. Para el trasfondo, véase Alain Milhou, *Colón y su mentalidad mesiánica en el ambiente franciscanista español*, Valladolid, Casa-Museo de Colón, 1983; y para una bibliografía reciente, véase Fernández de Córdoba Miralles, «El 'otro príncipe': piedad y carisma de Fernando el Católico en su entorno cortesano», *Anuario de Historia de la Iglesia*, 26, 2017, pp. 15-70: 19-21. Para el concepto ideal de España, véase José Manuel Nieto Soria, «Conceptos de España en tiempos de los Reyes Católicos», *Norba. Revista de Historia*, 19, 2006, pp. 105-123.
- 7 Freiberg, *Bramante's Tempietto*, pp. 19-20, 34-36, 137-157.
- 8 Jack Freiberg, «Bramante's Tempietto and the Spanish Crown», *Memoirs of the American Academy in Rome*, 50, 2005, pp. 151-205: 187-190; Freiberg, *Bramante's Tempietto*, pp. 59-60, 205-208.

una mirada de santos primero mártires. La naturaleza programática de la colección está indicada por las reliquias de Pedro y de Cristo, que recuerdan a los tesoros de la cuatro basílicas patriarcales de Roma, junto a la Vera Cruz y al *titulus crucis*, que reflejan las de Santa Croce in Gerusalemme. El énfasis sobre Pedro y Cristo se manifestaba en las indulgencias disponibles para los fieles en San Pietro in Montorio durante las fiestas que honran a san Pedro y durante el periodo cuaresmal previo a la resurrección de Cristo.

El ejemplo más notorio de la implicación de Carvajal en la adquisición y escenificación de las reliquias es el *titulus crucis* de Santa Croce in Gerusalemme⁹. Esta reliquia que, según la tradición fue descubierta por santa Elena, quien la depositó en la basílica romana, fue hallada el último día del mes de enero de 1492. Los obreros que trabajaban en la restauración de Santa Croce in Gerusalemme descubrieron, en una zona del arco triunfal, una caja de plomo con tres sellos idénticos de Ubaldo de Caccianemici, cardenal titular de la basílica entre 1122 y 1144 (posteriormente, papa Lucio II). La tablilla de madera que se extrajo de la caja fue reconocida inmediatamente como la que Poncio Pilatos hizo colocar sobre la cruz, con la inscripción en hebreo, griego y latín, «Jesús de Nazaret, rey de los judíos». «*Miraculum in Urbe fuit*», exclamó el diarista Stefano Infessura, que vio cómo los fieles se agolpaban en Santa Croce para ver la recién descubierta reliquia. Johann Burchard, maestro de ceremonias de la Corte pontificia, registró la visita del papa Inocencio VIII el 12 de marzo de 1492, fiesta de san Gregorio Magno. Mientras los cardenales observaban, Inocencio cogió el *titulus* y ordenó que fuera protegido con cristal y fuese mostrado sobre el altar durante las fiestas principales que se celebraran en la iglesia. El 29 de junio de 1496, Alejandro VI autentificó la reliquia y concedió una indulgencia plenaria a quienes visitaran Santa Croce el último domingo de enero.

Para España, la importancia del descubrimiento del *titulus crucis* emerge de los relatos contemporáneos, en los que se subrayaba la coincidencia del suceso con la llegada a Roma de la noticia de que el Reino

9 Johannes Röhl, «Bermerkungen zum Titulus Crucis in Santa Croce in Gerusalemme in Rom», en Thomas Weigel, Britta Kusch-Arnhold y Candida Syndikus (eds.), *Die Virtus in Kunst und Kunsttheorie der italienischen Renaissance, Festschrift für Joachim Poeschke zum 65. Geburtstag*, Münster, Rhema, 2014, pp. 93-110; Alexander Nagel y Christopher S. Wood, *Anachronic Renaissance*, Nueva York, Zone Books, 2010, pp. 219-239; el capítulo de Felipe Pereda en el presente volumen.

de Granada había caído y Fernando e Isabel habían entrado triunfalmente en la ciudad. Esta coordinación entre la conquista de Granada y el hallazgo del *titulus* confirmó el papel providencial de España en la historia cristiana. Carvajal y su compañero y colaborador Juan Ruiz de Medina reunieron narraciones sobre la victoria y difundieron las noticias entre las cortes europeas¹⁰. Probablemente se hizo una campaña similar de relaciones públicas respecto al *titulus crucis*, ya que pronto aparecieron réplicas en Castilla, en el monasterio real cartujo de Miraflores (Burgos), en Alemania y en Italia¹¹.

Carvajal encargó el relicario para el *titulus crucis* a nombre de Mendoza, utilizando los fondos destinados a ese cometido establecidos en su testamento, fechado el 23 de junio de 1494¹². El fragmento de la tablilla de madera es visible en la parte frontal y, arriba, una placa de bronce contiene el texto, restituido en su totalidad, en hebreo, griego y latín. Los observadores contemporáneos destacaron la particularidad de que los textos en griego y en latín estaban escritos en sentido inverso, de derecha a izquierda, para imitar la dirección del hebreo. Además, la placa de bronce es tratada como una *tabula ansata* romana con extensiones triangulares en los lados, para dotar de precisión arqueológica al objeto. En la Antigüedad la *tabula ansata* se empleaba para transmitir la fuerza de la autoridad legal romana¹³. Y cuando era trasladada en pro-

Figs. 22-23

10 Fernández de Córdoba Miralles, *Alejandro VI y los Reyes Católicos. Relaciones político-eclesiásticas (1492-1503)*, Roma, Edizioni Università della Santa Croce, 2005, pp. 160-161; María Dolores Rincón González, «La divulgación de la toma de Granada: objetivos, mecanismos y agentes», *Anuario de estudios medievales*, 40, 2010, pp. 603-615.

11 Sobre la divulgación del *titulus*, véase *supra*, nota 9. En 1492, Inocencio VIII entregó partículas de este al humanista y diplomático veneciano Girolamo Donà (Donato), que levantó un altar para albergarlas en Santa Maria dei Servi (Venecia); Davide Gasparotto, «Andrea Riccio a Venezia: sui rilievi con le storie della Vera Croce per l'altare Donà già in Santa Maria dei Servi», en Matteo Ceriana (ed.), *Tullio Lombardo. Scultore e architetto nella Venezia del Rinascimento*, Verona, Cierre Edizioni, 2007, pp. 389-410.

12 Röhl, «Bermerkungen zum Titulus Crucis», p. 97. El relicario fue restaurado en 1827 para reparar el daño infligido durante la ocupación napoleónica de Roma en 1798. El artista portugués Francisco de Holanda, que visitó Roma entre 1538 y 1540, documentó la parte superior del relicario en un dibujo que incluye la *tabula ansata*; Röhl, «Bermerkungen zum Titulus Crucis», pp. 103-106, fig. 10.

13 Sean V. Leatherbury, «Writing, Reading and Seeing Between the Lines: Framing Late-Antique Inscriptions as Texts and Images», en Verity Platt y Michael Squire (eds.), *The Frame in Classical Art: A Cultural History*, Nueva York, Cambridge University Press, 2017, pp. 554-582.

cesiones de triunfo, como aparece en el Arco de Tito, adquiriría un aspecto militar. Este debe de ser el motivo por el que en la tradición cristiana la *tabula ansata* se usaba en escenas de la crucifixión cuando aparecía el *titulus crucis*, y el motivo por el que se empleó en el relicario de Santa Croce in Gerusalemme¹⁴. El relieve en plata que representa la subida al Calvario, en la parte posterior del relicario, proporciona el contexto narrativo para la reliquia y reitera el mensaje triunfalista del propio *titulus*: la figura de Cristo, de aspecto vigoroso, con la rodilla avanzada y la mirada dirigida hacia los presentes, lo llevan hacia una militancia ausente en la tradición iconográfica anterior.

La *imago pietatis* y el tríptico-relicario de Santa Croce in Gerusalemme debieron de llamar la atención de Carvajal y sus contemporáneos tanto por la imprescindible imagen de Cristo en el centro del conjunto como por la extraordinaria colección de reliquias distribuidas entre los tres paneles. Juntas, la imagen y las reliquias reforzaron la identificación de la basílica con la Pasión de Cristo y con la ciudad de Jerusalén, y representaron un medio ideal para enaltecer el tema de la militancia política.

Comencemos examinando la estructura y el contenido de las distintas partes que definen el tríptico. Cada panel se divide en otros tantos compartimentos dispuestos en filas paralelas, y cada uno de ellos contiene una o más reliquias envueltas en seda verde, identificadas con etiquetas, muchas de ellas escritas en gótica redonda de finales del siglo XIV, pero otras con una escritura distinta perteneciente a periodos sucesivos, probablemente para sustituir a las que faltaban o se habían hecho ilegibles. La repetición de las celdas, en su mayoría cuadradas, impone un orden rígido y deja claro que cada objeto sagrado forma parte de un complejo armónico más amplio. A diferencia de otros relicarios medievales ricamente decorados, el conjunto de Santa Croce parece austero. En consecuencia, la atención se centra completamente en las propias reliquias y en la imagen central de Cristo, a la que aquellas remiten gracias a la organización formal y por afiliación espiritual.

En la historia de los relicarios solo existen modelos parciales para el tríptico de Santa Croce in Gerusalemme¹⁵. A veces las reliquias se agru-

14 Meyer Schapiro, «The Miniatures of the Florence Diatessaron (Laurentian MS Or. 81): Their Place in Late Medieval Art and Supposed Connection with Early Christian and Insular Art», *Art Bulletin*, 55, 1973, pp. 494-531: 503, nota 48.

pan en tablas independientes, siempre con compartimentos dispuestos en una reja¹⁶. Un ejemplo de especial importancia para España es el tríptico-relicario hecho para Alfonso X el Sabio que contiene trescientas reliquias (catedral de Sevilla)¹⁷. Una disposición similar define las *stau-rothekai*, una categoría de relicario bizantino de la Vera Cruz, que fueron llevadas a Occidente, donde a veces fueron imitadas¹⁸. En estos ejemplos, la geometría de la cruz, con sus ejes vertical y horizontal, determina la distribución de los compartimentos para las reliquias en torno a ella. Algo parecido se verifica en Santa Croce, donde la imagen central de Cristo origina la reja. No sabemos con certeza cómo era la disposición originaria de las reliquias. Onofrio Panvinio (muerto en 1568), historiador de la Antigüedad y de la Iglesia, publicó un inventario parcial de las reliquias contenidas en el que él llamaba «pequeño armarito de las reliquias» (*in arcula reliquiarum*), refiriéndose a una lista de reliquias (*cum hoc indice*) que pudo estar colocada cerca del tríptico¹⁹. A «una piedra del sepulcro de Cristo», el primer objeto mencionado, le siguen «del Calvario», «de la tumba de la beata Virgen», «del lugar donde Cristo subió al cielo» y «del lugar donde fue encontrada la cruz de Cristo». A continuación aparecen las reliquias de los santos. Panvinio concluye con la observación de que 137 compartimentos con reliquias de santos no podían ser identificados por su antigüedad, presumiblemente porque las etiquetas se habían perdido o borrado con el tiempo²⁰.

15 Para la tipología de los relicarios y su significado, véase Cynthia Hahn, *Strange Beauty: Issues in the Making and Meaning of Reliquaries, 400-circa 1204*, University Park, Pennsylvania State University Press, 2012.

16 Joseph Braun, *Die Reliquiare des christlichen Kultes und ihre Entwicklung*, Freiburg im Breisgau, Herder, 1940, pp. 262-286.

17 Isidro G. Bango Torviso (coord.), *Maravillas de la España medieval. Tesoro sagrado y monarquía*, vol. I, *Estudios y catálogo*, Valladolid, Junta de Castilla y León-Caja España, 2001, pp. 406-407; María Teresa López de Guereño Sanz (coord.), *Alfonso X el Sabio*, catálogo de la exposición, Murcia, A. G. Novograf, 2009, pp. 638-639.

18 Holger A. Klein, «Eastern Objects and Western Desires: Relics and Reliquaries between Byzantium and the West», *Dumbarton Oaks Papers*, 58, 2004, pp. 283-314; Klein, *Byzanz, der Westen und das 'wahre' Kreuz. Die Geschichte einer Reliquie und ihrer künstlerischen Fassung in Byzanz und im Abendland*, Wiesbaden, Reichert, 2004.

19 Onofrio Panvinio, *De praecipuis urbis Romae santioribusque basilicis, quas septem ecclesias vulgo vocant liber*, Roma, Antonius Bladius, 1570, pp. 221-222.

20 Panvinio, *De praecipuis urbis Romae*, p. 221: «Item aliae cxxxvii. thecae reliquiarum sanctorum, quorum nomina ob vetustatem ignorantur».

En tiempos de Panvinio, un excepcional trabajo que documenta el continuado interés por el tríptico de Santa Croce se manifiesta en el tríptico-relicario que el cardenal Michele Ghislieri (después papa Pío V) hizo para su ciudad natal, Bosco Marengo, en 1564-1566²¹. Una imagen de la Virgen María con la comunidad de santos guiada por Pedro y Pablo domina el panel central, como la *imago pietatis* en Roma. Está enmarcado por 90 cuadrados y otros 55 compartimentos en cada uno de los paneles laterales, todos los cuales contienen reliquias de las iglesias de Roma, todas identificadas con etiquetas. La estrecha coherencia respecto a su modelo histórico demuestra la importancia del conjunto de la *imago pietatis* en el periodo más intenso de la Reforma católica. Además, documenta que para entonces el frontón y la base ya habían sido añadidas al tríptico de Roma²².

Fig. 24

- 21 La paloma del Espíritu Santo aparece en el espacio del frontón, y el friso alberga la invocación «Orate Pro Nobis Omnes Santi». Carlenrica Spantigati y Giulio Ieni (eds.), *Pio V e Santa Croce di Bosco. Aspetti di una committenza papale*, catálogo de la exposición, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 1985, pp. 249-252; Anna M. Migdal, *Regina Coeli. Les images mariales et le culte des reliques. Entre Orient et Occident au Moyen Âge*, Turnhout, Brepols, 2017, p. 230. Agradezco a Anna Migdal el haberme advertido de la existencia de este relicario, y a Paolo Masini (Associazione Amici de Santa Croce di Bosco Marengo) y Valentina Filemo (Diocesi di Alessandria), por facilitarme información sobre el relicario.
- 22 El tríptico-relicario donado por el obispo Johann Thurzo a la catedral de Breslau en 1511 (ahora en el monasterio Jasna Góra, Czestochowa, Polonia) ayuda a confirmar que a comienzos del siglo XVI fue añadido el frontón. El panel central lo ocupa un icono de la Virgen María, y cada panel lateral está dividido en tres compartimentos que contienen reliquias. El frontón se compone de una luneta abierta de metal que enmarca una cruz sostenida por dos ángeles arrodillados. La relación entre esta pieza y el tríptico de Roma ha sido señalada por Dagmar Preising, «Bild und Reliquie. Gestalt und Funktion gotischer Reliquientafeln und-altärchen», *Aachener Kunstblätter*, 1, 1995, pp. 13-84: 71; y Migdal, *Regina Coeli*, p. 230; ilustrado en Braun, *Die Reliquiare*, p. 280, fig. 260. El tríptico de Santa Croce in Gerusalemme se expuso en el Museo del Palacio de Venecia en Roma en noviembre-diciembre de 2012 después de la restauración realizada por la Soprintendenza Speciale per il Patrimonio Storico Artistico ed Etnoantropologico e per il Polo Museale di Roma. La carpintería de la parte posterior del complejo, ahora visible, ha permitido precisar que el tríptico se compone de tres paneles, cada uno de los cuales consiste en una única tabla de madera maciza, y que el panel central tiene una terminación curva. Dos trabillas de madera dispuestas a lo largo del panel central se anclan a la base rectangular también hecha de madera, lo que garantiza la estabilidad del tríptico cuando las alas laterales están abiertas. Agradezco a Simona Antellini el haber compartido conmigo los resultados de la restauración. Para otros aspectos sobre el tríptico, véase Simona Antellini, en Giorgio Leone (coord.), *Tavole miracolose. Le icone medievali di Roma e del Lazio del Fondo Edifici di Culto*, catálogo de la expo-

Otro inventario de las reliquias que contiene el tríptico de Roma fue publicado en 1889 por Xavier Barbier de Montault, que partiendo directamente de las etiquetas contó 102 celdas en el panel central y 55 en cada uno de los laterales: un total de 212²³. Las cinco reliquias principales de Tierra Santa mencionadas por Panvinio aparecen en la lista de Barbier de Montault, tres en el panel central y las demás en los laterales. Es posible que la colocación de las reliquias permaneciera inalterada desde el momento en que el relicario fue ensamblado, pero esto es dudoso visto que algunas etiquetas fueron renovadas, y algunas celdas están vacías. Podría ser que las más prestigiosas fueran reagrupadas originariamente cerca del centro espiritual del conjunto, en este caso el icono de Cristo, como sucede en otros relicarios²⁴. Comparemos, por ejemplo, el pequeño relicario conocido como «Libretto» que el rey Carlos V de Francia creó en torno a 1370 como regalo para su hermano Luis, primer duque de Anjou, con reliquias de la Pasión de Cristo extraídas de la Sainte-Chapelle²⁵. Seis paneles se pliegan hacia el centro con 52 reliquias de santos en varias filas, con el centro reservado a los instrumentos de la Pasión. No se supo nada del relicario hasta que apareció en las colecciones mediceas en 1465²⁶. Se ha sugerido que Luis I pudo haber llevado el «Libretto» a Italia durante su desafortunada

Fig. 25

- sición, Roma, L'Erma di Bretschneider, 2012, p. 69; y Giorgio Leone, *Icone di Roma e del Lazio*, 2 vols., Roma, L'Erma di Bretschneider, 2012, vol. 1, pp. 102-104.
- 23 Xavier Barbier de Montault, *Œuvres complètes*, vol. 12, parte 2, *Le Vatican, Poitiers, Blais, Roy et Cie*, 1889, pp. 346-348; analizado por Gallori, «The Late Trecento», pp. 174-177.
- 24 Heike Schlie, «Erscheinung und Bildvorstellung im spätmittelalterlichen Kulturtransfer: Die Rezeption der Imago Pietatis als Selbstoffenbarung Christi in Rom», en *Das Bild der Erscheinung*, pp. 58-121: 65, sugirió que originalmente los compartimentos rectangulares del panel central del tríptico albergaban reliquias de la Vera Cruz. Se habla de esos compartimentos más adelante.
- 25 Giulia Brunetti, «Reliquiario dell'Libretto», en Luisa Becherucci y Giulia Brunetti (eds.), *Il Museo dell'Opera del Duomo a Firenze*, 2 vols., Milán, Electa, 1971, vol. 2, pp. 250-253; Beate Fricke, «Reliquien und Reproduktion: zur Präsentation der Passionsreliquien aus der Sainte-Chapelle (Paris) im Reliquiario del Libretto (Florenz) von 1501», en Jörg Probst (ed.), *Reproduktion. Techniken und Ideen von der Antike bis heute. Eine Einführung*, Berlin, Reimer, 2011, pp. 34-55.
- 26 Después de que los Médici se exiliaran de Florencia en 1494, el relicario pasó a manos del importante gremio florentino Arte de Calimala a través del cardenal Francesco Piccolomini (futuro papa Pío III), y fue colocado en el baptisterio. En 1500 los Calimala encargaron una gran custodia para conservar el «Libretto» en forma de tabernáculo con un frontón circular (33 x 90 cm).

expedición para quitarle la corona de Nápoles al rey Carlos III de Anjou-Durazzo; por otro lado, Pedro de Médici pudo haber recibido el relicario como regalo de parte del rey Luis XI, junto con otras muestras de favor regio²⁷. El rey Carlos V de Francia poseía un relicario gemelo, aparentemente legado por línea real: cuando el rey Carlos VIII invadió Italia en 1494-1495, lo llevó consigo, y durante la batalla de Fornovo fue robado y entregado al Senado veneciano; posteriormente, desapareció²⁸. El hecho de que estos relicarios provinieran de la familia real francesa y estuvieran asociados con grandes sucesos políticos les dio una importancia especial.

Un eco de la colocación programática de las reliquias del tríptico de Santa Croce sobrevive en el doble vano situado directamente sobre la cabeza de Cristo, que Barbier de Montault identifica como «De cr(uce) S. Petri apostoli», es decir, fragmento de la cruz del martirio de Pedro, que recordemos estaba presente también entre las reliquias depositadas en San Pietro in Montorio en 1500²⁹. En esta yuxtaposición de crucifixiones, la de Pedro en Roma y la de Cristo en Jerusalén, podemos reconocer las declaraciones de Carvajal en la inscripción en mayólica de Santa Croce in Gerusalemme: el martirio de Pedro consagró la ciudad de Roma como «la más verdadera Jerusalén»³⁰.

La idea de que existe una conexión entre las reliquias y su colocación respecto a la *imago pietatis* puede definirse con mayor precisión.

27 Véase, respectivamente, Brunetti, «Reliquario dell'Libretto», p. 252, y Mario Salini, «La formazione del tesoro quattrocentesco, la sua dispersione e il ritorno a Firenze dei preziosi medicei», en Cristina Acidini Luchinat (ed.), *Tesori dalle collezioni Medicee*, Florencia, Octavo Editore, 1997, pp. 29-50: 34.

28 Véase la detallada descripción y el boceto del relicario perdido en Bertrand Jestaz, «Le reliquaire de Charles V perdu par Charles VIII à Fornoue», *Bulletin Monumental*, 147, 1989, pp. 7-10.

29 En 1967 Bertelli, «The Image of Pity», p. 41, nota 7, recogió que una «cruz que se conservaba en esa celda con la etiqueta *Fuit Scti Petri* ha sido robada, y el actual abad, monseñor Moscatelli, la ha sustituido por una cruz de bronce encontrada dentro del altar de santa Elena».

30 Irving Lavin, *Bernini and the Crossing of Saint Peter's*, Nueva York, New York University Press, 1968, p. 35, que hace referencia a la «transfusión topográfica» de Tierra Santa a Roma a través de la crucifixión de Pedro, citando la inscripción en mayólica. Ilaria Toesca, «A Majolica Inscription in Santa Croce in Gerusalemme», en Douglas Fraser, Howard Hibbard, Milton J. Lewine (eds.), *Essays in the History of Art Presented to Rudolf Wittkower*, Londres, Phaidon, 1967, pp. 102-105: 105.

Dentro de la reja repetida existen variaciones: la configuración que aparece en los cuatro lados del icono, con dos compartimentos rectangulares formados por la unión de dos celdas y separados por otra. Estos compartimentos, que probablemente contenían reliquias de la Pasión de Cristo, sugieren un marco interno que focaliza la atención en el icono. Por otro lado, al extender los ejes establecidos por la cruz representada detrás del cuerpo de Cristo, estos se convierten en barras transversales a las extremidades de cada brazo. Vistos de este modo, los compartimentos están dispuestos en forma de cruz de Jerusalén, creando un conjunto indivisible entre el icono y las reliquias³¹. Y la cruz de Jerusalén, con su origen en el reino latino de Jerusalén, alude al sueño de reconquistar Tierra Santa para la cristiandad. Bajo mi punto de vista, la imagen y las reliquias, juntas, tienen la función de evocar Tierra Santa, no simplemente como imagen mental de salvación personal, sino como lugar geográfico. Dado que la imagen central representa al Cristo de la Pasión, y se cree que algunas reliquias tienen su origen en Jerusalén y en la Pasión de Cristo, la identificación con la ciudad santa es inevitable. Además de estimular la mejora espiritual, estas mismas asociaciones hacen referencia a la topografía en la que Cristo fue crucificado y enterrado, que es el Santo Sepulcro, la meta perenne de todo caballero cristiano. Si se considera de este modo, la *imago pietatis* se transforma en la forma visual de una meditación sobre la muerte de Cristo y sobre el sueño de recuperar el Santo Sepulcro.

En este punto, los blasones que decoran los ángulos del marco de plata del icono se hacen relevantes. Se ha demostrado que estos perfilan la fidelidad feudal de Nicola Orsini, conde de Nola (muerto en 1399), al rey Carlos III de Anjou-Durazzo, que reivindicaba el trono de Nápo-

31 Para el uso de formas de cruz en la decoración de los relicarios, véase Bruno Reudenbach, «Reliquien von Orten. Ein frühchristliches Reliquiar als Gedächtnisort», en Bruno Reudenbach y Gia Toussaint (eds.), *Reliquiare im Mittelalter*, Berlín, Akademie Verlag, 2011, pp. 21-41; y Brigitte Buettner, «From Bones to Stones – Reflections on Jeweled Reliquaries», en *Reliquiare im Mittelalter*, pp. 43-59: 47. Es potencialmente relevante una *miliaresion* bizantina de plata del emperador Alejandro (reinado: 912-913) en la que aparece un busto de Cristo en el centro de una cruz cuyas terminaciones tienen forma de cruz también, una fórmula que fue adaptada para los retratos de emperadores posteriores: Josef Deér, «Das Kaiserbild im Kreuz. Ein Beitrag zur politischen Theologie des früheren Mittelalters», *Schweizer Beiträge zur Allgemeinen Geschichte*, 13, 1955, pp. 48-110.

les y en consecuencia el título hereditario de rey de Jerusalén³². La cruz de Jerusalén aparece aquí en la parte superior derecha. El interés que tuvo Bernardino de Carvajal en la *imago pietatis* se habría visto estimulado por la lucha por el control del Reino de Nápoles, que continuó a lo largo de todo el siglo xv. La posesión aragonesa de dicho reino, obtenido con la victoria de Alfonso de Aragón sobre Renato de Anjou 1442, fue nuevamente puesta en cuestión por los reyes de Francia Carlos VIII, en 1494-1495, y Luis XII, en 1501-1504³³. Los emblemas heráldicos que aparecen en los blasones que decoran el marco de plata del icono recuerdan las fases precedentes de la misma lucha. Al concluir la guerra entre España y Francia en enero de 1504, el rey Fernando reivindicó el derecho hereditario al Reino de Nápoles, que se remontaba al santo emperador romano Federico II Hohenstaufen, a través del matrimonio en 1262 entre la nieta de este, Costanza de Hohenstaufen, y el rey Pedro III de Aragón³⁴. La herencia incluía la isla de Sicilia y los territorios continentales de Nápoles, lo que confería también el título de rey de Jerusalén. En la tregua con Francia de enero de 1504 y en el tratado de paz definitivo de 1505, Fernando de Aragón fue nombrado rey de Sicilia y Jerusalén³⁵. La reina Isabel fue honrada con el mismo título agosto en sus exequias, coordinadas por Carvajal, en la iglesia romana de San Giacomo degli Spagnoli³⁶.

32 Gallori, «The Late Trecento», pp. 169-174. Es sabido que Bertelli, «The Image of Pity», pp. 43-45, identificó al mecenas con Raimondo del Balzo Orsini, hijo de Nicola Orsini, y sugirió que aquel obtuvo la *imago pietatis* del monasterio de Santa Catalina del Monte Sinaí, pero, tal y como Gallori ha demostrado, estas hipótesis que han sido tomadas como hechos no están respaldadas por ninguna evidencia.

33 Durante un consistorio que tuvo lugar el 11 de enero de 1503, el papa Alejandro VI amonestó a Carvajal por enviar dinero y hombres para respaldar la guerra: Pasquale Villari (ed.), *Dispacci di Antonio Giustinian, ambasciatore veneto in Roma dal 1502 al 1505*, 3 vols., Florencia, Monnier, 1876, vol. 1, p. 333.

34 Estas reclamaciones las expuso Cristóbal Santisteban, *Tratado dela successio(n) delos reynos de Ierusalen y de Napoles y de Çecilia y delas p(ro)vincias de Pulla y Calabria...*, Zaragoza, Jorge Coci y Leonardo Hutz, 1503 (capítulo 5); y Andrés Bernaldez, *Memorias del reinado de los Reyes Católicos*, Manuel Gómez Moreno y Juan de Mata Carriazo (eds.), Madrid, Real Academia de la Historia, 1962, pp. 459-472 (capítulos 193-195).

35 Para la herencia de los Hohenstaufen y la importancia para Fernando e Isabel del título de Jerusalén, véase Freiberg, *Bramante's Tempietto*, pp. 148-152. El papa Julio II confirió a Fernando el título de rey de Sicilia y Jerusalén en 1510: José María Doussinague, *La política internacional de Fernando el Católico*, Madrid, Espasa-Calpe, 1944, pp. 620-635, apéndice 48.

La imagen de santa Catalina de Alejandría, que se cree que fue añadida a la parte posterior del panel central del tríptico-relicario a finales del siglo xiv, conecta el conjunto con la historia de España y con el éxito militar de los Reyes Católicos³⁷. La santa se asociaba desde hacía tiempo a los esfuerzos de los cruzados en la reconquista de Tierra Santa. A partir del siglo xi, el monasterio en el monte Sinaí, donde se veneraba su tumba, se convirtió en centro de peregrinación y devoción³⁸. La naturaleza militante de esa devoción se vio respaldada por la victoria en 1177 del rey Balduino IV de Jerusalén sobre el mucho más potente ejército de Saladino, en la batalla de Montgisard, durante la fiesta de santa Catalina, el 25 de noviembre³⁹. El triunfo de las tropas cristianas, contra toda expectativa, confirmó su naturaleza milagrosa. La historia se repitió en 1246 cuando el rey Fernando III de Castilla conquistó, el día de la fiesta dedicada a la santa, la ciudad de Jaén y su antigua fortaleza inexpugnable. El rey reconstruyó esta última y se la dedicó a santa Catalina, para conmemorar la divina protección que aseguró la victoria⁴⁰. Como resultado de dicho éxito militar, el Reino de Granada pasó a ser vasallo de Castilla. La conexión entre santa Catalina de Alejandría y la Reconquista se vio reforzado en 1491, al firmarse el día de su fiesta las Capitulaciones del Reino de Granada. La reina Isabel fundó una ermita

Fig. 27

36 Manuel Vaquero Piñeiro, «I funerali romani del principe Giovanni e della regina Isabella di Castiglia: rituale politico al servizio della monarchia spagnola», en Maria Chiabò, Silvia Maddalo, Massimo Miglio y Anna Maria Oliva (eds.), *Roma di fronte all'Europa al tempo di Alessandro VI. Atti del convegno*, 3 vols., Roma, Roma nel Rinascimento, 2001, vol. 2, pp. 641-655.

37 Para la pintura de santa Catalina, véase Bertelli, «The Image of Pity», pp. 42-43, 45, y Gallori, «The Late Trecento», pp. 168, 179-180.

38 Michele Bacci, «Shaping the Holy Topography of Saint Catherine in the Late Middle Ages», en Charlene Vella (ed.), *At Home in Art: Essays in Honour of Mario Buhagiar*, Valletta, Midsea Books, 2016, pp. 325-338. Para las conexiones entre el monasterio del Sinaí y España, véase Daniel Durán i Duelt, «La Corona de Aragón y el Sinaí en la Edad Media: a propósito del retablo de Santa Catalina de Bernat Maresa, cónsul catalán en Damasco», *Erytheia. Revista de estudios bizantinos y neogriegos*, 32, 2011, pp. 217-244, y José M. Floristán Imízcoz, «Sta. Catalina del Monte Sinaí y España», *Erytheia. Revista de estudios bizantinos y neogriegos*, 21, 2000, pp. 167-210.

39 Michael Ehrlich, «Saint Catherine's Day Miracle: The Battle of Montgisard», *Journal of Medieval Military History*, 11, 2013, pp. 95-106.

40 Manuel Ballesteros, «La conquista de Jaén por Fernando III el Santo», *Cuadernos de historia de España*, 20, 1953, pp. 63-138.

dedicada a la santa para conmemorar el evento, en el sitio en el que este tuvo lugar⁴¹.

La idea de que el tríptico se viera con un interés especial, precisamente en el momento en que los monarcas celebraban sus victorias más notables en Granada e Italia, se confirma con un relicario cuyo patronazgo se debió al español Juan Ruiz de Medina⁴². Ruiz representó a los Reyes Católicos en Roma durante el periodo 1485-1499, cuando colaboraba con Bernardino de Carvajal en asuntos de diplomacia y mecenazgo, incluidos los festejos por la conquista de Granada en 1492 y el proyecto de reconstrucción de la iglesia y el monasterio de San Pietro in Montorio⁴³. Ruiz donó el relicario a la colegiata de San Antolín en Medina del Campo, de la que era abad y donde, a su muerte, en enero de 1507, se estaba preparando el presbiterio para albergar su tumba⁴⁴.

El relicario tiene la forma de una cruz de Jerusalén, y se compone de veintiuna cavidades que contienen objetos con etiquetas en caracteres góticos que identifican reliquias de Tierra Santa, entre ellas la madera de la Vera Cruz y de los primeros santos cristianos y mártires, incluidas dos reliquias de san Gregorio Magno, una en la primera cavidad de la parte superior. El medallón de la base representa, por un lado, el blasón del cardenal, y por el otro, el *ecce homo* en el que Cristo aparece de medio busto, desnudo y con los brazos cruzados, de tal modo que recuerda a la *imago pietatis* de Santa Croce⁴⁵. Este relicario demuestra que el tríptico de Santa Croce se consideraba de excepcional

importancia, y que un componente fundamental de su mensaje era la combinación de la imagen de Cristo con la cruz de Jerusalén, incorporada visualmente en el panel central.

En el programa de Carvajal la *imago pietatis* tenía otro papel, referente a la relación entre la imagen de Cristo y la misa milagrosa del papa Gregorio Magno. En este caso, la evidencia de la intervención de Carvajal se deduce por la famosa incisión del icono realizada por el grabador alemán Israhel van Meckenem (muerto en 1503), sin fecha pero a menudo datada en el periodo 1495-1500⁴⁶. El texto en la parte inferior del folio identifica la imagen: «Esta imagen es reproducida (*contrefacta est*) según los modos y a semejanza de aquella primera *imago pietatis* conservada en la iglesia de Santa Croce en la ciudad de Roma, que el santísimo papa Gregorio Magno había hecho pintar siguiendo una visión que tuvo desde lo alto y que así le fue mostrada»⁴⁷.

Aparte de reproducir una obra de arte conocida, y estar entre los primeros ejemplos del uso de la imprenta en este sentido, es también la primera vez que el icono es asociado explícitamente a Gregorio Magno. La leyenda cuenta que el papa vio a Cristo durante la celebración de la misa, y que posteriormente mandó hacer una imagen de la visión para permitir a los fieles participar de la misma gracia espiritual que él había recibido. Representaciones de la escena muestran normalmente al papa de rodillas delante de un altar, y a Cristo que aparece rodeado de los instrumentos de la Pasión. Otra incisión, siempre de Israhel van Meckenem, representa la misa de Gregorio Magno siguiendo esta misma fórmula⁴⁸. La popularidad del tema en toda la Europa del siglo XV se ha

Fig. 28

Fig. 29

Fig. 30

41 Francisco Bermúdez de Pedraza, *Historia ecclesiastica. Principios, y progresos de la ciudad y religion catolica de Granada. Corona de su poderoso reyno, y excelencias de su corona*, Granada, Andrés de Santiago Palomino, 1638, pp. 158-159 (parte 3, capítulo 47); Francisco Henríquez de Jorquera, *Anales de Granada*, Antonio Marin Ocete (ed.), 2 vols., Granada, Universidad de Granada, 1987, vol. I, p. 509.

42 Manuel Arias Martínez, «Cruz relicario», en Antonio Sánchez del Barrio y Emilio Olmos Herguedas (coords.), *Mercaderes y cambistas*, catálogo de la exposición, Medina del Campo, Fundación Museo de las Ferias, 1998, pp. 56-57 (Anónimo italiano, hacia 1500).

43 Fernández de Córdoba Miralles, «Ruiz de Medina, Juan», en *Diccionario Biográfico Español*, vol. 44, pp. 784-786.

44 Miguel Ángel Zalama, «Arquitectura y urbanismo en Medina del Campo en la época de los Reyes Católicos: Datos para su estudio», *Boletín del Seminario de Estudios de Arte y Arqueología* 63, 1997, pp. 321-335: 331-332.

45 El *ecce homo* está acompañado de la inscripción «O Domine IHS XPE Miserere Nobis»; y el blasón de Ruiz, de «Io De Medina Eps Segobien Et Abbas De Medina».

46 Max Lehrs, *Geschichte und kritischer Katalog des deutschen, niederländischen und französischen Kupfertichs im XV. Jahrhundert*, 9 vols., Viena, Gesellschaft für vervielfältigende Kunst, 1908-1934, vol. 9, pp. 176-177, n° 166; Fritz Koreny y Jane C. Hutchison (eds.), *The Illustrated Bartsch 9, Formerly Volume 6 (Part 2), Early German Artists*, Nueva York, Abaris Books, 1981, p. 135.

47 Peter Parshall, «Imago Contrafacta: Images and Facts in the Northern Renaissance», *Art History*, 16, 1993, pp. 554-579: 556, 575, nota 6: «Haec imago contrefacta est ad instar et similitudinem illius primae imaginis pietatis custoditae in ecclesia sanctae crucis in urbe Romana, quam fecerat depingi sanctissimus Gregorius papa magnus propter habitam ac sibi ostensam desuper visionem». David S. Areford, «Multiplying the Sacred: The Fifteenth-Century Woodcut as Reproduction, Surrogate, Simulation», en Peter Parshall (ed.), *The Woodcut in Fifteenth-Century Europe*, Washington, D.C., National Gallery of Art, 2009, pp. 119-153.

48 Lehrs, *Geschichte*, vol. 9, pp. 288-289, n° 353; *Illustrated Bartsch* 9, p. 101.

explicado a menudo en términos de devoción a la eucaristía, y sobre todo por las indulgencias extraordinarias concedidas por el papa a aquellos que recitaban las plegarias delante de esa imagen o con ella en mente.

A lo largo del siglo xv el honor de alojar la misa milagrosa fue reivindicado por varias iglesias de Roma, San Pietro, San Sebastiano, San Gregorio al Celio, el Panteón, y con creciente insistencia por Santa Croce in Gerusalemme⁴⁹. A veces se ha adjudicado a los cartujos de Santa Croce la promoción de su basilica como el lugar auténtico en el que tuvo lugar la misa de Gregorio, identificando el icono del mosaico como la imagen original, pero faltan evidencias que lo confirmen⁵⁰. En cualquier caso, la relación entre el icono y Gregorio no era comprensible para un visitante de Roma en 1470. El peregrino británico William Brewyn describe el icono de Santa Croce y observa que las demás iglesias tenían otros similares, pero pasa por alto un nexo con Gregorio Magno⁵¹. La inscripción «Fuit S. Gregori Magni Papae», actualmente visible en el friso del frontón que domina el panel central del tríptico-relicario, es un añadido moderno. En 1889 Barbier de Montault registró un texto diferente como «une inscription moderne», la cual simplemente describía los contenidos del tríptico como reliquias de santos, «Diversorum Sacrarum Sinus Sanctorum Reliquiarum»⁵². Como se ha señalado antes, el frontón se añadió al panel central antes que en el caso del relicario de Bosco Marengo, que resulta ser una copia bastante fiel, y probablemente se hizo en torno al año 1500, una fecha que su forma clásica y el estilo de las molduras que lo adornan sugieren, pero no hay ninguna prueba de que hubiera una inscripción antes del siglo xix.

Existían muchas variantes de la representación de Cristo de medio busto con los brazos cruzados sobre el vientre, y algunas de ellas fueron

asociadas a la devoción a san Gregorio, por lo que la idea de que el modelo tuviera su origen en el icono de Santa Croce necesitaba ser reforzada. Esto se hizo explícitamente, parece ser que por primera vez, con la incisión de Israhel van Meckenem. La reproducción por medio de la imprenta permitió difundir la *imago pietatis* de Santa Croce —identificada como la única, auténtica, imagen de la visión de Gregorio— entre un público de fieles potencialmente ilimitado. El artista siguió un modelo enviado desde Roma que incluía las inscripciones griegas, la representación idealizada de Cristo y en el fondo una decoración de flores y frutas, esta última no correspondiente al original. Un patrón parecido de flores y frutas aparece en la segunda incisión de Van Meckenem como adorno para el revestimiento de la parte frontal del altar orlado con una franja, lo cual, por lo tanto, lo identifica con un tejido. La semejanza en las decoraciones florales en ambas impresiones sugiere que un palio así decoraba el altar cuando el icono se exponía en Santa Croce⁵³.

El fruto bulboso representado en ambas incisiones aparece en grupos de tres, con salientes triangulares en la parte superior. Estas características lo identifican con una granada, lo que establece una conexión con Tierra Santa, con el tema de la victoria cristiana y con España. La Biblia dice que Dios dio la granada a Israel, junto a otras bondades naturales, como señal de su favor, y ordenó que fuese empleada en la decoración del templo de Jerusalén y en las vestiduras del sumo sacerdote. Con el tiempo se convirtió en un potente símbolo cristiano; sus múltiples semillas se identifican con las almas de los fieles, y su corteza, con la Iglesia que las unifica. El característico color rojo de la corteza, y la pulpa carnosa que rodea las semillas, inspiraron asociaciones con la

49 Mario Sensi, «Dall' imago pietatis alle cappelle gregoriane. Immagini, racconti e devozioni per la 'visione' e la cristomimesi», *Collectanea Franceseana*, 70, 2000, pp. 79-148: 129-131.

50 Bertelli, «The Image of Pity», pp. 46-50; Schlie, «Erscheinung und Bildvorstellung», pp. 59-121. Véase ahora una reevaluación de la evidencia, en Gallori, «La Pietà di Bramantino, Santa Croce in Gerusalemme e la Messa di san Gregorio Magno», en Mauro Natale (ed.), *Bramantino e le arti nella Lombardia francese (1499-1525)*, Milán, Skira, 2017, pp. 131-150.

51 William Brewyn, *A XVth Century Guide-Book to the Principal Churches of Rome*, traducción y edición de C. Eveleigh Woodruff, Londres, Marshall Press, 1933, p. 57.

52 Barbier de Montault, *Oeuvres complètes*, vol. 12, parte 2, p. 348.

53 Gallori, «The Late Trecento», pp. 182-186, que aboga por la colocación del tríptico en el altar mayor de la basilica. Puede que el tríptico fuera también colocado en el espacio situado frente a la capilla de santa Elena en la zona subterránea de Santa Croce, que Carvajal reconstruyó y llamó «antecapilla» en la inscripción en mayólica. Esta ubicación se ve respaldada por la incisión de la misa de Gregorio realizada por Israhel van Meckenem [fig. 30]: a pesar de la sintaxis gótica de la arquitectura que se ilustra, el planteamiento tiene una afinidad inconfundible con ese espacio definido por dos crujías abovedadas con la entrada en la primera a la izquierda; ilustrado en Claudio Varagnoli, *S. Croce in Gerusalemme: La basilica restaurata e l'architettura del Settecento romano*, Roma, Bonsignori, 1995, p. 31, fig. 31. Para la asociación entre Gregorio Magno y la antecapilla, Gallori, «La Pietà di Bramantino», pp. 131-150.

sangre de Cristo a, entre otros, Gregorio Magno, Isidoro de Sevilla y Beda el Venerable⁵⁴.

Tras la conquista de Granada en 1492, la granada adquirió un significado político para España y para la Europa católica. Los antiguos romanos llamaban al fruto *malum granatum*, refiriéndose a la profusión de granos o semillas, lo cual tiene resonancias en todas las lenguas europeas con palabras afines, incluido el español⁵⁵. Tras la victoria, los monarcas asumieron el título de rey y reina de Granada y añadieron la granada a su emblema, donde aparece en la base del escudo⁵⁶. También Carvajal usó la granada en la guirnalda que rodea el blasón de Santa Croce in Gerusalemme⁵⁷. En la incisión de la *imago pietatis* la tradicional identificación de la granada con Tierra Santa y con el cristianismo se combina con el papel determinante de España en la protección y difusión de la fe.

Gregorio Magno ofrece el hilo conductor que une estos temas. Se ha observado que fue una figura de primera fila en la historia de Santa Croce in Gerusalemme, por ser responsable de elevar la iglesia a título cardenalicio y por instituir las misas estacionales, entre ellas la de Viernes Santo⁵⁸. Fue también una figura destacada en la historia religiosa española. En el

54 Gregorio Magno, «Liber regulae pastoralis», 2.4, en Jacques-Paul Migne (ed.), *Patrologiae cursus completus... series latina*, 221 vols., París, 1844-1855 (en adelante *PL*), vol. 77, col. 31); Isidoro de Sevilla, «Mysticorum expositiones sacramentorum», 15.10 (*PL*, vol. 83, col. 347); Beda el Venerable, «In Cantica Canticorum allegorica expositio», 5.6 (*PL*, vol. 91, col. 1180).

55 Plinio el Viejo, *Historia naturalis*, 13.34.112-113 (Pliny, *Natural History, Books 12-16*, traducción de H. Rackham, edición revisada, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1968, pp. 164-165); Isidoro de Sevilla, «Etymologiae», 17.7.6 (*PL*, vol. 82, col. 610).

56 El rey Enrique IV de Castilla utilizó granadas como símbolo real; Sagrario López Poza, «La divisa de las granadas del Rey Enrique IV de Castilla y su estela posterior», *Imago. Revista de Emblemática y Cultura Visual*, 6, 2014, pp. 81-95; López Poza, «Empresas o divisas de Isabel de Castilla y Fernando de Aragón (los Reyes Católicos)», *Janus. Estudios sobre el Siglo de Oro*, 1, 2012, pp. 1-38: 24-26.

57 El escudo de armas de Carvajal con una guirnalda de granadas aparece en el arco que lleva desde la capilla de santa Elena a la antecapilla, y también en la bóveda de la antecapilla. En estos casos, la cruz de Jerusalén aparece en la parte superior del escudo, haciendo referencia al cargo de patriarca de Jerusalén para el que Carvajal fue nombrado por el papa Julio II el 30 de diciembre de 1503; Conrad Eubel (ed.), *Hierarchia catholica medii aevi*, vol. 2, Regensburg, Monasterii, 1913 (2ª ed.), p. 164. Para otros ejemplos de la granada en Roma, véase Freiberg, *Bramante's Tempietto*, pp. 33-34, 61-62, 126-132.

58 Bertelli, «The Image of Pity», p. 50.

año 585, Recaredo, rey visigodo de España, renunció a la herejía arriana y se hizo completamente obediente a Roma. Dos años más tarde, el Tercer Concilio de Toledo, presidido por Leandro, obispo de Sevilla, proclamó la conversión de toda España al catolicismo⁵⁹. Gregorio fue elevado al trono pontificio en el 590, poco después de que estos hechos se verificaran, aunque en ellos estuvo estrechamente implicado por su amistad con Leandro, quien fue determinante a la hora de garantizar la conversión de Recaredo⁶⁰. Gregorio y Leandro se hicieron amigos cuando residían en Constantinopla al inicio de sus carreras, y mantuvieron el contacto a partir de entonces. Gregorio escribió su comentario moral al Libro de Job a petición de Leandro, lo cual quedó reflejado en el prefacio⁶¹.

El papa también se comunicó directamente con Recaredo. En una carta, elogió el valor del rey en su conversión al catolicismo, y como fortalecimiento espiritual envió reliquias de las cadenas que llevaba san Pedro cuando estuvo encarcelado, cabellos de san Juan Bautista y una cruz que contenía un pedazo de la Vera Cruz⁶². El papel de Gregorio Magno en la difusión del catolicismo en España adquirió mayor importancia en el siglo XV, cuando nació la leyenda según la cual el papa envió una imagen de la Virgen a Leandro⁶³. Esa imagen fue identificada con la Virgen de Guadalupe, que se convirtió en paladín de la victoria católica y símbolo del Imperio español. El papel histórico de Gregorio en la conversión de España al catolicismo sugiere que cuando las representaciones de este papa, en especial de su misa milagrosa, aparecen en tierras ibéricas, proclaman la idea de que España fue elegida para evangelizar el mundo. Esta línea de pensamiento explica por qué las representaciones de la misa de Gregorio surgen tempranamente en España en el siglo XV, tal vez por primera vez en la forma canónica que adquiriría en Europa durante el Renacimiento⁶⁴.

59 Josep Vilella Masana, «Gregorio Magno e Hispania», en *Gregorio Magno e il suo tempo*, 2 vols., Studia Ephemeridis Augustinianum, 33-34, Roma, Institutum Patristicum Augustinianum, 1991, vol. 1, pp. 167-186.

60 Gregorio Magno, «Dialogorum libri IV», 3.31 (*PL*, vol. 77, cols. 289-293); Isidoro de Sevilla, «De viris illustribus», 41.57 (*PL* vol. 83, col. 1103).

61 Gregorio Magno, «Moralium libri», 1 (*PL*, vol. 75, cols. 510-511).

62 Gregorio Magno, «Registri epistolarum», 9.122 (*PL*, vol. 77, col. 1055).

63 William A. Christian, Jr., *Apparitions in Late Medieval and Renaissance Spain*, Princeton, Princeton University Press, 1981, pp. 276-279, n.º 4; Jerónimo Münzer, *Viaje por España y Portugal*, Ramón Alba (ed.), Madrid, Polifemo, 1991, p. 223.

64 En Castilla, la primera representación es el espléndido políptico encargado por San-

Cualquiera que fuese la asociación existente en el siglo XV entre la *imago pietatis* de Santa Croce in Gerusalemme y la visión de Cristo del papa Gregorio, esta fue confirmada durante el periodo de Carvajal. Al final, la conexión entre Gregorio Magno y la conversión de España al catolicismo es equiparable a los esfuerzos de Fernando e Isabel por restablecer la pureza religiosa a través de la conversión y la conquista. La reina Isabel favoreció el tema de la misa de Gregorio, como demuestran algunos objetos de su colección particular, en especial un tapiz que le regaló su hija Juana (círculo de Colyn de Coter, ca. 1500-1502, Patrimonio Nacional, Palacio Real de Madrid)⁶⁵. Pero el ejemplo de mayor resonancia en este contexto es el relicario de la Vera Cruz conocido como *lignum crucis* o como Árbol de Jesé, que en su parte posterior tiene una representación de la misa de Gregorio⁶⁶. Se cree que el relicario fue una pertenencia personal de la reina, y que a su muerte se añadió al tesoro de la Capilla Real de Granada, donde se encuentra actualmente. Una partícula de la madera sagrada se visualiza en el centro, enmarcada por zarcillos del árbol que brota de Jesé, quien duerme en la base, y que acoge a profetas y reyes del Antiguo Testamento, entre ellos el hijo y el nieto de Jesé, David y Salomón. El programa culmina en lo alto con la crucifixión, fuente de la madera sagrada del relicario.

El origen de la reliquia es desconocido. Tal vez formara parte de la reliquia de la Vera Cruz que los Reyes Católicos recibieron del rey de Granada cuando entraron triunfalmente en la ciudad en enero de 1492⁶⁷. Sin embargo, es posible que Carvajal se la enviara a la reina

cho de Rojas, arzobispo de Toledo, para el monasterio de San Benito el Real, en Valladolid (Rodríguez de Toledo, 1415, Museo Nacional del Prado, Madrid). Cynthia Robinson, «Preaching to the Converted: Valladolid's *Cristianos nuevos* and the *Retablo de don Sancho de Rojas (1415)*», *Speculum*, 83, 2008, pp. 112-163: 159; Robinson, *Imagining the Passion in a Multi-Confessional Castile: The Virgin, Christ, Devotions, and Images in the Fourteenth and Fifteenth Centuries*, University Park, Pennsylvania State University Press, 2013, pp. 42-43, 410, nota 2.

- 65 Thomas P. Campbell (coord.), *Tapstry in the Renaissance, Art and Magnificence*, catálogo de la exposición, Nueva York, Metropolitan Museum of Art, 2002, pp. 146-150.
- 66 María del Pilar Bertos Herrera, «El Lignum Crucis, una pieza única propiedad de la Reina Isabel I de Castilla», *Cuadernos de arte de la Universidad de Granada*, 23, 1992, pp. 25-38; Joaquín Yarza Luaces, «El tesoro sagrado de Isabel la Católica», en *Maravillas de la España medieval*, pp. 311-324: 314-315; Gloria Fernández Somoza, «Relicario del Árbol de Jesé», en *Maravillas de la España Medieval*, p. 329.
- 67 Diego de Colmenares, *Historia de la insigne ciudad de Segovia y compendio de las historias de Castilla*, Segovia, Diego Díez, 1637, p. 437; Henríquez de Jorquera, *Anales de Granada*, vol. I, p.

desde Roma. En un documento del 23 de agosto de 1490, Carvajal certificó que el papa Inocencio VIII le había dado permiso para enviar a la reina Isabel reliquias de Tierra Santa que estaban bajo su control, refiriéndose presumiblemente a las de Santa Croce in Gerusalemme⁶⁸. El revés del relicario, que muestra la misa de Gregorio grabada en el soporte metálico, es de un interés considerable⁶⁹. Respeta el modelo iconográfico tradicional, con el papa arrodillado delante del altar y el Varón de dolores a media figura, saliendo de un sarcófago y en este caso con las manos alzadas para mostrar las heridas de la crucifixión. Detrás se ven los instrumentos de la Pasión. La asociación de la reliquia de la cruz con Gregorio Magno evoca la primera reliquia de la Vera Cruz en España, enviada al rey Recaredo por el papa y que se cree que fue conservada en Toledo durante el periodo visigodo, hasta que se llevó a Oviedo como consecuencia de las invasiones musulmanas⁷⁰.

El uso de una imagen en un relicario para dilatar y reforzar el significado del contenido recuerda al *titulus crucis* de Roma, donde el relieve de la subida al Calvario aparece en el revés. En el relicario del *lignum crucis*, la referencia a la Pasión de Cristo es concebida de otro modo: ahora implica una visión milagrosa de Cristo mediada a través del papa.

511. Los monarcas donaron la reliquia a Santa Cruz la Real (Segovia) junto con un relicario de plata con la forma de la ciudad de Santa Fe, situada fuera de Granada; Miguel Larrañaga, Alejandro Bermúdez, *et al.*, «Arte e historia en Santa Cruz la Real de Segovia», *Oppidum*, 1, Segovia, SEK, 2005, pp. 143-198.

- 68 Javier Docampo, Carmen Espinosa y Elisa Ruiz (coords.), *El documento pintado. Cinco siglos de arte en manuscritos*, catálogo de la exposición, Madrid, Museo Nacional del Prado, 2000, pp. 144-145 (Valladolid, Archivo General de Simancas, Patronato Real 27-57). El mismo día Carvajal envió otro documento al cardenal Pedro de Mendoza, arzobispo de Toledo y titular de Santa Croce in Gerusalemme, sobre el permiso para enviar a Mendoza, entre otras reliquias, una parte de la sábana santa, del manto del Señor y de la cruz del buen ladrón; Pilar Gordillo Isaza (coord.), *Isabel, la reina católica. Una mirada desde la Catedral Primada*, catálogo de la exposición, Toledo, Arzobispado de Toledo, 2005, pp. 296-297 (Toledo, Archivo Capitular de Toledo, X.10.D.1.3). Ambos documentos aparecen citados en Pereda, «Pedro González de Mendoza», notas 31-32. Véase también Fernández de Córdoba Miralles, *Alejandro VI*, p. 88. Agradezco a Álvaro Fernández de Córdoba Miralles su ayuda con la reliquia de la Vera Cruz.
- 69 Bertos Herrera, «El Lignum Crucis», fig. 8; José Manuel Pita Andrade, *El libro de la Capilla Real*, Granada, Miguel Sánchez, 1994, p. 164, fig. 174.
- 70 Ángeles García de la Borbolla, «El culto y la devoción al *lignum crucis* en los reinos occidentales de la península Ibérica (VII-XV)», en Jean-Luc Deuffic (ed.), *Reliques et sainteté dans l'espace medieval*, Saint-Denis, Pecia, 2005, pp. 565-600: 573-574.

Podría tenerse la tentación, tal vez correcta, de interpretar la presencia de la misa de Gregorio en relación con la reliquia de la Vera Cruz como una evocación de las indulgencias que Gregorio Magno prometió a los fieles. Añado que la importancia del papa Gregorio como evangelizador de España acerca el relicario de Granada a la interpretación política de la *imago pietatis* que he propuesto. En este sentido, el tríptico de Santa Croce in Gerusalemme y el relicario del *lignum crucis* de Granada respaldan el objetivo de los Reyes Católicos: alcanzar la hegemonía católica tanto a través de la conversión espiritual como de la conquista militar. Así, los relicarios acentúan el peso de las expectativas proféticas que rodeaban a España y que Carvajal alimentó en Roma.

EL MITO DE LAS TRIBUS PERDIDAS ENTRE ESPAÑA, EUROPA Y EL NUEVO MUNDO*

Marco Volpato

INTRODUCCIÓN

Las Diez Tribus de Israel se convirtieron en una comunidad mítica e imaginaria cuando, en el siglo VII a.C., fueron deportadas por el soberano asirio Sargón II de las tierras de su imperio. Desde allí se dirigieron hacia un territorio ignoto, para después borrar su rastro. Sus vicisitudes históricas terminaron con su deportación: desde ese momento surge el mito de las Tribus Perdidas, un pueblo descrito como una multitud establecida en los confines del mundo, aislada por ríos, montañas, mares o recluida en islas u 'otras' tierras.

La suerte y el destino de las Tribus Perdidas de Israel han estado en el centro de un rico debate teológico y exegético —en particular, entre cristianismo y judaísmo— del que pueden encontrarse huellas en el mundo intelectual y en el folclórico, desde la Antigüedad hasta hoy¹. En

* La investigación que conduce a los resultados de la presente contribución ha recibido financiación del Consejo Europeo de Investigación dentro del Séptimo Programa Marco de Investigación de la Unión Europea (FP7/2007-2013) / ERC Grant Agreement n° 323316, proyecto CORPI (Conversion, Overlapping Religiosities, Polemics, Interaction. Early Modern Iberia and Beyond), cuya investigadora principal es Mercedes García-Arenal.

1 Véanse los trabajos de Zvi Ben-Dor Benite, *The Ten Lost Tribes: a World History*, Oxford, Oxford University Press, 2009, y Tudor Parfitt, *The Lost Tribes of Israel*, Londres, Weidenfeld & Nicolson, 2002.

ese recorrido, el siglo XVI representó un momento de amplia y fértil recuperación del mito; en especial, fue el descubrimiento del Nuevo Mundo el que le dio nueva energía y potencia semánticas. Precisamente en el primer cuarto del siglo XVI surgió la teoría de que los indígenas descubiertos en América eran descendientes de los judíos de las Tribus Perdidas de Israel. Esta tesis se desarrolló entre España y el Nuevo Mundo, y tuvo una amplia difusión, tanto temporal como espacial. De hecho, se encuentran defensores de esa hipótesis hasta el siglo XIX², distribuidos entre Europa y América³.

En este capítulo voy a analizar el origen y las primeras elaboraciones de esta tesis, poniendo énfasis en los protagonistas y lugares en los que apareció y se difundió y mostrando su fuerte componente profético y escatológico. En el contexto ibérico, entre las figuras principales ligadas a la recepción y difusión de la teoría estuvieron dos dominicos, cofrades del convento de San Gregorio de Valladolid: el célebre autor de la *Brevísima relación de la Destrucción de las Indias* (1552), Bartolomé de las Casas, y el teólogo condenado por herejía Francisco de la Cruz. Intentaré así sentar las bases para una perspectiva diferente respecto a la clásica, que ha considerado la orden franciscana como principal, si no única, protagonista de una interpretación escatológica del Nuevo Mundo en la primera parte del siglo XVI⁴.

A lo largo de esta exposición trataré de mostrar cómo las reflexiones de Bartolomé de las Casas y Francisco de la Cruz, de manera más o menos explícita, están impregnadas de un profetismo que se desarrolla en torno a la dialéctica destrucción/restauración y que en el Nuevo

2 Entre los defensores más tardíos de la tesis encontramos a lord Edward Kingsborough, *Antiquities of Mexico*, Londres, A. Aglio, 1830-1848 y Barbara Anne Simon, *The Ten Tribes of Israel Historically Identified with the Aborigines of the Western Hemisphere*, Londres, R. B. Seeley y W. Burnside, 1836.

3 La recapitulación más eficaz de la teoría y de su extensión espaciotemporal se encuentra en Richard H. Popkin, «The Rise and Fall of Jewish Indian Theory», en Yosef Kaplan, Henry Méchoulan y Richard H. Popkin (eds.), *Menasseh Ben Israel and His World*, Leiden, Brill, 1989, pp. 63-82. Un texto fundamental sobre el tema es: Giuliano Gliozzi, *Adamo e il Nuovo Mondo. La nascita dell'antropologia come ideologia coloniale: dalle genealogie bibliche alle teorie razziali (1500-1700)*, Florencia, La Nuova Italia, 1977, en particular pp. 49-110.

4 Esta lectura se encuentra en un texto clásico sobre el tema: John Leddy Phelan, *The Millennial Kingdom of the Franciscans in the New World. A study of the Writings of Gerónimo de Mendietta (1525-1604)*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1956.

Mundo encuentra un lugar donde depositar las esperanzas de una renovación teológico-política.

Después, dirigiré la atención a la Europa continental. Los primeros en mostrarse partidarios, en un texto impreso, de la teoría de las Tribus Perdidas en el Nuevo Mundo no aparecieron antes de la segunda mitad del siglo XVI: el belga Jean-Frédéric van Lummen (latinizado como Joannes Fredericus Lumnius), en cuyas páginas predomina el significado profético del mito, y el francés Gilbert Générard, en cuyas reflexiones, por el contrario, no hay matices escatológicos. Con estos casos y ejemplos se demostrarán la variedad geográfica y la plasticidad en los usos del mito.

PREMISA: LAS DIEZ TRIBUS PERDIDAS ENTRE HISTORIA Y MITO

Antes que nada, es necesario examinar lo que se dice en la Biblia sobre las Diez Tribus y sus vicisitudes. Según el Antiguo Testamento, existían doce tribus de Israel, descendientes de los doce hijos de Jacob, las cuales pronto se dividieron en dos reinos: el del Norte, que se componía de diez tribus, y el del Sur, que incluía la de Judá, la de Simeón y gran parte de la de Benjamín (dos tribus y media, como dice el texto bíblico). Tras una serie de ataques por parte del reino vecino de Asiria, el reino del Norte fue conquistado por Sargón II en el 720 a.C., y las Diez Tribus fueron deportadas⁵.

En Reyes II, la conquista y deportación se interpreta como un castigo divino a las Diez Tribus por haberse sometido a divinidades extranjeras, haber fabricado ídolos por fundición, haberse postrado ante el cortejo astral, haber adorado dioses falsos y practicado hechizos⁶. Desde el punto de vista histórico, sabemos que la invasión asiria tuvo lugar a causa de la violación del pacto de 'vasallaje' al que estaba sometido el rey Oseas, impuesto en el reino del Norte por el soberano Tiglatpileser III tras las campañas militares del 733-732 a.C. Sabemos además que, después de la deportación, las Diez Tribus probablemente fueron absorbidas por el Imperio asirio⁷.

5 Conviene señalar que en los pasajes bíblicos se habla de nueve tribus y media, puesto que solo una parte de la de Benjamín fue deportada; véase como ejemplo Números 34,13-15 y Josué 13,7.

6 II Reyes 17,1-23.

7 Ben-Dor Benite, *The Ten Lost Tribes*, pp. 31-55 y Heb Tadmor, «The Period of the First

Una serie de pasajes bíblicos, en los cuales se describe a las Diez Tribus como dispersas, pero listas para reaparecer y ser congregadas por el Señor ante la inminencia del fin de los tiempos, confirieron peso profético al mito⁸. En concreto, en el siglo XVI el cuarto libro de Esdras fue la fuente principal para los defensores más destacados de la teoría según la cual los amerindios descendían de las Diez Tribus, a pesar de que este texto apocalíptico fue declarado apócrifo en 1548 durante el Concilio de Trento⁹. En él se narra que las tribus, tras la deportación asiria, decidieron continuar su viaje: después de un año y medio, llegaron a «otra tierra», llamada Arzareth¹⁰, donde nunca antes había vivido el ser humano y donde se habrían quedado hasta el fin de los tiempos, cuando podrían volver de nuevo a Israel.

JUDÍOS Y NUEVO MUNDO

Los judíos y el Nuevo Mundo habían estado conectados desde su descubrimiento. Lo demuestra, por ejemplo, la identificación propuesta por Colón de la isla La Española con Ophir, el lugar bíblico del que Salomón hacía llegar su oro¹¹.

Además, a comienzos del siglo XVI varios autores escribieron sobre amerindios circuncidados o de circuncisiones rituales en el Nuevo Mundo. Un primer caso es el de Pedro Mártir de Anglería, el humanista y hombre de confianza de los Reyes Católicos y después de Carlos V, que fue nombrado cronista de Indias en 1520 y miembro del Con-

Temple, the Babylonian Exile and the Restoration», en Haim Hillel Ben-Sasson (ed.), *A History of the Jewish People*, Cambridge Mass., Harvard University Press, 1976, pp. 91-182: 133-138.

8 Por ejemplo: Ezequiel 37,16-22; Isaías 11,11-12; Jeremías 31,7-8.

9 Alastair Hamilton, *The Apocryphal Apocalypse. The Reception of the Second Book of Esdras (4 Ezra) from the Renaissance to the Enlightenment*, Oxford, Oxford University Press, 1999, pp. 206-217.

10 Sobre el significado y posible origen del término, véase Ben-Dor Benite, *The Ten Lost Tribes*, pp. 60-65.

11 Un pasaje en el que Colón hace referencia a esta convicción se encuentra en Cristóbal Colón, *Textos y documentos completos: relaciones de viajes, cartas y memoriales*, Consuelo Varela (ed.), Madrid, Alianza Editorial, 1989, pp. 310-313; para un listado de su recurrencia, véase la edición italiana: Cristoforo Colombo, *Gli Scritti*, Turin, Einaudi, 1992, pp. 299-300.

sejo de Indias a partir de 1524. Pedro Mártir fue intermediario y divulgador de, entre otras, noticias (referidas por navegantes y conquistadores del Nuevo Mundo) sobre el hallazgo de tribus amerindias en las que se practicaba la circuncisión¹². Un segundo ejemplo se encuentra en Toribio de Benavente, llamado Motolinía, uno de los primeros doce misionarios franciscanos invitados a ir al otro lado del océano en la expedición de 1524. Motolinía ofrece de primera mano una descripción de los pueblos de ultramar y de algunos ritos análogos a la circuncisión practicados por sacerdotes de Nueva España¹³. A pesar de estas alusiones de Pedro Mártir y Motolinía, ninguno de los dos autores plantea explícitamente que los amerindios tengan ascendencia judía.

Un último ejemplo se encuentra en la *Historia general de las Indias*, publicada en Zaragoza en 1552 por Francisco López de Gómara, el sacerdote, cronista y apologeta de Hernán Cortés. En un capítulo dedicado a la conquista de Perú (que tuvo lugar en los años 1531-1534), López de Gómara describe un pueblo encontrado por los conquistadores Francisco Pizarro y Diego de Almagro. Ambos, después de largas navegaciones, se toparon con un grupo de indígenas guerreros, que vivían sobre los árboles y que no se cubrían sus vergüenzas. Pero, sobre todo, decían que no querían extranjeros en sus tierras porque habrían corrompido sus «antiguas y santas costumbres», eran «todos muy ajudados en gesto y habla» y llevaban coronas y anillos con piedras preciosas (lo que había atraído la atención de los conquistadores)¹⁴. Tampoco en este caso se teoriza sobre la ascendencia judía de la tribu peruana. Más bien, este ejemplo nos permite resaltar una dinámica que debía de haberse iniciado entre los españoles frente a las novedades de ultramar: comprender (y después describir) 'lo nuevo' a partir de sistemas de referencia ya conocidos. Judíos y moros (o, más bien, un concepto estereotipado de judíos y moros) eran el término de referencia para

12 En al menos dos pasajes de la cuarta década de su *De Orbe Novo*, Pedro Mártir hace referencia a amerindios circuncidados (*recutiti*) en Yucatán; véase Pedro Mártir de Anglería, *De Orbe Novo. Decades I-VIII*, Rosanna Mazzacane y Elisa Magioncalda (eds.), Génova, Pubblicazioni del D.AR.FI.CL.ET., 2005, pp. 458-459 y 476-477.

13 Fray Toribio de Motolinía, *Historia de los indios de la Nueva España*, Georges Baudot (ed.), Madrid, Castalia, 1985, p. 159.

14 Francisco López de Gómara, *Historia general de las Indias y Vida de Hernán Cortés*, Jorge Gurriá Lacroix (ed.), Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1979, p. 163.

describir por analogía 'lo desconocido' encontrado en el Nuevo Mundo, y en particular a los indios¹⁵.

Volviendo a nuestro razonamiento, las navegaciones y exploraciones geográficas de la primera parte del siglo XVI hicieron ver que el Nuevo Mundo no eran islas asiáticas, como había creído Colón, sino un continente a todos los efectos. La pregunta relativa al origen de sus habitantes fue una consecuencia de la 'división' entre América y Asia, desde el momento en que ya no era posible asimilarlos a los pueblos asiáticos¹⁶. La duda probablemente también le surgió a Colón, a quien los amerindios le recordaban más a los pobladores de las islas Canarias que a súbditos vestidos de seda originaria de los resplandecientes imperios de Oriente¹⁷. La hipótesis de que las Tribus Perdidas habían ido a parar al Nuevo Mundo fue una de las formuladas por los europeos para explicar de qué tierras y de qué pueblos descendían los amerindios. Así, estos quedaban colocados directamente en la historia del Viejo Continente, que a su vez, como veremos, en el siglo XVI se pensaba como esencialmente enraizada en la historia sagrada.

Los primeros testimonios de esta teoría se encuentran en los textos de dos franciscanos, el ya citado Motolinía y Diego de Landa, misionero, después obispo en Yucatán (1572) y figura polémica por sus acciones inquisitoriales, que indujeron la destrucción de numerosos códices mayas¹⁸. Ninguno de los dos se pronuncia a favor de la tesis, ni

15 En un proceso análogo, Hernán Cortés definió como «mezquitas» los templos mexicanos de Nueva España. De la vasta bibliografía sobre el tema, véanse: Edmundo O'Gorman, *The Invention of America. An Inquiry into the Historical Nature of the New World and the Meaning of Its History*, Bloomington, Indiana University Press, 1961; Anthony Pagden, *The Fall of Natural Man. The American Indian and the origins of comparative ethnology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, en particular las páginas introductorias para el caso de Cortés; Tzvetan Todorov, *La Conquête de l'Amérique. La question de l'autre*, Paris, Éditions du Seuil, 1982; Rolena Adorno, «El sujeto colonial y la construcción cultural de la alteridad», *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 28, 1988, pp. 55-68; Tudor Parfitt, «The Use of the Jew in Colonial Discourse», en Ivan Davidson Kalmar y Derek Jonathan Penslar (eds.), *Orientalism and the Jews*, Hanover-Londres, University Press of New England, pp. 51-67.

16 Lee Eldridge Huddleston, *Origins of the American Indians: European concepts, 1492-1729*, Austin-Londres, University of Texas Press, 1967, pp. 8-10.

17 David Abulafia, *The Discovery of Mankind: Atlantic Encounters in the Age of Columbus*, New Haven, Yale University Press, 2008, p. 30.

18 Anthony Pagden, «Diego de Landa in Mexico», *History Today*, 25, 1975, pp. 480-488, y las páginas dedicadas al franciscano en Richard E. Greenleaf, *Inquisición y sociedad en el México colonial*, Madrid, Porrúa, 1985, en particular pp. 30-33.

se detiene en ella durante mucho tiempo: Motolinía la rechaza en 1541¹⁹, como hará Diego de Landa en 1566, aunque considerara probable la hipótesis²⁰.

PRIMER TESTIMONIO DE LA TEORÍA: LAS CINCO RAZONES

En el Fondo Antiguo de la Biblioteca de la Universidad de Sevilla se conserva un manuscrito que contiene el que es, hasta ahora, el primer testimonio en sentido cronológico de la teoría de las Tribus Perdidas. El texto se encuentra en la miscelánea A 333/166, que reúne, entre otros, documentos propiedad del dominico Miguel de Arcos (ca. 1482-1564)²¹. Entre sus papeles, él transcribió, probablemente en torno a 1540, un breve tratado en español que contiene la tesis sobre el origen de los amerindios según la cual estos eran descendientes de las Tribus Perdidas. Miguel de Arcos no fue misionero, pero, después de formarse en Córdoba y en San Gregorio de Valladolid, asumió el cargo

19 El pasaje aparece en la *Epistola Proemial*: «Algunos españoles, considerados ciertos ritos, costumbres y ceremonias de estos naturales, los juzgan ser de generación de moros; otros, por algunas causas y condiciones que en ellos ven, dicen que son de generación de judíos [...]», véase Motolinía, *Historia de los indios de la Nueva España*, p. 113. Nótese que Motolinía no hace referencia directa a las Tribus Perdidas, sino que habla genéricamente de «judíos».

20 «Que algunos viejos de Yucatán dicen haber oído a sus pasados que pobló aquella tierra cierta gente que entró por levante, a cual había Dios librado abriéndoles doce caminos por lo mar, lo cual, si fuese verdad era necesario que viniesen (de) judíos todos los de las Indias, porque pasado el estrecho de Magallanes se habían de ir extendiendo más de dos mil leguas de tierra que hoy gobierna España»; véase Diego de Landa, *Relación de las cosas de Yucatán*, Miguel Rivera (ed.), Madrid, Raycar, 1985, p. 48. Tampoco en este caso hay una referencia directa a las Tribus Perdidas. El texto de Diego de Landa fue inédito hasta que lo encontró, en el Archivo de la Real Academia de Historia de Madrid, el abad francés Brasseur de Bourbourg, quien publicó la obra en edición bilingüe (español-francés) en 1864.

21 BUS ms. A 333/166; la miscelánea se llama *Papeles varios reunidos por Miguel de Arcos*, y el tratado sobre las Tribus Perdidas, atribuido a un tal Doctor Roldán, está en los folios 15v-16v (en referencia a una numeración, aportada probablemente por el propio Miguel de Arcos, en números árabes, que comienza aproximadamente a la mitad de la miscelánea con una transcripción del *De dominio Regum Hispaniae super Indios* de Matías de Paz). En este ensayo no se abordará el asunto sobre la identificación del autor del tratado, que merece un trabajo aparte. Sobre Miguel de Arcos: Silvio Zavala, «Adición sobre fray Miguel de Arcos», *Coloquio de Historia Canario-Americana*, 9, 1990, pp. 46-70.

de provincial en la provincia dominica de Andalucía, primero de 1533 a 1538 y una segunda vez en los años 1548-1551. Fue un personaje involucrado e interesado en los debates en torno a la legitimidad de la guerra en el Nuevo Mundo, especialmente en los que tuvieron lugar durante la Junta de Valladolid de 1550-1551, escenario del enfrentamiento entre Bartolomé de las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda, el humanista de Pozoblanco que se oponía al primero justificando la guerra al otro lado del océano como «civilizadora» y de cristianización²². El manuscrito autógrafo del tratado transcrito por Arcos, probablemente perdido, se compuso con mucha probabilidad en Santo Domingo en la primera parte del siglo XVI, como se deduce de algunas referencias directas a la isla caribeña. En el tratado se mencionan cinco razones para sostener la teoría sobre la ascendencia de los amerindios, fundadas principalmente en la Biblia y en pruebas antropológicas y lingüísticas. El análisis siguiente pretende mostrar los temas principales que se tocan en el manuscrito, pero este no es lugar para su transcripción ni para un estudio detallado.

La primera prueba se basa en la autoridad de Esdras IV²³. En efecto, en el tratado se explica que el trayecto de un año y medio hecho por las Diez Tribus descrito por Esdras tenía que haberse realizado desde Asiria hacia oriente. Después, se calculan las millas diarias necesarias para llegar al Nuevo Mundo en ese lapso de tiempo, utilizando implícitamente las medidas de Tolomeo.

La segunda prueba se fundamenta en la autoridad del profeta Oseas, del que se cita un pasaje del primer capítulo: «Sin embargo acaecerá que el número de los hijos de Israel será cual la arena del mar, que no se puede ni medir ni contar»²⁴. Esa profecía se habría cum-

22 Juan Ginés Sepúlveda (1490-1573), después de un periodo entre el Colegio Español de Bolonia y la Corte pontificia (1515-1536), volvió a España tras ser nombrado cronista y capellán real de Carlos V. Fue entonces cuando participó en la Junta, en la que, en contra de las Casas, defendió la justicia y la necesidad de la conquista y la consiguiente exportación de civilización y cristianismo para los amerindios que entraban en la categoría aristotélica de esclavos por naturaleza. De la amplia bibliografía dedicada a Sepúlveda, véanse los textos y ensayos reunidos en la fundamental antología *Obras completas*, 17 vols., impresa en Pozoblanco a partir de 1995, y el texto clásico de Padgen, *The Fall of Natural Man*.

23 BUS ms. A 333/166, fol. 15v.

24 Oseas 2,1.

plido en el Nuevo Mundo, que, a partir de las descripciones de los exploradores, se creía poblado por un inmenso número de habitantes²⁵. Además, a los judíos de las Tribus Perdidas ya se los había descrito e imaginado como una multitud infinita: desde el relato bíblico²⁶, pasando por las *Antigüedades judías* de Flavio Josefo²⁷ y los cuentos medievales, hasta las cartas y relatos de los viajeros judíos que, entre los siglos XV y XVI, llevaban noticias de esperanza con tintes mesiánicos tanto para los judíos en general como para aquellos afectados por la diáspora sefardi²⁸. Un último ejemplo de esta época se encuentra en el *Libellus ad Leonem X* (1513) de Paolo Giustiniani y Pietro Querini: la segunda sección del texto versa tanto sobre la *gens Judaerorum*, descrita como una multitud infinita dispersa por todo el mundo que se puede encontrar entre los cristianos y entre los pueblos infieles, como sobre los pueblos del Nuevo Mundo, donde, se dice, habita una innumerable cantidad de gentes²⁹.

La tercera prueba se basa en una serie de semejanzas lingüísticas entre la lengua amerindia y el hebreo. De hecho, la lengua indígena se define como «hebraico corrompido», en la misma medida en que el español, que deriva del latín, es «latín corrompido». Para sostener esta

25 De una multitud de habitantes en el Nuevo Mundo había hablado, en primer lugar, Colón; véase Alain Milhou, *Colón y su mentalidad mesiánica en el ambiente franciscanista español*, Valladolid, Casa-Museo de Colón, Seminario Americanista de la Universidad de Valladolid, 1983, p. 106.

26 Véase, por ejemplo, Esdras IV 13,39 y Apocalipsis de San Juan 7,4-9. Una referencia al Apocalipsis de San Juan con relación a las multitudes del otro lado del océano se encuentra en el opúsculo de Vespucio *Mundus Novus*, y es fruto de una interpolación sobre la que Adriano Prosperi llamó la atención, lo cual nos permite desde este momento entrar en el clima en el que se enmarca el manuscrito; véase Prosperi, «Attese millenaristiche e scoperta del Nuovo Mondo», en Gian Luca Potestà (ed.), *Il profetismo gioachimita tra Quattrocento e Cinquecento*, Génova, Marietti, 1991, pp. 433-460: 434 y 456.

27 Véase Flavio Josefo, *Antigüedades judías*, 2 vols., lib. XI, cap. V, 2, Madrid, Akal, 1997.

28 Un fenómeno particularmente extendido en Italia durante los siglos XV y XVI; véase el reciente texto de Marco Giardini, *Figure del regno nascosto. Le leggende del Prete Gianni e delle dieci tribù perdute d'Israele fra Medioevo e prima età moderna*, Florencia, Olschki, 2016.

29 Con estos dos casos, se recordaba al papa León X que había que acometer un proceso de conversión de dimensiones imponentes; véase Pauli Iustiniani y Petri Quirini, *Libellus ad Leonem X*, en Johanne Benedicto Mittarelli y Anselmo Costadoni (eds.), *Annales Camaldulenses ordinis Sancti Benedicti*, Venecia, Michaelis de Muriano, 1773, vol. IX, pp. 612-719: 621-630.

tesis se mencionan topónimos³⁰, antropónimos³¹ y otros términos indígenas³² que derivarían o sonarían como palabras hebreas. En este caso se emplea un criterio etimológico en el que no es central el estudio de las raíces de los vocablos, sino las asonancias que hay entre ellos³³.

El tema de la cuarta razón es la afinidad entre las costumbres de los indios y las de los judíos de las Tribus Perdidas. En el manuscrito se afirma que ambos pueblos practican la circuncisión y se lavan a diario³⁴; por otro lado, los caciques son polígamos, como algunos patriarcas del Antiguo Testamento³⁵. El autor del manuscrito continúa explicando

30 En lo que a términos hebreos recogidos en el manuscrito se refiere, en algunos casos me ha sido posible encontrar correspondencias reales/verosímiles. Entre los topónimos, el ejemplo más interesante es el del río Hayna: en el tratado se explica que «en hebraico *hain* quiere decir fuente» (cfr. fol. 16r.). El término עין (*ayin*) significa 'ojo', pero también 'fuente' y 'surgencia' (como del ojo nacen las lágrimas). Hoy se llaman Haina un río y un municipio de la costa sur de la actual República Dominicana.

31 Por ejemplo, el nombre indígena Samana derivaría del nombre hebreo Salmana; cfr. fol. 16r. שַׁמָּנָא (*Salma*) es un nombre judío (cfr. I Crónicas 2, 11).

32 Un ejemplo es el término «cacique», que derivaría del hebreo *a/casim* —que significa «principio o altura»— porque, se explica, el cacique es la principal y más alta autoridad entre los indígenas. El término más cercano puede que sea חֶחַל (hechal; plural *hechalim*), del que derivan 'palacio', 'ciudadela', 'templo', 'santuario': lugares relacionados con el poder y que se sitúan, urbanísticamente hablando, en lo alto.

33 Sobre esto no podemos profundizar aquí. Para un razonamiento análogo, aunque concentrado en el origen hebreo de nombres y topónimos españoles, véase Mercedes García-Arenal y Fernando Rodríguez Mediano, «Les Antiquités hébraïques dans l' historiographie espagnole à l' époque moderne», *Dix-septième siècle*, 266, 2015, pp. 77-89; Adam G. Beaver, «Nebuchadnezzar's Jewish Legions: Sephardic Legends' Journey from Biblical Polemic to Humanist History», en Mercedes García-Arenal (ed.), *After Conversion: Iberia and the Emergence of Modernity*, Leiden, Brill, 2016, pp. 21-65; Dominique Reyre, «Topónimos hebreos y memoria de la España judía en el Siglo de Oro», *Criticón*, 65, 1995, pp. 31-53. Estos trabajos entroncan con el debate sobre el origen hebreo de topónimos españoles y, más en general, con la relación entre antigüedades judías y la historia de España (de lo cual es ciertamente paradigmático el caso del hebraísta y humanista Benito Arias Montano y el término Sefarad). Este debate iba mucho más allá de razonamientos de filología erudita. Es más, era uno de los núcleos fundamentales de la historiografía española del siglo XVI, que respondía a la exigencia de sacralizar la península ibérica y crear un vínculo entre Tierra Santa, Biblia y España.

34 La referencia es a las abluciones rituales judías; también Motolinía había descrito la práctica de «bañarse a menudo» por parte de los indígenas, seguramente con la intención de encontrar alivio a los pruritos provocados por la viruela; véase Motolinía, *Historia de los indios de la Nueva España*, p. 116.

35 Una práctica descrita, entre otros, por Motolinía, *Historia de los indios de la Nueva España*, pp. 246-252 (en un capítulo en el que el franciscano habla de las dificultades de los

que entre los indios se ha mantenido el hábito de casarse con las cuñadas si estas se quedaban viudas y no tenían hijos (correspondiente a la ley judía del levirato), y que, entre ambos pueblos, también hay afinidad en las costumbres pecaminosas³⁶: como los judíos de las Diez Tribus, también los indios practican la idolatría, sacrifican niños a los ídolos y demonios y construyen templos para estas divinidades³⁷.

En la quinta y última prueba, la relación entre los dos pueblos se fundamenta en las profecías bíblicas referidas a los judíos y las Tribus Perdidas, que se habrían cumplido en la condición de los indios. En concreto, la conquista y la destrucción llevadas por los españoles al Nuevo Mundo representarían los castigos divinos a los judíos de las Diez Tribus descritos en el Antiguo Testamento. Y la lista de esos castigos, ejecutados entre los amerindios, es una paráfrasis sustancial del Deuteronomio 28,27-62³⁸.

misioneros para instaurar entre los amerindios el matrimonio monógamo católico) y por Gonzalo Fernández de Oviedo, *Historia general y natural de las Indias*, 2 vols., Juan Pérez de Tudela y Bueso (ed.), Madrid, Atlas, 1992, vol. I, pp. 118-124.

36 Los pecados a los que se alude en el manuscrito son los descritos en II Reyes 17, 10-17 (una de las fuentes principales usadas para escribir la historia de las Diez Tribus). Desde este punto de vista, hay una incongruencia respecto a la profecía de Esdras IV, donde se afirma que las tribus habrían llegado a otras tierras, lejos de los paganos (los asirios) para poder conservar, al menos allí, sus propias leyes. Para deshacer esta contradicción, en el manuscrito se explica que los judíos de las tribus olvidaron y abandonaron la Ley y las Escrituras Sagradas a causa de la gran cantidad de tiempo pasado desde su migración.

37 Sacrificios humanos e idolatría son algunas de las prácticas descritas por Pedro Mártir, Oviedo y Motolinía, por citar solo algunos ejemplos. En cuanto a este último, véase el segundo capítulo de la primera parte de la *Historia*, titulado: «De lo mucho que los frailes ayudaron en la conversión de los indios, y de muchos ídolos y crueles sacrificios que se hacían», véase Motolinía, *Historia de los indios de la Nueva España*, pp. 124-127. Las páginas que Pedro Mártir dedica a este tema son numerosas: tómese como ejemplo Anglería, *De Orbe Novo*, pp. 470-471 y 482-483. Oviedo se ocupa del asunto desde la primera parte de su obra: Fernández de Oviedo, *Historia general y natural de las Indias*, pp. 65-69 y III-116.

38 Se han cogido sus casas, sus tierras y vendido sus mujeres e hijos. Además, se han visto afectados por el «mal de bunas» (bubas), es decir, sífilis. Dios ha castigado a estos pueblos dándoles «corazón pavidos e temerosos», haciéndoles vivir en el miedo y huir de los españoles (una descripción que se corresponde con lo contado sobre Cortés y Pizarro, quienes, solo con un puñado de hombres, lograron hacer huir a grupos numerosos de indios y conquistar la ciudad: la excepcionalidad de ello se justificaba a menudo diciendo que era un favor divino a los españoles).

El tratado concluye con una previsión, también basada en el texto sagrado, referente al futuro de los amerindios. Después de haber padecido los sufrimientos anteriormente descritos, se prevé que Dios será misericordioso con los indios-judíos: el Señor los consolará y los convertirá al cristianismo. Entonces peregrinarán al Santo Sepulcro y vivirán en amistad con los cristianos, sin volver a cometer los pecados por los que habían sido castigados primero a través de los asirios y, después, de los españoles.

No solo se vaticina un futuro de redención para los indios, sino también una represalia para aquellos que los habían maltratado, consumido y robado. Los españoles, a pesar de haber sido un instrumento divino, serán a su vez golpeados por la venganza del Señor. Y eso sucederá «en los postrimeros tiempos», en el final de los tiempos, después de la conversión de los gentiles, cuando se salvarán las reliquias de Israel³⁹.

En este discurso aflora con claridad el componente escatológico presente en la tesis sobre las Tribus Perdidas en América, un componente que encaja fácilmente en el clima milenarista que impregnó el mundo ibérico de 1492 y, en general, de todo el siglo XVI⁴⁰. En este contexto, el descubrimiento del Nuevo Mundo (junto a los otros dos grandes eventos de 1492: la culminación de la Reconquista con la caída del Reino de Granada y la expulsión de los judíos de los territorios de la Corona) estuvo acompañado por la creencia en la proximidad del fin de los tiempos, debido al hallazgo y conversión de los amerindios y el consecuente cumplimiento de la profecía del Nuevo Testamento: *et fiet unum ovile et unus pastor*⁴¹. De hecho, en el caso de la teoría de las Diez Tri-

39 BUS ms. A 333/166, fol. 17r.

40 Un clima que estudiosos eminentes han puesto de manifiesto; véase Marcel Bataillon, «Evangelisme et Millenarisme au nouveau Monde», en *Courants religieux et humanisme a la fin du XVe et au début du XVIe siècle*, París, Presses Universitaires de France, 1959, pp. 25-36; Milhou, *Colón y su mentalidad mesiánica*; Richard H. Popkin, «Jewish Christians and Christian Jews in Spain, 1492 and After», *Judaism*, 41, 1992, pp. 248-267; Adriano Prosperi, «America e Apocalisse. Note sulla 'conquista spirituale' del Nuovo Mondo», en Prosperi, *America e Apocalisse e altri saggi*, Pisa-Roma, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, 1999, pp. 15-63; Mercedes García-Arenal, «Un réconfort pour ceux qui sont dans l'attente. Prophétie et millénarisme dans la péninsule Ibérique et au Maghreb (XVIe-XVIIe siècles)», *Revue de l'histoire des religions*, 220, n° 4, 2003, pp. 445-486; Roberto Rusconi, *Profezia e profeti alla fine del Medioevo*, Roma, Viella, 1999, pp. 229-264.

41 San Juan 10,16.

bus en América no solo se estaba especulando sobre la conversión de los judíos, el «pueblo de la dura cerviz»⁴² —lo cual representaba uno de los eventos cardinales en el paso del segundo al tercer y último *status* (el reino del Espíritu) teorizado por el abad calabrés Joaquín de Fiore en el siglo XII⁴³, cuyos textos tuvieron una amplia circulación y relectura en aquellos años—, sino más bien de la conversión de los judíos de las Diez Tribus, que según el Apocalipsis de San Juan reaparecerían cuando se aproximara el fin de los tiempos.

BARTOLOMÉ DE LAS CASAS Y LAS TRIBUS EN EL NUEVO MUNDO

Tras haber delineado los componentes y un contexto general para encuadrar la tesis, quisiera ahora ocuparme de uno de sus posibles canales de recepción y difusión españoles, concentrándome en la figura de Bartolomé de las Casas.

Las cuatro primeras razones del tratado transcrito por Miguel de Arcos se recogen, sin grandes variaciones, en la *Monarquía indiana* publicada en Sevilla en 1615. La obra fue compuesta por Juan de Torque-

42 Así se los describe en numerosos pasajes del texto bíblico (por ejemplo: Éxodo 32, 7-9; Deuteronomio 9,13; Baruc 2,30; Ezequiel 3,7). Si se considera que en el siglo XVI era recurrente el *topos* del judío obstinado en su error, puede verse cuán extraordinario sería que eso (la conversión del pueblo judío) sucediera en el Nuevo Mundo. Sobre el *topos* del judío obstinado: David Nirenberg, *Anti-Judaism. The Western Tradition*, Nueva York-Londres, W. W. Norton & Company, 2013; Nirenberg, *Comunidades de violencia. La persecución de las minorías en la Edad Media*, Antoni Cardona (trad.), Barcelona, Península, 2001; Prosperi, *Attese millenaristiche*, p. 438; Prosperi, *Il seme dell'intolleranza. Ebrei, eretici, selvaggi: Granada 1492*, Roma-Bari, Laterza, 2011, p. 39; Seymour Liebman, *The Jews in New Spain. Faith, flame, and the Inquisition*, Florida, University of Miami Press, 1970, p. 34. Por último, es interesante el hecho de que el misionario dominico Diego Durán, otro defensor de la teoría de las tribus en el Nuevo Mundo, afirmara en su *Historia* [1579] que la prueba que más lo empujaba a creer que los amerindios eran descendientes de las Tribus Perdidas era su «extraña pertinacia» a la hora de abandonar sus hábitos pecaminosos, como sucedió con sus antepasados judíos; véase Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de la Tierra Firme*, Ángel María Gari-bay Kintana (ed.), México, Porrúa, 1967, vol. II, p. 18.

43 Robert Lerner, *The Feast of Saint Abraham: Medieval Millenarians and the Jews*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 2001, pp. 12-37. Sobre la recepción de Joaquín de Fiore en la modernidad, véanse los trabajos fundamentales en Marjorie Reeves (ed.), *Prophetic Rome in the High Renaissance Period*, Oxford, Clarendon Press, 1992.

mada (ca. 1557-1624), quien, llegado muy joven a México, entró en el orden de los franciscanos en 1579, fue nombrado cronólogo de la orden en 1609 y superior provincial franciscano en 1614⁴⁴. En la *Monarquía indiana*, Torquemada, después de tomarse la molestia de refutar la teoría de las Diez Tribus⁴⁵, afirma haber encontrado las razones en una hoja en la que estaban escritas algunas cláusulas testamentarias de Bartolomé de Las Casas⁴⁶.

No hay rastro de los papeles que contienen las razones ni en el testamento ni en los documentos conocidos De las Casas. A través de la atribución de Torquemada, sin embargo, el dominico fue considerado durante mucho tiempo un defensor de la tesis de la ascendencia judía de los amerindios⁴⁷. En realidad, Las Casas se ocupa de la tesis en su *Apologética Historia Sumaria*, en la que, a su vez, refuta la teoría: afirma que los partidarios de esta se han basado principalmente en la prueba de la circuncisión y en aquella referida a las semejanzas entre palabras indígenas y palabras hebreas (en su significado y en el modo en el que se pronuncian). Las Casas rechaza la tesis al sostener que muchos otros pueblos (y no solo los judíos) practicaron la circuncisión, y que vocablos indígenas pueden parecerse, también, a términos griegos y latinos, sin que haya relación alguna entre ellos⁴⁸. Aun así, es verosímil que a Las Casas le interesara la teoría y que tuviera una copia del tratado con las cinco razones, como atestigua Torquemada. Un texto como ese

44 He consultado la obra en la siguiente edición: Fray Juan de Torquemada, *Monarquía indiana*, Miguel León-Portilla, Jorge Gurria Lacroix, Elsa Cecilia Frost et al. (eds.), México, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, 1983, vol. VII.

45 Una teoría que no le convence a pesar de la, según él mismo, reputada opinión de Las Casas; cfr. *ibid.*, pp. 39-43.

46 En el capítulo noveno del primer libro, titulado «De cómo las gentes de estas Indias Occidentales no fueron judíos como algunos han querido sentir de ellos y se contradicen sus razones», escribe: «Estas razones referidas hallé en un papel, donde estaban escritas unas cláusulas de testamento de don fray Bartolomé de las Casas, obispo que fue de Chiapa; y por esto y por ser un mismo lenguaje, el uno que el otro y el mismo estilo que en todos sus escritos guardó, me parece que es suya la opinión [...]», *ibid.*, pp. 38-39.

47 Véase, por ejemplo, José Imbelloni, *La Segunda Esfinge Indiana: antiguos y nuevos aspectos del problema de los orígenes americanos*, Buenos Aires, Librería Hachette, 1956, p. 25 y Luis Pericot y García, *América indígena*, Barcelona, Salvat, 1962, p. 428.

48 Bartolomé de las Casas, *Apologética Historia Sumaria*, 3 vols., Vidal Abril Castelló et al. (eds.), Madrid, Alianza, 1992, vol. VIII, pp. 1481-1482.

sobre las Tribus Perdidas no podía haber pasado inadvertido al dominico, interesado en la discusión sobre el origen de los indios y atento a la hora de recoger información sobre el Nuevo Mundo para sus propias tesis y para su acción en defensa de Las Indias.

Hay otras cuestiones en el tratado que podían interesar a Las Casas. En primer lugar, el texto contiene uno de los *topos* coloniales más difundidos: el de los españoles como agentes y mano a través de la cual Dios habría castigado a los amerindios por sus impiedades, una tesis defendida, entre otros, por Oviedo⁴⁹, por los franciscanos Motolinía y Torquemada⁵⁰ y por Juan Ginés de Sepúlveda⁵¹, y que el propio Las Casas estaba empeñado en rebatir⁵².

En segundo lugar, se ha resaltado que en la obra de Las Casas hay comparaciones implícitas entre las condiciones de los amerindios y las de los judíos. Se localizan en concreto en el capítulo 163 de la *Apologética Historia Sumaria*, titulado «De la grande inclinación que tuvieron los judíos a la idolatría y de sus causas»⁵³. Ahí el dominico llama la atención sobre «elementos comunes entre las experiencias religiosas de los antiguos israelitas y los indios contemporáneos»⁵⁴: a través del estudio de la historia de la devoción religiosa y de los rituales del pueblo hebreo, y centrando la atención en el alejamiento de su Dios por parte de los judíos hacia formas politeístas (sobre todo en los años de cautividad egipcia), Las Casas refiere una serie de «atenuantes» para justificar y explicar la condición análoga de los amerindios, que en el presente

49 Fernández de Oviedo, *Historia general y natural de las Indias*, pp. 67-68.

50 Phelan, *The Millennial Kingdom*, pp. 108-109.

51 Juan Ginés de Sepúlveda, *Demócrates segundo, o sobre las justas causas de la guerra*, Jaime Brufau Prats y Alejandro Coroleu Lletget (eds.), en *Obras completas*, Pozoblanco, Ayuntamiento de Pozoblanco, 1997, vol. III, pp. 67-72.

52 Tanto en sus obras (véase, por ejemplo, Bartolomé de las Casas, *Historia de las Indias*, Miguel Ángel Medina, Jesús Ángel Barreda e Isacio Pérez Fernández (eds.), en Las Casas, *Obras completas*, vol. V, pp. 2394-2398, donde responde directamente a Oviedo) como durante los debates de la Junta de Valladolid de 1550-1551; véase Bartolomé de las Casas, *Tratados de 1552 impresos por Las Casas en Sevilla*, Ramón Hernández y Lorenzo Galmés (eds.), en Las Casas, *Obras completas*, vol. X, pp. 101-193, donde se recogen el *Sumario* de Domingo de Soto, redactado durante la Junta de 1550, y las doce *Réplicas* de Las Casas a las *Objeciones* de Sepúlveda.

53 Las Casas, *Apologética Historia Sumaria*, vol. VIII, pp. 1132-1137.

54 Rolena Adorno, «La censura y su evasión: Jerónimo Román y Bartolomé de las Casas», *Estudios de cultura Nahuatl*, 23, 1993, pp. 263-296: 288.

del autor a menudo abandonaban el cristianismo con la misma facilidad con la que lo habían abrazado. Y propone establecer una comparación «entre el impacto que tuvo el sufrimiento sobre la vida espiritual de los israelitas en cautiverio y la situación de los amerindios después de la conquista»⁵⁵. Es un elemento posterior de continuidad entre los dos pueblos y, para el dominico, la condición común de sumisión y sufrimiento a la que ambos fueron sometidos.

Por último, Las Casas podía estar interesado en el tratado sobre las Tribus Perdidas con motivo del vaticinio en él contenido: el castigo divino reservado a los españoles por haber destruido Las Indias y a los indígenas, en la misma medida en que los asirios habían sido castigados por la destrucción del Reino de Israel y la deportación de sus gentes. El propio Las Casas había profetizado la represalia y destrucción de España⁵⁶, diciendo que esta había participado, de manera más o menos directa, en la devastación de Las Indias. Este vaticinio se expresa en un pasaje muy significativo en la *Historia de las Indias*:

[...] después que por nuestras manos crueles a estas gentes hobiere Dios acabado, derramará sobre nosotros, por nuestras violencias y tiranía, su ira, moviendo a otras naciones [a] que hagan con nosotros lo que con éstas hecimos, y al cabo nos destruyan como las destruimos⁵⁷.

El dominico afirmaba haber visto ya algunos indicios de la intervención divina contra los españoles⁵⁸. Es necesario subrayar que el objetivo de los vaticinios y profecías de Las Casas, defensor de los

55 Adorno, «La censura y su evasión», p. 287.

56 Sobre todo en *Historia de las Indias, Octavo remedio y su testamento* (*Cláusula del testamento que hizo el obispo de Chiapa don fray Bartolomé de las Casas*, entregado el 17 de marzo de 1564 al notario Gaspar Testa, a partir de cuyas palabras Tzvetan Todorov construyó el «Épilogue» de su *La Conquête de l'Amérique*, op. cit., pp. 249-258); véase Alain Milhou, *De la destruction de l'Espagne à la destruction des Indes: histoire sacrée et combats idéologiques*, en *Études sur l'impact culturel du Nouveau Monde*, 3 vols., París, L'Harmattan, 1981, vol. 1: pp. 25-47, vol. 3: pp. 11-54; pp. 30-33.

57 Las Casas, *Historia de las Indias*, vol. V, p. 2398.

58 Es el caso, por ejemplo, de las epidemias que golpearon a los amerindios, con las que Dios les liberó misericordiosamente de los sufrimientos del yugo español, pero con las que, a su vez, puso en grandes dificultades a los españoles al privarles de mano de obra; véase Marco Urdapilleta Muñoz, «Fray Bartolomé de las Casas, historiador profeta», *Ammentu*, 6, 2015, pp. 53-68: 63-66.

indios, era político: convencer a la Corona de la necesidad de cambiar el rumbo de la gestión de Las Indias⁵⁹.

EL COLEGIO DE SAN GREGORIO DE VALLADOLID

Llegados a este punto, quisiera dirigir la atención hacia el colegio de San Gregorio de Valladolid, que en mi opinión puede considerarse un lugar en el que dicha teoría fue acogida y discutida. Los estudios de Felipe Pereda sobre las representaciones de los salvajes y las decoraciones exóticas presentes en la sugerente fachada del colegio —que en su conjunto se transforma en una potente metáfora sobre las ideas de reforma, reparación y regreso a una pureza originaria, y que representaba la esperanza de los dominicos de una restauración profética⁶⁰— nos muestran visualmente cómo San Gregorio de Valladolid podía ser un sitio privilegiado para los debates ligados al Nuevo Mundo. Ya hemos visto que es muy probable que a Las Casas le interesara la teoría del origen judío de los indios, aunque no la respaldara. Además, a partir de la afirmación de Juan de Torquemada es posible imaginar que el dominico tenía una copia (si no el original) del tratado sobre las tribus en el Nuevo Mundo. Por tanto, podemos ahora proponer la hipótesis de que Las Casas fuera uno de los autores que importó la tesis a España desde América, y pensar que Valladolid fue el lugar ideal para que desembarcara en el Viejo Continente.

Durante sus viajes entre España y las colonias, Bartolomé de las Casas se alojó en San Gregorio y en el convento dominico de San Pablo⁶¹ de Valladolid desde 1550 hasta noviembre de 1559, hasta poco antes de su muerte⁶². En el Valladolid de los años de la Junta, la teoría del origen judío de los amerindios podía encender un interés notable. En el colegio y entre los dominicos de San Gregorio, la cuestión podía,

59 Milhou, *De la destruction de l'Espagne*, p. 30.

60 Felipe Pereda, «The Shelter of the Savage. From Valladolid to the New World», *Medieval Encounters*, 16, 2010, pp. 268-359: 344.

61 Junto al que, a finales del siglo xv, se había edificado precisamente el convento de San Gregorio.

62 Isacio Pérez Fernández, *Cronología documentada de los viajes, estancias y actuaciones de Fray Bartolomé de las Casas*, Bayamón, Puerto Rico, Centro de Estudios de los Dominicos del Caribe, Universidad Central de Bayamón, 1984, pp. 782 y 865.

además, estar en el centro de los debates y ser objeto de discusión en los cursos y las *relecciones*, de lo que tal vez se haya conservado rastro. Es más, en Valladolid se había formado Miguel de Arcos (que había copiado el manuscrito sobre las Diez Tribus), quien regresó allí en los años del debate de 1550-1551. Por último, precisamente desde San Gregorio partió el dominico Francisco de la Cruz hacia Lima, llevando consigo la teoría de las Tribus Perdidas.

LA HEREJÍA DE FRANCISCO DE LA CRUZ: LA TEORÍA EN EL NUEVO MUNDO

Francisco de la Cruz (1529-1578) marchó al Nuevo Mundo después de haber asistido a cursos en Valladolid entre 1558 y 1561⁶³ y después de presenciar, en 1559, el arresto por parte de la Inquisición de Bartolomé de Carranza y Miranda⁶⁴, cofrade y arzobispo de Toledo. Una vez en Lima, fue sometido a un proceso inquisitorial por herejía y nigromancia y fue quemado en 1578. Fue un juicio largo, de seis años, que nos ha dejado una vastísima cantidad de documentos, ahora publicados en su totalidad⁶⁵. Las líneas de este proceso son difíciles de definir: la herejía

- 63 Álvaro Huerga, *Historia de los Alumbrados, 1570-163*. Tomo III: *Los Alumbrados de Hispanoamérica (1570-1605)*, Madrid, FUE, 1986, pp. 47-64. Sobre la figura de Francisco de la Cruz, véase el trabajo fundamental de Marcel Bataillon, «La herejía de fray Francisco de la Cruz y la reacción antilascasiana», en Bataillon, *Estudios sobre Bartolomé de las Casas*, Barcelona, Península, 1976, pp. 353-367. Véanse también: Ana de Zaballa Beascochea, «La 'Declaración del Apocalipsi' (Lima, 1575) de Francisco de la Cruz», en Josep Ignasi Saranyana y Ana de Zaballa Beascochea (eds.), *Joaquín de Fiore y América, Pamplona, Eunat, 1995* [1ª ed., 1992], pp. 77-98 y Davide Bigalli, *Millenarismo e América: nascita del Nuovo Mondo o fine dell'Antico?*, Milán, Libreria Cortina, 2000, pp. 93-109.
- 64 Huerga, *Historia de los Alumbrados*, pp. 49-51. Sobre Bartolomé de Carranza, véanse los trabajos de José Ignacio Tellechea Idígoras, en particular *Tiempos recios: inquisición y heterodoxias*, Salamanca, Sigueme, 1977.
- 65 Para el proceso y una puntual presentación de los principales personajes involucrados, véanse los clásicos: José Toribio Medina, *Historia del tribunal de la inquisición de Lima (1569-1820)*, Santiago de Chile, Fondo Histórico y Bibliográfico, 1956 [1ª ed., 1887], vol. I, pp. 63-114; y Paulino Castañeda Delgado y Pilar Hernández Aparicio, *La Inquisición de Lima*, 3 vols. Madrid, Editorial Deimos, 1989, vol. I, pp. 295-312. Las actas del proceso han sido editadas en tres volúmenes bajo la dirección de Vidal Abril Castelló y editados por él mismo y Miguel J. Abril Stoffels: Francisco de la Cruz, *Inquisición, Actas I: Anatomía y biopsia del Dios y del derecho Judeo-Cristiano-Musulmán de la conquista de*

de Francisco de la Cruz ha sido correctamente definida como una «herejía política y politizada»⁶⁶ desde el momento en que el dominico, a partir de 1573, fue acusado también de conjura y sedición. Además, las fantasiosas exégesis presentes en las deposiciones (a veces delirantes)⁶⁷ de De la Cruz provienen de alguien que había recibido una sólida y distinguida formación teológica en San Gregorio de Valladolid, uno de los colegios europeos más importantes y prestigiosos⁶⁸.

En el proceso se vio involucrado un «grupo de alumbrados en torno a una joven limeña llamada Doña María Pizarro»⁶⁹, formado por tres dominicos (Francisco de la Cruz, Alonso Gasco y Pedro de Toro) y un jesuita (Luis López)⁷⁰.

América, Madrid, CSIC, 1992; Francisco de la Cruz, *Inquisición, Actas II-1: Del Mito Bíblico a la Utopía Indiana y Andina (¿papa Emperador de Israel y de Las Indias y Del Universo Mundo?)*, Madrid, CSIC, 1996; Francisco de la Cruz, *Inquisición, Actas II-2. Derecho moral, teología y política en el trasplante a Iberoamérica del Santo Oficio español (La Junta Magna de 1568 y la política indiana de Felipe II)*, Madrid, CSIC, 1997.

- 66 Tomo la definición de la introducción al texto; véase Francisco de la Cruz, *Inquisición, Actas II-1*, pp. 19-20.
- 67 «[...] afirmaciones [...] más propias de un perturbado mental, que de un teólogo»; son las palabras de Castañeda Delgado y Hernández Aparicio, *La Inquisición de Lima*, p. 300. A este propósito, véase también el capítulo «Teomancia: de la locura a la herejía y de la herejía a la locura», en Francisco de la Cruz, *Inquisición, Actas II-1*, pp. 79-93, y el párrafo «Diagnóstico: '¿Estaba loco el reo antes de que lo procesaran?'», pp. 110-112.
- 68 Así describe Álvaro Huerga a Francisco de la Cruz (quien, cuando fue llamado a declarar en el proceso, era titular de la cátedra de Sentencias en la recién nacida Universidad de Lima): «Uno de los teólogos más en vista, de más saber y prestigio, en el Perú de la década 1561-1571», Huerga, *Historia de los Alumbrados*, p. 54.
- 69 Castañeda Delgado y Hernández Aparicio, *La Inquisición de Lima*, p. 297. De la extensa bibliografía dedicada al alumbradismo, véanse (además de los textos ya mencionados sobre el caso De la Cruz, en los que se aborda el tema del alumbradismo en el Nuevo Mundo), los clásicos: Marcel Bataillon, *Erasmus et l'Espagne: recherches sur l'histoire spirituelle du XVI siècle*, París, Droz, 1937 [ed. en español: *Erasmus y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995]; los diferentes volúmenes de Álvaro Huerga, *Historia de los Alumbrados, 1570-1630*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1978-1986; Antonio Márquez, *Los alumbrados. Orígenes y filosofía (1525-1529)*, Madrid, Taurus, 1980, y las más recientes investigaciones: Stefania Pastore, *Una herejía española. Conversos, alumbrados e Inquisición (1449-1559)*, Madrid, Marcial Pons, Ediciones de Historia, 2010; y Massimo Firpo, *Juan de Valdés e la Riforma nell'Italia del Cinquecento*, Roma-Bari, Laterza, 2016.
- 70 Sobre la interesante y oscura figura de Luis López y su papel detrás del proceso Pizarro-De la Cruz, véase Stefania Pastore, «Mozas Criollas and New Government: Francis Borgia, Prophetism, and the Spiritual Exercises in Spain and Peru», en Ana Paula Torres Megiani y Luís Filipe Silvério (eds.), *Visions, Prophecies And Divinations. Early Modern*

Entre los cargos imputados a Francisco de la Cruz⁷¹ estaba el sostener que lo que había inspirado a la criolla María Pizarro, con la que él tenía relación, no habían sido demonios, sino ángeles; y haber creído las revelaciones de las que ella era intermediaria, que profetizaban la fundación de una nueva Iglesia en Lima salida de las cenizas de Roma y de España, que habían de ser destruidas por los moros en un plazo de 50 años⁷². De la Cruz tocaba así un tema delicado y que constituía una preocupación central en la Europa del siglo XVI: el avance de los otomanos de Oriente. Es más, sus palabras recuerdan al vaticinio de la *Historia de las Indias* de Las Casas antes citado.

A la hora de teorizar sobre esta *translatio Ecclesiae* al Nuevo Mundo, De la Cruz había afirmado, en su defensa, que había discutido el tema, entre otros, con el propio Las Casas⁷³. Este último había hecho una referencia implícita al asunto en un pasaje de su *Historia de las Indias*, al hablar tanto de la expansión de la Iglesia en el Nuevo Mundo como de su posible traslado allí⁷⁴. Esta *translatio* se basaba en la descripción utó-

Messianism and Millenarianism in Iberian America, Spain and Portugal, Lima-Leiden, Brill, 2016, pp. 59-73, en especial las pp. 67-73.

71 Para una recapitulación sobre los cargos imputados, véase Castañeda Delgado y Hernández Aparicio, *La Inquisición de Lima*, pp. 301-306.

72 Véase, por ejemplo, Francisco de la Cruz, *Inquisición, Actas II-1*, pp. 667-668.

73 Francisco de la Cruz, *Inquisición, Actas II-1*, p. 503. En cuanto a la relación entre Francisco de la Cruz y el ambiente de San Gregorio, véanse las páginas introductorias de Francisco de la Cruz, *Inquisición, Actas II-1*, pp. 29-53.

74 Donde el dominico, en referencia al Nuevo Mundo, afirma: «Donde había [Dios] de dilatar su santa Iglesia y quizá del todo allá pasarla [...]»; el pasaje es recogido y tratado en Marcel Bataillon, «Estas Indias... (hipótesis lascasianas)», en Bataillon, *Estudios sobre Bartolomé de las Casas*, pp. 291-300, pp. 297-298. El pasaje de Las Casas se sitúa en uno de los capítulos dedicados a Colón (libro I, cap. 29), *Historia de las Indias*, vol. III, p. 507. En general, el tema de la *translatio Ecclesiae* estaba muy difundido en la Europa de los descubrimientos geográficos de nuevas tierras en las que poder establecer una nueva Iglesia, regenerada y alejada de las inquietudes, de la corrupción y de los enfrentamientos europeos; véanse algunos ejemplos en Prosperi, *Il profetismo gioachimita*, pp. 451-453, a lo que se añaden las investigaciones de Michele Olivari sobre el navegante portugués Pedro Fernández de Quirós, por poner un ejemplo en el que la *translatio* de la Iglesia llega a nuevas tierras del Pacífico: Michele Olivari, «Fra geografia e Apocalisse: Pedro Fernández de Quirós e la scoperta dell'Australia dello Spirito Santo», en Giovanna Paolin (ed.), *Inquisizioni: percorsi di ricerca*, Trieste, EUT, 2001, pp. 253-281. Por último, véanse los argumentos e influencias que empujaron al sacerdote toledano Pero López de Soria, sometido a proceso inquisitorial en 1519, a proponer Toledo como la «nueva Jerusalén» (y no tierras de los confines el mundo) como lugar donde instaurar la nueva Iglesia, en Pastore, *Una herejía española*, pp. 146-163.

pica e idílica que Las Casas había hecho de Las Indias y de sus habitantes⁷⁵. En el texto, América y los amerindios son, de hecho, comparados con el presente degenerado (cuya crítica, como se sabe, era un *topos* clásico de la literatura utópica), es decir, comparados con una Europa y unos europeos destructores de Las Indias.

Volvamos al proceso: Francisco de la Cruz afirmaba que reinaría en Lima, temporal y espiritualmente, como el nuevo David⁷⁶, tanto entre los pocos que se habrían salvado de la destrucción europea (que escaparían a Las Indias) como entre el pueblo de Israel, es decir, los amerindios, considerados descendientes de las Tribus Perdidas⁷⁷. Este pueblo, que había sido infiel a Dios —como habían sido idólatras Las Indias—, estaría a punto de volver a unirse con el Señor⁷⁸, en un proyecto que puede definirse como doble teología de la liberación (puesto que incluye a los amerindios y a los españoles/europeos)⁷⁹. En esta teoría es central la dialéctica destrucción europea/restauración en el Nuevo Mundo que ya hemos encontrado en los vaticinios de Las Casas.

Francisco de la Cruz defiende la teoría de la ascendencia judía de los amerindios utilizando el cuarto libro de Esdras⁸⁰, argumentos lin-

75 Se trata de un tema querido por la tradición misionaria franciscana, que veía en el estilo de vida humilde, pobre y sencillo de los indígenas la condición ideal para instaurar una nueva Iglesia, que tuviera como modelo la original, al otro lado del océano; véase José Antonio Maravall, «La Utopía político-religiosa de los franciscanos en Nueva España», en Maravall, *Utopía y reformismo en la España de los Austrias*, Madrid, Siglo Veintiuno, 1982, pp. 79-110 y Milhou, *Colón y su mentalidad mesiánica*, pp. 91-117.

76 Y, después de él, habría reinado su hijo, llamado «Gabrielico», nacido de Doña Leonor (de quien De la Cruz era confesor) y prenunciado por el ángel Gabriel a María Pizarro; véase Francisco de la Cruz, *Inquisición, Actas I*, pp. 411-412 y *passim*.

77 Véase, por ejemplo, Francisco de la Cruz, *Inquisición, Actas II-2*, pp. 1231-1232 y 1554-1567.

78 Así, Las Indias serían el lugar donde se cumpliría la profecía de Isaías II, 6: «Entonces morará el lobo con el cordero, y el leopardo con el cabrito se echará; y el ternero y el leoncillo pacerán juntos [...]». Se trata, metafóricamente, de las nuevas relaciones entre indios y españoles; véase Francisco de la Cruz, *Inquisición, Actas II-1*, pp. 804-805. En cuanto a la compleja cuestión sobre las posiciones de Francisco de la Cruz respecto a la explotación de los indígenas y las modalidades de su conversión, véase Bataillon, *La herejía de fray Francisco de la Cruz y la reacción antilascasiana*, pp. 360-364 y las páginas introductorias de Francisco de la Cruz, *Inquisición, Actas I*, pp. 93-110.

79 Francisco de la Cruz, *Inquisición, Actas II-1*, pp. 95-100.

80 Aunque lo emplea como *auctoritas*, De la Cruz dice saber que no es un texto reconocido como canónico; es más, el dominico añade que su primera acción como soberano de Las Indias sería rehabilitar el texto; véase Francisco de la Cruz, *Inquisición, Actas II-2*, p. 1548.

güísticos y antropológicos y acogiéndose a la prueba de la multitud. Al final, propone la misma conexión entre el pueblo de Israel y el sucesivo día del juicio que aparece en el tratado sobre las tribus en el Nuevo Mundo. Aunque De la Cruz no cite ningún pasaje específico de este, parece conocer su estructura general y las cinco razones, que retoma con nuevos ejemplos y demostraciones.

Con la figura del dominico Francisco de la Cruz se puede cerrar el círculo que se había abierto con el tratado proveniente de España y copiado por Miguel de Arcos: tras pasar por Bartolomé de las Casas y el convento de San Gregorio de Valladolid, la teoría de las Tribus Perdidas regresó al Nuevo Mundo con la herejía de Lima.

LOS PRIMEROS TEXTOS IMPRESOS: LUMNIUS Y GÉNÉBRARD

Hay una última cuestión respecto a la difusión europea de la teoría y los primeros textos impresos en los que esta es defendida. Para este propósito, es necesario volver atrás respecto a los años del proceso a Francisco de la Cruz y centrar la atención en la Europa continental. El teólogo y sacerdote Lumnius es el primer vínculo. Este publicó en 1567 en Amberes el *De extremo Dei iudicio et Indorum vocatione*, donde respalda la teoría de las Tribus Perdidas en el Nuevo Mundo⁸¹. Tal y como ha demostrado Adriano Prosperi en sus investigaciones, la obra refleja el clima de discordia y enfrentamientos político-religiosos que se vivió en los Países Bajos de aquella época (la propia biografía de Lumnius está marcada por años de exilio). El texto tiene como objetivo enumerar las señales

81 Aunque la tesis nunca se defiende de manera explícita. Las pruebas que Lumnius emplea se basan casi en su totalidad en el texto sagrado (Reyes II, Esdras IV, Apocalipsis de San Juan, Oseas I, a los que añade pasajes de Isaías y Pablo sobre la expansión de los israelíes por todo el globo y sobre su reunificación con el fin de los tiempos), a excepción de algunas cartas de los jesuitas; faltan además la estructura y las argumentaciones empleadas por los otros partidarios de la teoría. Lumnius nunca diferencia de manera clara entre Las Indias orientales y las occidentales, y habla de manera genérica de *Indorum populi*; véase Lumnius, *De extremo Dei iudicio et Indorum vocatione*, Amberes, A. Tilenium Brechtanum, 1567, pp. 94-106 y 170-187. Por este motivo, Huddleston sostenía que Lumnius tenía pocos conocimientos geográficos y creía que las dos Indias estaban mucho más cerca de lo que realmente estaban: Lee Huddleston, *Origins of the American Indians*, p. 35.

del presente que anuncian la inminente segunda venida de Cristo, la primera de las cuales sería la predicación universal del Evangelio⁸².

En *De extremo Dei iudicio et Indorum vocatione*, las Diez Tribus son, a todos los efectos, un «instrumento» del Apocalipsis: poco importa que una parte haya sido encontrada (y convertida) en el Nuevo Mundo, o que hayan reaparecido en los montes Caspios preparadas para reconquistar Jerusalén, como había leído Lumnius en un noticiario llegado desde Constantinopla⁸³. Las tribus nunca están en el centro de la reflexión y en ambos casos tienen la función de confirmar la proximidad del fin de los tiempos y el regreso de Cristo —un regreso consolador si se tiene en cuenta el dramático presente de incertidumbres y divisiones—, por el que Lumnius aboga implícitamente en la obra.

Una aproximación completamente diferente se encuentra en Gilbert Générard, teólogo y hebraísta en el Collège Royal de París, lo que demuestra la complejidad de la historia de esta teoría y sus ramificaciones en Europa. En 1585, Générard publicó en París la segunda edición de la *Chronographiae libri quatuor*⁸⁴, una cronografía bíblica, es decir, una exposición en orden temporal de los eventos históricos, desde la creación del mundo hasta los años de la edición⁸⁵.

82 Además de la aparición, con la Reforma, de los precursores del Anticristo (Lutero, Zwinglio y Calvino); véase Prosperi, *America e Apocalisse*, pp. 50-55 y Lumnius, *Dei iudicio et Indorum vocatione*, pp. 82-86 (donde se encuentra el capítulo XI del primer libro, titulado: «Predicatio Evangelij in omnes et postremas gentes, consummationis saeculi indubitata certificatio est», pero referencias de este tipo recorren toda la obra) y pp. 127-129, para la alusión a la Reforma; por otro lado, varias páginas del segundo libro están dedicadas a Lutero. Lumnius confía la predicación universal del Verbo a la Compañía de Jesús, cuyos misionarios encarnan las palomas de la profecía de Isaías 60, 8: «¿Quiénes son aquellos que vuelan como una nube y cual paloma a sus palomares?»; Lumnius, *Dei iudicio et Indorum vocatione*, pp. 162-164.

83 *Nieuwe Tydinghe wt Pera ghecomen* («Novedades llegadas desde Pera», barrio mercantil y cosmopolita de Constantinopla), impreso por Ioannem Mollijns en 1561; véase Lumnius, *Dei iudicio et Indorum vocatione*, p. 176. En lo referente a las noticias que circulaban por la Europa moderna sobre la reaparición de las Diez Tribus en los montes Caspios, en los que habrían sido encerradas por Alejandro Magno, véase Giardini, *Figure del regno nascosto*, pp. 39-42 y *passim*; Gian Luca Potestà, *L'ultimo messia. Profecía e sovranità nel Medioevo*, Bolonia, Il Mulino, 2014, pp. 21-37.

84 *Chronographiae libri quatuor*, París, Michaellem Sonnum, 1585. La primera edición es de 1580, y es esencialmente una ampliación de la *Chronographia in duos libros distincta* publicada en 1567 en París, justo después de que Générard obtuviese la cátedra de lector de lengua hebrea en el Collège Royal.

85 Los dos primeros libros, desde la creación del mundo hasta el nacimiento de Cristo, son de Générard, mientras que los dos libros sucesivos son de Arnauld de Pontac,

Entre los acontecimientos previos al nacimiento de Cristo de los que se ocupa Générard están las vicisitudes de las Diez Tribus Perdidas: el hebraísta elucubra sobre su fortuna, haciendo hipótesis sobre el recorrido que habrían hecho después de su deportación⁸⁶. En la segunda edición de la obra, Générard sostiene que las Diez Tribus tal vez continuaran su viaje hasta llegar al Nuevo Mundo, poblándolo, y presenta esta teoría como completamente nueva y se sorprende de que nadie antes hubiera planteado esa hipótesis⁸⁷. A continuación, defiende la teoría a partir de cuatro pruebas: como los otros autores aquí analizados, se apoya en la autoridad de Esdras IV, al que añade nuevas fuentes. La primera, a la que hace referencia brevemente, es el comentario del rabino Rashi de Troyes al Cantar de los Cantares. Después, se acoge a la *Cosmographiae Universelle* de André Thevet, publicada en París en 1575, y utiliza un pasaje del capítulo siete del libro veintitrés: en él Thevet dice que le han asegurado que en la isla de San Miguel, en las Azores, han sido encontrados sepulcros subterráneos, en un lugar del que pocos habían vuelto vivos. En estos monumentos funerarios habría algunas letras en hebreo, tan antiguas que apenas podían leerse, que Thevet refiere tal y como un marrano oriundo de España (no se especifica más), experto en lenguas, se las habría descrito a él. Thevet no alude en ningún momento a la teoría de las Tribus en el Nuevo Mundo; lo que Générard afirma es que el pueblo judío no habría habitado solo en el territorio de Judea, sino por todo este gran universo⁸⁸.

obispo de Bazas. En el siglo XVI, la cronología del mundo era principalmente bíblica (el texto sagrado y la vida de los patriarcas eran la fuente para determinar los años de antigüedad del mundo) y variaba en sus dataciones dependiendo del texto elegido: si se usaba la Biblia judía, el inicio del mundo era situado en el año 3760 a.C., mientras que si se utilizaba la Septuaginta, se colocaba en el 5200 a.C. En pocas ocasiones hay coincidencia en las fechas precisas: Générard, que empleaba la versión de la Septuaginta, calcula que desde el inicio del mundo al nacimiento de Cristo habían pasado 4089 años. Sobre la cronología en el mundo moderno, véase Daniel Rosenberg y Anthony Grafton, *Cartographies of Time. A History of the Timeline*, Nueva York, Princeton Architectural Press, 2010; los dos volúmenes de Anthony Grafton, *Joseph Scaliger. A Study in the History of Classical Scholarship*, Oxford, Clarendon Press, 1983-1993; Paolo Rossi, *I segni del tempo. Storia della Terra e storia delle nazioni da Hooke a Vico*, Milán, Feltrinelli, 1979; C. A. Patrides, «Renaissance Estimates of the Year of Creation», *Huntington Library Quarterly*, 26, n.º 4, 1963, pp. 315-322.

86 Générard, *Chronographiae libri quatuor*, pp. 158-159.

87 «[...] quod miror a nullo animadversum», *ibid.*, p. 159.

Por último, la cuarta y última prueba se basa en la definición de «clausos», que, para Générard, la tradición antigua y la Cábala atribuyen a los israelitas: las Diez Tribus se describen tradicionalmente como una multitud cerrada/aislada por ríos, montañas, o confinada en islas, según las formulaciones del mito. Générard establece un paralelismo entre esta definición y el lugar que las tribus habrían poblado, es decir, América, que es una gran isla o una península. En este sentido, explica que en ese momento aún no se sabe si el Nuevo Mundo está unido por el norte a Asia/Gran Tartaria o si hay un estrecho similar al de Magallanes⁸⁹.

La formulación que hace Générard de la teoría de las Tribus en el Nuevo Mundo está libre de profetismos, ya que el hebraísta, cuando cita el cuarto libro de Esdras, omite todas las partes en las que se hace referencia a su regreso a la Tierra Prometida. Como teólogo alejado del mundo colonial y de la escatología, en su *Chronographiae libri quatuor* trata de proponer una historia del mundo según el relato bíblico. E intenta incluir en este proyecto al Nuevo Mundo y sus habitantes, es decir, procura mostrar que las Escrituras ya hablaban de amerindios y sus tierras, con la intención de mantener intacta la infalibilidad bíblica que el descubrimiento de nuevos pueblos, territorios y cronologías había hecho vacilar⁹⁰.

88 André Thevet, *Cosmographiae Universelle*, 2 vols., París, Guillaume Chaudière, 1575, vol. 2, p. 1022.

89 Générard, *Chronographiae libri quatuor*, p. 159; la incertidumbre de Générard a este respecto se debe a que el actual estrecho de Bering fue atravesado por el explorador Vitus Jonassen Bering en 1728.

90 A este respecto, será suficiente recordar tres nombres: Francesco Guicciardini, Giordano Bruno y Paracelso. Si Guicciardini ironizaba sutilmente sobre la no tan evidente universalidad de la difusión del Verbo después de 1492 (véase Francesco Guicciardini, *Storia d'Italia*, Silvana Seidel Menchi (ed.), Turín, Einaudi, 1971, vol. I, p. 593), Bruno hablaba del descubrimiento en el Nuevo Mundo de calendarios de diez mil años de antigüedad, lo que implícitamente cuestionaba la cronología del texto sagrado (véase Giordano Bruno, «Spaccio de la bestia trionfante», en *Dialoghi filosofici italiani*, Michele Ciliberto (ed.), Milán, Arnoldo Mondadori Editore, 2000, pp. 455-670, pp. 646 y 1282, nn. 399-400) y Paracelso adaptaba el preadanimismo/poligenismo a las poblaciones de ultramar; véase Richard H. Popkin, *Isaac La Peyrère (1596-1676). His Life, Work and Influence*, Leiden, Brill, 1987, pp. 31-41, y Popkin, «The Rise and Fall of Jewish Indian Theory», p. 64.

EN SUMA

Hemos visto las distintas modalidades con las que se ha utilizado la tesis de las Tribus en el Nuevo Mundo, dando cuenta tanto de su enorme difusión geográfica como de los variados contextos en los que ha sido empleada. Se ha mostrado cómo, desde su aparente primera elaboración, la teoría puede encuadrarse, en general, en el clima de inquietudes político-religiosas del siglo XVI. Y en particular, en el vivo profetismo de corte joaquinista que recorrió la península ibérica (y, en consecuencia, las colonias de ultramar) en los años del descubrimiento del *mundus novus*.

En este contexto, el colegio de San Gregorio de Valladolid pudo ser el lugar en el que se acogió y debatió la ubicua teoría. En el siglo XVI, esta fue discutida por numerosos autores y atravesó diferentes 'mundos'. Por esta versatilidad, la historiografía nunca ha podido identificar una institución política o religiosa en la que se habría 'concretado' un debate sobre tal tesis. Los franciscanos y su interpretación milenarista del Nuevo Mundo estuvieron en el centro de las investigaciones sobre el siglo XVI⁹¹. Pero al menos en lo que concierne a la teoría sobre las Tribus al otro lado del océano, los estudios realizados hasta el momento —junto a los casos de Miguel de Arcos, Bartolomé de las Casas y Francisco de la Cruz— parecen abrir caminos que conducen a Valladolid y a los dominicos de San Gregorio⁹².

Por último, se han analizado los dos autores protagonistas de la recepción de la teoría en la Europa continental: Lumnius y Générard. Paradójicamente, ambos (los primeros en defender la tesis en un texto impreso) están alejados tanto del mundo colonial como del dominico, y hacen un uso muy diferente de la tesis. Si en Lumnius esta adquiere un carácter puramente escatológico, en Générard las Diez Tribus sirven para explicar el origen de los amerindios desde un punto de vista

funcional: para aportar, en la segunda parte del siglo XVI, una confirmación de la historia sagrada y de la cronología bíblica.

Desde el mundo colonial de la Nueva España hasta las figuras de Lumnius y Générard, pasando por Valladolid y Lima, afloran con fuerza por un lado la extremada versatilidad en los usos de la teoría de las Tribus Perdidas en el Nuevo Mundo y, por otro, las dificultades a la hora de reconstruir la historia de su origen y difusión durante su 'exordio'. Pero, en este recorrido, San Gregorio de Valladolid es, sin duda, un lugar central en el que deberán concentrarse los próximos estudios sobre la tesis.

91 Como demuestran los textos fundamentales citados en las páginas precedentes: Phelan, *The Millennial Kingdom*; Maravall, «La Utopía político-religiosa de los franciscanos en Nueva España»; Milhou, *Colón y su mentalidad mesiánica*.

92 Un camino abierto por las investigaciones pioneras de Marcel Bataillon en su *La herejía de fray Francisco de la Cruz y la reacción antilascasiana*. En esta dirección, son centrales las figuras de los dominicos Juan de la Peña, Domingo de Santo Tomás y Felipe de Meneses (cuyo baricentro está precisamente en Valladolid), y los misioneros dominicos como Diego Durán, partidario de la teoría de las Diez Tribus, aquí solo mencionado.

COHERENCIA ENTRE PROFECÍA Y ACCIÓN:
LA CONJURA CALABRESA DE 1599

En la Europa protomoderna, las profecías milenaristas relativas al siglo de oro asumieron rasgos muy diferentes entre sí, a veces incluso contradictorios. En algunos casos fueron exaltaciones de las estructuras políticas y sociales existentes, como en la Inglaterra isabelina de Spenser y de otros que ensalzaban a la reina. Gracias a ellos, el patrimonio cultural de la escatología antigua y su léxico se convirtieron en instrumentos y soporte de una variante, a veces de un perfil muy alto, de la literatura cortesana de siempre¹.

Con esta definición no pretendo poner en duda la intensidad y la sinceridad de los sentimientos nacionalistas de quienes encomiaban a la soberana: es bien conocido el patriotismo de muchos intelectuales isabelinos. Esto no quita que, para identificar su reinado con el siglo de oro, fuera necesario borrar varias facetas muy reales, desde las asoladoras carestías hasta la vasta miseria presente entre los estratos más humildes de la sociedad o la dureza de los aparatos judiciales, de lo cual daban testimonio las frecuentes ejecuciones. El milenarismo de Tommaso Campanella, por el contrario, no desatendía este tipo de sombras, sino que se valía de ellas para acelerar, al denunciarlas, la llegada de una

1 Frances A. Yates, *Astrea*, Turín, Einaudi, 1978. El adjetivo 'cortesana', en la p. 81.

sociedad futura. Incluso en *La Monarchia di Spagna* (1598), que debería haber constituido una exaltación de la Corona ibérica, las alusiones a las deformaciones de una justicia injusta son evidentes, como lo es, durante la conjura, su atención partícipe a la rabia de los 'villanos' oprimidos por la dura fiscalidad². También es indudable su evidente aversión a una justicia fundada en la proliferación de patíbulos: «Ahora se entiende por justicia ahorcar, descuartizar... todo tirano cree ser justo cuando hace morir a muchos hombres...». Por lo tanto, no puede sorprender, a la luz de frases así, que los discursos proféticos no reportaran a Campanella ascenso social o éxito material, como sí les ocurría a menudo a los poetas isabelinos.

Esta consideración me induce a subrayar la importancia de la relación entre vida e ideas a la hora de analizar a los autores de este tipo. De hecho, también en las filas del campo opuesto —el de aquellos que recurrían al profetismo bíblico y medieval para prever un futuro próximo tal vez inquietante, pero que supondría una mejora del presente— es oportuno, en mi opinión, hacer alguna distinción a partir del examen de cada biografía. Para empezar, es necesario considerar que, durante los siglos XVI y XVII, entre los artesanos de diferentes ciudades europeas, aquí y allá también en el campo, en algunos sectores del mundo intelectual y político —entre quienes estimaban a Tommaso Campanella estaban Richelieu, el duque de Osuna y el cardenal Trejo³—, fueron muchos los que apreciaban la literatura y la cultura dedicadas a la previsión del futuro sobre la base de una estrecha correlación entre historia humana y tiempos bíblicos determinados a partir de los profetas del Antiguo Testamento, el Apocalipsis de San Juan y sus desarrollos medievales. La presencia, amplia en el espacio y dilatada en el tiempo, de un público similar de lectores y oyentes pudo ciertamente alentar lo que yo definiría como un milenarismo 'no especialmente comprometido': curioso y a veces preocupado por el futuro, pero no tan crítico con el presente como para ver en los mensajes proféticos la exigencia de una acción política concreta. Como en el caso inglés, también para

2 Jean Delumeau, *El misterio Campanella*, Madrid, Akal, 2014, p. 59.

3 Todos los biógrafos de Campanella evocan sus buenas relaciones con Richelieu y Osuna. Por lo que se refiere al cardenal Trejo, véase Luigi Firpo «Un cardinale spagnolo ammiratore del Campanella», *Giornale Critico della Filosofia Italiana*, XLI, 1962, pp. 375-386. El cardenal estuvo al cargo de delicadas misiones en la curia pontificia en los reinados de Felipe III y Felipe IV.

estos 'no comprometidos' la retórica milenarista debió de constituir en ocasiones un medio para ganar prestigio, interlocutores insignes, compradores de libros y opúsculos, oyentes atentos a las conversaciones que se daban en diversos puntos de la jerarquía social. Una vez más, el examen de los recorridos biográficos, de las cartas, de las dedicatorias antepuestas a los escritos pueden revelarse de gran importancia; a mi parecer, decisiva. De hecho, son esos elementos los que marcan la diferencia entre el milenarismo entendido como interés cultural y religioso 'medio', como respuesta meramente intelectual a exigencias habituales, y aquel que se convierte sobre todo en coherente y prolongada elección de vida, y no pocas veces causa de muerte o de duros sufrimientos. Es más, me parece evidente la diferencia entre hablar y escribir más o menos tranquilamente de *saeculum novum* y 'sexto milenio' y propugnar esos conceptos en las cárceles, después de haber intentado hacerlos funcionales para un cambio político, social y religioso radical y, sobre todo, de haber intentado llevarlo a cabo, como hicieron Campanella y otros.

La conjura calabresa de septiembre de 1599, que le costó a Tommaso Campanella casi 30 años de prisión y repetidas torturas, se presenta como la pieza biográfica sin la cual el flujo de sus escritos más o menos proféticos no encontraría un lugar adecuado en su historia personal ni en la del pensamiento del siglo XVII. De hecho, al igual que para los líderes anabaptistas de los años 20 del siglo XVI, para algún sebastianista portugués, para fray Francisco de la Cruz, también para Campanella el milenarismo fue un compromiso en el que resulta imposible desligar el nivel teológico e ideológico de sus corolarios operativos.

A mi parecer, fue esta intersección de ideas y hechos lo que sitúa tales figuras en la vida política y religiosa de su tiempo a pleno título, y no solo entre los pliegues de una sobreabundante literatura profética. Ciertamente, los personajes que he citado emergen por coherencia extrema y relieve intelectual no común, pero fue precisamente la dialéctica entre acción y profetismo, también en otras circunstancias y en un nivel más modesto, la que aseguró a sujetos menos cualificados un papel efectivo, aunque pequeño, en los sucesos en acto: es conocida la contribución de variados 'profetas' a las contraposiciones políticas propias del reinado de Felipe IV⁴, como lo es, volviendo a otro personaje militante de perfil

4 Véase por ejemplo Ronald Cueto, *Quimeras y sueños. Los profetas y la monarquía católica de Felipe IV*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 1994.

alto, la del padre Vieira a la historia portuguesa de la segunda mitad del siglo XVII.

En lo que a Campanella se refiere, es necesario, por lo tanto, empezar por detenerse en la conjura de 1599, que constituyó el enlace concreto de sus escritos e ideas con la realidad de Calabria y, más en general, de la monarquía de los Habsburgo.

En el pasado diversos estudiosos negaron tal conjura, influidos por la aparente congruencia de las autodefensas de Campanella, por el amplio recurso a la tortura con la que le fueron arrancadas muchas confesiones, por la falta de verdaderos actos insurreccionales⁵. Pero ya Luigi Amabile, sobre la base de una investigación de amplitud y rigor ejemplares, sostuvo que en agosto-septiembre de 1599 hubo una conspiración en Calabria, que Campanella fue su artífice principal, que los conspiradores eran al menos unas centenas, que los turcos estaban involucrados en el proyecto insurreccional⁶. Ciertamente, esto no refleja ni la capacidad organizativa ni la precisión y la clara articulación de un mapa de los objetivos militares a alcanzar. Por ejemplo, no parece que los conspiradores estuvieran agrupados en unidades orgánicas encargadas de llevar a cabo planes específicos. Fue una conjura dirigida por un filósofo absolutamente carente de aptitudes militares, pero rico en ideas y esperanzas, como demuestra el proyecto de una sociedad futura alternativa que Campanella trazó en la *Città del Sole*, que se remonta al periodo inmediatamente posterior a la conjura. A partir de un minucioso análisis de la profecía bíblica y medieval, de reflexiones personales sobre el movimiento de los astros y sobre la acumulación de calamidades naturales en aquel periodo, se convenció de la inminencia de profundos cambios políticos y sociales que anunciarían el *saeculum novum*. Más seguro que nunca del deber humano de cooperar en los designios providenciales en virtud del libre albedrío, fray Tommaso había iniciado una intensa campaña de proselitismo entre sus cofrades dominicos y entre los fugitivos que vagaban por los montes de Calabria,

5 Leandro Perini ha vuelto a proponer el peso de algunos de estos elementos: «Tommaso Campanella. Tra Monarchie e Imperi», *Bruniana e Campanelliana*, 13, 2007, pp. 191-207: 197-198.

6 Luigi Amabile, *Fra Tommaso Campanella. La sua congiura, i suoi processi e la sua pazzia*, 6 vols., Turin, Les Belles Lettres-Nino Aragno, 2006, vol. I (Nápoles, Antonio Morano, 1882). De aquí extraigo la información que doy a continuación.

pero también entre los exponentes de la élite urbana más insatisfechos e inquietos, especialmente en Catanzaro, Stilo, Arena y otros centros cercanos. En cualquier caso, parece fundada la sospecha abrigada por las autoridades de que algunos miembros de la aristocracia —Lelio Orsini, Marco del Tufo, el príncipe de Bisignano—, y también algún obispo, prestaron oídos atentos a los discursos subversivos, aunque no un respaldo concreto. Sin embargo, parece totalmente indemostrable que hubiera un consenso papal previo, que es lo que algunas conversaciones insinúan, sobre todo del lugarteniente de Campanella, fray Dionisio Ponzio. En cualquier caso, está claro que las autoridades españolas le tuvieron miedo a esta sombra romana, al menos durante un cierto periodo. Y en mi opinión, algunos elementos del suceso generan sospechas similares, seguramente infundadas, pero en aquel momento no del todo inmotivadas o no absolutamente arbitrarias.

A todo aquel que conseguía reclutar, Campanella le proponía un plan extremadamente ambicioso, aunque no bien articulado en tiempos y modalidad precisos: en concomitancia con los cambios políticos que se aproximaban, era necesario quitarle Calabria a la Corona española y transformarla en una república independiente que se sometería voluntariamente a la curia romana. En esa república él sentaría las bases y delinearía las leyes de la sociedad ideal e igualitaria de la que he hablado antes, además de una doctrina religiosa que pronto fue juzgada como colmada de herejías. A quien le hacía notar la desproporción entre el alcance de los objetivos y la escasez e inadecuación de los medios disponibles, Campanella le respondía anunciando el respaldo de una flota turca comandada por el famoso renegado Escipión Cicala, aparte de otros potentados no identificados y de los aristócratas antes citados.

Es precisamente esa desproporción lo que define, más que cualquier otro elemento, los límites, las debilidades de los planes de Campanella, la evidente imposibilidad de llevarlos a cabo.

A la luz de estos límites, es lícito compartir totalmente las valoraciones de Luigi Firpo: «Vaga, pero aun así vasta y revolucionaria conjura», pero también «frágil e inconexo edificio de la conjura»⁷.

La gran cantidad de reconstrucciones, lejanas en el tiempo o más recientes, entre ellas algunas fundamentales como las de los propios

7 Luigi Firpo, «Tommaso Campanella», en *Dizionario Biografico degli italiani*, Roma, 1974, vol. 17, pp. 372-401. Las citas, en pp. 378 y 379.

Firpo y Amabile, de Germana Ernst, Jean Delumeau, Nicola Badaloni, John M. Headley⁸, me inducen a renunciar a un análisis más completo del suceso. Sin embargo, me parece oportuno resaltar que hasta ahora la conjura no ha llamado la atención de los estudiosos de la historia de España, quedando así reservada a los especialistas en Campanella⁹. Yo, sin embargo, estoy convencido de que se inscribe a pleno título en las dinámicas políticas, culturales e ideológicas de la monarquía de los Habsburgo en los últimos treinta años del siglo XVI. En primer lugar, es necesario considerar que el intento de Campanella estuvo precedido por otros más o menos similares que tuvieron como ámbito territorial, institucional, social y religioso común la propia monarquía.

Sus dimensiones planetarias constituían una característica ideal a ojos de quien esperaba la unificación de todos los pueblos del mundo en una única estructura política y una única fe religiosa. Así, fray Francisco de la Cruz, Lucrecia de León, algunos sebastianistas portugueses estuvieron por delante de Campanella en el camino del profetismo y la conspiración. La magistratura de la Corona y la Inquisición sofocaron sus iniciativas con procedimientos represivos en parte análogos, demostrando frente a tales conjuras y profecías o sueños una auténtica hipersensibilidad, a veces crueldad, que la importancia objetiva de los hechos por sí misma no explica del todo. Por ejemplo, en el caso de Gabriel de Espinosa, «el pastelero de Madrigal», los protagonistas del suceso no podían suponer un motivo de temor para el vértice de la monarquía: una joven reclusa en un convento; alguna monja; un aventurero sin contactos que pudieran considerarse peligrosos; un religioso portugués de modesto relieve dividido entre el profetismo sebastianista y un maquiavelismo complicado que lo incitaba a jugar la carta del rey mesiánico que en realidad estaba a favor del prior de Crato.

8 Amabile, *Fra Tommaso Campanella*; Firpo, *I processi di Tommaso Campanella*, Roma, Salerno, 1998; Firpo, *Ricerche campanelliane*, Florencia, Sansoni, 1947; Jean Delumeau, *El misterio Campanella*; Nicola Badaloni, *Tommaso Campanella*, Milán, Feltrinelli, 1965; de Germana Ernst me limito a citar *Tommaso Campanella*, Roma-Bari, Laterza, 2002 y *Religione, ragione e natura. Ricerche su Tommaso Campanella e il tardo Rinascimento*, Milán, Angeli, 1991; John M. Headley, *Tommaso Campanella and the Transformation of the World*, Princeton, Princeton University Press, 1997.

9 Pero véase Luis Diez del Corral, «Campanella y la Monarquía hispánica», *Revista de Occidente*, LIII-LIV, 1967, pp. 159-180; 313-335.

Incluso Felipe II escribió indicaciones precisas relativas a la sentencia capital —descuartizamiento y ahorcamiento— de los protagonistas masculinos del episodio. No creo que solo la descendencia directa de la hija de don Juan de Austria pueda dar cumplida cuenta de tanto interés e inclemencia por parte del rey¹⁰. Evidentemente, el monarca y sus ministros no dudaban de las potencialidades subversivas del profetismo milenarista cuando este se ligaba a situaciones políticas delicadas —en este caso Portugal, desde hacía poco anexionado—. Aquellos eran conscientes de que las voces proféticas retomadas encontrarían, en diversos niveles de la sociedad, oídos atentos y también mentes partícipes. Los predicadores milenaristas podían, además, ser usados por quien, pensando en sus propios objetivos, tuviera interés en valerse del fuerte reclamo que estos ejercían en un público nada irrelevante. Así, según el pensamiento político consolidado en el estado mayor de la Corona, la eventualidad de que conspiradores influyentes, poderosos y hábiles se subieran a hombros de los ‘profetas’ era algo a considerar seriamente, siempre. Por otra parte, las tensiones económicas y sociales, latentes o no y casi ubicuas en la monarquía de los años 90, podrían hacerse realmente peligrosas por efecto de los mensajes igualitarios y de las denuncias de la gravosa fiscalidad y las injusticias —Campanella recurrió en muchas ocasiones a este argumento— proclamados con las palabras de Isaías, Daniel, san Juan, cuya autoridad intrínseca era indiscutible.

Por lo tanto, en la base de la represión de las conjuras había una lógica de gobierno única, no exclusiva de la Corona de los Habsburgo, pero que en ella asumía peculiaridades propias —el recurso frecuente a la Inquisición, por ejemplo, o las dimensiones mundiales que tanto reclamaban los milenaristas ibéricos e italianos—. Otro elemento común a los fermentos milenaristas típicos de la monarquía ibérica era la constante participación de exponentes del clero regular, lo que remarcaba la matriz puramente católica de aquellas exigencias proféticas. En cuanto a la nobleza, tanto en la península ibérica como en Calabria se intuyó la implicación de algunos de sus miembros, pero nunca fue algo evidente, tal vez porque las autoridades prefirieron no dirigir sus investigaciones en esta dirección: desde Nápoles, el conde de Lemos

10 Geoffrey Parker ha resumido con lucidez todo el suceso: *Felipe II. La biografía definitiva*, Barcelona, Planeta, 2010, pp. 928 y ss.

ordenó no incluir en las actas los nombres de personalidades destacadas que los interrogados citaban, a lo sumo anotarlos aparte, y solo uno o dos fueron arrestados¹¹. No hay duda de que, salvo excepciones, en los decenios centrales del siglo XVII los súbditos aristócratas del rey de España no dieron nunca pruebas reiteradas y evidentes de indisciplina política, como sí fue el caso de sus homólogos franceses y de otras áreas europeas. En los años 90 del siglo XVI también la situación económica de muchos territorios pertenecientes a la Corona era negativa o, si no, en vías de un rápido deterioro. Casey ha definido el año 1599, el año de la conjura, como el momento culminante de una fuerte crisis en buena parte de España¹², y tampoco en Calabria fue fácil el final de siglo. Indudablemente, el aumento de la presión fiscal, en concomitancia con una fase económica recesiva, constituye uno de los elementos que explican la adhesión al movimiento de Campanella por parte de no pocos exponentes de las clases medias urbanas y de la pequeña nobleza provincial. También la amenaza turca o bereber parece un elemento común a las dos penínsulas, y en particular lo son los efectos desestabilizadores de las continuas incursiones de piratas en el litoral. Sobre la flota turca presente en las costas calabresas en 1599, tendré que detenerme más adelante, y me limito aquí a recordar que en España, sobre todo a partir de la Guerra de Granada, fue una constante el temor a un complot de los moriscos respaldado desde las galeras del Gran Turco. La conjura de Campanella, caracterizada, como veremos, por la aparición de 30 naves otomanas frente a las costas como resultado de acuerdos precisos entre el renegado Cicala y los conspiradores, debió representar, a ojos de los gobernantes españoles, una demostración de que sus preocupaciones eran fundadas. Como afirmará veinte años después Contarini, el ex-dux de Venecia, y con él otros observadores, si en aquella ocasión Cicala se hubiera arriesgado a desembarcar las tropas presentes en las naves, la represión de la revuelta habría sido larga, costosa y difícil para los españoles¹³.

Para el estado mayor de la monarquía de Felipe III, el caso calabrés constituyó, sin duda, una advertencia y una lección que de algún modo

11 Amabile, *Fra Tommaso Campanella*, vol. I, p. 292.

12 James Casey, «Spain: a failed transition», citado por Parker, *Felipe II*, p. 928.

13 Luigi Firpo, «Tre relazioni contemporanee sulla congiura calabrese del 1599», *Giornale Critico della Filosofia Italiana*, XLI, 1962, pp. 398-400.

debió de tener presente en el periodo anterior a la expulsión de los moriscos. Hasta el punto que tanto en España como en Nápoles la lógica de la prevención de complots resulta unívoca: aunque su existencia y consistencia parecieran dudosas a las autoridades, de todos modos era necesario adoptar todas las medidas necesarias para reprimirlos, como si la amenaza fuera grave y real¹⁴. Así, el conde de Lemos, virrey, aunque en un primer momento quiso tranquilizar a Felipe III sobre la entidad de la conjura —«todo es cosa sin fundamento, si no es ynbención de frayles»—, le describió minuciosamente las iniciativas militares que había puesto en marcha, convencido de que «para no equivocarse es necesario ponerse siempre en lo peor»¹⁵. Dado que a menudo las preocupaciones más 'secretas' de los gobernantes llegaban a las plazas, es fácil comprender que en España este comportamiento suyo contribuyera considerablemente a determinar la habitual opinión adversa a los moriscos, muy viva en los tiempos previos a la expulsión. ¿Cómo se iba a dudar de que se trataba de conspiradores, si los gobernantes, con sus medidas concretas, demostraban estar convencidos de ello?

Cuando Campanella fue traducido en Nápoles, también en Calabria la noticia sobre sus relaciones con los turcos alimentó las manifestaciones de indignación de algunos lugareños¹⁶: no para todos, pero para muchos esos vínculos representaban una traición abominable, un entendimiento con el gran enemigo de la cristiandad. Resulta superfluo precisar que en España esa era una convicción común: si los moriscos deseaban una invasión turca —que es lo que parecían pensar también muchos inquisidores, magistrados y gobernantes—, podían ser dignos únicamente de los castigos más duros.

Por lo tanto, no faltan razones para considerar el caso calabrés de 1599 dentro de la óptica de la historia global de la monarquía de los Habsburgo, y no solo dentro de la historia de Calabria o del estudio de

14 En 1570 el vicescanciller Bernardo de Bolea tranquilizaba a Felipe III a propósito de la situación en Valenza: «Aassi no havrá para que Vuestra Magestad passe ansia», pero añadía «aunque para proveerlo siempre se ha de pensar lo peor». Rafael Benítez Sánchez-Blanco, *Heroicas decisiones. La monarquía católica y los moriscos valencianos*, Valencia, Diputació de València-Institució Alfons el Magnànim, 2001, p. 285.

15 Amabile, *Fra Tommaso Campanella*, vol I, p. 230.

16 Campanella hace referencia a esto en algunos versos. *Ibid.*, apéndice de documentos, doc. n.º 509 y p. 359.

la figura de Campanella. En particular, parece evidente que también a comienzos del siglo XVII el peso del peligro turco fue uno de los más fuertes elementos de cohesión entre los sucesos calabreses y los españoles, cuando el imperialismo otomano ya había perdido mucho de su vigor. Esta constatación invita a precisar mejor la percepción o las percepciones que Campanella tuvo del islam, de sus doctrinas y de su posible papel providencial y político; también para comprender completamente la radicalidad de sus ideas respecto a las convicciones y sentimientos más difundidos en aquel tiempo. Pero sin olvidar el hecho de que en Calabria aquellas percepciones no carecían de un marco real bien concreto.

LA ALIANZA CON EL TURCO Y LA RECUPERACIÓN DE MAHOMA

La Calabria de finales del siglo XVI, tierra mediterránea por excelencia, fue el escenario de relaciones especialmente intensas con el mundo islámico. Los sucesos inmediatamente posteriores al descubrimiento de la conjura serían prueba de ello, en cuanto muchos de los perseguidos por las autoridades huyeron a Estambul, tal como hizo el fraile Dionisio Ponzio, el lugarteniente portavoz de Campanella, cuando logró evadirse de la cárcel napolitana. Él y los otros fugitivos en la capital otomana encontraron una colonia de compatriotas tan numerosa que había dado vida a un asentamiento llamado «la Calabria de Constantinopla»¹⁷. Pero es la historia personal del almirante renegado Cicala, implicado por los conspiradores en el intento insurreccional, la que representa de manera particularmente significativa el humus de relaciones cristiano-islámicas que había detrás de la conjura. Cayó siendo joven en manos de los turcos, y en 1599 contaba con una brillante carrera militar. También a él la adhesión al islam le había proporcionado ascenso social, prestigio y poder¹⁸. Su anciana madre, que seguía siendo cristiana, vivía en una aldea cerca de Mesina. Tres años antes de la conjura Cicala quiso ir a verla, cosa que solicitó al virrey de Sicilia.

17 Ibid., p. 314, nota b.

18 Gino Benzoni, «Cicala, Scipione», en *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 25, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1981, pp. 320-346.

Una vez obtenida la autorización, la anciana fue conducida a bordo de la galera de su hijo, donde tuvo lugar un largo encuentro narrado por diversas fuentes más o menos contemporáneas y que la biografía confirma sustancialmente¹⁹.

Ella se negó en firme a convertirse al islam, pero, llorando, con ternura bendijo al hijo en el nombre del Dios único en el que los dos creían. Después, fue llevada de nuevo a su casa siciliana.

La historia sugiere la existencia de un sistema de relaciones operante y no siempre determinado por una contraposición frontal. De hecho, la generosidad, probablemente interesada, del virrey —sin duda Cicala era capaz de ahorrarle molestias y disgustos— no fue un caso aislado. También en otras ocasiones las autoridades toleraban las idas y venidas entre las costas calabresas y las naves turcas. Así, cuando el conspirador Maurizio de Rinaldis subió a bordo de una galera para llegar a acuerdos relativos a la conjura, justificó su iniciativa diciendo que tenía intención de realizar un rescate de prisioneros²⁰; y nadie mostró estupor por esa respuesta: evidentemente, se trataba de una práctica no excepcional. Estos ejemplos atestiguan una situación bastante diferente en las áreas litorales ibéricas respecto a las calabresas. Por la bibliografía que conozco, no parece que en las primeras —a excepción de los moriscos, evidentemente— los piratas bereberes encontraran una red de tolerancia, complicidad y disponibilidad al entendimiento solo relativamente secreta, como sucedía en las segundas. En España, una contraposición más pura debía ser predominante. Creo que la figura de Cicala, también a los ojos de Campanella, representaba con especial eficacia este 'sistema de relaciones' calabrés. De hecho, le había dedicado algunas breves pero densas observaciones antes de su aparición frente a Calabria en el momento de la conjura. Es más, en *La Monarchia di Spagna* —para la que sigo la datación del verano de 1598 propuesta por Germana Ernst a partir de rigurosos criterios filológicos²¹— Campanella llamaba la atención del destinatario español de la obra, un alto magistrado del Tribunal de la Vicaría²², sobre las oportunidades que podía ofrecer a la Corona de los Habsburgo una cuidada labor

19 Ernst, *Tommaso Campanella*, p. 66.

20 Amabile, *Fra Tommaso Campanella*, vol. I, p. 175.

21 Véase su introducción a Tommaso Campanella, *Monarchie d'Espagne et Monarchie de France*, Germana Ernst (ed.), París, Puf, 1997, pp. XV-XVII.

22 El destinatario de la obra era el jurista Alonso Martos Gorostiola, *ibid.*, p. XVIII.

de convicción y corrupción de algunos comandantes renegados pertenecientes al ejército turco. Entre ellos, citaba explícitamente a Cicala²³. Esta sugerencia debe valorarse a la luz de la visión profética de la realidad política que ya entonces tenía Campanella. A su parecer, por decreto providencial el Imperio otomano estaba a punto de dividirse en dos facciones contrapuestas, una de las cuales se convertiría enseguida al cristianismo. La otra, solo cuando estuviera más cerca el fin de los tiempos²⁴. Por lo tanto, Cicala podía transformarse no solo en instrumento útil para una política al estilo de Maquiavelo, sino también en un colaborador del diseño divino para el inminente nuevo siglo, ya que, rebelándose contra el sultán, podría facilitar el proceso. En cuanto a la profetizada conversión de los rebeldes, la persistente, notoria relación de Cicala con su madre cristiana —cuyas elecciones siempre había respetado, hasta el punto de no obligarla, al terminar su encuentro, a quedarse con él— podía alentar alguna esperanza: en el fondo el almirante no había roto del todo los lazos con el cristianismo, del que, por otro lado, provenía.

Así, cuando las naves de Cicala aparecieron frente a Stilo, Reggio, Crotona en septiembre de 1599, él no solo había sido interlocutor efectivo de los conjurados, sino objeto de las reflexiones político-proféticas de Campanella, en una intersección bastante habitual en él entre una falta de prejuicios pragmática y un profetismo apocalíptico. En realidad, la acción del comandante renegado había sido mucho más incisiva el año anterior, como subrayaría el dominico en su propia defensa²⁵. Según los documentos de fuente oficial —informes para el virrey y del virrey para Madrid—, esta vez los turcos se habían limitado a navegar durante algunos días a lo largo de las costas, pero buscando repetidamente, de manera visible, contactar con los conspiradores mediante señales luminosas y embarcaciones ligeras que se acercaban a la orilla. Todo se resolvió con el intercambio de unos pocos cañonazos con las fortificaciones españolas y con una escaramuza cuando la tripulación desembarcó para abastecerse de agua²⁶. El virrey vio confirmada la existencia de una alianza con los cómplices de Campanella gracias a

23 Ibid., p. 330.

24 Amabile, *Tommaso Campanella*, vol. I, p. 152 y vol. 2, p. 67.

25 Tommaso Campanella, «Narrazione della istoria sopra cui fu appoggiata la favola della ribellione», en Firpo, *I processi*, pp. 302-303.

26 Amabile, *Tommaso Campanella*, vol. I, pp. 303-306.

las informaciones obtenidas de los renegados y esclavos que huyeron de las galeras y de los capturados en aquel breve enfrentamiento. Según ellos, se habían subido a bordo numerosos cañones junto a palas y otros utensilios necesarios para colocarlos en batería en tierra firme, cuando hubiera que conquistar y defender las ciudades fortificadas que las confesiones de los detenidos indicaban —aunque en términos nada claros ni unívocos—. Por otra parte, las galeras turcas eran treinta, un número que no podía permitir grandes conquistas pero suficiente para impedir una afluencia de naves españolas. Y, según algunas declaraciones, era precisamente eso lo que habían solicitado los conjurados durante los contactos preliminares²⁷.

Por lo tanto, parece casi seguro que hubo un acuerdo operativo, o algo similar, con los otomanos. Un hecho que, repito, tuvo que alarmar a los gobernantes de la Corona por la posibilidad de que una circunstancia análoga se diera en las zonas costeras del Levante español habitadas por los moriscos. El caso calabrés demuestra que no era imposible que las veleidades, los rumores y los contactos más pretendidos que reales, y en cualquier caso de resultados improbables, típicos de los moriscos, desembocaran en acciones reales.

La responsabilidad directa de Campanella en la iniciativa de implicar a los turcos de Cicala representa un problema nada claro. El dominico, de hecho, se la atribuyó totalmente a Maurizio de Rinaldis, quien, al confesar espontáneamente a los pies del patíbulo, no negó su protagonismo en el suceso. Pero él y los otros imputados precisaron que Campanella había sido informado previamente de la idea, que la había aprobado y que, tras llevarla a cabo, había dirigido palabras de elogio al propio De Rinaldis. Fray Tommaso, por el contrario, dijo que supo de ello solo *a posteriori*, y que había criticado duramente a De Rinaldis por haber hecho partícipes a infieles de los que, dijo, uno no se podía fiar²⁸. Y, efectivamente, en algunos escritos posteriores aparece puntualmente esta casi intrínseca infiabilidad política de los turcos. Pero se sabe que en 1599, después del episodio, Campanella no tuvo el cuidado de romper relaciones con De Rinaldis y de abandonar el complot, como bien observó Amabile²⁹: evidentemente, para él la participación

27 Ibid., p. 174.

28 Campanella, *Narrazione*, p. 308.

29 Amabile, *Tommaso Campanella*, vol. I, p. 199.

islámica no constituía, como mínimo, una conraindicación decisiva. En esa fecha su fidelidad como súbdito de la Iglesia y del rey de España no era, por lo tanto, tan férrea como él quería hacer creer, aunque la proclamó con tenacidad durante el proceso y la detención, entre otras cosas por motivos bien comprensibles: solo por eso se arriesgaba a ser ahorcado.

Pero es sobre todo el análisis de las declaraciones de los otros imputados —cuando hay confirmación en los textos del periodo 1598-1604, desde *La Monarchia di Spagna* a la *Città del Sole* y los *Articuli Prophetales*— lo que me induce a creer fundada la hipótesis de que por su parte hubo consentimiento a un acuerdo, cuanto menos operativo, con los turcos. De hecho, las informaciones deducibles de los escritos y documentos del proceso sugieren que no demonizaba en absoluto al Imperio otomano y, más en general, al islam. Antes bien: su juicio, más que negativo, está marcado por un notable interés.

Una visión así del islam se inscribe en la religión natural y racional propugnada por el joven Campanella. Las declaraciones de los imputados indican diversos elementos de indudable radicalismo por su parte: aversión al Cristo crucificado; negación de la Trinidad, del Paraíso y del Infierno; ridiculización de los sacramentos... Pero aun así hay que ser cauteloso frente a tales afirmaciones, sonsacadas con la tortura y casi seguramente sugeridas a los imputados por los inquisidores, sobre la base de una lista de proposiciones inculpativas preparada por ellos³⁰. Pero Campanella ya había sido acusado de irreverencia blasfema en los procesos inquisitoriales precedentes, por ejemplo, cuando se le imputó, sin fundamento, la autoría del famoso opúsculo *De Tribus Impostoribus*³¹. Evidentemente, algo de sus habituales discursos, llegado a oídos que él no había previsto, lo hizo objeto de serias sospechas en términos de doctrina. De todos modos, no hay que subestimar su fuerte vena sarcástica, su gusto por la provocación y la ocurrencia desacralizadora, algo que por otra parte no era inusual en cierto humorismo conventual que todo sugiere que estaba bastante difundido en los conventículos de la Calabria y también de otros lugares, por ejemplo en Padua. Allí Campanella fue acusado, falsamente, de nada menos que de ser el coautor

30 Amabile, *Tommaso Campanella*, vol. 2, p. 39, vol. 1, p. 271.

31 Firpo, *I primi processi campanelliani in una ricostruzione unitaria*, ahora en *I processi*, p. 69.

de la violación del maestro general de su orden³². Es evidente que en aquel centro dominico el clima no debía estar impregnado de ortodoxia y disciplina postridentinas. Entonces, surge la duda de si las frases pronunciadas durante los procesos calabreses, en la medida en que efectivamente fueran pronunciadas por él y por los otros imputados, se corresponden en ciertos casos más a un gusto por la ironía desacralizadora que a puntuales concepciones irreligiosas.

Sin embargo, el caso de las afirmaciones relativas a los turcos y al islam que me dispongo a analizar es diferente. De hecho, como en el ejemplo que he seleccionado a propósito de la implicación de Cicala, muchas de ellas encuentran confirmación en pasajes de los escritos de Campanella. En primer lugar, es lo que ocurre con las opiniones sobre Mahoma. A partir de las actas del proceso resulta que lo define como «buen hombre», al igual que Jesucristo³³. Por lo tanto, no un portavoz privilegiado de Dios, sino un ejemplo de sana vida moral; en cualquier caso, una figura no condenable. Esta misma valoración positiva, pero potenciada, aparece también en un fragmento conocido de la *Città del Sole*. Al describir el templo y la religión de los solarianos, Campanella dibuja un espacio en el que aparecen «todo los inventores de las leyes y de las ciencias y de las artes. Vi a Moisés, Osiris, Júpiter, Mahoma... y en un lugar muy honorable estaban Jesucristo y los doce apóstoles»³⁴.

Aquí, a los rasgos del «buen hombre» le suceden aquellos más precisos y mucho más comprometedores de «inventor» de una ley que ha enriquecido a la humanidad, como los otros personajes citados y la promulgada por el propio Cristo, quien sin embargo parece gozar de una ubicación más específica, prestigiosa y «honorable» en el templo de los solarianos. En cualquier caso, se trata de un matiz interno dentro de una equiparación esencial: ambos, como Moisés, fueron grandes legisladores. Es evidente la referencia a una historia religiosa de la humanidad concebida en términos totalmente adogmáticos: a lo largo del tiempo, el Dios-naturaleza se ha valido de figuras especialmente inspiradas por él para mejorar, en diferentes momentos históricos, las condiciones de vida de la humanidad. Poco después, en la última redac-

32 Ibid., p. 59.

33 Amabile, *Fra Tommaso Campanella*, vol. 1, p. 364.

34 Tommaso Campanella, *La Città del Sole*, Luigi Firpo (ed.), Bari, Laterza, 1997, p. 9.

ción de los *Prophetales* (1604), un texto que ya refleja una mayor prudencia, la presencia de elementos positivos en la Ley de Mahoma es confirmada, pero se explica a partir de la comprensión de «muchas verdades cristianas»³⁵. Así, el cristianismo recupera su papel de primer poseedor de la verdad, pero siempre en el ámbito de un acercamiento irénico caracterizado por la ósmosis, no por la contraposición violenta presente en otras secciones del libro: como si Campanella quisiera conservar algo de su pensamiento precedente por debajo de la estructura conceptual ortodoxa que estaba construyendo.

Las referencias a Mahoma plantean el problema de comprender a través de qué fuentes lo conocía Campanella. Sin duda las frases que he citado podrían explicarse con una información indirecta y genérica, pero un tercer y más significativo elemento parece indicar un acercamiento personal al Corán. Algunas declaraciones procesales delinean una postura de claro rechazo de la cruz y de la crucifixión, como si se hubiera tratado de un final demasiado deshonroso en contraste absoluto con el papel de gran legislador que el dominico atribuye a Jesús de Nazaret. Según un testigo, a quien le replicaba haciendo alusión a la narración evangélica, Campanella le respondía que evidentemente los apóstoles sustituyeron a Cristo por otra persona cuando estaba en la cruz³⁶. Como es sabido, esta es una versión típicamente islámica muy difundida entonces entre los moriscos ibéricos y que se remonta al propio Corán³⁷. Resulta significativo que Tommaso la usara como instrumento para superar una dificultad dialéctica, como si se tratara de un argumento ajeno útil a la hora de respaldar sus convicciones. Me parece pues que el análisis de la vida del Campanella anterior a 1599 y algunos pasajes de los textos de este periodo —en particular los *Articuli Prophetales*— favorecen la hipótesis de un conocimiento directo del Corán que ciertamente pudo adquirir en la gran biblioteca de San Domenico Maggiore, en Nápoles. Según Romano Amerio, la traducción que conocía —se sabe que ignoraba el árabe— sería la de Roberto Retenense (Basilea,

35 Campanella, *Articuli Prohetales*, Germana Ernst (ed.), Florencia, La Nuova Italia, 1977, p. 49.

36 Amabile, *Fra Tommaso Campanella*, vol. I, p. 220.

37 Véase por ejemplo Louis Cardaillac, *Moriscos y cristianos: un enfrentamiento polémico*, Madrid-México-Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1979, pp. 258 y ss.

1543-1550)³⁸. Pero la estancia de Campanella en Padua me induce a no excluir la posibilidad de que conociera también la versión de Giovanni Battista Castrodardo, que es objeto de un importante libro reciente de Pier Mattia Tommasino³⁹. En cualquier caso, el perfil de Campanella se integra sin necesidad de forzarlo en la gama de los lectores del Corán perfilada por Tommasino, en la que figuran también los herejes y los *ésprits forts* que se valían de partes del texto para sustentar sus propias convicciones, pero sin abrazar el islam⁴⁰.

Se ha visto cómo esto se puede verificar con el rechazo de Campanella a la crucifixión.

A mi parecer, un conocimiento directo del Corán se deduce también a partir de otra declaración que retrata un Campanella entregado a 'comparar' la ley cristiana y la islámica. Según el declarante, habría «hablado bien» de ella, y otro imputado precisó que «elogiaba algunas ceremonias» de esa religión⁴¹. La frecuencia de indicaciones similares y la vocación 'comparatista' sugieren un interés no marginal que Campanella, un intelectual de alto nivel e incansable lector, no debió renunciar a alimentar con el recurso directo a la fuente primaria. Según Germana Ernst, algunos escritos y documentos procesales apuntan a que la poligamia era una de las instituciones islámicas objeto de «posibles simpatías» por parte del dominico⁴². Si así fuera, significaría que compartió una fascinación ampliamente registrada en las orillas cristianas del Mediterráneo, pero hay que decir que esta apreciación se integra también en las concepciones globales de la eugenesia y de la vida sexual propias de Campanella, tal y como las reflejó en la *Città del Sole*.

Otro pasaje de la misma obra indica, siempre según Ernst, un aprecio por el modo de vestir islámico, parcialmente adoptado por los solarianos⁴³. Y resulta significativo que también algunos de los imputados refirieran este particular a los inquisidores⁴⁴: evidentemente, estos no

38 Introducción a Tommaso Campanella, *Quod Reminiscetur*, libro IV, *Legazione ai Maomettani*, Romano Amerio (ed.), Florencia, Leo S. Olschki, 1960, p. 6.

39 Pier Mattia Tommasino, *L'Alcorano di Macometto*, Bologna, Il Mulino, 2013.

40 Ibid., pp. 287 y ss.

41 Amabile, *Fra Tommaso Campanella*, vol. I, pp. 165 y 172.

42 Ernst, *Tommaso Campanella*, p. 72.

43 Ibid., p. 70.

44 Amabile, *Fra Tommaso Campanella*, vol. I, p. 219.

impusieron todas las confesiones, por lo que no deben dejarse de lado todos los documentos del proceso.

Por otro lado, en 1598 también el Campanella predicador público, no el conspirador clandestino, mostró en alguna ocasión una postura de parcial apertura hacia los musulmanes. En este caso, no respecto a sus leyes o sus costumbres, obviamente, sino a sus almas. Según el imputado Pisano, en un sermón dijo que también los turcos podían ir al Paraíso⁴⁵. En otro momento, en Stilo, predicó que los niños turcos que hubieran muerto precozmente estaban destinados a la salvación, porque Dios salva a través de otros medios distintos al bautismo⁴⁶.

Esta visión de un Paraíso abierto también a los infieles, especialmente a los niños, se verá confirmada en escritos posteriores a este periodo: «Pero al igual que en el Cristianismo viven muchos depravados destinados a la condena... así dentro del Anticristo viven muchos hombres buenos y destinados a la salvación...»⁴⁷. Tales consideraciones aparecen en el *De Antichristo* de 1623, cuando Campanella estaba ya concentrado en el difícil intento de alinear sus propias convicciones con la ortodoxia, pero sin renunciar totalmente a algunas de las ideas elaboradas en los años de juventud, a las cuales permaneció fiel durante toda su vida. Entre ellas, una concepción decididamente optimista de la fortuna ultraterrena de las almas de los niños no bautizados, la cual le conducía a rechazar los elementos oscuros y aflictivos del Limbo. Según uno de sus censores, una postura confiada como esa era fuertemente sospechosa de un pelagianismo extremo⁴⁸. El hecho de que esta concepción optimista respecto a la salvación de los infieles no bautizados reaparezca constantemente a lo largo del tiempo invita a considerar como verídica la denuncia relativa al sermón de Stilo de 1598.

En conclusión, según el Campanella de los tiempos de la conjura, Mahoma no era en absoluto el pérfido heresiarca en el que se convirtió

45 Ibid., p. 324.

46 Ibid., p. 365.

47 Tommaso Campanella, *De Antichristo, Teologicorum Liber XXVI*, Romano Amerio (ed.), Roma, Rinascimento, 1965, p. 85.

48 *Documenti editi e inediti negli Archivi romani del Sant'Ufficio e dell'Indice*, L. Sprutt e C. Preti (eds.), en Amabile, p. CCLXXIII. Escribe el censor: «Neque consideras in hac causa quanto deterius sapias quam Pelagius». Delumeau titula «Campanella. ¿El nuevo Pelagio?» el último capítulo de *El misterio Campanella*.

—aunque no siempre— en los escritos posteriores⁴⁹, y algunas de las normas que impuso a su pueblo eran positivas, tanto que al respetarlas sus seguidores podrían salvarse. Evidentemente, estas no contrastaban con la religión natural y racional que entonces profesaba fray Tommaso. No solo eso: algunos detalles de la vida material de los turcos, como la forma de vestir, le parecían incluso recomendables para los habitantes de la sociedad perfecta. Pero había algo más importante: también diversos elementos de las instituciones y de las prácticas políticas típicas del Imperio otomano le parecieron totalmente positivos, como afirmó en *La Monarchia di Spagna*: «Es más, a él (el turco) la Religión le es propicia, al no tener sobre él un sumo sacerdote, y tiene una fortísima milicia... tampoco tiene líderes que puedan sublevarse... ni penuria entre la gente...»⁵⁰. Aquí aflora una de las concepciones típicas y duraderas del pensamiento de Campanella, la preferencia por una monocracia que concentre el poder político y religioso en una única figura reinante. Desde este punto de vista, no hay duda de que la estructura institucional islámica podía ofrecer una referencia real para sus proyectos, aunque, en el mismo texto, se apresurará a precisar que no era el Turco sino el rey de España quien, en base a las profecías, estaba destinado —atención: tal vez, no con total certeza— a convertirse en señor del mundo. Pero volveré a esto más adelante. En cuanto al aprecio por el aparato militar otomano, a causa de la falta de una aristocracia hereditaria poderosa y fácilmente sediciosa como la europea, y de una demografía carente de factores religiosos y sociales que la hicieran débil como la española, no se trataba, como se sabe, de una apertura de crédito exclusiva de Campanella. Pero sorprende encontrar todas estas consideraciones reunidas en un único discurso, en un modo tal que su efecto acumulativo podía reforzar en el lector el alcance de cada una. Es más, no se trataba de detalles positivos pertenecientes a una estructura global detestable por su infidelidad, ya que procedían de una estructura político-institucional que era ejemplar desde su vértice: una ejemplaridad que precisamente el islam realizaba.

Puede asombrar que consideraciones así aparecieran en una obra definida por su autor como apología de la monarquía española y su

49 Véase *infra*.

50 Campanella, *Monarchie d'Espagne*, p. 321.

papel clave en la construcción del siglo de oro. Pero es necesario tener en cuenta, como ya he recordado, que el mundo papal-habsbúrgico que Campanella auspicia en el texto no es en absoluto incondicionado. De hecho, son recurrentes robustos «si» como este: «La Casa de Austria... si continúa gobernando como lo hace hoy, se derrumbará»⁵¹. La frase, amenazadora, podría parecer no una apología de la monarquía, sino una conjura en acto contra ella.

Dejando a un lado los múltiples y conocidos enigmas de *La Monarchia di Spagna*, confirmo que en el texto el Imperio turco constituye una presencia casi continua: no solo se le dedica un largo capítulo, sino que aparece varias veces en relación con muchas consideraciones tanto sobre sus características políticas efectivas como sobre su papel escatológico, que Campanella consideraba esbozado en vaticinios y profecías, entre ellos el del famoso Antonio Arquato. Por lo tanto, según él, realidad y profecía convergían para asignar al islam un papel determinante en el presente y en el futuro. Y, como hemos visto, a la altura de 1599 su visión de él estaba lejos de ser totalmente negativa. Así, resulta convincente la conclusión que sacó Luigi Amabile hace más de un siglo: Campanella nunca rechazó la ayuda de los turcos en la conjura, ni Maurizio de Rinaldis desmintió —antes de su arresto— que esa colaboración se hubiera solicitado. En el fondo, si incluso Mahoma tenía un lugar entre los patrones de la *Città del Sole*, ¿por qué rechazar el apoyo de sus seguidores en el momento de instaurarla?

ISLAM Y PROFECÍA

Respecto al nivel propiamente profético del discurso de Campanella, estoy seguro de que Nicola Badaloni condensó bien su sustancia, hace ya muchos años: «Basándose en profecías de Isaías, que implicaban la figura de Ciro, él daba a entender que en un largo curso histórico los turcos eran los herederos del antiguo Imperio y que estos, después de derrotar al Imperio romano de Oriente, estaban destinados a ser una de las cabezas del Dragón de la que derivaría el renacimiento religioso del Cristianismo»⁵².

51 Ibid., p. 24.

52 Nicola Badaloni, *Introducción a Amabile, Fra Tommaso Campanella*, vol. I, p. XIII.

Aunque el carácter marcadamente sintético de la frase puede haber hecho que a mi viejo profesor se le fuera un poco la mano, creo que su conclusión, en sustancia, se puede compartir.

En primer lugar, por el papel fundamental que la figura de Ciro tiene en todas las obras político-religiosas de Campanella, desde la juventud a la vejez. De hecho, Ciro, a sus ojos de lector apasionado de Isaías, representaba al soberano que, aun no creyendo en la Ley de Dios, salva al pueblo judío, lo que prefiguraba eventos futuros en los que esta función providencial de un monarca infiel podría volver a darse puntualmente. No necesariamente de una manera tan directa, eso es cierto, pero de todos modos, en la economía global de los designios divinos podía ser esencial el papel de los enemigos de los cristianos. Así, había sido Dios quien «elevó a los turcos a los dos Imperios (Otomano y Bizantino)»⁵³, y además Mahoma había hecho desaparecer el paganismo y varias herejías, aparte de haber castigado la infidelidad judía, lo que significaba poner en acto los pensamientos que «su Dios le había colocado en el corazón»⁵⁴.

La primera afirmación no era una referencia genérica y tradicional a la Providencia como motor de los sucesos históricos, también de los negativos, sino que perfilaba un plan divino específico relativo al Imperio otomano, el cual era entendido como agente de la unificación de los pueblos y de las estructuras estatales. Esta unificación representaba un proceso larguísimo, cruento y complejo, destinado a culminar en el *unum ovile et unus pastor* del siglo de oro, cuando los judíos y los musulmanes se convertirían al cristianismo. Los turcos, por impulso divino, habían hecho una contribución fundamental a ese proceso de concentración progresiva de los pueblos y de las fes. Herederos lejanos de la monarquía de Ciro, llevaban en sí mismos algo de su misión providencial: reunir a los pueblos. Según Campanella, su ayuda directa en la afirmación del cristianismo era inminente, ya que, en base al famoso pronóstico de Arquato del que ya he hablado, de la cercana ruptura del Imperio otomano surgiría una facción lista para confluir de inmediato en el cristianismo, potenciando sus recursos y su energía. De nuevo,

53 Campanella, *Monarchie d'Espagne*, p. 12.

54 Tommaso Campanella, *De Antichristo* [1623], Romano Amerio (ed.), Roma, Centro Internazionale Studi Umanistici, 1965, p. 33.

como en tiempos de Ciro, la afirmación de la verdadera fe sería obra también de los infieles, aunque próximos a convertirse. Las aportaciones positivas de Mahoma a la historia religiosa de la humanidad —la «disolución» del «paganismo» y su sustitución por el islam, etc.— podían ser interpretadas, tal vez, como una anticipación del papel del islam en el final de los tiempos, cuando todos sus miembros se convertirían permitiendo la realización completa de los designios divinos, por fin evidentes. Estas potencialidades positivas intrínsecas al islam, destinadas a manifestarse, según Campanella, en un futuro próximo —la escisión— o aún lejano —la conversión total—, hacían que en el presente y en el pasado sus estructuras políticas no se redujeran a los estereotipos negativos propios de la controversia cristiana, sino que, por el contrario, fueran caracterizadas por una suerte de ambigüedad, de doble cara: «El turco es señor absoluto, y puede vivir como tirano... y como padre que tiene a todos los pueblos como hijos...»⁵⁵. Un perfil tiránico unívoco y sistemático habría combinado mal con un papel providencial tan conspicuo, incluso a pesar de la herencia indirecta de Ciro.

Esta última afirmación está presente en *La Monarchia di Spagna* (1598), por lo que se remonta al tiempo de la conspiración en acto y de la religión natural y racional entonces elaborada por Campanella. Este hecho la hace particularmente significativa: los calabreses sublevados no habrían recurrido necesariamente a la ayuda de un tirano, ni, como se ha visto, el islam sería una alternativa total a la nueva fe a instaurar: esta, monoteísta pero depurada de los dogmas cristianos irracionales, habría hecho propias algunas de las instituciones islámicas, como la poligamia, y reconocido a Mahoma como uno de los grandes legisladores que permitieron el progreso de la humanidad, según las indicaciones de la *Città del Sole* (1603).

En el periodo posterior, como he recordado, Campanella, detenido y a la espera del juicio tanto secular como inquisitorial que previsiblemente concluiría como mínimo con una sentencia capital, inició al menos en apariencia una revisión drástica de sus propias concepciones, aunque dentro de los límites que he mencionado. Ya no se trataba de *religio rationalis*, sino de un esfuerzo por integrarse en las redes doctrinales del catolicismo postridentino, o en cualquier caso de demostrar esta

55 Campanella, *Monarchie d'Espagne*, p. 320.

intención. El problema ha sido abordado en diversas ocasiones por la historiografía, aunque en términos discordantes, y no me detendré a reconsiderarlo.

En cuanto al islam y al Imperio turco, desde los *Articuli Prophetales* se hace evidente una mayor prudencia por parte de Campanella.

Es probable que los apuntes necesarios para redactar la obra se remonten al periodo precedente a la conjura, pero fueron desarrollados en la cárcel, en torno a 1604⁵⁶. Campanella los presentó a los jueces como «Artículos defensivos» que debían atestiguar su naturaleza de intelectual estudioso de la profecía, y no conspirador contra España y mucho menos hereje. En esta obra, en el «Artículo XII», planteaba un problema delicado teniendo en cuenta la situación en la que se encontraba: ¿qué soberano será el libertador del cristianismo, al igual que Ciro lo fue de los judíos? Es obvio que para él era una exigencia primordial el demostrar su filohispanismo, y lo manifestó desde el título: «Ex figuris et prophetis nobis liberatorem in proximo promitti; et utrum ille sit quispiam regum Turcarum, aut Persarum, aut Tartarorum, aut Gallorum, vel aliarum nationum, aut Hispanorum, et concluditur pro Hispano...»⁵⁷. La 'conclusión' es tan analítica y está argumentada de tal modo que no pueden quedar dudas sobre la voluntad de Campanella de probar de la mejor manera posible esa inclinación. Pero es interesante, desde la óptica de este trabajo, tener en cuenta las aptitudes del Turco para el papel de nuevo Ciro, ya que el dominico tenía cuidado de no excluirlo del número de posibles candidatos. Aun así, se daba prisa en precisar que esa selección preliminar no era suya, sino de «algunos», sin más precisiones. Estos sostenían «Que en el futuro llegaría un rey de los turcos que, con el beneplácito de Dios, invadiría la cristiandad... y poco después, advertido por un ángel, se convertirá a la fe cristiana y hará un rebaño y él mismo será su pastor»⁵⁸. Sobre todo,

56 Germana Ernst, *Nota introductoria* a Tommaso Campanella, *Articuli Prophetales*, pp. XLII-XLIII.

57 *Ibid.*, p. 163 («Que se nos promete a través de figuras y profecías un libertador muy pronto, y sobre si se trata de algún rey de los turcos, o de los persas, o de los tártaros, o de los franceses, o de otras naciones, o de los españoles, y se decanta a favor de un libertador español...»).

58 «Turcarum imperatorem quemdam futurum, qui nutu Dei Christianismum invadet... et mox ab angelo admonitus Christi fidem suscipiet, et faciet ovile unum unumque pastorem ipse...», *ibid.*, p. 164.

era el habitual nexa con Ciro y con el Imperio persa lo que justificaba la candidatura turca, y no es casual que Campanella demostrara una clara estima por el islam chií, al menos en comparación con las que para él ya eran las *fabulae Macometi*. Pero sobre la cuestión del chiismo volveré más adelante. La exclusión del Turco del papel providencial viene determinada tanto por la reconstrucción de su genealogía bíblica —«Madián, hijo ilegítimo de la estirpe de Abraham, hijo de la concubina Cetura, a quien no se le hicieron promesas»⁵⁹— como, sobre todo, por profesar la Ley de Mahoma, quien en el Corán había reivindicado ser descendiente de Ismael: un hijo «espurio» de Abraham, tanto que ni siquiera a él se le había prometido nada⁶⁰. De unos antepasados así no podía descender un verdadero profeta; por lo tanto, el Turco, seguidor de uno falso, no podía en absoluto aspirar a un papel mesiánico.

En este argumento sorprende la ausencia de confutaciones doctrinales analíticas del islam, a las que Campanella no se dedicará hasta pasados diez años en el *Quod Remiscentur*. Solo el término *fabulae* traicionaba aquí su nuevo posicionamiento. No pienso en una reticencia conceptual motivada, o en algún reparo del autor de la *Città del Sole* —que, por otra parte, en ese momento era inédita—. Sea como sea, Campanella prefirió el camino de las descendencias bíblicas descalificadoras al de la confutación del contenido. Y aquellas, para él, constituían un elemento de fuerza lógica extrema, aunque conocía bien su elasticidad y que eran susceptibles de ser utilizadas para diferentes propósitos. Esa fuerza lógica se traducía en una conclusión: había que refutar el islam porque este reflejaba los caracteres «espurios» de las figuras bíblicas de las que derivaba. En definitiva, en 1604, aunque de un modo un poco tortuoso, el Turco era descalificado también por su religión, ya convertido inevitablemente en enemigo del cristianismo, que por el contrario representaba el culmen de la pureza tanto genealógica como, por lo tanto, doctrinal. Asombra la diferencia entre tales conclusiones y las posiciones de cinco años antes, cuando el Turco podía ser un aliado en una gran empresa y Mahoma, uno de los interlocutores ideales dignos del mayor respeto. Sus orígenes bíblicos remotos, que Campanella ya conocía, evidentemente por entonces no constituían un problema, y tampoco sus implicaciones doctrinales.

59 Ibid., p. 166.

60 Ibid., p. 167.

EL ISLAM EN LOS ESCRITOS POSTERIORES: MÁS CONTINUIDAD QUE PALINODIA

En 1614, en el momento de la redacción del *Quod Remiscentur*, Campanella estaba abordando la antedicha revisión profunda de sus propias convicciones, de la cual ya he recordado sus límites y los interrogantes que plantea.

En el *Quod Remiscentur*, el dominico se propuso trazar una estrategia de conversión orgánica y completa, dirigida tanto a los indígenas del Nuevo Mundo como a los musulmanes y a los judíos. Al islam le dedicó el Libro IV, reeditado hace años por Romano Amerio⁶¹. El propio Amerio y los estudiosos posteriores concuerdan al destacar tanto la virulencia verbal de la confutación teológica del Corán como el enfoque irénico respecto al tema de la conversión⁶². Ambas conclusiones parecen estar respaldadas por innumerables pasajes de la obra, pero tratándose de temas bien conocidos, me limitaré a unos pocos ejemplos. Campanella definía a Mahoma como un «ignorante en las Sagradas Escrituras y en historia, que se inventaba las cosas tal como le venían de la boca»⁶³, y poco más adelante lo acusaba de engañar al prójimo «ut faciunt zingari et impostores»⁶⁴. Las visiones de las que hablaba eran solo un efecto de la epilepsia que padecía, y la concepción del Paraíso reflejaba una sensualidad compulsiva y morbosa⁶⁵.

Nada nuevo en estas invectivas, que repetían el léxico y los juicios de una controversia ya plurisecular a la que, después del Medievo, el peligro turco le había dado nuevo vigor.

Sin embargo, un pacifismo insistente y riguroso respecto a los métodos de conversión contrastaba con una beligerancia como esa. Tampoco este salto era una novedad absoluta, pero en el texto de Campanella el rechazo a cualquier violencia adquiere un peso especial, del mismo modo que merecen atención las alternativas que él proponía. Después de recordar en varias ocasiones que «Bestiae et tyranni utuntur armis, homo ratione»⁶⁶, Campanella procedía a explicar el conte-

61 Campanella, *Legazione ai maomettani*.

62 Badaloni, *Premessa*, p. XV; Ernst, *Tommaso Campanella*, p. 153.

63 Campanella, *Legazione*, p. 71.

64 Ibid., p. 78.

65 Ibid., p. 58.

66 Ibid., p. 85 («las bestias y los tiranos hacen uso de las armas, el hombre de la razón»).

nido de su estrategia misionera. Un momento significativo de esta debía ser el envío de legaciones, absolutamente desprovistas de ostentación y de escoltas armadas, a los vértices del mundo islámico en Asia, Oriente Medio y norte de África. Los soberanos serían invitados a autorizar una disputa doctrinal entre los legados cristianos y los teólogos islámicos que fueran de su confianza. Pero esto era solo el primer paso. A continuación habría un intercambio de libros sagrados traducidos a las respectivas lenguas; y por último, un gran concilio general de todas las religiones, premisa de una conversión común al cristianismo católico con motivo, especialmente, de su racionalidad superior.

Desde la «Admonitio» inicial, Campanella mostraba una sensibilidad especial por la cuestión lingüística, que en aquel momento reducía drásticamente a la posibilidad de conocer las respectivas leyes: «Cum autem libri utrimque dabuntur, disputationes luculentiores et certiores manabunt»⁶⁷. Mientras, el autor se disculpaba por los errores que podía cometer en cuanto al islam; errores de los que, en cualquier caso, él no sería culpable, sino sus fuentes, que eran «historici fide digni» y «libri eorum [de los musulmanes] quos habere potuimus latinos»⁶⁸. Ya he planteado el problema de qué traducción del Corán pudo utilizar Campanella. Pero evidentemente el dominico aspiraba a un texto más fiable, que, según él, solo podía garantizar la intervención de doctos islámicos que conocieran el latín, del mismo modo que las Sagradas Escrituras en árabe implicaban recurrir a teólogos cristianos que fueran competentes en aquella lengua, cuyo estudio debía potenciarse⁶⁹.

Aunque antimusulmán beligerante y —según algunos— ya encaminado a una adhesión plena al catolicismo oficial, con estas indicaciones Campanella en realidad revelaba preferir, si acaso, una versión más moderada, al menos en lo que a la necesidad de conocer el árabe se refiere. Hablando como hispanista, diría que estaba más cerca del padre De las Casas que del patriarca Ribera.

Pero en mi opinión, en retrospectiva, esta no es la única prueba de moderación, o tal vez también de una atención al islam menos corrosiva y más articulada que lo que se ha dicho hasta ahora.

67 Ibid., p. 14 («como los libros van a responder una y otra cosa, se producirán brillantes y verídicas disputas»).

68 Ibid. («sus libros [de los musulmanes] que pudimos consultar en latín»).

69 Ibid., p. 106.

En primer lugar, es necesario considerar algunos detalles del juicio de Campanella sobre Mahoma que, en las páginas entre una y otra invectiva, evocan en el lector esa ambigüedad en su visión del islam que se ha constatado en ciertas obras de juventud. Así, cuando reprochaba al sultán de Constantinopla su crueldad y la de muchos de sus predecesores, el dominico le recordaba que esa no era la enseñanza de Mahoma: «neque Machomettus ipse hanc te docuit crudelitatem, sed diabolus»⁷⁰. Por lo tanto, ¿no podía considerarse la crueldad como una de las culpas del fundador del islam? Son pocos los polemistas cristianos que habrían suscrito esa afirmación. Además, Mahoma había ordenado «servare Evangelium»⁷¹; había predicado «praestandam esse fidem» a las revelaciones de los santos inspirados por Dios, también de los cristianos⁷²; había definido como «damnatos» «qui Christi Evangelio non credunt»⁷³. Estas afirmaciones, que Campanella basaba en citas puntuales del Corán, preludiaban una representación nada arbitraria de un Mahoma profundamente devoto de Cristo, de quien había creído el nacimiento «sin mancha de varón por la virtud de Dios»⁷⁴. Ciertamente, el escollo de la Trinidad seguía presente, pero podría decirse que el dominico se esforzaba en redimensionarlo «aunque después niegue Mahoma que Cristo es hijo de Dios, no obstante lo reconoce como cercano a Dios». Esta «proximidad», introducida por un *no obstante* que expresa con claridad el intento de Campanella de difuminar, atenuar la dificultad, anticipa directamente la enunciación de una suerte de cristianismo potencial de Mahoma. De hecho, al admitir que Cristo era «Verbo y espíritu y alma de Dios», reconocía que era Dios. De eso no se habían dado cuenta los seguidores, porque «no entendían las palabras de Mahoma, ni sabían defenderlas y clarificarlas con la razón»⁷⁵. Además, el Profeta había ordenado acoger con «benigna atención» a los cristianos que llegaran para predicar pacíficamente su fe, como a continuación haría san Francisco y como habría querido hacer Campanella⁷⁶. Por lo tanto, también

70 Ibid., p. 16 («No fue Mahoma quien te enseñó semejante crueldad, sino el diablo»).

71 Ibid., p. 17.

72 Ibid., p. 20.

73 Ibid., p. 22.

74 Ibid.

75 Ibid., pp. 22 y 29.

76 Ibid., pp. 29 y 60.

Mahoma estaba llamado a legitimar la estrategia de las legaciones que el dominico defendía.

En un texto que ha sido definido como violentamente antiislámico⁷⁷, sorprende esta tajante e insistente voluntad de negar los rasgos luciferinos del «heresiarca» y que, por el contrario, haga énfasis en su profundo respeto por Cristo y —de manera arbitraria— en su casi cristianismo. Pero esta misma arbitrariedad pone en evidencia el esfuerzo por acercar las dos leyes, no el intento de demonizar una de ellas.

El hecho es que en 1614 Campanella no había abandonado la expectativa de que llegara el siglo de oro, la cual debía estar precedida por la conversión del islam. Pienso que la presentación de un Mahoma casi cristiano podía ser funcional respecto a esa esperanza: en el fondo, el camino a recorrer era menos largo de lo que se creía. Solo había que elegir un método de persuasión adecuado, opuesto a los utilizados hasta entonces, de tipo violento. En este sentido, conviene recordar que Campanella conocía bien la historia española del último siglo.

En todo caso, no puede pasarse por alto que los pasajes que he citado sugieren una conclusión todo lo contrario que en sintonía con el catolicismo postridentino: también en el Corán y en Mahoma había aspectos si no del todo positivos, al menos en parte aceptables. Quince años después, me parece que las posiciones de 1599 se habían visto modificadas, pero no completamente trastocadas, como confirmación de la ambigüedad del Campanella presuntamente convertido. Creo que la percepción del islam constituye un indicio de esa ambigüedad.

Ciertamente, las repetidas y duras invectivas de las que yo hablaba al inicio parecen invalidar estas consideraciones. Pero representan un componente del texto, no su nota unívoca, y no creo que sea legítimo infravalorar las que son disonantes. Como solía decir Germana Ernst, con Campanella es necesario evitar las afirmaciones categóricas, estar preparados para captar las complejidades y las ambigüedades, los como poco potenciales 'dobles fondos'.

Por otro lado, a propósito de las invectivas, me parece que las más mordaces y claramente sinceras se refieren no a los aspectos propiamente doctrinales del Corán, sino a sus formulaciones cosmológicas. Respecto a esto, Campanella es de una dureza inequívoca: las de

77 Ibid., Amerio, *Introduzione*, pp. 7-8.

Mahoma eran auténticas bestialidades, y desde sus tiempos en adelante, todo el islam se habían mantenido muy alejado de los progresos en el conocimiento que el estudio de los astros y las grandes travesías transoceánicas habían dado a los cristianos⁷⁸.

Es en este ámbito en el que al dominico le parecía que el Corán y quienes creían en él estaban en las antípodas de cualquier *recta ratio*. Pero, evidentemente, aquí quien habla no es el controversista postridentino, sino el filósofo natural, el estudioso de los astros amigo y admirador de Galileo.

Mi impresión sobre la presencia de un mensaje no unívoco relativo al islam en el *Quod Reminiscentur* se ve reforzada por el análisis de la legación *Ad Regem Persarum Soffium Machometanae sectae iuxta interpretationem Alle seu Hali defensorem*⁷⁹.

Desde el principio, Campanella se dirigía a él llamándolo *doctus rex*, y este respeto, a veces estima, impregna todo el capítulo, en sintonía, se diría, con la política de Felipe III respecto al Imperio persa. La apertura de crédito a los chiíes se apoya en diversos reconocimientos; en primer lugar, en sus escrituras «Mahoma no se contradice a sí mismo, ni a la Biblia, ni a la Filosofía»⁸⁰.

Además, los persas defendían la «pureza» de la doctrina islámica, y no sus «corrupciones», como hacían otros musulmanes. Por lo tanto, según Campanella existía un islam originario desprovisto de posteriores elementos negativos que invalidaban las creencias más difundidas entre sus seguidores del primer siglo XVII: algo parecido le había sucedido al cristianismo, según los reformadores y también en parte según el Campanella de finales del siglo XVI. Con los chiíes, custodios de esta doctrina, era posible iniciar una especie de «negociación doctrinal» basada también en la verdadera filosofía.

La esperanza final de poder leer sus libros en los textos originales conducía a confirmar esta perspectiva⁸¹.

Falta texto en nota 79

78 Ibid., p. 30. A propósito de la importancia que Campanella da a las travesías, véase Jean-Louis Fournel, «L'impossible thalassocratie: la mer dans la pensée politique de Tommaso Campanella», *Bruniana e Campanelliana*, 12, 2006/2, pp. 431-450.

79 Ibid., p. 107 «El rey de los

80 Ibid., p. 114.

81 Ibid., p. 124.

Algunas páginas después, un caluroso elogio de Zoroastro, «doctissimus, rex Bactrianorum tibi propinquorum, magiae inventor»⁸², explicaba la que tal vez constituía la primera razón de esa estima hacia los persas por parte de Campanella, quien hizo y haría del estudio y de la práctica de la magia *naturalis* uno de los hilos conductores más sólidos y constantes de su actividad intelectual⁸³.

Para él, la posibilidad de cualquier entendimiento con aquellos a los que consideraba epígonos de Zoroastro debía parecerle muy atractiva.

CONCLUSIÓN

En 1599 Campanella aceptó la perspectiva de recibir ayuda armada de los turcos para instaurar su república ideal. Esa disponibilidad respondía a concepciones religiosas y filosóficas radicales, antidogmáticas, dentro de las cuales había sitio para reconocer en Mahoma el papel de gran legislador y para apreciar algunos elementos de la vida social y religiosa islámica.

Se ha visto que, en los años siguientes, a pesar de que el dominico abandonara el radicalismo de juventud en favor de una ortodoxia católica permanentemente proclamada por él mismo, la reflexión sobre el islam nunca llegó a homologarse plenamente con los cánones controversistas del catolicismo romano. De hecho, el interés auténtico por su núcleo doctrinal originario; la imagen de Mahoma solo a veces fuertemente negativa, en alternancia con otra que hacía de él casi un cristiano; la firme estima de las tradiciones sapienciales y de algunas características religiosas del chiismo imposibilitan, a mi parecer, situar a Campanella en el grupo de los polemistas de la Contrarreforma. Por lo tanto, no descartaría que sus duras invectivas constituyeran el envoltorio externo —aunque no del todo postizo— de una reflexión personal más original. Ciertamente, esta estaba delimitada por un claro rechazo de muchos de los principios doctrinales del islam, pero estaba abierta a las distinciones dentro de él y a una confrontación paritaria, al menos respecto a ciertos aspectos, como la que se describe en el *Quod Remiscentur*.

82 Ibid., p. 121 («eruditísimo, rey del cercano pueblo de los bactrios, inventor de la magia»).

83 Ernst, *Religione, ragione e natura. Ricerche su Tommaso Campanella e il tardo Rinascimento*.

Campanella deseaba que entre los doctos cristianos circulara un texto fiable del Corán y de los escritos religiosos chiíes, una opción que parece más útil para una confrontación quizás polémica que para una guerra doctrinal. En cuanto a una verdadera guerra, se ha visto que él la rechazaba de manera contundente.

A partir de todos estos elementos, diseminados en el tiempo y en las obras, tal vez sea posible considerar que para Campanella, en diferentes términos según la fase de su vida, el islam constituyó cuanto menos un estímulo intelectual, un motivo para el pensamiento crítico, además de un coprotagonista indudable de la inminente *renovatio*.

- ABATE, Emma (2013): «Filologia e Qabbalah. La collezione ebraica di Egidio da Viterbo alla Biblioteca Angelica di Roma», *Archivio italiano per la storia della pietà*, 26, pp. 413-452.
- 'ABD AL-BĀQĪ, Muḥammad Fu'ād (2000): *Al-Mu'jam al-mufahras li-alfāz al-Qur'ān al-karīm bi-ḥāshiyat al-muṣḥaf al-sharif*, Beirut, Dār al-Fikr.
- ABITA, Salvatore, coord. (2006): *Argenti di Calabria. Testimonianze meridionali dal XV al XIX secolo*, catálogo de la exposición, Cosenza, Paparo.
- ABRIL CASTELLÓ, Vidal y ABRIL STOFFELS, Miguel J. (1992-1997): *Francisco de la Cruz. Inquisición, Actas*, 3 vols., Madrid, CSIC.
- ABULAFIA, David (2008): *The Discovery of Mankind: Atlantic Encounters in the Age of Columbus*, New Haven (Conn.), Yale University Press.
- ADORNO, Rolena (1988): «El sujeto colonial y la construcción cultural de la alteridad», *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 28, pp. 55-68.
- (1992): «Censorship and its Evasion: Jerónimo Román and Bartolomé de las Casas», *Hispania*, 75, n.º 4, pp. 812-827 [trad. al español: «La censura y su evasión: Jerónimo Román y Bartolomé de las Casas», *Estudios de cultura Náhuatl*, 23, 1993, pp. 263-296].
- AFFANNI, Anna Maria, ed. (1997): *La Basilica Di S. Croce in Gerusalemme a Roma: Quando L'antico è Futuro*, Viterbo, BetaGamma.
- AGOSTI, Giovanni (1990): *Bambaia e il classicismo lombardo*, Turín, Einaudi.
- y STOPPA, Jacopo, coords. (2014): *Bernardino Luini e i suoi figli*, catálogo de la exposición, Milán, Officina Libreria.

- , BATTEZZATI, Chiara y STOPPA, Jacopo (2016): *San Maurizio al Monastero Maggiore*. Guida, Milán, Officina Libraria.
- AGUADO, Francisco (1876): *Documentos relativos a la fundación de San Pedro in Montorio compilados por d. Francisco Aguado*, Roma, Tip. Romana.
- AGUSTÍN DE HIPONA, *Opera omnia*, París, Gaume Fratres, 1835.
- ALBERIGO, Giuseppe (2004): «Sul *Libellus ad Leonem X* degli eremiti camaldolesi Vincenzo Querini e Tommaso Giustiniani», en Patrick Gilli (ed.), *Humanisme et Église en Italie et en France méridionale: 15. siècle-milieu du 16. Siècle*, Roma, École française de Rome, pp. 349-359.
- , ROSSETTI, G. L., JOANNOU, P. P., LEOPALDI, C., y P. PRODI, eds. (1991): *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Bolonia, EDB.
- ALBERTINI, Francesco (1886): *Opusculum de Mirabilibus Novae et Veteris Urbis Romae*, August Schmarsow (ed.), Heilbronn, Henninger.
- ALBONICO, Aldo (1990): *Il cardinale Federico «americanista»*, Roma, Bulzoni.
- ALDOVINI, Laura y GALLORI, Corinna T. (2014): «Dal Nord a Milano: stampe e stampatori tra Quattro e Cinquecento», en Frédéric Elsig y Claudia Gaggetta (coords.), *Cultura oltramontana in Lombardia al tempo degli Sforza (1450-1535)*, actas del congreso (Ginebra, abril 2013), Roma, Viella, pp. 211-259.
- ALEXANDER, Paul J. (1980): «The Diffusion of Byzantine Apocalypses in the Medieval West and the Beginnings of Joachimism», en Ann Williams (ed.), *Prophecy and Millenarianism. Essays in Honour of Marjorie Reeves*, Burnt Hill, Longman, pp. 53-106.
- ALHAIQUE PETTINELLI, Rosanna (2010): «Raffaele Maffei e i Commentarii Urbani», en Flavia Cantatore et alii (coords.), *Metafore di un pontificato. Giulio II (1503-1513)*, actas del congreso (Roma, diciembre 2008), Roma, Roma nel Rinascimento, pp. 61-73.
- ALONSO-CORTÉS, María de las Nieves (1976): *Catálogo de Manuscritos de la Biblioteca de Santa Cruz*, Valladolid, Universidad de Valladolid.
- ÁLVAREZ ANCIL, Andrés (1915): *Copia fiel y exacta del Testamento del Cardenal Arzobispo que fue de Toledo don Pedro González de Mendoza*, Toledo, Diputación de Toledo.
- ÁLVAREZ, Lourdes María (2007): «Prophecies of Apocalypse in Sixteenth-Century Morisco Writings and the Wondrous Tale of Tamīm al-Dārī», *Medieval Encounters*, 13, n.º 3, pp. 566-601.
- AMABILE, Luigi (2006): *Fra Tommaso Campanella. La sua congiura, i suoi processi e la sua pazzia*, 6 vols., Turín, Les Belles Lettres-Nino Aragno.

- ANDRÉS, Juan (2003): *Confusión o confutación de la secta mahomética y del Alcorán* [1515], 2 vols., Elisa Ruiz García (estudio preliminar) y María Isabel García-Monge (edición crítica), Mérida, Editorial Regional de Extremadura.
- ANDRÉS ORDAX, Salvador y RIVERA, Javier, eds. (1992): *La introducción del Renacimiento en España. El Colegio de Santa Cruz (1491-1991)*, Valladolid, Instituto Español de Arquitectura-Universidades de Alcalá y Valladolid-Colegio Oficial de Arquitectos de Valladolid.
- ANGELO, Paolo [ca. 1520]: *Epistola Pauli Angeli ad Saracenos, cum libello contra Alcoranum* [Venecia, Alessandro Bindoni].
- ANGELO, Paolo (ca. 1524): *Epistola Pauli Angeli ad sanctissimum in Christo patrem & d.n.d Clementem diuina prouidentia papam septimum* [Venecia, Bernardino de Viani].
- (1527): *Mirabile interpretatione di prophetie del fine del mondo: per santo Vincentio del Ordine di predicatori*, Venecia, [s.n.]. / *Mirabilis prophetiarum interpretatio de fine mundi per sanctum Vincentium ordinis predicatorum*, Venecia, Comini Luerensis.
- [ca. 1530]: *Epistola Pauli Angeli ad Saracenos cum libello contra Alcoranum*, Venecia, Alessandro Bindoni.
- (1537 y 1544): *Apologia: vel quasi exorcismus aduersus illorum hostium Dei peruersam: & ualde malignam intentionem: qui nuperime triginta illas hamatiuas conclusiones Vuittemberge sic publice coaxare non horruerunt*, Venecia, Bartolomeo Zanetti.
- (1539): *Breuis epilogus dillucidans duos principales articulos fidei nostrae catholicae, sanctaeque Ecclesiae Dei, aduersus elatam peruersam improbam, atque impiam mentem omnium hereticorum*, [s.l., s.n.].
- (1539): *Expositio nouissima Pauli cognomento Angeli super nonum Capitulum Apocalipsis*, [s.l., s.n.].
- (1540): *Profetie certissime stupende et admirabili, dell'antichristo, et innumerabili mali al mondo (se presto non si emendera) preparati, et donde hanno da venire, et doue hanno da cominciare*, Venecia, Vincenzo Valgrisi.
- (1543): *In transmutationis Summae angelicae ornationem Pauli Angeli nouissima satiusque reordinata connexio*, [s.l., s.n.].
- [s.a.]: *Epistola drizata per un seruo de Dio alla setta delli Agareni ditti Saraceni*, [s.l., s.n.].
- ANGLERÍA, Pedro Mártir de (2005): *De Orbe Novo. Decades I-VIII* [1516], Rosanna Mazzacane y Elisa Magioncalda (eds.), Génova, Pubblicazioni del D.AR.FI.CL.ET.

- ANTELLINI, Simona (1997): «Cappella di Sant'Elena. Restauro del mosaico e degli affreschi della volta», en Anna Maria Affanni (ed.), *La basilica di S. Croce in Gerusalemme a Roma: quando l'antico è futuro*, Viterbo, Betagamma, pp. 127-135.
- AQUINO, Tomás de (1518): *Secunda secunde Sanctissimi doctoris Thome de Aquino Adornata preclarissimis commentariis reverendissimi in Christo Patris ac Domini D. Thome de Vio Caietani*, Venecia, Ottaviano I Scoto & C. [(1897): *Opera Omnia*, vol. 9, Roma, Ex Typographia Polyglotta S.C. de Propaganda Fide].
- AREFORD, David S. (2009): «Multiplying the Sacred: The Fifteenth-Century Woodcut as Reproduction, Surrogate, Simulation», en Peter Parshall (ed.), *The Woodcut in Fifteenth-Century Europe*, Washington, DC, National Gallery of Art, pp. 119-153.
- ARIAS MARTÍNEZ, Manuel (1998): «Cruz relicario», en Antonio Sánchez del Barrio y Emilio Olmos Herguedas (coords.), *Mercaderes y cambistas*, catálogo de la exposición, Medina del Campo, Fundación Museo de las Ferias, pp. 56-57.
- ARRIGHI, Vanna (2016): «Pucci, Lorenzo», en *Dizionario Biografico degli Italiani*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, vol. 87, pp. 83-94.
- ASPURZ, Lázaro de (1966): «La proximidad del fin del mundo en la predicación de Bernardino de Busti», *Laurentianum*, 7, n° 4, pp. 496-502.
- AURIGEMMA, Maria Giulia (1983): «'Qualis esse debeat domus cardinalis'. Il tipo della residenza privata cardinalizia nella cultura antiquaria romana del secondo '400», en Anna Lo Bianco (coord.), *Piranesi e la cultura antiquaria. Gli antecedenti e il contesto*, actas de congreso (Roma, 1979), Roma, Multigrafica, pp. 53-67.
- AZCÁRATE RISTORI, José María de (1961-1962): «El Cardenal Mendoza y la introducción del Renacimiento», *Santa Cruz*, 22, pp. 7-16.
- (1992): «Mecenazgo y coleccionismo: el Cardenal Mendoza», en Salvador Andrés Ordax y Javier Rivera (eds.), *La introducción del Renacimiento en España. El Colegio de Santa Cruz (1491-1991)*, Valladolid, Instituto Español de Arquitectura-Universidades de Alcalá y Valladolid-Colegio Oficial de Arquitectos de Valladolid, pp. 61-76.
- BACCI, Michele (2016): «Shaping the Holy Topography of Saint Catherine in the Late Middle Ages», en Charlene Vella (ed.), *At Home in Art: Essays in Honour of Mario Buhagiar*, Valletta, Midsea Books, pp. 325-338.

- BACCHIDDU, Rita (2014): «Panigarola, Margherita», en *Dizionario Biografico degli Italiani*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, vol. 80, pp. 778-779.
- BADALONI, Nicola (1965): *Tommaso Campanella*, Milán, Feltrinelli.
- BADÍA, Lola (2003): «Anselm Turmeda», en Edmund Michael Gerli (ed.), *Medieval Iberia. An Encyclopedia*, Londres, Routledge, pp. 812-813.
- BAERT, Barbara (2004): *A Heritage of Holy Wood. The Legend of the True Cross in Text and Image*, Leiden, Brill.
- BAKER-BATES, Piers (2017): *Sebastiano del Piombo and the World of Spanish Rome*, Abingdon, Routledge.
- BALLARIN, Alessandro (2010): *Leonardo a Milano. Problemi di leonardismo milanese tra Quattrocento e Cinquecento. Giovanni Antonio Boltraffio prima della pala Casio*, con la colaboración de Marialucia Menegatti y Barbara Maria Savy, 4 vols., Verona, Edizioni dell'Aurora.
- BALLESTEROS, Manuel (1953): «La conquista de Jaén por Fernando III el Santo», *Cuadernos de historia de España*, 20, pp. 63-138.
- BANGO TORVISO, Isidro G., coord. (2001): *Maravillas de la España medieval. Tesoro sagrado y monarquía*, catálogo de la exposición, Valladolid, Junta de Castilla y León-Caja España.
- BARBIER DE MONTAULT, Xavier (1889-1902): *Oeuvres complètes*, 16 vols., Poitiers, Blais, Roy et C^{ie}.
- BARBIERI, Costanza (2017): «The Borgherini Chapel», en Matthias Wivel (coord.), *Michelangelo & Sebastiano*, Londres, Yale University Press, pp. 159-171.
- BARTOLA, Alberto (2010): «Per la fortuna di Enrico Suso nell'Italia del Quattrocento. Prime ricerche sulla tradizione manoscritta dell'*Oriolo della Sapienza*», *Archivio italiano di storia della pietà*, 23, pp. 19-72.
- BARTOLI, Daniele (1650): *Della vita e dell'istituto di s. Ignatio (...)*, Roma, Domenico Manelfi.
- (1847-1856): *Degli uomini e de' fatti della compagnia di Gesù. Memorie storiche*, 5 vols., Turín, Giacinto Marietti.
- BARTOLOMEI ROMAGNOLI, Alessandra (2016): «Arcangela Panigarola e le donne del Santa Marta. Azione politica e magistero spirituale nella Milano del Cinquecento», en Stefania Buganza y Marco Rainini (coords.), *Il convento di Santa Maria delle Grazie a Milano. Una storia dalla fondazione a metà Cinquecento*, actas de congreso (Milán, 2014), Memorie Domenicane, vol. 47, Nerbini, Florencia, pp. 187-228.
- , PAOLI, Emore y PIATTI, Pierantonio, eds. (2016): *Angeliche visioni:*

- Veronica da Binasco nella Milano del Rinascimento*, Florencia, Edizioni del Galluzzo.
- BATAILLON, Marcel (1937): *Erasmus et l'Espagne: recherches sur l'histoire spirituelle du XVI^e siècle*, París, Droz. [1^a ed. en español (1950): *Erasmus y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, México, Fondo de Cultura Económica].
- (1959): «Evangelisme et Millenarisme au nouveau Monde», en *Courants religieux et humanisme a la fin du XV^e et au début du XVI^e siècle*, actas de congreso (Estrasburgo, 1957), París, Presses Universitaires de France, pp. 25-36.
- (1965): *Études sur Bartolomé de las Casas*, París, Centre de Recherches de l'Institut d'Études Hispaniques [trad. española (1976): *Estudios sobre Bartolomé de las Casas*, Barcelona, Península].
- BAUDOT, Georges (1977): *Utopie et histoire au Mexique. Les premiers chroniqueurs de la civilisation mexicaine, 1520-1569*, Toulouse, Privat.
- BEAVER, Adam G. (2008): «A Holy Land for the Catholic Monarchy: Palestine in the Making of Modern Spain», tesis doctoral, Harvard University.
- (2016): «Nebuchadnezzar's Jewish Legions: Sephardic Legends' Journey from Biblical Polemic to Humanist History», en Mercedes García-Arenal (ed.), *After Conversion: Iberia and the Emergence of Modernity*, Leiden, Brill, pp. 21-65.
- BECHERUCCI, Luisa y BRUNETTI, Giulia (1971): *Il Museo dell'Opera del Duomo a Firenze*, Florencia, Electa.
- BEDA EL VENERABLE: «In Cantica Canticorum allegorica expositio», 5.6, en Jacques-Paul Migne (ed.), *Patrologiae cursus completus... series latina*, vol. 91, París.
- BEDINI, Balduino (1956): *Le reliquie Sessoriane della Passione del Signore*, Roma, Tipografia Pio X.
- BEDINI, Silvio A. (1997): *The Pope's Elephant*, Mánchester, Carcanet Press.
- BEEK, Martijn van (2010): «The Apocalypse of Juan Ricci de Guevara. Literary and Iconographical Artistry as Mystico-theological Argument for Mary's Immaculate Conception in Immaculatae Conceptionis Conclusio (1663)», *Anuario del Departamento de Historia y Teoría del Arte*, 22, pp. 209-224.
- BELLA, Francesco y AZZI, Carlo (2002): «14C Dating of the 'Titulus Crucis'», *Radiocarbon*, 44, pp. 685-689.

- BELTING, Hans (1981): *Das Bild und sein Publikum im Mittelalter: Form und Funktion früher Bildtafeln der Passion*, Berlín, Mann.
- BELTRAMINI, Guido y TURA, Adolfo, coords. (2016): *Orlando Furioso 500 anni. Cosa vedeva Ariosto quando chiudeva gli occhi*, catálogo de la exposición, Ferrara, Ferrara Arte.
- BEN M'RAD, Mohamed Ali (1990): «Estudio y edición del código misceláneo morisco número IV de la Junta para la Ampliación de Estudios», tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid.
- BENITE, Zvi Ben-Dor (2009): *The Ten Lost Tribes: A World History*, Oxford, Oxford University Press.
- BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, Rafael (2001): *Heroicas decisiones. La monarquía católica y los moriscos valencianos*, Valencia, Diputació de València-Institució Alfons el Magnànim.
- (2014): «The Religious Debate in Spain», en Mercedes García-Arenal y Gerard A. Wieggers (eds.), *The Expulsion of the Moriscos from Spain: A Mediterranean Diaspora*, Leiden, Brill, pp. 102-131.
- BENZONI, Gino (1981): «Cicala, Scipione», en *Dizionario Biografico degli Italiani*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, vol. 25, pp. 320-346.
- (1994): «San Marco e il doge», en Hermann Fillitz y Giovanni Morello (eds.), *Omaggio a San Marco: Tesori dall'Europa*, Milán, Electa, pp. 55-56.
- BERMÚDEZ DE PEDRAZA, Francisco (1638): *Historia ecclesiástica. Principios, y progressos de la ciudad y religión católica de Granada. Corona de su poderoso reyno, y excelencias de su corona*, Granada, Andrés de Santiago Palomino.
- BERNÁLDEZ, Andrés (1962): *Memorias del reinado de los Reyes Católicos [1594]*, Manuel Gómez Moreno y Juan de Mata Carriazo (eds.), Madrid, Real Academia de la Historia.
- BERTELLI, Carlo (1967): «The Image of Pity in Santa Croce in Gerusalemme», en Douglas Fraser, Howard Hibbard y Milton J. Lewine (eds.), *Essays in the History of Art Presented to Rudolf Wittkower*, Londres, Phaidon, pp. 40-55.
- (coord.), *Restituzioni 2008. Tesori d'arte restaurati*, catálogo de la exposición, Venecia, Marsilio.
- BERTOS HERRERA, María del Pilar (1992): «El Lignum Crucis, una pieza única propiedad de la Reina Isabel I de Castilla», *Cuadernos de arte de la Universidad de Granada*, 23, pp. 25-38.
- BESOZZI, Raimondo (1750): *La storia della Basilica di Santa Croce in Gerusalemme dedicata alla Santità di Nostro Signore Papa Benedetto XIV*, Roma, Salomoni.

- BETHENCOURT, Francisco (2002): «Le millenarisme: ideologie de l'imperialisme eurasiatique?», *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 57, pp. 189-194.
- BIGALLI, Davide (2000): *Millenarismo e America: nascita del Nuovo Mondo o fine dell'Antico?* Milán, Edizioni Libreria Cortina.
- BINAGHI OLIVARI, Maria Teresa (1975): «L'immagine sacra in Luini e il circolo di Santa Marta», en Piero Chiara, Gian Alberto dell'Acqua, Germano Mulazzani, Maria Teresa Binaghi y Luisa Tognoli (eds.), *Sacro e profano nella pittura di Bernardino Luini*, catálogo de la exposición, Milán, Silvana Editore, pp. 49-76.
- BISAHA, Nancy (2004): *Creating East and West: Renaissance Humanists and the Ottoman Turks*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press.
- BISTICCI, Vespasiano da (1859): *Vite di Uomini Illustri del secolo XV scritte da Vespasiano da Bisticci*, Florencia, Barbera, Bianchi e comp.
- BOBBIO, Norberto (1990): *L'età dei diritti*, Turín, Einaudi.
- BOEHERER, Bruce Thomas (2004): *Parrot Culture. Our 2,500-Year-Long Fascination with the World's Most Talkative Bird*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press.
- BOESPFLUG, François (2000): *La Trinité dans l'art d'Occident (1400-1460). Sept chefs-d'oeuvre de la peinture*, Estrasburgo, Presses Universitaires de Strasbourg.
- (2012): *Dieu dans l'art à la fin du Moyen Âge*, Ginebra, Droz.
- BOGLINO, Luigi (1900): *I manoscritti della Biblioteca comunale di Palermo*, vol. IV, Palermo, Virzi.
- BOHIGAS I BALAGUER, Pere (1920-1922): «Profecies catalanes dels segles XIV i XV. Assaig bibliogràfic», *Butlletí de la Biblioteca de Catalunya*, 6, pp. 24-49.
- BONORA, Elena (1998): *I conflitti della Controriforma. Santità e obbedienza nell'esperienza religiosa dei primi barnabiti*, Turín, Le Lettere.
- BORGEHAMMAR, Stephan (1991): *How the Holy Cross was found: From Event to Medieval Legend*, Estocolmo, Almqvist & Wiksell International.
- BORJA SAN ROMÁN, Francisco de (1931): «Las obras y los arquitectos del Cardenal Mendoza», *Archivo Español de Arte y Arqueología*, 7, n.º 20, pp. 153-161.
- BORONAT I BARRACHINA, Pascual (1992): *Los moriscos españoles y su expulsión [1901]*, 2 vols., Granada, Universidad de Granada.
- BOSCH I BALLBONA, Jan (2002-2003): «Un 'Miracle' per a Pere Nunyes», *Locus Amoenus*, 6, pp. 229-256.

- BOSIO, Iacomo (1610): *La trionfante e gloriosa croce*, Roma, Alfonso Ciacone.
- BOWD, Stephen (2002): *Reform before the Reformation. Vincenzo Querini and the religious Renaissance in Italy*, Leiden, Brill.
- BRAUN, Joseph (1940): *Die Reliquiare des christlichen Kultes und ihre Entwicklung*, Freiburg im Breisgau, Herder.
- BREIDENBACH, Bernardo de (2000): *Viaje de la Tierra Santa [1498]*, Pedro Tena (ed.), Zaragoza, Institución Fernando el Católico.
- BREWYN, William (1933): *A xvth Century Guide-Book to the Principal Churches of Rome*, C. Eveleigh Woodruff (ed. y trad.), Londres, Marshall Press.
- BRUNETTI, Giulia (1971): «Reliquiario dell'Libretto», en Luisa Becherucci y Giulia Brunetti (eds.), *Il Museo dell'Opera del Duomo a Firenze*, 2 vols., Milán, Electa, vol. 2, pp. 250-253.
- BRUNO, Giordano (2000): *Dialoghi filosofici italiani*, Michele Ciliberto (ed.), Milán, Arnoldo Mondadori.
- BUCHANAN, Iain (2015): *Habsburg Tapestries*, Turnhout, Brepols.
- BUETTNER, Brigitte (2011): «From Bones to Stones - Reflections on Jeweled Reliquaries», en Bruno Reudenbach y Gia Toussaint (eds.), *Reliquiare im Mittelalter*, Berlín, Akademie Verlag, pp. 43-59.
- BUGANZA, Stefania (2006): «Bernardino Zenale: un'aggiunta al catalogo e una nuova prospettiva sugli anni tardi», *Nuovi Studi*, 12, pp. 55-70.
- BURGOS, Abner de / VALLADOLID, Alfonso de (2004): *Sermones contra los judíos e moros [s. XIV]*, Rafael Herrera Guillén (ed.), edición digital para la Biblioteca Saavedra Fajardo, [http://www.saavedrafajardo.org/Archivos/LIBROS/Libro0181.pdf].
- BUSI, Giulio (1998): *La Qabbalà*, Bari, Laterza.
- (1999): *Simboli del pensiero ebraico*, Turín, Einaudi.
- y EBGI, Raphael (2014): *Giovanni Pico della Mirandola. Mito, magia, Qabbalah*, Turín, Einaudi.
- BUSIGNANI, Alberto (1968): *Pollaiolo: las sacras vestiduras de San Giovanni*, Granada, Albaicín-Sadea editores.
- BUSTI, Bernardino de (1498): *Rosarium sermonum*, Venecia, Giorgio Arriavabene.
- CALVERAS, José (1944): «Fray Gonzalo de Ocaña traductor del *Flos Sanctorum* anónimo», *Analecta Sacra Tarraconensia*, 17, pp. 206-208.
- CALVO FERNÁNDEZ, Vicente (2000): «El cardenal Bernardino de Carvajal y la traducción latina del *Itinerario* de Ludovico Vartema», *Cuadernos de filología clásica. Estudios latinos*, 18, pp. 303-321.

- (2002): «Traduciendo al traductor: Arcángel Madriñano y Cristóbal de Arcos», en A. María Aldama, María F. del Barrio y A. Espigares (eds.), *Nova et vetera: nuevos horizontes de la Filología latina*, 2 vols., Madrid, Sociedad de Estudios Latinos, vol. 2, pp. 887-899.
- CAMPANELLA, Tommaso (1960): *Legazioni ai maomettani (Quod reminiscuntur, libro IV)*, Romano Amerio (ed.), Florencia, Leo S. Olschki.
- (1965): *De Antichristo, Teologicorum Liber XXVI*, Romano Amerio (ed.), Roma, Roma nel Rinascimento.
- (1977): *Articuli Prohetales*, Germana Ernst (ed.), Florencia, La Nuova Italia.
- (1997): *Monarchie d'Espagne et Monarchie de France*, Germana Ernst (ed.), París, Presses Universitaires de France.
- (1997): *Città del Sole [1602]*, Luigi Firpo (ed.), Bari, Laterza.
- (2004): *L'ateismo trionfato ovvero riconoscimento filosofico della religione universale contra l'antichristianesimo macchiavellesco [1631]*, 2 vols., Germana Ernst (ed.), Pisa, Scuola Normale Superiore.
- CAMPANINI, Saverio (2013): «Johannes Reuchlin und die Anfänge der christlichen Kabbala», en Sönke Lorenz y Dieter Mertens (eds.), *Johannes Reuchlin und der «Judenbücherstreit»*, Tübinga, Jan Thorbecke Verlag, pp. 107-117.
- (2014): «Nottole ad Atene. La qabbalah cristiana e la conversione degli ebrei», *Materia Giudaica*, 19, pp. 81-101.
- CAMPBELL, Thomas P., coord. (2002): *Tapestry in the Renaissance, Art and Magnificence*, catálogo de la exposición, Nueva York, Metropolitan Museum of Art.
- CAMPESE GALLEGRO, Fernando (2013): «El arzobispo Pedro de Castro y el *Apocalypsis Nova* en el Sacromonte de Granada», en Antonio Jiménez Estrella et alii (eds.), *Construyendo Historia. Estudios en torno a Juan Luis Castellano*, Granada, Universidad de Granada, pp. 109-122.
- CANTATORE, Flavia (2007): *San Pietro in Montorio. La chiesa dei Re Cattolici a Roma*, Roma, Quasar.
- (2010): «Un committente spagnolo nella Roma di Alessandro VI: Bernardino Carvajal», en Myriam Chiabò, Silvia Maddalo, Massimo Miglio y Anna Maria Oliva (coords.), *Roma di fronte all'Europa al tempo di Alessandro VI*, actas de congreso (Ciudad del Vaticano, 1999), 3 vols., Roma, Roma nel Rinascimento, vol. 3, pp. 861-871.
- et alii, coords. (2016): *Leone X: finanza, mecenatismo, cultura*, actas de congreso, 2 vols., Roma, Roma nel Rinascimento.

- CANTELLI, Giuseppe (1996): *Storia dell'oreficeria e dell'arte tessile in Toscana dal Medioevo all'età moderna*, Florencia, Banca Toscana.
- CANTIMORI, Delio (1992): *Eretici italiani del Cinquecento e altri scritti*, Adriano Prosperi (ed.), Turín, Einaudi.
- CAPPELLETTI, Francesca (1989): «L'affresco nel catino absidiale di Santa Croce in Gerusalemme a Roma. La fonte iconografica, la committenza e la datazione», *Storia dell'Arte*, 66, pp. 119-126.
- CAPPELLI, Adriano (1990): *Dizionario di Abbreviature Latine ed. italiane*, Milán, Ulrico Hoepli.
- CARA, Roberto (2014): «Monza. Duomo e San Gerardino», en Giovanni Agosti y Jacopo Stoppa (coords.), *Bernardino Luini e i suoi figli*, catálogo de la exposición, Milán, Officina Libraria, pp. 159-164.
- CARVALE, Giorgio (2007): *Sulle tracce dell'eresia Ambrogio Catarino Politi (1484-1553)*, Florencia, Leo S. Olschki.
- CARBAJOSA, Ignacio y GARCÍA SERRANO, Andrés, eds. (2014): *Una Biblia a varias voces. Estudio textual de la Biblia Políglota Complutense*, Madrid, Ediciones San Dámaso.
- CARDAILLAC, Louis (1979): *Moriscos y cristianos, un enfrentamiento polémico*, Mercedes García-Arenal (trad.), Madrid-México-Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- CARRASCO MANCHADO, Ana Isabel (2006): *Isabel primera de Castilla y la sombra de la ilegitimidad. Propaganda y representación en el conflicto sucesorio (1474-1482)*, Madrid, Sílex Ediciones.
- CARROLL, Robert P. (1979): *When Prophecy Failed: Reactions and Responses to Failure in the Old Testament Prophetic Traditions*, Londres, Student Christian Movement Press.
- CASAMAR, Manuel (1992): «Guión del Cardenal Mendoza», en *Piedras Vivas. La catedral de Toledo, 1492: Mendoza y Cisneros, dos legados artísticos y culturales*, catálogo de la exposición, Toledo, Catedral Primada.
- CASSANELLI, Roberto «I reliquiari», en Roberto Cassanelli y Emilia Stoffi (eds.), *Gerusalemme a Roma. La Basilica di Santa Croce e le Reliquie della Passione*, Milán, Jaca Book, pp. 177-181.
- y STOFFI, Emilia, eds. (2012): *Gerusalemme a Roma. La Basilica di Santa Croce e le Reliquie della Passione*, Milán, Jaca Book.
- CASSUTO, Umberto (1908): «Sulla famiglia da Pisa», *Rivista israelitica*, 5 (1908), pp. 234-236, 6 (1909), pp. 22-24.
- CASTAÑEDA DELGADO, Paulino y HERNÁNDEZ APARICIO, Pilar (1989): *La Inquisición de Lima*, 3 vols., Madrid, Deimos.

- CASTELNUOVO, Enrico, ed. (1990): *Gli arazzi del cardinale. Bernardo Cles e il Ciclo della Passione di Pieter van Aelst*, Trento, Temi.
- CAVALLARO, Anna (1982): «Antoniazio Romano e le Confraternite del Quattrocento a Roma», en Luigi Fiorani (ed.), *Le Confraternite Romane. Esperienza religiosa, società, committenza artistica*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, pp. 335-365.
- (1992): *Antoniazio Romano e gli Antoniazzeschi. Una generazione di pittori nella Roma del Quattrocento*, Udine, Campanotto.
- (1998): «L'Annunciazione Torquemada di Antoniazio Romano: memoria e celebrazione della carità confraternale», en M. Zangarini (ed.), *Il buon fedele. Le confraternite tra medioevo e prima età moderna*, Roma, Quaderni di storia religiosa, pp. 225-233.
- (2013): «Antoniazio Romano, pittore 'dei migliori che fossero allora in Roma'», en Anna Cavallaro y Stefano Petrocchi (eds.), *Antoniazio Romano. Pictor Urbis, 1435/1440-1508*, catálogo de la exposición, Milán, Silvana Editore, pp. 20-47.
- CECCHELLI, Margherita (1997): «S. Croce in Gerusalemme: nuove considerazioni», en Anna Maria Affanni (ed.), *La Basilica Di S. Croce in Gerusalemme a Roma: Quando L'antico è Futuro*, Viterbo, BetaGamma, pp. 25-30.
- CERVERA VERA, Luis (1982): *Arquitectura del Colegio Mayor de Santa Cruz de Valladolid*, Valladolid, Universidad de Valladolid.
- CHACÓN, Alfonso (1601): *Vitae, et res gestae pontificum romanorum et S. R. E. Cardinalium ab initio nascentis ecclesiae usque ad Clementem IX. P. O. M. Alphonsi Ciaconii Ordinis Praedicatorum & aliorum opera descriptae*, Roma, Felipe y Antonio de Rubeis.
- CHIABÒ, Myriam, RONZANI, R. y VITALE, Angelo M., eds. (2014): *Egidio da Viterbo: cardinale agostiniano tra Roma e l'Europa del Rinascimento*, actas de congresso (Viterbo-Roma, 2012), Roma, Roma nel Rinascimento.
- CHRISTIAN JR., William A. (1981): *Apparitions in Late Medieval and Renaissance Spain*, Princeton, Princeton University Press.
- CIARTOSO, Maria (1911): «Note su Antoniazio Romano», *L'Arte*, 14, pp. 42-52.
- CLARAMUNT, Salvador (2004): «Alessandro VI e i viaggi atlantici», en Myriam Chiabò, Anna Maria Oliva, Olivetta Schena (coords.), *Alessandro VI dal Mediterraneo all'Atlantico*, actas de congresso (Cagliari, 2001), Roma, Roma nel Rinascimento, pp. 213-219.
- COHN, Norman (1957): *The Pursuit of the Millennium: Revolutionary Messianism in*

- Medieval and Reformation Europe and Its Bearing on Modern Totalitarian Movements*, Nueva York, Harper Torchbooks, 1957 [trad. Española (1970): *En pos del Milenio: revolucionarios milenaristas y anarquistas místicos de la Edad Media*, Madrid, Alianza].
- COLGRAVE, Bertram, ed. (1968): *The Earliest Life of Gregory the Great by an Anonymous Monk of Whitby*, Cambridge, Cambridge University Press.
- COLMENARES, Diego de (1637): *Historia de la insigne ciudad de Segovia y compendio de las historias de Castilla*, Segovia, Diego Díez.
- COLOMBERO, Carlos (1982): «Colonna, Pietro», en *Dizionario Biografico degli Italiani*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, vol. 27, pp. 402-404.
- COLÓN, Cristóbal (1989): *Textos y documentos completos: relaciones de viajes, cartas y memoriales*, Consuelo Varela (ed.), Madrid, Alianza [trad. italiana (1992): *Gli Scritti*, Turín, Einaudi].
- COMPANY, Ximo (1984): «Una probable 'Virgen con el niño' de Antoniazio Romano, en Gandía», *Archivo de Arte Valenciano*, 65, pp. 29-30.
- COPENHAVER, Brian y STEIN KOKIN, Daniel (2014): «Egidio da Viterbo's Book on Hebrew Letters», *Renaissance Quarterly*, 67, n° 1, pp. 1-42.
- COPPOLA, Giada (2009): «Glossario», en Ilana Bahbout, Dario Gentili y Tamara Tagliacozzo (eds.), *Il messianismo ebraico*, Florencia, Giunti, pp. 127-133.
- CORRIERIS, Leander de (1830): *De Sessorianis Praecipuis Passionis DNJC Reliquiis Commentarius*, Roma, Franciscum Bourliaeu.
- CORTELAZZO, Michele (2007): *Dizionario veneziano della lingua e della cultura popolare nel XVI secolo*, Padua, La Linea Editrice.
- CORTESI, Paolo (1510): *De cardinalatu libri tres*, Castro Cortesio, Symeon Nicolai Nardi.
- CORTI, Paola y SANFILIPPO, Matteo (2012): *L'Italia e le migrazioni*, Roma-Bari, Laterza.
- COURCELLE, Pierre (1967): *La consolation de philosophie dans la tradition littéraire. Antécédents et postérité de Boèce*, París, Études Augustiniennes.
- CRISTELLON, Cecilia y SEIDEL MENCHI, Silvana (2013): «Religious life», en Eric R. Dursteler (ed.), *A companion to Venetian history, 1490-1797*, Leiden, Brill.
- CROCE, Giovanna della (1971): *Enrico Suso. La sua vita la sua fortuna in Italia*, Milán, Ancora.

- CSAPODI-GÁRDONYI, Klara (1963): «Les scripteurs de la bibliothèque du roi Mathias», *Scriptorium*, 17, pp. 25-49.
- CUETO, Ronal (1994): *Quimeras y Sueños. Los profetas y la Monarquía Católica de Felipe IV*, Valladolid, Universidad de Valladolid.
- DAENENS, Francine (2016): «La mancata dote di Camilla Sforza d'Aragona», *Studi Pesaresi*, 4, pp. 7-45.
- DALL'AGLIO, Stefano (2006): *L'eremita e il sinodo. Paolo Giustiniani e l'offensiva medicea contro Girolamo Savonarola (1516-1517)*, Florencia, Società Internazionale per lo Studio del Medioevo Latino.
- (2017): «Voices under Trial. Inquisition, Abjuration and Preachers' Orality in Sixteenth-Century Italy», *Renaissance Studies*, 31, pp. 25-42.
- D'AMICO, John F. (1993): *Roman and German humanism (1450-1550). Collected studies*, Aldershot, Ashgate.
- D'ASCIA, Luca L. (2001): *Il Corano e la tiara. L'Epistola a Maometto II di Enea Silvio Piccolomini (papa Pio II)*, Bologna, Pendragon.
- DEÉR, Josef (1955): «Das Kaiserbild im Kreuz. Ein Beitrag zur politischen Theologie des früheren Mittelalters», *Schweizer Beiträge zur Allgemeinen Geschichte*, 13, pp. 48-110.
- DELMARCEL, Guy (1992): «De Passietapijten van Margareta van Oosternrijk (ca. 1518-1524). Nieuwe genevens en documenten», *Revue Belge d'Archéologie et d'Histoire de l'Art*, 61, pp. 127-160.
- DELUMEAU, Jean (2014): *El misterio Campanella*, Madrid, Akal.
- DÍEZ DEL CORRAL, Luis (1967): «Campanella y la Monarquía hispánica», *Revista de Occidente*, 54, pp. 313-335.
- DIONISOTTI, Carlo (2008): «Umanisti dimenticati?», en *Scritti di storia della letteratura italiana. Vol. I, 1935-1962*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, pp. 423-460 [(1961): *Italia medioevale e umanistica*, 4, pp. 287-321].
- DOCAMPO, Javier; ESPINOSA, Carmen y RUIZ, Elisa, coords. (2000): *El documento pintado. Cinco siglos de arte en manuscritos*, catálogo de la exposición, Madrid, Museo Nacional del Prado.
- DOMÉNECH GARCÍA, Sergi (2009): «La formación de la imagen de los Siete Príncipes. Descripción diacrónica, fuentes y hermenéutica», *Imago. Revista de emblemática y cultura visual*, 1, pp. 117-134.
- (2014): «Imagen y devoción de los Siete Príncipes angélicos en Nueva España y la construcción de su patrocinio sobre la 'evangelización'», *Ars longa. Cuadernos de arte*, 23, pp. 151-172.

- DOUSSINAGUE, José María (1944): *La política internacional de Fernando el Católico*, Madrid, Espasa-Calpe.
- DRIJVERS, Jan W. (1992): *Helena Augusta. The Mother of Constantine the Great and the Legend of the Finding of the True Cross*, Leiden, Brill.
- DUNDAS, Judith (2004): «Vox Psittaci: The Emblematic Significance of the Parrot», en Sagrario López Poza (coord.), *Florilegio de Estudios de Emblemática*, actas de congreso (A Coruña, 2002), Ferrol, Sociedad de Cultura Valle Inclán, pp. 291-298.
- DURÁN, Diego (1967): *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de la Tierra Firme [1579]*, 2 vols., Ángel María Garibay Kintana (ed.), México, Porrúa.
- DURAN, Eulàlia (1987): *Simbologia política catalana a l'inici dels temps moderns. Discurs llegit el dia 10 de desembre de 1987 en l'acte de recepció pública d'Eulàlia Duran a la Reial Acadèmia de Bones Lletres de Barcelona*, Barcelona, Reial Acadèmia de Bones Lletres.
- (1993): «La Cort reial com a centre de propaganda monàrquica: la participació morisca en l'exaltació messiànica dels reis catòlics», *Pedralbes*, 13, n° 2, pp. 505-514.
- (1998): «Una refutació valenciana de l'islam (segle XV)», *Boletín de la Sociedad Castellonense de Cultura*, 74, n° 1-2, pp. 141-160.
- (1999): «Una singular narració coetània del procés d'unió de les corones de Castella i Aragó sota els Reis Catòlics en clau de fauna d'animals», *Miscel·lània en homenatge a Joan Ainaud de Lasarte*, 2 vols. Barcelona, l'Abadia de Montserrat, vol. 1, pp. 459-468.
- y REQUESENS, Joan, eds. (1997): *Profecia i poder al Renaixement. Texts profètics catalans favorables a Ferran el Catòlic*, Valencia, Eliseu Climent-Edicions Tres i Quatre.
- DURÁN I DUELT, Daniel (2011): «La Corona de Aragón y el Sinaí en la Edad Media: a propósito del retablo de Santa Catalina de Bernat Maresa, cónsul catalán en Damasco», *Erytheia. Revista de estudios bizantinos y neogriegos*, 32, pp. 217-244.
- EHRlich, Michael (2013): «Saint Catherine's Day Miracle: The Battle of Montgisard», *Journal of Medieval Military History*, 11, pp. 95-106.
- EISENBICHLER, Konrad (2007): «Stefano Dall'Aglio. L'eremita e il sinodo: Paolo Giustiniani e l'offensiva medicea contro Girolamo Savonarola (1516-1517)», *Renaissance Quarterly*, 60, n° 2, pp. 528-529.
- ERASMO DE RÓTERDAM (1971): *Ciceronianus, sive, De optimo dicendi genere [1528]*, Pierre Mesnard (ed.), en *Opera Omnia Desiderii Erasmi Roterodami*, 9 vols., Ámsterdam, Brill, vol. 1, pp. 581-710.

- (1979): *Moriae encomium id est Stultitiae laus*, Clarence H. Miller (ed.), en *Opera omnia recognita et adnotatione critica instructa notisque illustrata*, Ámsterdam-Oxford, Brill, vol. IV, 3.
- (2013): *Iulius exclusus e coelis*, Silvana Seidel Menchi (ed.), en *Opera Omnia Desiderii Erasmi Roterodami*, Leiden, Brill, vol. I, 8, pp. 1-297.
- ERNST, Germana (1991): *Religione, ragione e natura. Ricerche su Tommaso Campanella e il tardo Rinascimento*, Milán, Angeli.
- (2002): *Tommaso Campanella*, Roma-Bari, Laterza.
- y ZAMBELLI, Paola (1992): «Dragišić, Juraj», en *Dizionario Biografico degli Italiani*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, vol. 41, pp. 664-651.
- ESPOSITO, Anna (2008): *Collegi studenteschi a Roma nel Quattrocento. Gli statuti della «Sapienza Nardina»*, Roma, Viella.
- (2014): «Le minoranze indesiderate (corsi, slavi e albanesi) e il processo d'integrazione nella società romana nel corso del Quattrocento», en Beatrice Del Bo (ed.), *Cittadinanza e mestieri. Radicamento urbano e integrazione nelle città bassomedievali (secc. XIII-XVI)*, Roma, Viella, pp. 283-297.
- (2017): «Le nationes difficili. Albanesi e corsi a Roma nel primo XVI secolo e le loro chiese nazionali», en Antal Molnár, Giovanni Pizzorusso y Matteo Sanfilippo (eds.), *Chiese e nationes a Roma: dalla Scandinavia ai Balcani. Secoli XV-XVIII*, Roma, Viella, pp. 161-174.
- ETTLINGER, Leopold D. (1978): *Antonio and Piero Pollaiuolo*, Oxford, Phaidon.
- EUBEL, Conrad, ed. (1913): *Hierarchia catholica medii aevi*, 2 vols., Regensburg, Monasterii.
- FAGIOLO, Marcello y MADONNA, Maria Luisa, eds. (1985): *Roma 1300-1875. La città degli anni santi*, Milán, Mondadori.
- FALKE, Otto von (1922): *Historia del tejido en seda*, Barcelona, Casellas Moncanut.
- FALOMIR, Miguel (2008): «Sebastiano e il gusto spagnolo», en Claudio Strinati y Mauro Lucco (eds.), *Sebastiano del Piombo*, catálogo de la exposición, Milán, Motta Editore, pp. 67-72.
- FARENGA, Paola (2004): «Non solo classici, politica, cronaca (e storia)», en Myriam Chiabò, Anna Maria Oliva y Olivetta Schena (coords.), *Alessandro VI dal Mediterraneo all'Atlantico*, actas de congreso (Cagliari, 2001), Roma, Roma nel Rinascimento, pp. 235-253.

- FARINELLA, Vincenzo (1992): *Archeologia e pittura a Roma tra Quattrocento e Cinquecento*, Turín, Einaudi.
- FASOLI, Sara (2011): *Perseveranti nella regolare osservanza. I Predicatori osservanti nel ducato di Milano (secc. XV-XVI)*, Milán, Biblioteca Franciscana.
- FELICI, Lucia (2009): *Profezie di riforma e idee di concordia religiosa. Visioni e speranze dell'esule piemontese Giovanni Leonardo Sartori*, Florencia, Leo S. Olschki.
- FERMO, Serafino da (1541): *Breve dichiarazione sopra l'Apocalisse di Giovanni, dove si trova esser venuto il precursor de Antichristo et avvicinarsi la percossa da lui predetta nel sesto sigillo*, Venecia, Comin da Trino da Monferrato.
- FERNÁNDEZ ALONSO, Justo (1958): «Santiago de los Españoles en el siglo XVI», *Anthologica Anua*, 6, pp. 9-122.
- FERNÁNDEZ DE CÓRDOVA MIRALLES, Álvaro (2005): *Alejandro VI y los Reyes Católicos. Relaciones político-eclésiásticas (1492-1503)*, Roma, Università della Santa Croce.
- (2013): «López de Carvajal y Sande, Bernardino», en *Diccionario Biográfico Español*, 50 vols., Madrid, Real Academia de la Historia, vol. 30, pp. 784-786.
- (2013): «Ruiz de Medina, Juan», en *Diccionario Biográfico Español*, 50 vols., Madrid, Real Academia de la Historia, vol. 44, pp. 784-786.
- (2017): «El 'otro príncipe': piedad y carisma de Fernando el Católico en su entorno cortesano», *Anuario de Historia de la Iglesia*, 26, pp. 15-70.
- FERNÁNDEZ DE OVIEDO, Gonzalo (1992): *Historia general y natural de las Indias [1535]*, 5 vols., Juan Pérez de Tudela y Bueso (ed.), Madrid, Atlas.
- FERNÁNDEZ SOMOZA, Gloria (2001): «Relicario del Árbol de Jesé», en Isidro G. Bango Torviso (coord.), *Maravillas de la España medieval. Tesoro sagrado y monarquía*, 2 vols., Valladolid, Junta de Castilla y León-Caja España, p. 329.
- FERNÁNDEZ Y SÁNCHEZ, Teodoro (1981): *El discutido extremeño cardenal Carvajal*, Cáceres, Diputación Provincial de Cáceres.
- FERRAÛ, Giacomo (1994): «Politica e cardinalato in un'età di transizione. Il De cardinalatu di Paolo Cortesi», en Sergio Gensini (ed.), *Roma capitale (1447-1527)*, San Miniato, Pacini, pp. 510-540.
- FESTA, Gianni (2016): «Un priore e un teologo alle Grazie: Isidoro Isolani e la Summa de donis sancti Ioseph», en Stefania Buganza y Marco Rainini (coords.), *Il convento di Santa Maria delle Grazie a Milano. Una storia*

- dalla fondazione a metà Cinquecento, actas de congreso (Milán, 2014), Memorie Domenicane, vol. 47, Florencia, Nerbini, pp. 171-186.
- FIRPO, Luigi (1947): *Ricerche campanelliane*, Florencia, Sansoni.
- (1962): «Un cardinale spagnolo ammiratore del Campanella», *Giornale Critico della Filosofia Italiana*, 41, pp. 375-386.
- (1962): «Tre relazioni contemporanee sulla congiura calabrese del 1599», *Giornale Critico della Filosofia Italiana*, 41, pp. 386-400.
- (1974): «Tommaso Campanella», en *Dizionario Biografico degli Italiani*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, vol. 17, pp. 372-401.
- (1998): *I processi di Tommaso Campanella*, Roma, Salerno.
- FIRPO, Massimo (2016): *Juan de Valdés e la Riforma nell'Italia del Cinquecento*, Bari, Laterza.
- y BIFERALI, Fabrizio (2009): «Navicula Petri». *L'arte dei papi nel Cinquecento (1527-1571)*, Bari, Laterza.
- FLORI, Jean (2007): *L'Islam et la fin des temps. L'interprétation prophétique des invasions musulmanes dans la chrétienté médiévale*, Paris, Seuil [trad. española (2010): *El Islam y el fin de los tiempos. La interpretación profética de las invasiones musulmanas en la Cristiandad medieval*, Madrid, Akal].
- FLORISTÁN IMÍCOZ, José M. (2000): «Sta. Catalina del Monte Sinaí y España», *Erytheia: Revista de estudios bizantinos y neogriegos*, 21, pp. 167-210.
- FORTI, Carla (2011): «Sull'itinerario di Ludovico Varthema», en Massimo Donattini, Giuseppe Marcocci y Stefania Pastore (eds.), *L'Europa divisa e i nuovi mondi. Per Adriano Prosperi. II*, Pisa, Edizioni della Scuola Normale Superiore, pp. 21-31.
- FORTI GRAZZINI, Nello (1990): «Arazzi di Bruxelles in Italia, 1480-1535. Tracce per un catalogo», en Enrico Castelnuovo (ed.), *Gli arazzi del cardinale. Bernardo Cles e il Ciclo della Passione di Pieter van Aelst*, Trento, Temi, pp. 35-72.
- FOSCARI, Antonio y TAFURI, Manfredo (1983): *L'armonia e i conflitti. La chiesa di San Francesco della Vigna nella Venezia del '500*, Turin, Einaudi.
- FOURNEL, Jean-Louis (2006): «L'impossible thalassocratie: la mer dans la pensée politique de Tommaso Campanella», *Bruniana e Campanelliana*, 12, pp. 431-450.
- FRAGNITO, Gigliola (1978): «Carvajal, Bernardino López de», en *Dizionario Biografico degli Italiani*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, vol. 21, pp. 28-34.
- FREIBERG, Jack (2005): «Bramante's Tempietto and the Spanish Crown», *Memoirs of the American Academy in Rome*, 50, pp. 151-205.

- (2014): *Bramante's Tempietto, the Roman Renaissance, and the Spanish Crown*, Cambridge-Nueva York, Cambridge University Press.
- FREITAS CARVALHO, Jose Adriano de (1994): «Achegas ao estudo da influência da *Arbor Vitae* e da *Apocalypsis Nova* no século XVI em Portugal», *Via Spiritus*, 1, pp. 55-110.
- (2002): «A difusão da *Apocalypsis Nova* atribuída ao 'Beato' Amadeu da Silva no contexto cultural português da primeira metade do século XVII», *Revista da Faculdade de Letras*, 19, pp. 5-40.
- FRICKE, Beate (2011): «Reliquien und Reproduktion: zur Präsentation der Passionsreliquien aus der Sainte-Chapelle (Paris) im Reliquiario del Libretto (Florenz) von 1501», en Jörg Probst (ed.), *Reproduktion. Techniken und Ideen von der Antike bis heute. Eine Einführung*, Berlin, Reimer, pp. 34-55.
- FROLOW, Anatole (1961): *La relique de la vraie croix. Recherches sur le développement d'un culte*, Paris, Institut Français d'Études Byzantines.
- FROMMEL, Christoph L. (1967): *Baldassare Peruzzi als Maler und Zeichner*, Viena-München, Schroll.
- (1989): «Progetto e archeologia in due disegni di Antonio da Sangallo il Giovane per Santa Croce in Gerusalemme», en Silvia Danesi Squarzina (ed.), *Roma, centro ideale della cultura dell'Antico nei secoli XV e XVI. Da Martino V al Sacco di Roma 1417-1527*, Roma, Electa, pp. 382-389.
- (2009): «Ippolito d'Este e la villa del Rinascimento», en Francesco Ceccarelli y Marco Folini (eds.), *Delizie estensi. Architettura di villa nel Rinascimento italiano ed europeo*, Florencia, Leo S. Olschki, pp. 305-339.
- (2009): «Il Tevere nel Rinascimento», *Roma moderna e contemporanea (Le acque e la città XV-XVI secolo)*, 17, n° 1-2, pp. 91-128.
- FUENTE, Vicente de la (1875): *Cartas de los secretarios del cardenal Francisco Jiménez de Cisneros durante su regencia en los años de 1516 y 1517, publicadas de real orden por el Ilmo Sr. D. Vicente de la Fuente*, Madrid, Viuda e Hijo de Eusebio Aguado.
- GAGLIARDI, Isabella (2005): *Li trofei della croce. L'esperienza gesuata e la società lucchese tra Medioevo ed età moderna*, Roma, Edizioni di storia e letteratura.
- (2016): «La 'Christiformitas' di Veronica da Binasco nel solco della tradizione agostiniana di Simone da Cascia», en Alessandra Bartolomei Romagnoli, Emore Paoli y Pierantonio Piatti (eds.), *Angeliche visioni: Veronica da Binasco nella Milano del Rinascimento*, Florencia, Edizioni del Galluzzo.

- GAGNÉ, John (2015): «Fixing Texts and Changing Regimes: Manuscript, Print, and Holy Lives in French-Occupied Milan, c. 1500-1525», en Alison K. Frazier (ed.), *The Saint Between Manuscript and Print: Italy 1400-1600*, Toronto, Centre for Reformation and Renaissance Studies, pp. 379-420.
- GALATINO, Pietro (1518): *Opus toti christianae reipublicae maxime utile, de arcanis catholicae veritatis, contra obstinatissimam Judaeorum...*, Ortona a Mare, Gershom Soncino.
- GALLORI, Corinna T. (2013): «Il *Noli me tangere* e il culto della Maddalena», en Frédéric Elsig y Mauro Natale (eds.), *Le Duché de Milan et les commanditaires français (1499-1521)*, Roma-Ginebra, Viella, pp. 265-276.
- (2016): «The Late Trecento in Santa Croce in Gerusalemme: Napoleone and Nicola Orsini, the Carthusians, and the 'Triptych of St. Gregory'», *Mitteilungen des Kunsthistorischen Institutes in Florenz*, 58, n° 2, pp. 156-187.
- (2017): «La Pietà di Bramantino, Santa Croce in Gerusalemme e la Messa di san Gregorio Magno», en Mauro Natale (ed.), *Bramantino e le arti nella Lombardia francese (1499-1525)*, actas de congreso (Villa Ciani, 2014), Milán, Skira, pp. 131-150.
- GARCÍA-ARENAL, Mercedes (2002): «Messianisme juif aux temps des *mahdis*», en Maribel Fierro Bello (ed.), *Judíos y musulmanes en al-Andalus y el Magreb. Contactos intelectuales*, Madrid, Casa de Velázquez, pp. 211-229.
- (2003): «'Un réconfort pour ceux qui sont dans l'attente'. Prophétie et millénarisme dans la péninsule Ibérique et au Maghreb (XVIe-XVIIe siècles)», *Revue de l'histoire des religions*, 220, n° 4, pp. 445-486.
- (2006): *Messianism and Puritanical Reform. Mahd's of the Muslim West*, Leiden, Brill.
- (2014): «Granada as a New Jerusalem: The Conversion of a City», en *Space and Conversion in Global Perspective*, ed. G. Marcocci, W. de Boer, A. Maldavsky y I. Pavan, Leiden, Brill, pp. 15-43.
- (2015): «Les Antiquités hébraïques dans l'historiographie espagnole à l'époque moderne», *Dix-septième siècle*, 266, pp. 77-89.
- , ed. (2016): *After Conversion: Iberia and the Emergence of Modernity*, Leiden, Brill.
- y RODRÍGUEZ MEDIANO, Fernando (2013): *The Orient in Spain. Converted Muslims, the Forged Lead Books of Granada, and the Rise of Orientalism*, Leiden, Brill.

- GARCÍA-ARENAL, Mercedes y STARCZEWSKA, Katarzyna K. (2014): «'The Law of Abraham the Catholic': Juan Gabriel as Qur'an Translator for Martín de Figuerola and Egidio da Viterbo», *Al-Qanṭara*, 35, pp. 409-459.
- GARCÍA DE LA BORBOLLA, Ángeles (2005): «El culto y la devoción al *lignum crucis* en los reinos occidentales de la península Ibérica (VII-XV)», en Jean-Luc Deuffic (ed.), *Reliques et sainteté dans l'espace medieval*, Saint-Denis, Pecia, pp. 565-600.
- GARCÍA RODRÍGUEZ, Emilio (1944): *Las Joyas del Cardenal Mendoza y el Tesoro de la Catedral de Toledo*, Toledo, Diputación Provincial de Toledo.
- GARDNER, Julian (2005): «Prophet Dedications in Medieval and Renaissance Venice», en Martin Gaier, Bernd Nicolai y Tristan Weddigen (eds.), *Der unbestechliche Blick: Festschrift zu Ehren von Wolfgang Wolters zu seinem siebzigsten Geburtstag*, Trier, Porta Alba, pp. 31-39.
- GARDNER VON TEUFFEL, Christa (2001): «Light on the Cross: Cardinal Pedro González de Mendoza and Antoniazio Romano in Santa Croce in Gerusalemme, Rome», en Lars R. Jones and Louisa C. Matthew (eds.), *Coming about... A Festschrift for John Shearman*, Cambridge, Harvard University Art Museums, pp. 49-55.
- GARFAGNINI, Giancarlo (2000): «*Questa è la terra tua*». *Savonarola a Firenze*, Florencia, Società Internazionale per lo Studio del Medioevo Latino.
- GASPAROTTO, Davide (2007): «Andrea Riccio a Venezia: sui rilievi con le storie della Vera Croce per l'altare Donà già in Santa Maria dei Servi», en Matteo Ceriana (ed.), *Tullio Lombardo. Scultore e architetto nella Venezia del Rinascimento*, Verona, Cierre Edizioni, pp. 389-410.
- GÉNÉBRARD, Gilbert (1585): *Chronographiae libri quatuor*, Paris, Michaelem Sonnum.
- GIANNATTASIO, Maria Cristina (2012): «Francesco Guarini, Onofrio Palumbo e la tradizione iconografica dei sette arcangeli», en Mario Alberto Pavone (ed.), *Francesco Guarini. Nuovi contributi*, Salerno, Paparo, pp. 121-129.
- GIARDINI, Marco (2016): *Figure del regno nascosto. Le leggende del Prete Gianni e delle dieci tribù perdute d'Israele fra Medioevo e prima età moderna*, Florencia, Leo S. Olschki.
- GILL, Meredith J. (1995): «Antoniazzo Romano and the Recovery of Jerusalem in Late Fifteenth-Century Rome», *Storia dell'Arte*, 83, pp. 28-47.

- GINZBURG, Carlo (2015): *Paura, reverenza, terrore. Cinque saggi di iconografia politica*, Milán, Adelphi.
- GIOMMI, Eugenio (1968): «La monaca Arcangela Panigarola, madre spirituale di Denis Briçonnet (1515-1520). L'attesa del "pastore angelico" annunciato dall'*Apocalypsis Nova* del beato Amadeo fra il 1514-1520», tesina de licenciatura, Università degli Studi di Firenze.
- GIRALT, Sebastià, ed. (2005): *Arnaldi de Villanova Opera medica omnia: Epistola de reprobacione nigromantice fictionis (De improbatione maleficiorum)*, Barcelona, Universitat de Barcelona.
- GLEASON, Elisabeth G. (1993): *Gasparo Contarini. Venice, Rome and Reform*, Berkeley, University of California Press.
- GLIOZZI, Giuliano (1977): *Adamo e il Nuovo Mondo. La nascita dell'antropologia come ideologia coloniale: dalle genealogie bibliche alle teorie razziali (1500-1700)*, Florencia, La Nuova Italia.
- GÓMEZ-FERRER, Mercedes (2009): «El cardenal Guillem Ramón de Vich y las relaciones entre Roma y Valencia a comienzos del siglo XVI», en Frédérique Lemerle, Yves Pauwels y Gennaro Toscano (eds.), *Les Cardinaux de la Renaissance et la modernité artistique*, Villeneuve d'Ascq, Institut de Recherches Historiques du Septentrion, pp. 197-216.
- GÓMEZ MORENO, Ángel (1999): «Los intelectuales europeos y españoles a ojos de un librero florentino. Las vite de Vespasiano da Bisticci (1421-1498)», *Studi Ispanici*, 1, pp. 33-47.
- GÓMEZ MORENO, Manuel (1925): «Sobre el Renacimiento en Castilla. Notas para un discurso preliminar. I, Hacia Lorenzo Vázquez», *Archivo Español de Arte y Arqueología*, tomo 1, n.º 1, pp. 1-40 [reed. (1991): *Sobre el Renacimiento en Castilla*, Granada, Fundación Rodríguez Acosta, pp. 37-69].
- GONZÁLEZ ESTÉVEZ, Escardiel (2012): «De fervor regio a piedad virreinal. Culto e iconografía de los siete arcángeles», *Semata. Ciencias sociais e humanidades*, 24, p. III-132.
- GONZÁLEZ RUIZ, Ramón y PEREDA, Felipe, eds. (1999): *La Catedral de Toledo. 1549. Según el Doctor Blas Ortiz*, Toledo, Antonio Pareja.
- GOÑI GAZTAMBIDE, José (1958): *Historia de la Bula de la Cruzada*, Vitoria, Seminario de Vitoria.
- (1992): «Bernardino López de Carvajal y las bulas alejandrinas», *Anuario de Historia de la Iglesia*, 1, pp. 93-112.

- GOODMAN, Eleanor (2010): «Portraits of Empire: Notes on Angels and Archangels in the Spanish World», en Sarah W. Schroth (ed.), *Art in Spain and the Hispanic world. Essays in honor of Jonathan Brown*, Londres, Paul Holberton, p. 395-411.
- GORDILLO ISAZA, Pilar, coord., (2005): *Isabel, la Reina Católica: una mirada desde la Catedral Primada*, catálogo de la exposición, Toledo, Arzobispado de Toledo.
- GORMANS, Andreas y LENTES, Thomas, eds. (2007): *Das Bild der Erscheinung. Die Gregorsmesse im Mittelalter*, Berlín, Reimer.
- GOTOR, Miguel (2002): *I beati del papa. Santità, Inquisizione e obbedienza in età moderna*, Florencia, Leo S. Olschki.
- GRAFTON, Anthony (1993): *Joseph Scaliger. A Study in the History of Classical Scholarship*, 2 vols., Oxford, Clarendon Press.
- GRASSO, Monica (2001): «Giorgio Vasari e la tradizione del mosaico a Roma e a Firenze nel Rinascimento», en Federico Guidobaldi y Andrea Paribeni (coords.), *Atti dell'Ottavo colloquio dell'Associazione Italiana per lo Studio e la Conservazione del Mosaico*, Rávena, Edizioni del Girasole, pp. 35-46.
- GREENLEAF, Richard E. (1985): *Inquisición y sociedad en el México colonial*, Madrid, Porrúa.
- GUADALAJARA MEDINA, José (1996): *Las profecías del Anticristo en la Edad Media*, Madrid, Gredos.
- GUARINO, Augusto (1989): «Riflessi delle scoperta transoceaniche a Napoli nel Cinquecento: Antonio de Ferrariis Galateo», *Temi colombiani*, 2, pp. 33-45.
- GUÉRIN, Philippe (1997): «'La petite clé des secrets'. De la performativité du discours savonarolien», en Marina Marietti y Philippe Guérin (coords.), *Savonarole. Enjeux, débats, questions*, actas de congreso, París, Presses Sorbonne Nouvelle, pp. 19-33.
- GUICCIARDINI, Francesco (1971): *Storia d'Italia [1561]*, 3 vols., Silvana Seidel Menchi (ed.), Turín, Einaudi.
- GUTWIRTH, Eleazar (1998): «Jewish and Christian Messianism in xvth c. Spain», en Luc Dequeker y Werner Verbeke (eds.), *The Expulsion of the Jews and their emigration to the Southern Low Countries (15th-16th c.)*, Lovaina, Leuven University Press, pp. 1-22.
- HAHN, Cynthia (2012): *Strange Beauty: Issues in the Making and Meaning of Reliquaries, 400-circa 1204*, University Park, Pennsylvania State University Press.

- HAMILTON, Alastair (1999): *The Apocryphal Apocalypse. The Reception of the Second Book of Esdras (4 Ezra) from the Renaissance to the Enlightenment*, Oxford, Oxford University Press.
- HEADLEY, John M. (1997): *Tommaso Campanella and the Transformation of the World*, Princeton, Princeton University Press.
- HECK, Christian (1997): *L'échelle céleste dans l'art du Moyen Age. Une imagine de la quête du ciel*, París, Flammarion.
- HENRÍQUEZ DE JORQUERA, Francisco (1987): *Anales de Granada: Descripción del reino y ciudad de Granada. Crónica de la Reconquista. (1482-1492). Sucesos de los años 1588 á 1646*, 3 vols. [ca. 1646], Antonio Marín Ocete (ed.), 2 vols., Granada, Universidad de Granada.
- HERNÁNDEZ GONZÁLEZ, María Isabel (1997): *El taller historiográfico: 'cartas de relación' de la conquista de Orán (1509) y textos afines*, Londres, Queen Mary and Westfield College.
- HERNANDO, Josep, ed. (1983): «Ramón Martí (s. XII) *De seta machometi o De origine, progressu et fine Machometi et quadruplici reprobatione prophetiae eius*», *Acta Historica et Archaeologica Mediaevalia*, 4, pp. 9-63.
- HERRERO CARRETERO, Concha (2004): *Tapices de Isabel la Católica. Origen de la colección real española*, Madrid, Patrimonio Nacional.
- HERRMANN-FIORE, Kristina (2011): «Roma trionfante. Riverberi del tema di Flavio Biondo sulle facciate romane del Cinquecento; il caso del Collegio Capranica decorato da Polidoro», en Maria Grazia Bernardini y Marco Bussagli (coords.), *Il Rinascimento a Roma. Nel segno di Michelangelo e Raffaello*, catálogo de la exposición, Roma, Electa, pp. 42-51.
- HERZIG, Tamar (2008): *Savonarola's Women: Visions and Reform in Renaissance Italy*, Chicago, University of Chicago Press [trad. italiana (2014): *Le donne di Savonarola. Spiritualità e devozione nell'Italia del Rinascimento*, Roma, Carocci].
- HESEMANN, Michael (2000): *Titulus Crucis. La scoperta dell'iscrizione posta sulla croce di Gesù*, Turín, San Paolo.
- HILL, George Francis (1930): *A corpus of Italian Medal of Renaissance before Cellini*, Londres, British Museum.
- HIRST, Michele (1981): *Sebastiano del Piombo*, Oxford, Clarendon Press.
- HÖFERT, Almut (2015): «Bartholomaeo Georgius», en David Thomas y John A. Chesworth (eds.), *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History. Vol. VII, Central and Eastern Europe, Asia, Africa and South America (1500-1600)*, Leiden, Brill, pp. 321-330.

- HUDDLESTON, Lee E. (1967): *Origins of the American Indians: European concepts, 1492-1729*, Austin-Londres, University of Texas Press.
- HUERGA, Álvaro (1978-1986): *Historia de los Alumbrados, 1570-1630*, 5 vols., Madrid, Fundación Universitaria Española.
- IANNUZZI, Isabella (2008): «Bernardino de Carvajal: teoria e propaganda du uno spagnolo all'interno della curia romana», *Rivista di Storia della Chiesa in Italia*, 62, pp. 25-45.
- IDEL, Moshe (2010): *Qabbalah. Nuove Prospettive*, Milán, Adelphi.
- IMBELLONI, José (1956): *La Segunda Esfinge Indiana: antiguos y nuevos aspectos del problema de los orígenes americanos*, Buenos Aires, Librería Hachette.
- INGRAM, Kevin, ed. (2009): *The Conversos and Moriscos in Late Medieval Spain and Beyond. Volume One: Departures and Change*, Leiden, Brill.
- INVIZIATI, Ottavio (1677): *Vita, virtù e rivelazioni della venerabile madre Arcangela Panigarola priora dell'insigne nobilissimo monistero di S. Marta in Milano dell'ordine di s. Agostino*, Milán, herederos de Ghisolfi.
- IUSTINIANI, Pauli y QUIRINI, Petri (1773): *Libellus ad Leonem X*, en Johanne Benedicto Mittarelli y Anselmo Costadoni (eds.), *Annales Camaldulenses ordinis Sancti Benedicti*, Venecia, Michaelis de Muriano.
- IVARS CARDONA, Andreu (1923): «Origen i significació del 'Drac Alat' i del 'Rat-penat' en les insígnies de la ciutat de València», en *III Congrès d'Història de la Corona d'Aragó dedicat al període compres entre la mort de Jaume I i la proclamació del Rey Don Ferrán d'Antequera / baix lo patrocini de la Diputació Provincial i el Ajuntament de València*, 2 vols., Valencia, Vives Mora, pp. 49-112.
- JANICK, Jules y CANEVA, Giulia (2005): «The first images of maize in Europe», *Maydica*, 50, pp. 71-80.
- JEDIN, Hubert (1973): *Storia del concilio di Trento. I. La lotta per il Concilio*, Brescia, Morcelliana.
- JESTAZ, Bertrand (1989): «Le reliquaire de Charles V perdu par Charles VIII à Fornoue», *Bulletin Monumental*, 147, pp. 7-10.
- JIMÉNEZ DE CISNEROS, Francisco, ed. (1514-1517): *Biblia políglota Complutense*, 6 vols., Alcalá de Henares, Arnaldo Guillén de Brocar.
- JOHNSTONE, Pauline (1968): «Antonio Pollaiuolo and the Art of Embroidery», *Apollo: The International Magazine of Arts*, 38, p. 306-309.
- JOSÉ PITARCH, Antoni (1998): *Retablo de la Santa Cruz. Obra recuperada del trimestre*, Valencia, Museu de Belles Arts de Valencia-Generalitat Valenciana.
- JOSEFO, Flavio (1997): *Antigüedades judías*, 2 vols., Madrid, Akal.

- JUNGIC, Josephine (1992): «Joachimist prophecies in Sebastiano del Piombo's Borgherini Chapel and Raphael's Transfiguration», en Marjorie Reeves (ed.), *Prophetic Rome in the High Renaissance Period*, Oxford, Clarendon Press, pp. 321-337.
- JUNQUERA DE VEGA, Paulina y HERRERO CARRETERO, Concha (1986): *Catálogo de Tapices del Patrimonio Nacional. Volumen I. Siglo XVI*, Madrid, Patrimonio Nacional.
- JUSTI, Carl (1908): *Miscellaneen aus drei Jahrhunderten spanischen Kunstlebens*, Berlín, G. Grote.
- KERLIN, Gioia Marie (2009): «A True Mirror of Princes: Defining the Good Governor in Miguel de Luna's *Verdadera Historia del Rey Don Rodrigo*», *Hispanófila*, 156, pp. 13-28.
- KINGSBOROUGH, Edward (1830-1848): *Antiquities of Mexico*, Londres, A. Aglio.
- KLEIN, Holger A. (2004): «Eastern Objects and Western Desires: Relics and Reliquaries between Byzantium and the West», *Dumbarton Oaks Papers*, 58, pp. 283-314.
- (2004): *Byzanz, der Westen und das 'wahre' Kreuz. Die Geschichte einer Reliquie und ihrer künstlerischen Fassung in Byzanz und im Abendland*, Wiesbaden, Reichert.
- KORENY, Fritz y HUTCHISON, Jane C., eds. (1981): *The Illustrated Bartsch 9, Formerly Volume 6 (Part 2), Early German Artists*, Nueva York, Abaris Books.
- KOSELLECK, Reinhart (1989): *Accelerazione e secolarizzazione*, Nápoles, Istituto Suor Orsola Benincasa.
- KRAUTHEIMER, Richard (1937): *Corpus Basilicarum Christianarum Romae I*, Ciudad del Vaticano, Pontificio istituto di archeologia cristiana.
- (1987): *Tre capitale cristiane. Topografia e politica*, Turín, Einaudi.
- KUNTZ, Marion Leather (1981): *Guillaume Postel Prophet of the Restitution of All Things. His Life and Thought*, La Haya-Boston-Londres, N. Ninhoff.
- (2001): *The anointment of Dionisio. Prophecy and Politics in Renaissance Italy*, University Park, Pennsylvania State University Press.
- KUZDALE, Ann (2013): «The Reception of Gregory in the Renaissance and Reformation», en Bronwen Neil y Matthew Dal Santo (eds.), *A Companion to Gregory the Great*, Leiden, Boston, pp. 359-386.
- LAABS, Annegret (2004): «Burgundische Tapisserien am Dresdener Hof», *Dresdener Kunstblätter*, 3, pp. 166-173.
- LADERO QUESADA, Miguel Ángel (1993): *Castilla y la Conquista del Reino de Granada*, Granada, Diputación de Granada.
- (2012): «Monedas y momos, camafeos y medallas, piedras finas y

- otros objetos coleccionados por el cardenal don Pedro González de Mendoza», *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 209, n.º 2, pp. 167-195.
- LANDA, Diego de (1985): *Relación de las cosas de Yucatán* [ca. 1566], Miguel Rivera (ed.), Madrid, Raycar.
- LANDI, Aldo (1992): «Prophecy at the Time of the Council of Pisa (1511-1513)», en Marjorie Reeves (ed.), *Prophetic Rome in the High Renaissance Period*, Oxford, Clarendon Press, pp. 53-62.
- (1997): *Concilio e papato nel Rinascimento (1449-1516). Un problema irrisolto*, Turín, Claudiana.
- LANDUCCI, Luca (1883): *Diario fiorentino dal 1450 al 1516 continuato da un anonimo fino al 1542*, Iodoco Del Badia (ed.), Florencia, Sansoni.
- LARRAÑAGA, Miguel; BERMÚDEZ, Alejandro; EGANA, Francisco; ARROBA, Margarita; BIRLANGA, José Gaspar (2005): «Arte e historia en Santa Cruz la Real de Segovia», *Oppidum: cuadernos de investigación*, 1, pp. 143-198.
- LAS CASAS, Bartolomé de (1989-1999): *Obras completas*, 14 vols., Paulino Castañeda Delgado et alii (eds.), Madrid, Alianza Editorial.
- LATTUADA, Serviliano (1978): *Descrizione di Milano. Ornata con molti disegni in rame delle fabbriche più cospicue in questa metropoli* [1737], 6 vols., Milán, Cairoli.
- LAVENIA, Vincenzo (2011): «Il papa eretico. Per una storia della sovranità dei pontefici», en Vincenzo Lavenia y Giovanna Paolin (eds.), *Per Adriano Prosperi, vol. 3, Riti di passaggio, storie di giustizia*, Pisa, Edizioni della Scuola Normale Superiore, pp. 219-241.
- LAVIN, Irvin (1968): *Bernini and the Crossing of Saint Peter's*, Nueva York, New York University Press.
- LAVIN, Marilyn A. (1990): *The Place of Narrative, Mural Decoration in Italian Churches, 431-1600*, Chicago-Londres, University of Chicago Press.
- LA PORTA, Alessandro (2004): *La «Vita di Scanderbeg» di Paolo Angelo (Venezia, 1539). Un libro anonimo restituito al suo autore*, Galatina, Congedo.
- LEATHERBURY, Sean V. (2017): «Writing, Reading and Seeing Between the Lines: Framing Late-Antique Inscriptions as Texts and Images», en Verity Platt y Michael Squire (eds.), *The Frame in Classical Art: A Cultural History*, Nueva York, Cambridge University Press, pp. 554-582.
- LEHR, Max (1908-1934): *Geschichte und kritischer Katalog des deutschen, niederländischen und französischen Kupferstichs im XV. Jahrhundert*, 9 vols., Viena, Gesellschaft für vervielfältigende Kunst.

- LELLI, Fabrizio, ed. (2014): *Giovanni Pico e la cabbalà*, Florencia, Leo S. Olschki.
- LELLOUCH, Benjamin y YERASIMOS, Stéphane, eds. (1999): *Les Traditions apocalyptiques au tournant de la chute de Constantinople*, París-Montreal, L'Harmattan.
- LEONE, Giorgio, coord. (2012): *Tavole miracolose. Le icone medievali di Roma e del Lazio del Fondo Edifici di Culto*, catálogo de la exposición, Roma, L'Erma di Bretschneider.
- (2013): *Icone di Roma e del Lazio*, 2 vols., Roma, L'Erma di Bretschneider.
- LEONE DE CASTRIS, Pierluigi (2001): *Polidoro da Caravaggio. L'opera completa*, Nápoles, Electa.
- LEPENIES, Wolf (1991): *La fine della storia naturale*, Bolonia, Il Mulino.
- LERNER, Robert E. (1976): «Medieval Prophecy and Religious Dissent», *Past & Present*, 72, n° 1, pp. 3-24.
- (2001): *The Feast of Saint Abraham: Medieval Millenarians and the Jews*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press [trad. italiana (2002): *La festa di Sant'Abramo. Millenarismo gioachimita ed Ebrei nel Medioevo*, Roma, Viella].
- LIEBMAN, Seymour (1970): *The Jews in New Spain. Faith, flame, and the Inquisition*, Florida, University of Miami Press.
- LIPINSKY, Angelo y BORRETTI, Mario (1956): «Premessa al catalogo della mostra di arti minori e rapporto sulla conservazione degli oggetti d'arte in Calabria (Salone del Palazzo Arcivescovile di Cosenza, 15-20 settembre 1955)», *Archivio Storico per la Calabria e la Lucania*, 25, pp. 193-213.
- LODONE, Michele (2016): «Invisibili frati minori. Profezia, Chiesa ed esperienza interiore tra Quattro e Cinquecento», tesis doctoral dirigida por Stefania Pastore y Sylvain Piron, Scuola Normale Superiore, Pisa-EHESS, París.
- LÓPEZ-BARALT, Luce (1980): «Las problemáticas profecías de san Isidoro de Sevilla y de 'Ali Ibnu Yebir Alferesiyo en torno al islam español del siglo XVI: tres aljofores del ms. aljamiado 774 de la biblioteca nacional de París», *Nueva Revista de Filología Hispánica*, 29, n° 2, pp. 343-366.
- (1984): «El oráculo de Mahoma sobre la Andalucía musulmana de los últimos tiempos en un manuscrito aljamiado-morisco de la Biblioteca Nacional de París», *Hispanic Review*, 52, n° 1, pp. 41-57.

- LÓPEZ DE CARVAJAL, Bernardino (1508): *Homelia doctissima reverendissimi domini cardinalis Sanctae Crucis utriusque philosophie facile principis habita coram maximo Maximiliano Cesare semper Augusto*, Giorgio Benigno Salviati (ed.), Roma, Iohannem Besicken.
- (1995): *La conquista de Baza* [ca. 1490], Carlos de Miguel Mora (ed.), Granada, Universidad de Granada.
- LÓPEZ DE GÓMARA, Francisco (1979): *Historia general de las Indias y Vida de Hernán Cortés* [1552], Jorge Gurría Lacroix (ed.), Caracas, Biblioteca Ayacucho.
- LÓPEZ DE GUEREÑO SANZ, María Teresa, coord. (2009): *Alfonso X el Sabio*, catálogo de la exposición, Murcia, A. G. Novograf.
- LÓPEZ POZA, Sagrario (2012): «Empresas o divisas de Isabel de Castilla y Fernando de Aragón (los Reyes Católicos)», *Janus. Estudios sobre el Siglo de Oro*, 1, pp. 1-38.
- (2014): «La divisa de las granadas del Rey Enrique IV de Castilla y su estela posterior», *Imago. Revista de Emblemática y Cultura Visual*, 6, pp. 81-95.
- LOSERIES, Wolfgang (2016): «A project by Peruzzi for the Chapel of Saint Helena in Santa Croce in Gerusalemme», *Nuovi Studi*, 22, pp. 25-35.
- LUCAS DIAS, Domingos; DO ESPIRITO SANTO, Arnaldo y TAVARES PINHO, Sebastião, eds. (2014): *Beato Amadeu: nova apocalipse*, Coimbra, Imprensa da Universidade.
- LUCO, Mauro (1980): *L'opera completa di Sebastiano del Piombo*, Milán, Rizzoli.
- LUMNIUS, Johannes Fredericus (1567): *De extremo Dei iudicio et Indorum vocatione*, Amberes, A. Tilenum Brechtanum.
- LUZIETTI, Marilena (2015): «La cappella di Sant'Elena in Santa Croce in Gerusalemme: il programma iconografico del ciclo musivo», en Claudia Angelelli y Andrea Paribeni (coords.), *Atti del ventesimo colloquio dell'Associazione Italiana per lo Studio e la Conservazione del Mosaico (Roma, 19-22 marzo 2014)*, Roma, Scripta Manent, pp. 587-593.
- MADRIGNANI, Arcangelo (2010): *El viaje de Ludovico Varthema* [ca. 1520], Vicente Calvo Fernández (ed.), Madrid, Akal.
- (2014): *Le imprese dell'illustrissimo Gian Giacomo Trivulzio il Magno — dai Codici Trivulziani 2076, 2079, 2124*, Marino Viganò (ed.), Milán, Fondazione Trivulzio e Chiasso-SEB Società Editrice.
- MADURELL, Josep Maria (1943-1944): «Pedro Nunyes y Enrique Fernandes, pintores de retablos (Notas para la historia de la pintura

- catalana de la primera mitad del siglo XVI»», *Anales y boletín de los museos de arte de Barcelona*, 3, pp. 13-91.
- MAGDALINO, Paul (2005): «Prophecies on the Fall of Constantinople», en Angeliki Laiou (ed.), *Urbs capta. The fourth Crusade and its consequences*, París, Lethielleux, pp. 41-54.
- (2007): «The History of the Future and its Uses: Prophecy, Policy and Propaganda», en Jonathan Shepard (ed.), *The Expansion of Orthodox Europe. Byzantium, the Balkans and Russia*, Aldershot, Ashgate, pp. 29-64.
- (2014): «Apocryphal Narrative: Patterns of Fiction in Byzantine Prophetic and Patriographic Literature», en Panagiotis Roilos (ed.), *Medieval Greek storytelling. Fictionality and narrative in Byzantium*, Wiesbaden, Harrassowitz, pp. 87-102.
- MAGNIER, Grace (2010): *Pedro de Valencia and the Catholic Apologists of the Expulsion of the Moriscos*, Leiden, Brill.
- MAGNO, Gregorio: «Liber regulae pastoralis», 2.4, en Jacques-Paul Migne (ed.), *Patrologiae cursus completus... series latina*, vol. 77, París.
- «Dialogorum libri IV», 3.31, en Jacques-Paul Migne (ed.), *Patrologiae cursus completus... series latina*, vol. 77, París.
- «Moralium libri», I, en Jacques-Paul Migne (ed.), *Patrologiae cursus completus... series latina*, vol. 75, París.
- «Registri epistolarum», 9.122, en Jacques-Paul Migne (ed.), *Patrologiae cursus completus... series latina*, vol. 77, París.
- MAIER, Christoph T. (1999): «Mass, the Eucharist and the Cross: Innocent III and the Relocation of the Crusade», en John C. Moore (ed.), *Pope Innocent III and his World*, Aldershot, Ashgate, pp. 351-360.
- MAIO, Romeo de (1992): *Riforme e miti nella Chiesa del Cinquecento*, Nápoles, Guida.
- MALCOLM, Noel (2015): *Agents of Empire. Knights, Corsairs, Jesuits and Spies in the Sixteenth-Century Mediterranean World*, Oxford, Oxford University Press [trad. italiana (2016): *Agenti dell'Impero. Cavalieri, corsari, gesuiti e spie nel Mediterraneo del Cinquecento*, Milán, Hoepli].
- MANENTI, Lorenzo (2008): *Giorgio Luti da Siena a Lucca. Il viaggio di un mito fra Rinascimento e controriforma*, Siena, Accademia degli Intronati.
- MANSI, Johannes Dominicus (1901-1927): *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio, cujus Johannes Dominicus Mansi et post ipsius mortem Florentius et Venetianus editores ab anno 1758 ad annum 1798 priores triginta unum tomos ediderunt, nunc autem continuata et absoluta*, 53 vols., París, H. Welter.

- MARAVALL, José Antonio (1982): *Utopía y reformismo en la España de los Austrias*, Madrid, Siglo Veintiuno.
- MARCORA, Carlo (1957): «Due fratelli arcivescovi di Milano: il card. Giovanni (1484-1488) e Guidantonio Arcimboldi (1488-1497)», *Memorie Storiche della Diocesi di Milano*, 4, pp. 288-467.
- (1958): «Il Cardinal Ippolito I d'Este, Arcivescovo di Milano (1497-1519)», *Memorie storiche della diocesi di Milano*, 5, pp. 325-520.
- (1969): «S. Carlo ed il gesuita Benedetto Palmio», *Memorie storiche della diocesi di Milano*, 16, pp. 7-53.
- MARENCO, Franco, ed. (1990): *Nuovo mondo. Gli inglesi, 1496-1640*, Turín, Einaudi.
- MARÍAS, Fernando (1987): «¿Bramante en España?», en Arnaldo Bruschi (ed.), *Bramante*, Madrid, Xarait, pp. 7-67.
- (1989): *El largo Siglo XVI*, Madrid, Taurus.
- (1998): «Los Mendoza y la introducción del Renacimiento en España», en *Nobleza, Coleccionismo y Mecenazgo*, Sevilla, Real Maestranza de Caballería de Sevilla, pp. 29-44.
- MÁRMOL CARVAJAL, Luis del (1868): *Historia del rebelión y castigo de los moriscos del Reyno de Granada [1600]*, en Cayetano Rossel (coord.), *Biblioteca de autores españoles. Desde la formación del lenguaje hasta nuestros días. Historiadores de sucesos particulares*, Madrid, Rivadeneyra.
- MÁRQUEZ, Antonio (1980): *Los alumbrados. Orígenes y filosofía (1525-1529)*, Madrid, Taurus.
- MARTÍ, Ramón (1651): *Pugio Fidei Raymundi Martini Ordinis Praedicatorum Adversus Mauros et Judaeos nunc primum in luce editus cura Thomae Turco*, París, Mathurin Henault.
- MARTIN, John Jeffries (2004): *Venice's Hidden Enemies. Italian Heretics in a Renaissance City*, Baltimore, Johns Hopkins University Press.
- MARTÍN I ROS, Rosa María (1995): «Terno del Cardenal Pedro González de Mendoza», en Pilar Gordillo Isaza (coord.), *Isabel, la reina católica. Una mirada desde la Catedral Primada*, catálogo de la exposición, Toledo, Arzobispado de Toledo, pp. 288-291.
- MARTINELLI TEMPESTA, Stefano (2010): «Il codice Milano, Biblioteca Ambrosiana B 75 sup. (gr. 104) e l'evoluzione della scrittura di Giovanni Scutariota», en Antonio Bravo García e Immaculada Pérez Martín (eds.), *The legacy of Bernard de Montfaucon: Three Hundred Years of Studies on Greek Handwriting*, 2 vols., Turnhout, Brepols, vol. I, pp. 171-186.
- (2012): «Nuovi codici copiati da Giovanni Scutariota (con alcune

- novità sul Teocrito Ambr. P 84 sup. e Andronico Callisto», en Filippo Bognini (ed.), *Meminisse iuvat. Studi in memoria di Violetta De Angelis*, Pisa, Edizioni ETS, pp. 517-546.
- MARTÍNEZ BURGOS, Palma (1992): «Capa y frontal de D. Pedro González de Mendoza», en *Reyes y Mecenas. Los Reyes Católicos, Maximiliano I y los inicios de la Casa de Austria en España*, catálogo de la exposición, Toledo, Ministerio de Cultura, pp. 312-313.
- MAZZOLINI, Silvestro (1501): *Scala del sancto amore divotissima e scientifica: utile adocti e simplici, che cerchano havere il divino e sancto amore (...)*, Bologna, Benedetto i Faelli.
- (1501): *Opere vulgare*, Bologna, Benedetto i Faelli.
- McGINN, Bernard (1989): «'Pastor angelicus': The Apocalyptic Myth and Political Hope in the Fouteenth Century», en *Santi e santità nel secolo XIV*, actas de congreso (Asís, 1987), Perugia, Università degli Studi di Perugia-Centro di Studi Francescani, pp. 219-251.
- (1992): «Notes on a Forgotten Prophet: Paulus Angelus and Rome», en Marjorie Reeves (ed.), *Prophetic Rome in the High Renaissance Period*, Oxford, Clarendon Press, pp. 189-199.
- (1996): «Circoli gioachimiti veneziani (1450-1530)», *Cristianesimo nella storia*, 7, pp. 19-39.
- (1996): «Reading Revelation: Joachim of Fiore and the Varieties of Apocalypse Exegesis in the Sixteenth Century», en Roberto Rusconi (ed.), *Storia e figure dell'Apocalisse fra '500 e '600*, Roma, Viella, pp. 11-35.
- McMAHON, Arthur (1910): «Suso, Blessed Henry», en *The Catholic Encyclopedia*, 14 vols., Nueva York, R. Appleton, 1907-1912, vol. 7, pp. 238-239.
- MEDINA Y MENDOZA, Francisco de (1853): «Vida del Cardenal Don Pedro González de Mendoza», en *Memorial Histórico Español*, 6, pp. 147-310.
- MEIER, Esther (2006): *Die Gregorsmesse. Funktionen eines spätmittelalterlichen Bildtypus*, Colonia, Böhlau.
- MELANCHTHON, Philipp (1543): *Commentarius in Daniele prophetam*, Basilea.
- MESCHINI, Stefano (2006): *La Francia nel Ducato di Milano. La politica di Luigi XII (1499-1512)*, 2 vols., Milán, Franco Angeli.
- METCALF, Alida C. (2012): «Amerigo Vespucci and the Four Finger (Kunstmann II) World Map», *e-Perimetron*, 7, n° 1, pp. 36-44 [<http://hdl.handle.net/1911/78532>].

- MEUCCI, Silvestro (1527): *Expositio magni prophete Abbatis Ioachim in Apocalip-sim...*, Venecia, Francesco Bindoni y Maffeo Pasini.
- MEYERSON, Mark D. (2009): «Seeking the Messiah: Converso Messianism in Post-1453 Valencia», en Kevin Ingram (ed.), *The Conversos and Moriscos in Late Medieval Spain and Beyond. Volume One: Departures and Change*, Leiden, Brill, pp. 51-82.
- MIGDAL, Anna M. (2017): *Regina Coeli. Les images mariales et le culte des reliques. Entre Orient et Occident au Moyen Âge*, Turnhout, Brepols.
- MIGNE, Jacques-Paul, ed. (1844-1855): *Patrologiae cursus completus...*, series latina, 221 vols., París.
- MILHOU, Alain (1981-1983): «De la destruction de l'Espagne à la destruction des Indes: histoire sacrée et combats idéologiques», en Marie-Cécile Bénassy-Berling (ed.), *Études sur l'impact culturel du Nouveau Monde*, 3 vols., París, L'Harmattan, vol. 1: pp. 25-47 y vol. 3: pp. 11-54.
- (1982): «Le chauve-souris, le nouveau David et le roi caché (trois images de l'empereur des derniers temps dans le monde ibérique, XIIIe-XVIIe siècles)», *Mélanges de la Casa Velázquez*, 18, n° 1, pp. 61-78.
- (1983): *Colón y su mentalidad mesiánica en el ambiente franciscanista español*, Valladolid, Casa-Museo de Colón-Seminario Americanista de la Universidad de Valladolid.
- (2000): «Esquisse d'un panorama de la prophétie messianique en Espagne (1482-1614)», en Augustín Redondo (ed.), *La prophétie comme arme de guerre des pouvoirs, XVe-XVIIe siècles*, París, Presses Sorbonne Nouvelle, pp. 11-29.
- MINNICH, Nelson H. (1992): «The Role of Prophecy in the Career of the Enigmatic Bernardino López de Carvajal», en Marjorie Reeves (ed.), *Prophetic Rome in the High Renaissance Period*, Oxford, Clarendon Press.
- (1992): «Prophecy and the Fifth Lateran Council», en Marjorie Reeves (ed.), *Prophetic Rome in the High Renaissance Period*, Oxford, Clarendon Press, pp. 63-88.
- (1993): *The Fifth Lateran Council (1512-17). Studies on its memberships, diplomacy, and proposals for reform*, Aldershot, Ashgate.
- MITCHELL, David C. (2007): «Messiah ben Joseph: A Sacrifice of Atonement for Israel», *Review of Rabbinic Judaism*, 10, pp. 77-94.
- (2016): *Messiah ben Joseph*, Newton Mearns, Campbell.
- MODIGLIANI, Anna (2009): «Mellini, Mario», en *Dizionario Biografico*

- degli Italiani, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, vol. 73, pp. 342-344.
- MOLÀ, Luca (1998): «Oltre i confini della città. Artigiani e imprenditori della seta fiorentini all'estero», en Franco Franceschi y Gloria Fossi (eds.), *Arti Fiorentine. La grande storia dell'Artigianato. II. Il Quattrocento*, Florencia, Giunti, pp. 85-107.
- MOMIGLIANO, Arnaldo (1987): «Dalla Sibilla pagana alla Sibilla cristiana: profezia come storia della religione», *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia*, serie III, vol. 17, n° 2, pp. 407-428.
- MONFERRER-SALA, Juan Pedro (2013): «Fray Anselmo Turmeda», en David Thomas y Alex Mallett (eds.), *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History. Vol. 5, (1350-1500)*, Leiden, Brill, pp. 326-329.
- MOR, Menahaem (2016): *The Second Jewish Revolt: The Bar Kokhba War, 132-136 CE*, Leiden, Brill.
- MOREL-FATIO, Alfred (1882): «Souhais de bienvenue adressés à Ferdinand le catholique par un poète barcelonais, en 1473», *Romania*, II, n° 42, pp. 333-356.
- MORETTI, Massimo (2012): «Profezie scritte e figurate. La lettera di Bartolomeo Georgijević a Massimiliano II alla vigilia di Lepanto», *Giornale di storia*, 8 [http://www.giornaledistoria.net/wp-content/uploads/2012/03/Morettiarticolorivisto01-IDEF.pdf].
- MORIGIA, Paolo (1569): *Historia dell'origine di tutte le religioni*, Venecia, Pietro da Fino.
- (1592): *Conuersione, vita esemplare, e beato fine dell'ill. Lodouica Torella*, Bergamo, Comin Ventura.
- MORISI GUERRA, Anna (1970): *Apocalypsis Nova. Ricerche sull'origine e la formazione del testo dello pseudo-Amadeo*, Roma, Istituto Storico Italiano per il Medioevo.
- (1979): «Galatino et la Kabbale chrétienne», *Cahiers de l'Hermétisme*, I, pp. 211-223.
- (1991): «La conversione degli ebrei nel profetismo del primo Cinquecento», en Gian Luca Potestà (ed.), *Il profetismo gioachimita tra Quattrocento e Cinquecento*, Génova, Marietti, pp. 117-128.
- (1992): «The *Apocalypsis Nova*: A Plan for Reform», en Marjorie Reeves (ed.), *Prophetic Rome in the High Renaissance Period*, Oxford, Clarendon Press, pp. 27-52.
- (2001): «Il profetismo al tempo di Alessandro VI», en Myriam

- Chiabò, Silvia Maddalo, Massimo Miglio y Anna Maria Oliva (coords.), *Roma di fronte all'Europa al tempo di Alessandro VI*, actas de congreso (Ciudad del Vaticano, 1999), 3 vols., Roma, Roma nel Rinascimento, vol. 3, pp. 961-970.
- (2010): «Profezie e progetti di reforma», en Flavia Cantatore et alii (coords.), *Metafore di un pontificato. Giulio II (1503-1513)*, actas de congreso (Roma, 2008), Roma, Roma nel Rinascimento, pp. 15-25.
- MOTOLINIÁ, Toribio de Benavente (1985): *Historia de los indios de la Nueva España [ca. 1550]*, Georges Baudot (ed.), Madrid, Castalia.
- MOYA BLANCO, Luis (1984): «Las proporciones del patio del Colegio Mayor de Santa Cruz en Valladolid y una notable coincidencia», *Academia*, 59, pp. 103-122.
- MOZZATI, Tommaso y NATALI, Antonio, coords. (2013): *Norma e capriccio. Spagnoli in Italia agli esordi della «maniera moderna»*, catálogo de la exposición, Florencia, Giunti.
- MULAS, Pierluigi (2013): «I Francesi nel Ducato: riflessi nei libri miniati», en Frédéric Elsig y Mauro Natale (eds.), *Le Duché de Milan et les commanditaires français (1499-1521)*, Roma, Viella, pp. 79-106.
- MÜNSTER, Sebastian (1558): *Sei libri della cosmografia universale*, Basilea, Heinrich Petri.
- MÜNTZ, Eugène (1898): *Les arts à la Cour des Papes Innocence VII, Alexandre VI, Pie III*, París, Ernest Leroux.
- MÜNZER, Jerónimo (1991): *Viaje por España y Portugal en los años 1494 y 1495*, Ramón Alba (ed.), Madrid, Polifemo.
- NADER, Helen (1986): *Los Mendoza y el Renacimiento Español*, Guadalajara, Institución Provincial de Cultura «Marqués de Santillana».
- NADIN, Lucia (2008): *Migrazioni e integrazione. Il caso degli albanesi a Venezia (1479-1552)*, Roma, Viella.
- (2013): *Venezia e Albania. Una storia di incontri e secolari legami / Venice and Albania. A History of Encounters and Secular Ties*, Venecia, Región del Véneto.
- NAGEL, Alexander y WOOD, Christopher S. (2010): *Anachronic Renaissance*, Nueva York, Zone Books.
- NATALE, Mauro, coord. (2014): *Bramantino. L'arte nuova del Rinascimento lombardo*, catálogo de la exposición, Milán, Skira.
- NEGRI ARNOLDI, Francesco (1993): «Su Antoniazio Romano: un ingorgo storiografico», *Prospettiva*, 69, pp. 94-96.
- NEGRONI, Giulio (1616): *Regulae communes societatis Iesu (...)*, Milán, herederos de Pacifico Ponzio y Giovanni Battista Piccalei.

- NEGRUZZO, Simona (2010): «Il Collegio Capranica e la formazione teologica dei chierici romani (secc. XIV-XVIII)», *Roma moderna e contemporanea*, 18, pp. 53-77.
- NEIDHARDT, Uta (2004): «Gewirkte Passion. Vier Niederländische Bildteppiche der Gemäldegalerie Alte Meister», *Dresdener Kunstblätter*, 3, pp. 153-165.
- NICCOLI, Ottavia (1985): «Visioni e racconti di visioni nell'Italia del primo Cinquecento», *Società e storia*, 28, pp. 253-273.
- (2007): *Profeti e popolo nell'Italia del Rinascimento*, Bari, Laterza [1ª ed., 1987] [trad. inglese (1990): *Prophecy and People in Renaissance Italy*, Princeton, Princeton University Press].
- NICKSON, Tom (2015): *Toledo Cathedral: Building Histories in Medieval Castile*, University Park, Pennsylvania State University Press.
- NIETO ALCAIDE, Víctor; MORALES, Alfredo J. y CHECA, Fernando (1989): *Arquitectura del Renacimiento en España, 1488-1599*, Madrid, Cátedra.
- NIETO SORIA, José Manuel (2006): «Conceptos de España en tiempos de los Reyes Católicos», *Norba. Revista de Historia*, 19, pp. 105-123.
- NIRENBERG, David (2001): *Comunidades de violencia. La persecución de las minorías en la Edad Media*, Antoni Cardona (trad.), Barcelona, Península.
- (2013): *Anti-Judaism. The Western Tradition*, Nueva York-Londres, W.W. Norton & Company.
- NOCENTINI, Silvia (2016): «Le Grazie nell'opera di Ambrogio Taegio», en Stefania Buganza y Marco Rainini (coords.), *Il convento di Santa Maria delle Grazie a Milano. Una storia dalla fondazione a metà Cinquecento*, actas de congreso (Milán, 2014), Memorie Domenicane, vol. 47, Nerbini, Florencia, pp. 79-102.
- NODES, Daniel, ed. (2010): *The Commentary on the Sentences of Petrus Lombardus*, Leiden, Brill.
- NOEHLES-DOERCK, Gisela (1973): *Antoniazio Romano. Studien zur Quattrocentalerei in Rom*, Münster, Westfälischen Wilhelms-Universität zu Münster.
- NORTON, Frederick J. (1978): *A Descriptive Catalogue of Printing in Spain and Portugal 1501-1520*, Nueva York, Cambridge University Press.
- NOVOA, James Nelson (2009): «Imagination as exegesis in the *Apocalypsis Nova* attributed to blessed Amadeus da Silva», en Olga Zorzi Pugliese y Ethan Matt Kavaler (eds.), *Faith and Fantasy in the Renaissance: Texts, Images, and Religious Practices*, Toronto, Centre for Reformation and Renaissance Studies, pp. 71-83.

- O'CALLAGHAN, Joseph F. (2003): *Reconquest and Crusade in Medieval Spain*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press.
- O'GORMAN, Edmundo (1961): *The Invention of America. An Inquiry into the Historical Nature of the New World and the Meaning of Its History*, Bloomington, Indiana University Press.
- O'MALLEY, John W. (1969): «Fulfillment of the Christian Golden Age under Pope Jules II. Text of a Discourse of Giles of Viterbo, 1507», *Traditio*, 25, pp. 265-338.
- OEVER, Joost van den (2015): «Cultural Trauma, Prophetic Discourse and the sack of Rome in 1527», *Journal of Religion in Europe*, 8, pp. 444-474.
- OLIVARI, Michele (2001): «Fra geografia e Apocalisse: Pedro Fernández de Quirós e la scoperta dell'Australia dello Spirito Santo», en Giovanna Paolin (ed.), *Inquisizioni: percorsi di ricerca*, Trieste, Edizioni Università di Trieste, pp. 253-281.
- OROZCO Y COVARRUBIAS, Juan de (1588): *Tratado de la verdadera y falsa profecía*, Segovia, Juan de la Cuesta.
- ORTOLANI, Sergio (2000): *S. Croce in Gerusalemme*, Roma, Scuola tipografica Pio X.
- PAGDEN, Anthony (1975): «Diego de Landa in Mexico», en *History Today*, 25, pp. 480-488.
- (1982): *The Fall of Natural Man. The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology*, Cambridge, Cambridge University Press.
- PALADINI, Alba (2004): *Il De arcanis di Pietro Galatino. Traditio giudaica e nuove istanze filologiche*, Galatina, Congedo.
- PALL, Francisc (1938): «Marino Barlezio. Uno storico umanista», *Mélanges d'histoire générale*, 2, pp. 135-315.
- (1971): «Di nuovo sulle biografie scanderbegiane del XVI secolo», *Revue des études sud-est européennes*, 9, pp. 91-106.
- PANVINIO, Onofrio (1570): *De praecipuis urbis Romae santioribusque basilicis, quas septem ecclesias vulgo vocant liber*, Roma, Antonius Bladius.
- PARAVICINI BAGLIANI, Agostino (2016): *Il bestiario del papa*, Turín, Einaudi.
- PARFITT, Tudor (2002): *The Lost Tribes of Israel*, Londres, Weidenfeld & Nicolson.
- (2005): «The Use of the Jew in Colonial Discourse», en Ivan Davidson Kalmar y Derek Jonathan Penslar (eds.), *Orientalism and the Jews*, Londres, University Press of New England, pp. 51-67.

- PARKER, Geoffrey (2010): *Felipe II. La biografía definitiva*, Barcelona, Planeta.
- PARSHALL, Peter (1993): «Imago Contrafacta: Images and Facts in the Northern Renaissance», *Art History*, 16, pp. 554-579.
- PASSONI, Maria Cristina (2013): «La ritrattistica di Bernardino de Conti», en Frédéric Elsig y Mauro Natale (eds.), *Le Duché de Milan et les commanditaires français (1499-1521)*, Roma, Viella, pp. 145-179.
- PASTI, Stefania (2012): «Giulio dei Medici e l'*Apocalypsis Nova*: una fonte per i quadri di Raffaello e Sebastiano del Piombo per la cattedrale di Narbonne», *Bollettino Monumenti, Musei e Gallerie Pontificie*, 30, pp. 103-152.
- (2013): «*La Vierge, reine des anges: les sources d'un dessin de Primatice (1504-1570) conservé au musée du Louvre*», *Revue des Musées de France*, 5, pp. 38-47.
- (2014): «*La Trasfigurazione di Raffaello: considerazioni critiche sulla sua genesi e sulle sue fonti teologiche e figurative*», en Claudio Strinati (ed.), *Raffaello pittore del segno e del colore*, Roma, Errecliemme, pp. 66-113.
- (2016): «*Leone X e Raffaello: diplomazia e politica nella committenza artistica*», en Flavia Cantatore et alii (coords.), *Leone X: finanza, mecenatismo, cultura, actas del congreso internacional*, 2 vols., Roma, Roma nel Rinascimento, vol. 2, pp. 519-546.
- (2016): «*Le fonti della Visione di Ezechiele di Raffaello: l'Historia Viginti Saeculorum di Egidio da Viterbo e il De Partu Virginis di Jacopo Sannazaro*», *Accademia Raffaello. Atti e Studi*, 15, pp. 8-32.
- PASTORE, Stefania (2003): *Il vangelo e la spada: l'inquisizione di Castiglia e i suoi critici (1460-1598)*, Roma, Edizioni di storia e letteratura.
- (2010): *Una herejía española. Conversos, alumbrados e Inquisición (1449-1559)*, Madrid, Marcial Pons.
- (2011): «*La otra cara de la Compañía: Francisco de Borja tra profetismo e inquisizione*», en Enrique García Hernán y María del Pilar Ryan (eds.), *Francisco de Borja y su tiempo. Política, religión y cultura en la edad moderna*, Valencia, Albatros, pp. 624-628.
- (2016): «*Mozas Criollas and New Government: Francis Borgia, Prophetism, and the Spiritual Exercises in Spain and Peru*», en Ana Paula Torres Megiani y Luis Filipe Silverio (eds.), *Visions, Prophecies and Divinations. Early Modern Messianism and Millenarianism in Iberian America, Spain and Portugal*, Leiden, Brill, pp. 59-73.

- PATAI, Raphael (1979): *The Messiah Texts, Jewish Legends of Three Thousand Years*, Detroit, Wayne State University Press.
- PATRIDES, C.A. (1963): «*Renaissance Estimates of the Year of Creation*», *Huntington Library Quarterly*, 26, n° 4, pp. 315-322.
- PAULLO, Ambrogio da (1871): «*Cronaca milanese dall'anno 1476 al 1515 (...)*», en Antonio Ceruti (ed.), *Miscellanea di Storia Italiana*, 13, pp. 91-378.
- PAVAN, Paola (1984): «*La Confraternita del Salvatore nella società romana del Tre-Quattrocento*», en Luigi Fiorani (ed.), *Le confraternite romane: esperienza religiosa, società, committenza artistica (Colloquio della Fondazione Caetani, Roma 1982)*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, pp. 81-90.
- PAYNE, Cynthia A. (1999): «*Lux Mundi. The Vault Mosaic in the Capella S. Elena, S. Croce in Gerusalemme, Rome*», *Athanasior*, 17, pp. 35-43.
- (2006): «*The Christ in the Vault of the Capella Sant'Elena, Santa Croce in Gerusalemme, Rome: Archaizing Imagery and a Renaissance Monarchy*», en Hayden B. J. Maginnis y Shelley E. Zuraw (eds.), *The Historian's Eye. Essay on Italian Art in Honor of Andrew Ladis*, Athens, Georgia Museum of Art, pp. 139-151.
- PEREDA, Felipe (2001): «*El cuerpo muerto del rey Juan II, Gil de Siloé, y la imaginación escatológica. (Observaciones sobre el lenguaje de la escultura en la alta Edad Moderna)*», *Anuario del Departamento de Historia y Teoría del Arte*, 13, pp. 53-85.
- (2002): «*Ad vivum?*»: o cómo narrar en imágenes la historia de la Guerra de Granada», *Reales Sitios*, 154, pp. 2-20.
- (2003): «*Los relieves toledanos de la Guerra de Granada: reflexiones sobre el procedimiento narrativo y sus fuentes clásicas*», en Isidoro Coloma y Juan Antonio Sánchez López (eds.), *Correspondencia e integración de las artes*, Málaga, Universidad de Málaga, pp. 345-374.
- (2007): *Las imágenes de la discordia: política y poética de la imagen sagrada en la España del cuatrocientos*, Madrid, Marcial Pons.
- (2009): «*Pedro González de Mendoza, de Toledo a Roma. El patronazgo de Santa Croce in Gerusalemme*», en Frédérique Lemerle, Yves Pauwels y Gennaro Toscano (eds.), *Les Cardinaux de la Renaissance et la modernité artistique*, Villeneuve d'Ascq, Institut de Recherches Historiques du Septentrion, pp. 217-243.
- (2009): «*Antonio (¿Sansovino?) Florentín en Toledo: nuevos*

- datos gráficos y documentales para su biografía», en Vitor Serrao (ed.), *O Largo Tempo do Renascimento. Arte, Propaganda e Poder*, Lisboa, Caleidoscopio, pp. 357-387.
- (2010): «The Shelter of the Savage. From Valladolid to the New World», *Medieval Encounters*, 16, pp. 268-359.
 - (2016): «True Painting and the Challenge of Hypocrisy», en Mercedes García-Arenal (ed.), *After Conversion. Iberia and the Emergence of Modernity*, Leiden, Brill, pp. 358-394.
 - (2017): *Crimen e ilusión. El arte de la verdad en el Siglo de Oro*, Madrid, Marcial Pons.
- PÉREZ FERNÁNDEZ, Isacio (1984): *Cronología documentada de los viajes, estancias y actuaciones de Fray Bartolomé de las Casas*, Bayamón, Puerto Rico, Centro de Estudios de los Dominicanos del Caribe-Universidad Central de Bayamón.
- PÉREZ GRANDE, Margarita (2005): «Cruz de guión del cardenal Mendoza», en Pilar Gordillo Isaza (coord.), *Isabel, la reina católica. Una mirada desde la Catedral Primada*, catálogo de la exposición, Toledo, Arzobispado de Toledo, ficha 148, pp. 371-372.
- PERICOT Y GARCÍA, Luis (1962): *América indígena*, Barcelona, Salvat.
- PERINI, Leandro (2007): «Tommaso Campanella. Tra Monarchie e Imperi», *Bruniana e Campanelliana*, 13, pp. 191-207.
- PERTUSI, Agostino (1988): *Fine di Bisanzio e fine del mondo. Significato e ruolo storico delle profezie sulla caduta di Costantinopoli in Oriente e in Occidente*, Enrico Morini (ed.), Roma, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo.
- PETTA, Paolo (2000): *Despoti d'Epiro e principi di Macedonia. Esuli albanesi nell'Italia del Rinascimento*, Lecce, Argo.
- PHELAN, John Leddy (1956): *The Millennial Kingdom of the Franciscans in the New World. A study of the Writings of Gerónimo de Mendieta (1525-1604)*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press.
- PIRON, Sylvain (2014): «La parole prophetique», en Nicole Bériou, Jean-Patrice Boudet e Irène Rosier-Catach (eds.), *Le pouvoir des mots au Moyen Âge*, Turnhout, Brepols, pp. 255-286.
- PITA ANDRADE, José Manuel (1994): *El libro de la Capilla Real*, Granada, Ediciones Miguel Sánchez.
- POLIZZOTTO, Lorenzo (1996): *The Elect Nation. The Savonarolan Movement in Florence, 1494-1545*, Oxford, Oxford University Press.
- POLLARD, Johan Graham (2007): *Renaissance Medals. Vol. I, Italy*, Nueva York-Oxford, Oxford University Press.

- POMIAN, Krzysztof (2004): *L'ordre du temps*, París, Gallimard.
- PONTANI, Anna (1985): «Paralipomeni dei Turcica: gli scritti di Giano Lascaris per la crociata contro i turchi», *Römische Historische Mitteilungen*, 27, pp. 13-338.
- (2003): «Note sull'esegesi e l'iconografia del Titulus Crucis», *Aevum*, 77, pp. 137-186.
- POPKIN, Richard H. (1987): *Isaac La Peyrère (1596-1676). His Life, Work and Influence*, Leiden, Brill.
- (1989): «The Rise and Fall of Jewish Indian Theory», en Yosef Kaplan, Henry Méchoulan y Richard H. Popkin (eds.), *Menasseh Ben Israel and His World*, Leiden, Brill, pp. 63-82.
 - (1992): «Jewish Christians and Christian Jews in Spain, 1492 and After», *Judaism*, 41, pp. 248-267.
- POTESTÀ, Gian Luca (2014): *L'ultimo messia. Profetia e sovranità nel Medioevo*, Bolonia, Il Mulino.
- (2014): «'Gli spiriti dei profeti sono soggetti ai profeti'. Da Giovanni di Rupescissa a Pietro Galatino», en Vittorio Scotti Douglas (ed.), «Per una severa maestra». *Dono a Daniela Romagnoli*, Fidenza, Mattioli 1885.
- POU Y MARTÍ, José María (1991): *Visionarios, beguinos y fraticelos catalanes (siglos XIII-XV)*, Madrid, Colegio «Cardenal Cisneros» [1ª ed., 1930].
- PREISING, Dagmar (1995): «Bild und Reliquie. Gestalt und Funktion gotischer Reliquientafeln und -altärchen», *Aachener Kunstblätter*, 1, pp. 13-84.
- PREMOLI, Orazio M. (1913): *Storia dei Barnabiti nel Cinquecento*, Roma, Desclée & C.
- PREUSS, Hans (1906): *Die Vorstellungen vom Antichrist in spätem Mittelalter, bei Luther und in der konfessionellen Polemik*, Leipzig, J. C. Hinrichs.
- PRODI, Paolo (2013): *Profetia vs. utopia*, Bolonia, Il Mulino.
- PROSPERI, Adriano (1969): *Tra evangelismo e Controriforma. G. M. Giberti (1495-1543)*, Roma, Edizioni di storia e letteratura.
- (1975): «Il monaco Teodoro: note su un processo fiorentino del 1515», *Critica storica*, 12, pp. 71-101.
 - (1986): «Dalle 'divine madri' ai 'padri spirituali'», en Elisja Schulte van Kessel (ed.), *Women and Man in Spiritual Culture XVI-XVII Centuries. A Meeting of South and North*, La Haya, Netherlands Government Publishing Office, pp. 71-90.
 - (1991): «Attese millenaristiche e scoperta del Nuovo Mondo», en

- Gian Luca Potestà (ed.), *Il profetismo gioachimita tra Quattrocento e Cinquecento*, Génova, Marietti, pp. 433-460.
- (1999): *America e Apocalisse e altri saggi*, Roma, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali.
 - (2001): *L'eresia del Libro grande. Storia di Giorgio Siculo e della sua setta*, Milán, Feltrinelli.
 - (2010): *Eresie e devozioni*, 3 vols., Roma, Edizioni di storia e letteratura.
 - (2011): *Il seme dell'intolleranza. Ebrei, eretici, selvaggi: Granada 1492*, Bari, Laterza.
 - (2012): «Vaticinia Pontificum. Peregrinazioni cinquecentesche di un testo celebre», en Massimo Donattini (ed.), *Tra Rinascimento e Controriforma: continuità di una ricerca. Atti della giornata di studi per Albano Biondi*, Verona, QuiEdit.
- PUGLISI, Catherine R. y BARCHMAN, William L., eds. (2013): *New Perspectives on the Man of Sorrows*, Kalamazoo, Western Michigan University.
- QUATTRINI, Cristina (2013): «Il cantiere di Santa Marta a Milano fra secondo e terzo decennio del Cinquecento», en Frédéric Elsig y Mauro Natale (eds.), *Le Duché de Milan et les commanditaires français (1499-1521)*, Roma, Viella, pp. 237-265.
- RACKHAM, Harris, trad. (1968): *Natural History, Pliny, the Elder. Books 12-16*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- RAININI, Marco (2016): «Fratì predicatori, apocalittica e profetismo agli inizi del XVI secolo: a partire dagli scritti di Isidoro Isolani», en Stefania Buganza y Marco Rainini (coords.), *Il convento di Santa Maria delle Grazie a Milano. Una storia dalla fondazione a metà Cinquecento*, actas de congreso (Milán, 2014), *Memorie Domenicane*, vol. 47, Florencia, Nerbini, pp. 229-243.
- RAMOS, Rafael (1997): «El Libro del milenio de Fray Juan Unay: ¿Una apología de Fernando el Católico?», en José Manuel Lucía Megías (coord.), *Actas del VI Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*, 2 vols., Alcalá de Henares, Universidad de Alcalá, vol. 2, pp. 1241-1247.
- REDIGONDA, Abele L. (1960): «Acciaiuoli, Zanobi», en *Dizionario Biografico degli Italiani*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, vol. 1.
- REDONDO, Agustín, ed. (2000): *La prophétie comme arme de guerre des pouvoirs (XVe-XVIIe siècles)*, París, Presses de la Sorbonne Nouvelle.
- REEVES, Marjorie (1969): *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages. A Study in Joachimism*, Oxford, Clarendon Press.

- (1974): «History and Prophecy in Medieval Thought», *Medievalia et Humanistica*, 5, 1974, pp. 51-75.
 - ed. (1992): *Prophetic Rome in the High Renaissance Period*, Oxford, Clarendon Press.
- RENAUDET, Augustin (1922): *Le Concile Gallican de Pise-Milan. Documents florentins (1510-1512)*, París, Champion.
- REQUESENS I PIQUER, Joan (2007): «Vaticinis borgians o vicentins per a major glòria de...», *Revista Borja. Revista de l'Institut Internacional d'Estudis Borgians*, 1, pp. 1-50.
- REUDENBACH, Bruno (2011): «Reliquien von Orten. Ein frühchristliches Reliquiar als Gedächtnisort», en Bruno Reudenbach y Gia Toussaint (eds.), *Reliquiare im Mittelalter*, Berlín, Akademie Verlag, pp. 21-41.
- REYRE, Dominique (1995): «Topónimos hebreos y memoria de la España judía en el Siglo de Oro», *Criticón*, 65, pp. 31-53.
- RHODES, Dennis E. (1993): «The Works of Paolo Angelo», *British Library Journal*, 19, n° 1, pp. 109-112.
- (1995): *Silent Printers. Anonymous Printing at Venice in the Sixteenth Century*, Londres, British Library.
 - (2011): «Commentaries on the State of the Turks and the Life of Scanderberg, some problems of authorship and typography examined», *Bibliofilia*, 113, pp. 49-62.
- RIBERA FLORIT, Josep (1967): «La polémica cristiano-musulmana en los sermones del maestro inquisidor don Martín García», tesis de licenciatura, Barcelona.
- RIDDERBOS, Bernard (1998): «The Man of Sorrows. Pictorial Images and Metaphorical Statements», en Alasdair A. MacDonald, Bernard Ridderbos, Rita Schlusemann (eds.), *The Broken Body, Passion Devotion in Late Medieval Culture*, Groninga, Egbert Forsten, pp. 147-181.
- RIGATO, Maria Luisa (2003): *Il titolo della croce di Gesù. Confronto tra i Vangeli e la Tavoletta-reliquia della Basilica Eleniana a Roma*, Roma, Pontificia Università Gregoriana.
- (2012): «Il Titulus Crucis», en Roberto Cassanelli y Emilia Stoffi (eds.), *Gerusalemme a Roma. La Basilica di Santa Croce e le Reliquie della Passione*, Milán, Jaca Book, pp. 165-175.
- RIGON, Fernando (2007): «Un pappagallo al Battesimo», en *Bellini e Vicenza*, catálogo de la exposición, Cittadella, Biblios, pp. 25-35.
- RINCÓN GONZÁLEZ, María Dolores (2010): «La divulgación de la toma

- de Granada: objetivos, mecanismos y agentes», *Anuario de estudios medievales*, 40, n° 2, pp. 603-615.
- RIPA, Cesare (1618): *Nova iconologia*, Padua, Tozzi.
- ROBINSON, Cynthia (2008): «Preaching to the Converted: Valladolid's *Cristianos nuevos* and the *Retablo de don Sancho de Rojas (1415)*», *Speculum*, 83, pp. 112-163.
- (2013): *Imagining the Passion in a Multi-Confessional Castile: The Virgin, Christ, Devotions, and Images in the Fourteenth and Fifteenth Centuries*, University Park, Pennsylvania State University Press.
- RÖLL, Johannes (2014): «Bemerkungen zum Titulus Crucis in Santa Croce in Gerusalemme in Rom», en Thomas Weigel, Britta Kusch-Arnhold y Candia Syndikus (eds.), *Die Virtus in Kunst und Kunsttheorie der Italienischen Renaissance, Festschrift für Joachim Poeschke zum 65*, Münster, Rhema, pp. 93-110.
- ROMEO, Rosario (1954): *Le scoperte americane nella coscienza italiana del Cinquecento*, Nápoles, Ricciardi.
- RONCHEY, Silvia (2002): «L'ultimo bizantino. Bessarione e gli ultimi regnanti di Bisanzio», en Gino Benzoni (ed.), *L'eredità greca e l'ellenismo veneziano*, Florencia, Leo S. Olschki, pp. 75-92.
- ROSENBERG, Daniel y GRAFTON, Anthony (2010): *Cartographies of Time. A History of the Timeline*, Nueva York, Princeton Architectural Press.
- ROSIGNOLI, Carlo Gregorio (1686): *Vita e virtù della contessa di Guastalla Lodovica Torella nominata poi Paola Maria fondatrice dell'insigne Monistero di S. Paolo (...)*, Milán, Giuseppe Marelli.
- ROSSBACH, Hugo (1892): «Das Leben und das politisch-kirchliche Wirksamkeit des Bernardino López de Carvajal», Breslau.
- ROSSETTI, Edoardo (2013): «Uno spagnolo tra i francesi e la devozione gesuata: il cardinale Bernardino Carvajal e il monastero di San Girolamo in porta Vercellina a Milano», en Frédéric Elsig y Mauro Natale (eds.), *Le Duché de Milan et les commanditaires français (1499-1521)*, Roma, Viella.
- (2013): *Sotto il segno della vipera. L'agnazione viscontea nel rinascimento. Episodi di una committenza di famiglie (1480-1520)*, Milán, Nexo.
- (2017): «Visioni di riforma. Il cardinale spagnolo Bernardino López de Carvajal e le élite milanesi nella crisi religiosa di primo Cinquecento (1492-1521)», tesis doctoral, Padova Università degli Studi.
- ROSSI, Guido (1957): «Contributi alla biografia del canonista Giovanni d'Andrea», *Rivista trimestrale di diritto e procedura civile*, II, pp. 145-152.

- ROSSI, Paolo (1979): *I segni del tempo. Storia della Terra e storia delle nazioni da Hooke a Vico*, Milán, Feltrinelli.
- ROSSI, Sergio (1997): «Tradizione e innovazione nella pittura romana del Quattrocento: i maestri e le loro botteghe», en Sergio Rossi y Stefano Valeri (coords.), *Le Due Rome del Quattrocento. Melozzo, Antoniazzi e la cultura artistica del '400 romano*, Roma, Lithos, pp. 19-39.
- RUIZ-GÁLVEZ PRIEGO, Estrella, ed. y estudio (1995): *El Rimado de la conquista de Granada o Cancionero de Pedro Marcuello*, Madrid, Edilan.
- (2000): «'Fállase por profecía': les prophètes, les prophéties et la projection sociale. Le *Rimado o Cancionero* de Pedro Marcuello et le prophétisme de la fin du xv siècle», en Agustín Redondo (ed.), *La prophétie comme arme de guerre des puivoirs (XVe-XVIIe siècles)*, París, Presses de la Sorbonne Nouvelle, pp. 75-95.
- RULAND, Anton (1854): «Das Exemplar von Hartmanni Schedelii Chronicon lat. Norimbergae 1493 welches Verfasser Hartmann Schedel selbst besass», *Serapeum*, 15, pp. 137-153.
- RURALE, Flavio (1992): *I gesuiti a Milano. Religione e politica nel secondo Cinquecento*, Roma, Bulzoni.
- RUSCONI, Roberto (1981): *Predicazione e vita religiosa nella società italiana. Da Carlo Magno alla Controriforma*, Turín, Loescher.
- (1992): «An Angelic Pope before the Sack of Rome», en Marjorie Reeves (ed.), *Prophetic Rome in the High Renaissance Period*, Oxford, Clarendon Press, pp. 157-187.
- , ed. (1996): *Storia e figure dell'Apocalisse fra '500 e '600*, actas de congreso (San Giovanni in Fiore, 1994), Roma, Viella.
- (1999): *Profezia e profeti alla fine del Medioevo*, Roma, Viella.
- SACCHINI, Francesco (1621): *Historia societatis Jesu, pars secunda, Coloniae Agrippinae, Antonii Hierati*.
- ŞAHİN, Kaya (2010): «Constantinople and the End Time: The Ottoman Conquest as a Portent of the Last Hour», *Journal of Early Modern History*, 14, pp. 317-354.
- SALAZAR DE MENDOZA, Pedro (1625): *Crónica del Gran Cardenal de España*, Toledo, María Ortiz de Saravia.
- SALINI, Mario (1997): «La formazione del tesoro quattrocentesco, la sua dispersione e il ritorno a Firenze dei preziosi medicei», en Cristina Acidini Luchinat (ed.), *Tesori dalle collezioni Medicee*, Florencia, Octavo Editore, pp. 29-50.
- SÁNCHEZ ÁLVAREZ, Mercedes (1982): *El manuscrito misceláneo 774 de la Biblio-*

- teca Nacional de París. *Leyendas, itinerarios de viajes, profecías sobre la destrucción de España y otros relatos moriscos*, Madrid, Gredos.
- SÁNCHEZ AMEIJERAS, Rocío (2006): «La memoria de un rey victorioso: los sepulcros de Alfonso VIII y la fiesta del Triunfo de la Santa Cruz», en Barbara Borngässer, Henrik Karge y Bruno Klein (eds.), *Grabkunst und Sepulkalkultur in Spanien und Portugal/Arte funerario y cultura sepulcral en España y Portugal*, Fráncfort, Vervuert, pp. 289-315.
- SÁNCHEZ CANTÓN, Francisco Javier (1952): *La Biblioteca del Marqués de Cenete, iniciada por el Cardenal Mendoza (1470-1523)*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- SANTISTEBAN, Cristóbal (1503): *Tratado dela successio(n) delos reynos de Ierusalem y de Napoles y de Çecilia y delas p(ro)vincias de Pulla y Calabria (...)*, Zaragoza, Jorge Coci y Leonardo Hutz.
- SANUTO, Marino (1969-1970): *I Diarii (MCCCXCVI-MDXXXIII)*, 22, Bolonia, Forni. / (1882): *Diarii*, vol. 8, Venecia, Marco Visentini.
- SARACINO, Francesco (2011): «*Passionis mysteria*. Una visione di Marco d'Oggiono», *Raccolta vinciana*, 24, pp. 287-340.
- SARALEGUI, Leandro de (1954): *El Museo Provincial de Bellas Artes de San Carlos. Tablas de las Salas 1ª y 2ª de Primitivos Valencianos*, Valencia, Institució Alfons El Magnànim.
- SAVARESE, Gennaro (2012): «Dio illustra e spiega il Sacco di Roma. Storia cabala e profezia in Scechina», en Chiara Cassiani (ed.), *Un frate neoplatonico e il Rinascimento a Roma*, Roma, Roma nel Rinascimento, pp. 89-108.
- SAVONAROLA, Girolamo (1495): *Compendio di revelatione*, Florencia, Francesco Bonaccorsi.
- (1497): *Dialogus de veritate prophetica*, Florencia, Bartolomeo de Libri.
- (1955): *Prediche sopra Ezechiele*, Roberto Ridolfi (ed.), 2 vols., Roma, Angelo Belardetti.
- (1969-1974): *Prediche sopra i salmi*, Vincenzo Romano (ed.), 2 vols., Roma, Angelo Belardetti.
- (1984): *Lettere e Scritti apologetici*, Roberto Ridolfi, Vincenzo Romano y Armando F. Verde (eds.), Roma, Belardetti.
- SCAFI, Alessandro (2008): «The African Paradise of Cardinal Carvajal: New Light on the 'Kunstmann II Map', 1502-1506», *Renaissance and Reformation*, 31, pp. 7-28.
- (2015): «Coping with Muslim Jerusalem between the Middle Ages and the Renaissance: Islam and the Holy City on Christian World

- Maps», en Renata Bartal y Hanna Vorholt (eds.), *Between Jerusalem and Europe. Essay in Honour of Bianca Kühnel*, Leiden, Brill, pp. 257-279.
- SCHAPIRO, Meyer (1973): «The Miniatures of the Florence Diatessaron (Laurentian MS Or. 81): Their Place in Late Medieval Art and Supposed Connection with Early Christian and Insular Art», *Art Bulletin*, 55, pp. 494-531.
- SCHIRG, Bernhard (2015): «Betting on the antipope. Giovanbattista Cantalicio and his cycle of poems dedicated to the schismatic Cardinal Bernardino de Carvajal in 1511 (with an edition and translation from Naples, Biblioteca Nazionale, ms XVI A 1)», *Spolia. Journal of Medieval Studies*, pp. 248-285 [<http://www.spolia.it/online/it/documents/spolia2015.pdf>].
- SCHLIE, Heike (2007): «Erscheinung und Bildvorstellung im spätmittelalterlichen Kulturtransfer: Die Rezeption der Imago Pietatis als Selbstoffenbarung Christi in Rom», en Andreas Gormans y Thomas Lentz (eds.), *Das Bild der Erscheinung. Die Gregorsmesse im Mittelalter*, Berlín, Reimer, pp. 58-121.
- SCHNITZER, Joseph (1910): *Quellen und Forschungen zur Geschichte Savonarolas. Vol. IV, Savonarola nach den Aufzeichnungen des Florentiners Piero Parenti*, Leipzig, Verlag von Duncker und Humblot.
- (1931): *Savonarola*, E. Rutili (trad.), Milán, Treves.
- SCHOLEM, Gershom (1995): *Major Trends in Jewish Mysticism*, Nueva York, Schocken Books [1ª ed., 1946].
- (1998): *Il Nome di Dio e la teoria cabbalistica del linguaggio*, Milán, Adelphi.
- SCHWACHER, Sascha (1911): *Die stickereien nach entwürfen des Antonio Pollaiuolo in der Opera di S. Maria del Fiore zu Florenz*, Estrasburgo, Heitz.
- SECRET, François (1962): «Paulus Angelus descendant des empereurs de Byzance et la prophétie du pape angélique», *Rinascimento*, 2, pp. 211-224.
- SEDINI, Domenico (1989): *Marco d'Oggiono tradizione e rinnovamento in Lombardia tra Quattro e Cinquecento*, Milán-Roma, Japi Editore.
- SENSI, Mario (2000): «Dall'immagine pietatis alle cappelle gregoriane. Immagini, racconti e devozioni per la 'visione' e la crismimesi», *Collectanea Franceseana*, 70, pp. 79-148.
- (2003): *Santuari, pellegrini, eremiti nell'Italia centrale*, Spoleto, Centro italiano di studi sull'alto medioevo.
- SEPÚLVEDA, Juan Ginés (1995-2010): *Obras completas*, 17 vols., Pozoblanco, Ayuntamiento de Pozoblanco.

- SERÉS, Guillermo (1997): *La traducción en Italia y España durante el siglo XV. La «Iliada en romance» y su contexto cultural*, Salamanca, Universidad de Salamanca.
- SERIO, Alessandro (2008): «Servitore di due padroni: Jeronimo Vich e le diplomazie spagnole a Roma: 1507-1519», en Maria Antonietta Visceglia (ed.), *Diplomazia e politica della Spagna a Roma: figure di ambasciatori*, Roma, Università degli studi Roma Tre, pp. 29-62.
- SESTIERI, Lea (1991): *David Reubeni. Un ebreo d'Arabia in missione segreta nell'Europa del '500*, Génova, Marietti.
- SETTON, Kenneth M. (1969): «Pope Leo X and the Turkish Peril», *Proceedings of the American Philosophical Society*, 113, n° 6, pp. 367-424.
- SEVILLA, Isidoro de: «Mysticorum expositiones sacramentorum», 15.1, en Jacques-Paul Migne (ed.), *Patrologiae cursus completus..., series latina*, vol. 83, París.
- «Etymologiae», 17.7.6, en Jacques-Paul Migne (ed.), *Patrologiae cursus completus..., series latina*, vol. 82, París.
- «De viris illustribus», 41.57, en Jacques-Paul Migne (ed.), *Patrologiae cursus completus..., series latina*, vol. 83, París.
- SHELL, Janice (1990): «Il problema della ricostruzione del monumento a Gaston de Foix», en Agostino Busti, *detto il Bambaia, 1483-1548: il monumento di Gaston de Foix, duca di Nemours, maresciallo di Francia, luogotenente di Luigi XII. Castello Sforzesco di Milano, un capolavoro acquisito*, Milán, Finarte, pp. 32-61.
- SIMON, Barbara Anne (1836): *The Ten Tribes of Israel Historically Identified with the Aborigines of the Western Hemisphere*, Londres, R. B. Seeley-W. Burnside.
- SMIT, Hillie (1993): «The Tapestry Collection of Pope Julius II (1503-1513). Notes by Marcantonio Michiel in 1519», *Bulletin du Centre international d'étude des textiles anciens*, 71, pp. 49-60.
- SMOLAR-MEYNART, Arlette, ed. (2000): *Âge d'or bruxellois. Tapisseries de la couronne d'Espagne*, Bruselas, Meynart.
- SOTO GONZÁLEZ, Teresa y STARCZEWSKA, Katarzyna K. (2016): «Authority, Philology and Conversion under the Aegis of Martín García», en Mercedes García-Arenal (ed.), *After Conversion. Iberia and the Emergence of Modernity*, Leiden, Brill, pp. 199-228.
- SPANTIGATI, Carlenrica y IENI, Giulio, eds. (1985): *Pio V e Santa Croce di Bosco. Aspetti di una committenza papale*, catálogo de la exposición, Alessandria, Edizioni dell'Orso.

- STARCZEWSKA, Katarzyna K. (2014): «Latin translation of the Qur'an commissioned by Egidio da Viterbo», en David Thomas y Barbara Roggema (eds.), *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History, vol. 6 Western Europe (1500-1600)*, Leiden, Brill.
- (2015): «Anti-Muslim Preaching in 16th-Century Spain and Egidio da Viterbo's Research on Islam», *Rivista di storia e letteratura religiosa*, 51, pp. 413-430.
- (2018): *Latin Translation of the Qur'an (1518/1621) Commissioned by Egidio da Viterbo. Critical Edition and Case Study*, Wiesbaden, Harrassowitz.
- STELLA, Aldo (1984): «Tensioni religiose e movimenti di riforma durante il dogado di Andrea Gritti», en Manfredo Tafuri (ed.), «Renovatio urbis»: *Venezia nell'età di Andrea Gritti (1523-1538)*, Roma, Officina, pp. 134-147.
- STEPHENS, John N. (1983): *The Fall of the Florentine Republic: 1512-1530*, Oxford, Oxford University Press.
- STROCCHIA, Sharon T. (2002): «Naming a Nun: Spiritual Exemplars and Corporate Identity in Florentine Convents, 1450-1530», en William Connell (ed.), *Society and Individual in Renaissance Florence*, Berkeley, University of California Press, pp. 215-240.
- STUPPERICH, Martin (1973): «Das Ausburger Interim als apokalyptisches Geschehnis nach den königsberger Schriften Andreas Osiander», *Archiv für Reformationsgeschichte*, 64.
- SUÁREZ FERNÁNDEZ, Luis (1989): *Los Reyes Católicos. El tiempo de la Guerra de Granada*, Madrid, Rialp.
- SUBRAHMANYAM, Sanjay (2001): «Du Tage au Gange au XVIIe siècle: une conjoncture millénariste à l'échelle eurasiatique», *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 56, pp. 51-84 [trad. italiana (2014): «Dal Tago al Gange: una congiuntura millenaristica del Cinquecento», en *Mondi connessi. La storia oltre l'eurocentrismo (secoli XVI-XVIII)*, Roma, Carocci, pp. 27-61].
- (2002): «Ceci n'est pas un debat...», *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 57, pp. 195-201.
- SZPIECH, Ryan (2012): «Preaching Paul to the Moriscos. The *Confusión o confutación de la secta mahomética y del Alcorán (1515)* of Juan Andrés», *La Corónica: A Journal of Medieval Hispanic Languages, Literatures, and Cultures*, 41, n° 1, pp. 317-343.
- (2012): «Abner de Burgos/Alfonso de Valladolid», en David Thomas y Alex Mallett (eds.), *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical His-*

- tory, Vol. 4, (1200-1350), Leiden, Brill, pp. 941-962.
- (2016): «A Witness of Their Own Nation: On the Influence of Juan Andrés», en Mercedes García-Arenal (ed.), *After Conversion. Iberia and the Emergence of Modernity*, Leiden, Brill, pp. 174-198.
- TACCHI VENTURI, Pietro (1950): *Storia della Compagnia di Gesù in Italia*, 4 vols., Roma, La Civiltà Cattolica.
- TADMOR, Heb (1976): «The Period of the First Temple, the Babylonian Exile and the Restoration», en Haim Hillel Ben-Sasson (ed.), *A History of the Jewish People*, Cambridge Mass., Harvard University Press, pp. 91-182.
- TAFUR, Pedro (1982): *Andanças e viagens de Pero Tafur [1454]*, Marcos Jiménez de la Espada (ed.), Barcelona, El Albir.
- TAFURI, Manfredo, ed. (1984): «Renovatio urbis»: *Venezia nell'età di Andrea Gritti (1523-1538)*, Roma, Officina.
- TANZI, Marco (1997): *Pedro Fernández da Murcia lo Pseudo Bramantino. Un pittore girovago nell'Italia del primo Cinquecento*, catálogo de la exposición, Milán, Leonardo Arte.
- TAVUZZI, Micheal M. (1997): *Prierias: The Life and Works of Silvestro Mazzolini da Prierio, 1456-1527*, Durham, Duke University Press.
- TELECHEA IDÍGORAS, José Ignacio (1977): *Tiempos recios: inquisición y heterodoxias*, Salamanca, Sígueme.
- TERRATEIG, Jesús Manglano y Cucalo de Montull, Barón de (1963): *Política en Italia del rey católico, 1507-1516: correspondencia inédita con el embajador Vich*, 2 vols., Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- THEVET, André (1575): *Cosmographie Universelle*, 2 vols., París, Guillaume Chaudière.
- THIEDE, Carsten Peter y D'ANCONA, Matthew (2000): *The Quest for the True Cross*, Londres, Weidenfeld & Nicolson.
- TIBERIA, Vitaliano (2001): *L'affresco restaurato con storie della croce nella Basilica di Santa Croce in Gerusalemme a Roma*, Roma, Ediert.
- TODOROV, Tzvetan (1982): *La Conquête de l'Amérique. La question de l'autre*, París, Éditions du Seuil.
- TOESCA, Iliaria (1967): «A Majolica Inscription in Santa Croce in Gerusalemme», en Douglas Fraser, Howard Hibbard y Milton J. Lewine (eds.), *Essays in the History of Art presented to Rudolph Wittkower*, 2 vols., Londres, Phaidon Press, vol. 2, pp. 102-105.
- TOGNETTI, Giampaolo (1969): «Bonaventura», en *Dizionario Biografico*

- degli Italiani*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, vol. II, pp. 611-612.
- (1970): «Note sul profetismo nel Rinascimento e la letteratura relativa», *Bollettino dell'Istituto Storico Italiano*, 82, pp. 129-157.
- TOLAN, John V. (2005): «Review of Nancy Bisaha, *Creating East and West: Renaissance Humanists and the Ottoman Turks*», *American Historical Review*, 110.
- TOMMASINO, Pier Mattia (2013): *L'Alcorano di Macometto. Storia di un libro del Cinquecento europeo*, Bologna, Il Mulino.
- TORIBIO MEDINA, José (1956): *Historia del tribunal de la inquisición de Lima (1569-1820)*, 2 vols., Santiago de Chile, Fondo Histórico y Bibliográfico [1ª ed., 1887].
- TORMO, Elías (1940): *Os desenhos das Antigualhas que vio Francisco d'Ollanda pintor portugues (1539-1540)*, Madrid, Ministerio de Asuntos Exteriores.
- (1942): *Monumentos españoles en Roma, y de portugueses e hispano-americanos*, Madrid, Ministerio de Asuntos Exteriores.
- (1943): «El pintor de los españoles en Roma en el Siglo xv. Antoniazio Romano», *Archivo Español de Arte*, 58, pp. 189-209.
- TORO PASCUA, María Isabel (2003): «Milenarismo y profecía en el siglo xv: la tradición del libro de Unay en la Península Ibérica», *Península. Revista de Estudos Ibéricos*, 0, pp. 29-37.
- TORQUEMADA, Fray Juan de (1983): *Monarquía indiana: de los veinte y un libros rituales y monarquía indiana, con el origen y guerras de los indios occidentales de sus poblaciones, descubrimiento, conquista, conversión y otras cosas maravillosas de la misma tierra*, 7 vols., Miguel León-Portilla, Jorge Gurría Lacroix, Elsa Cecilia Frost et alii (eds.), México, Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Nacional Autónoma de México.
- TORRANCE, Thomas F. (1955): *Les réformateur et la fin du temps*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé.
- TORRE, Carlo (1624): *Il ritratto di Milano, diviso in tre libri, nel quale vengono descritte tutte le antichità, e modernità, che vedeuansi, e che si vedono nella città di Milano, sì di sontuose fabbriche, quanto di pittura, e di scultura...*, Milán, Federico Agnelli.
- (1652): *Specchio per l'anime religiose, cioè Vita della Beata Veronica monaca del venerabile Monasterio di S. Marta di Milano...*, Milán, Lodouico Monza.
- TORRE Y DEL CERRO, Antonio de la (1949-1966): *Documentos sobre relaciones internacionales de los Reyes Católicos*, 6 vols., Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- TSOUMIS, Karine (2005): «Giovanni Battista Cavalieri's *Ecclesiae militan-*

- tis triumphis*. Jesuits, martyrs, print, and the Counter-Reformation», tesis doctoral, Montreal, McGill University.
- URDAPILLETA MUÑOZ, Marco (2015): «Fray Bartolomé de las Casas, historiador profeta», *Amentu*, 6, pp. 53-68.
- VALLONE, Giancarlo (1989): «Pietro S. detto il Galatino», en *Letteratura e Storia Meridionale. Studi Offerti ad Aldo Vallone*, Florencia, Leo S. Olschki, pp. 87-105.
- VAQUERO PIÑEIRO, Manuel (1994): «Una realtà nazionale composita. Comunità e chiese 'spagnole' a Roma», en Sergio Gensini (coord.), *Roma capitale 1447-1527*, actas de congreso (San Miniato, 1992), Ospedaletto, Pacini, pp. 473-491.
- (2001): «I funerali romani del principe Giovanni e della regina Isabella di Castiglia: rituale politico al servizio della monarchia spagnola», en Myriam Chiabò, Silvia Maddalo, Massimo Miglio y Anna Maria Oliva (eds.), *Roma di fronte all'Europa al tempo di Alessandro VI*, actas de congreso (Ciudad del Vaticano, 1999), 3 vols., Roma, Roma nel Rinascimento, vol. 2, pp. 641-655.
- VARAGNOLI, Claudio (1995): *S. Croce in Gerusalemme: La basilica restaurata e l'architettura del Settecento romano*, Roma, Bonsignori.
- VARELA, Consuelo (2004): «Alejandro VI y Colón», en Myriam Chiabò, Anna Maria Oliva y Olivetta Schena (coords.), *Alessandro VI dal Mediterraneo all'Atlantico*, actas de congreso (Cagliari, 2001), Roma, Roma nel Rinascimento, pp. 301-314.
- VAROLI-PIAZZA, Rosalia, ed. (1991): *Il paliotto di Sisto IV ad Assisi. Indagini e intervento conservativo*, Asís, Casa editrice franciscana.
- VASARI, Giorgio (1966-1987): *Le vite de' più eccellenti scultori e architettori nelle redazioni del 1550 e 1568*, Rosanna Bettarini y Paola Barocchi (eds.), 6 vols., Florencia, Sansoni-SPES.
- VASOLI, Cesare (1969): «Sul probabile autore di una 'Profezia' cinquecentesca», *Pensiero Politico*, 2, pp. 464-467.
- (1974): *Profezia e ragione. Studi sulla cultura del Cinquecento e del Seicento*, Nápoles, Morano.
- (1974): «Profezia e astrologia in un testo di Annio da Viterbo», en *Studi sul Medioevo Cristiano offerti a Raffaello Morghen per il novantesimo anniversario dell'Istituto Storico Italiano (1883-1973)*, 2 vols., Roma, Istituto storico italiano per il medio evo, vol. 2, pp. 1027-1060.
- (1984): «Giorgio B. Salviati, Pietro Galatino e l'edizione di Ortona 1518 del *De arcanis catholicae fidei*», en *Cultura umanistica nel Meri-*

- dione e la stampa in Abruzzo*, actas del congreso, L'Aquila, Deputazione Abruzzese di Storia Patria, pp. 93-118.
- (1986): «Dall'*Apocalypsis Nova* al *De Harmonia Mundi*. Linee per una ricerca», en Roberto Rusconi (ed.), *I Frati Minori tra '400 e '500*, actas de congreso (Asís, 1984), Asís, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, pp. 257-291.
- (1991): «L'influenza di Gioachino da Fiore sul profetismo italiano della fine del Quattrocento e Cinquecento», en Gian Luca Potestà (ed.), *Il profetismo gioachimita tra Quattrocento e Cinquecento*, Génova, Marietti, pp. 61-85.
- (1992): «Giorgio Benigno Salviati (Dragišić)», en Marjorie Reeves (ed.), *Prophetic Rome in the High Renaissance Period*, Oxford, Clarendon Press, pp. 121-156.
- (1996): *Civitas mundi. Studi sulla cultura del Cinquecento*, Roma, Edizioni di storia e letteratura.
- (2000): «L'immagine sognata: il 'papa angelico'», en Luigi Fiorani y Adriano Prosperi (eds.), *Storia d'Italia. Annali. Vol. XVI, Roma, città del papa*, Turín, Einaudi, pp. 73-109.
- VATTER, Miguel (2013): *Machiavelli's The Prince: A Reader's Guide*, Londres, Bloomsbury.
- VEGA, Pedro de la (1540): *Vida de N. S. Jesucristo y de sus sanctos*, Sevilla, Juan Cromberger.
- VERDE, Armando F. (1973): *Lo studio fiorentino (1473-1503). Ricerche e documenti*, Florencia, Leo S. Olschki.
- VERNET, Juan (2000): *Astrología y astronomía en el Renacimiento*, Barcelona, Acantilado.
- VESPUCIO, Americo (1505): *Epistola albericii. De novo mundo*, Rostock, H. Barkhusen.
- VILELLA MASANA, Josep (1991): «Gregorio Magno e Hispania», en *Gregorio Magno e il suo tempo*, 2 vols., Roma, Institutum Patristicum Augustinianum, vol. 1, pp. 167-186.
- VILLARI, Pasquale, ed. (1876): *Dispacci di Antonio Giustinian, ambasciatore veneto in Roma dal 1502 al 1505*, 3 vols., Florencia, Monnier.
- VIVANCO, Lucero de (2006): «Un profeta criollo: Francisco de la Cruz y la 'Declaración del Apocalipsi'», *Persona y Sociedad*, 20, n.º 2, pp. 25-40.
- VORÁGINE, Santiago de la (1984): *La leyenda dorada*, 2 vols., Madrid, Alianza.

- VV.AA. (1538): *Consilium delectorum cardinalium & aliorum praelatorum de emendanda Ecclesia*, Milán, Gotardum de Ponte.
- VV.AA. (1960-2017): *Dizionario Biografico degli Italiani*, 88 vols., Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana.
- VV.AA. (2017): «1667: Malvasia a Milano», *Concorso arti e lettere*, 10, pp. 1-24.
- WADDING, Luke (1735): *Annales Minorum*, vol. VII, Lyon, Ioannis Baptistae Devenet.
- WALKER BYNUM, Caroline (2005): «Seeing and Seeing Beyond: The Mass of St. Gregory in the Fifteenth Century», en Anne-Marie Bouché y Jeffrey Hamburger (eds.), *The Mind's Eye: Art and Theology in the Middle Ages*, Princeton, Princeton University, pp. 208-240.
- WALZ, Angelo (1969): «Suso (Seuse), Enrico», en *Bibliotheca sanctorum*, 12, coll. 85-86.
- WEIL-GARRIS, Kathleen y D'AMICO, John F. (1980): «The Renaissance Cardinal's Ideal Palace. A Chapter from Cortesi's *De Cardinalatu*», *Memoirs of the American Academy in Rome*, 35, pp. 45-119, 121-123.
- WEILL-PAROT, Nicolas (2002): *Les «Images astrologiques» au Moyen Âge et à la Renaissance. Spéculations intellectuelles et pratiques magiques, XIII-XV siècle*, París, Champion.
- (2007): «¿La hispanidad de la magia astral? El contraejemplo de Jerónimo Torrella», *La Corónica: A Journal of Medieval Hispanic Languages, Literatures, and Cultures*, 36, n.º 1, pp. 145-172.
- WEINSTEIN, Donald (1970): *Savonarola and Florence: Prophecy and Patriotism in the Renaissance*, Princeton, Princeton University Press.
- (2011): *Savonarola: The Rise and Fall of a Renaissance Prophet*, New Heaven, Yale University Press.
- WIEGERS, Gerard A. (1994): *Islamic Literature in Spanish and Aljamiado. Yça of Segovia (fl. 1450), His Antecedents and Successors*, Leiden, Brill.
- (2010): «Moriscos and Arabic studies in Europe / Moriscos y estudios árabes en Europa», *Al-Qanṭara*, 31, n.º 2, pp. 587-610.
- (2011): «Jean de Roquetaillade's Prophecies among the Muslim Minorities of Medieval and Early-Modern Christian Spain: an Islamic Version of the Vademecum in Tribulatione», en Nicolet Boekhoff-van der Voort, Kees Versteegh y Joas Wagemakers (eds.), *The Transmission and Dynamics of the Textual Sources of Islam. Essays in Honour of Harald Motzki*, Leiden, Brill, pp. 229-247.
- WIERSMA, Syds (2009): «The Dynamic of Religious Polemics: The

- Case of Raymond Martin (ca. 1220-ca. 1285)», en Marcel Poorthuis, Joshua Schwartz y Joseph Turner (eds.), *Interaction between Judaism and Christianity in History, Religion, Art and Literature*, Leiden, Brill, pp. 201-217.
- WILSON, Adrian (1976): *The Making of the Nuremberg Chronicle*, Ámsterdam, Nico Israel.
- WIVEL, Matthias, coord. (2017): *Michelangelo & Sebastiano*, catálogo de exposición, Londres, Yale University Press.
- WRIGHT, Alison (2005): *The Pollaiuolo Brothers. The Arts of Florence and Rome*, New Haven, Yale University Press.
- YARZA LUACES, Joaquín (2001): «El Retablo Mayor de la Cartuja de Miraflores», en Joaquín Yarza Luaces y Alberto C. Ibáñez Pérez (coords.), *Actas del congreso Internacional sobre Gil Siloé y la escultura de su época*, Burgos, Real Academia Burguense de Historia y Bellas Artes, pp. 207-238.
- (2001): «El tesoro sagrado de Isabel la Católica», en Isidro G. Bango Torviso (ed.), *Maravillas de la España medieval. Tesoro sagrado y monarquía*, Valladolid, Junta de Castilla y León-Caja España, pp. 311-324.
- YATES, Frances A. (1978): *Astrea. L'idea di impero nel Cinquecento*, Turín, Einaudi.
- ZABALLA BEASCOECHEA, Ana de (1995): «La 'Declaración del Apocalipsi' (Lima, 1575) de Francisco de la Cruz», en Josep Ignasi Saranyana y Ana de Zaballa Beascoecha (eds.), *Joaquín de Fiore y América*, Pamplona, Eunat, pp. 77-98 [1ª ed., 1992].
- ZALAMA, Miguel Ángel (1997): «Arquitectura y urbanismo en Medina del Campo en la época de los Reyes Católicos: Datos para su estudio», *Boletín del Seminario de Estudios de Arte y Arqueología* 63, pp. 321-335.
- (2004): «Arquitectura y estilo en la época de los Reyes Católicos», en *Isabel la Católica. La magnificencia de un reinado*, Junta de Castilla y León, Valladolid, Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, pp. 127-140.
- ZARRI, Gabriella (1980): «Le sante vive. Per una tipologia della santità femminile nel primo Cinquecento», *Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento / Jahrbuch des italienisch-deutschen historischen Instituts in Trient*, 6, pp. 371-445.
- (2013): «Profezia politica e santità femminile in Santa Marta: un modello», en Alberto Rocca y Paola Vismara (eds.), *Prima di Carlo*

- Borromeo. *Istituzioni, religione e società agli inizi del Cinquecento*, Milán, Biblioteca Ambrosiana, pp. 187-202.
- ZAVALA, Silvio (1990): «Adición sobre fray Miguel de Arcos», en *Coloquio de Historia Canario-Americana*, 9, pp. 46-70.
- ZUCCARI, Alessandro, ed. (2004): *La Spagna sul Gianicolo. Vol. I, San Pietro di Montorio*, Roma, Eurografica.

- Abraham (profeta) 193, 316
- Acciaiuoli, Zanobi 178
- Acosta, José de 40, 49
- Adán (y) Eva 83, 110, 203
- Adriano VI (papa) 42, 94, 182
- África 11, 17, 45, 202, 318
- Agnadello, batalla de 41, 43, 107
- Agnelli, Giacomo Antonio 225, 226, 241
- Agustinos, Orden de los 32
- 'Ā'isha (esposa de Mahoma) 74
- Akiva, Rabí 171
- Alayzar, Ali. Véase Juan Gabriel de Teruel
- Albertini, Francesco 197, 327
- al-Bukhārī, Muḥammad ben Ismā'īl 69, 73n, 74
- Alcalá de Henares, Universidad 25, 164
- Alcalá, Pedro de 61
- Alcazarquivir, batalla de 107
- Alejandro Magno 189, 253n, 287n
- Alejandro VI (papa) 147, 200, 210, 215-216, 246, 254n
- Alemania 68, 162-163, 247
- Aleman, Juan 69, 73n, 74
- Alfonso de Jaén 51, 60-77
- Alfonso V de Aragón (rey) 254
- Alfonso X el Sabio (rey) 249
- Alguacía 57-59
- La Alhambra 19, 20, 137
- Alidosi, Francesco 85
- Almagro, Diego de 269
- alumbradismo 56, 283n
- amadeitas 24, 161, 181-182, 238-239
- Amadeo de Silva y Meneses, beato Amadeo 24-25, 42, 84-86, 90, 105, 109-112, 114, 120-124, 159-167, 169-170, 190, 193-194, 207, 213, 218-220, 223, 226-227, 238
- Amberes 52, 69, 74, 99, 286
- Ambrogio, Gaspare 194
- amerindios 268-272, 275-281, 285, 289-290
- Andalucía 76, 155

Andrés, Juan 61-64-66, 69-71, 326
 Ángeles y Quiñones, Francisco de los 44
 Angelo, Paolo 24, 79-83, 92-97, 101-102, 109, 114-124, 326-327
 Anjou, Leonor de 55
 Anjou, Renato de 254
 Anticristo 9-10, 17, 39, 45, 55, 70-71, 166, 224, 227n, 310
 Antipapa 56, 155
 Anunciación III, 238-239n
 Apocalipsis 9, 14, 26, 35, 38, 41-44, 54, 102, 118, 166, 200, 224, 238n, 273n, 277, 287, 294
 Apocalypsis Nova 24-25, 42, 86, 94, 101-124, 157-161, 167-178, 182, 193, 207-208, 211, 214, 218-219, 226, 237-238, 245
 Apóstoles 43, 45, 199, 307-308
 Aquino, Tomás de 104-105, 328
 Aragón 17, 27, 53-56, 60, 63, 67, 75-76, 136, 157
 Arco de Tito 248
 Arconati, Paola Maria 229n, 235
 Arcos, Miguel de 271, 277, 282, 286, 290
 aristotelismo 84
 Arquato, Antonio 312-313
 Arzareth 268
 Asia 45, 270, 289, 318
 Asiria 267, 272
 Asís, Clara de 217
 Austria, Juan de 299
 Austria, Margarita de 211, 214-215
 Austria, María Ana de
 Azamar, Pere 64-67, 70
 aztecas 39
 Balduino IV de Jerusalén (rey) 255
 Bar Kojba, Simón 171
 Barberini (palacio) 213
 Barbier de Montault, Xavier 251-252, 258, 329
 Barcelona 26-27, 52, 63, 67, 76, 213
 barnabitas 218, 235
 Bartolomei Romagnoli, Alessandra 218n-219n, 221n, 232, 239
 Baza, conquista de 22, 155
 beato Amadeo. *Véase* Amadeo de Silva y Meneses
 Beda el Venerable 260, 330
 Begani, Nicolao 112-113
 Beguinas, begardos 53
 Benavente, Toribio de 269, 359
 Benedicto XIV (papa) 139
 Benigno Salviati, Giorgio 24-25, 42, 79, 83-86, 92, 96-99, 160, 163, 167, 170, 178, 193-194, 201, 207, 219-220
 Benjamín (hijo de Jacob) 267
 Besarión, Basilio 83-84
 Besozzi, Francesco 240
 Besozzi, Raimondo 133n, 139, 146n, 148, 210n, 331
 Biblia 259, 267, 272, 321; Biblia Políglota Complutense 25, 163-164, 166-167, 176-177; Vulgata 162
 Binasco, Verónica de 220-221
 Biondo, Flavio 206
 Bisticci, Vespasiano da 126, 332
 Bizancio. *Véase* Constantinopla
 Bleda, Juan de 58
 Boabdil, Muhammad XII 129
 Boccaccio, Giovanni 189
 Boezio, Severino 193
 Bolonia 234; Paz de Bolonia 107

Bonardi, Francesco 229
 Borgherini (capilla) 25, 28, 157-166, 168-169, 172-179
 Borgherini, Pier Francesco 158-161, 180-181
 Borgia, Francesco 186
 Borromeo, Federico 36
 Bosco Marengo 250, 258
 Brasil 198, 202
 Brewyn, William 258, 333
 Briana 93-94, 115
 Briçonnet, Denis 42, 194n, 218n, 219, 223, 226-227, 236
 Bruselas 212, 214
 Bünting, Heinrich 37, 39
 Burchard, Johann 246
 Busti, Bernardino de 224, 333
 Cábala 25, 34, 175, 289; Cábala cristiana 162, 164
 Caccianemici, Ubaldo de 246
 Calabria 296-303, 306
 Calahorra 132
 Calvario 143, 197, 211, 240, 248-249, 263
 Campanella, Tommaso 15, 29-30, 37, 40, 49, 293-323, 334; *Civitas solis (Città del Sole)* 30, 296, 306-309, 312, 314, 316, 334
 Canarias (islas) 270
 Cantalicio. *Véase* Valentini, Giovanni Battista
 Capello, Andrea 191-192
 Capitulaciones del Reino de Granada 255
 Capranica: colegio 205-208, 215; palacio 205
 Carafa, familia 213
 Caravaggio, Polidoro da 205
 Carlos III de Anjou-Durazzo (rey) 252-253
 Carlos Ometochtzin (cacique) 46
 Carlos V (rey) 26-27, 37, 44, 60, 95, 161, 163, 179-182, 212, 268
 Carlos V de Francia (rey) 251-252
 Carlos VIII de Francia (rey) 18
 Carolo, Gioffredo 204
 Carranza y Miranda, Bartolomé de 282
 Cartuja de Santa María de Miraflores 20, 144, 209
 Casa de Indias de Lisboa 202
 Casa, Giovanni della 116
 Casale, Ubertino da 45
 Castel Cortese 185
 Castilla 18, 20, 27, 54-56, 68, 76, 127-137, 144, 150, 155, 157, 161, 165, 214, 247, 255, 261n
 Castrodardo, Giovanni Battista 309
 Catarroja 60, 62
 Caterino Politi, Ambrogio 114
 Cavalieri, Giovanni Battista 207
 Cerretani, Bartolomeo 92
 Cetura 316
 Chiaravalle (iglesia) 191
 Chigi, Agostino 18, 198
 Chiismo 316, 322
 Christiana Veritas 25, 28, 176-177
 Cicala, Escipión 30, 297, 300, 302-305, 307
 circuncisión 231n, 232, 268-269, 274, 278
 Cirilo (patriarca) 85
 Ciro II el grande (rey) 312-316
 Ciudad Santa. *Véase* Jerusalén
 Claravallensis, Arcangelus. *Véase* Madriñana, Arcángel

- Clemente VII (papa) 94, 160, 175n
 Cles, Bernardo 214
 Colegiata de San Antolín 256
 Collège Royal 287
 Colón, Cristóbal 8, 15, 32-37, 41, 43, 268, 270, 337
 Compañía de Jesús 48, 229, 287n; jesuitas 40, 48-49, 98, 220, 228, 231, 235, 286n
 Concilio: de Letrán V 39, 41, 90n, 208; de Pisa 194, 216, 223; de Toledo 261; de Trento 39, 46, 268; universal 118, 318
 Consejo de Indias 268-269
 Constantino (emperador) 134, 153n, 200-201
 Constantinopla 18, 54, 79-81, 89, 106, 195, 261, 287, 302, 319; Estambul 79, 302; Bizancio 10, 14, 23, 195
 Contarini, Gasparo 101-102, 108-109, 113, 124, 300
 Contarini, Pietro 116
 Conti, Bernardino de 191
 Contrarreforma 188, 322
 conversión al cristianismo: de España 261; de Recaredo 261; conversión universal 11-12, 44, 80, 96-99, 195, 201, 204-208, 212, 229, 230, 314, 317-318; de los amerindios 26, 44, 276; de los judíos 54, 51, 110, 154, 164, 276-277; de los musulmanes 24, 27, 51, 76, 110, 320; de los mudéjares 72; de Judas Ciriaco 200
 Corán 25, 26, 61-64, 69, 75, 166, 206, 308-309, 316-323
 Córdoba 271
 Cortés, Hernán 36, 44, 269, 270n, 275n
 Cortesi, Paolo 185-189, 195, 215, 337
 Cosenza, Telesforo de 93
 Cosroes II (emperador) 155
 Coter, Colyn de 262
 Crema, Battista da 235
 Crispoldi, Tullio 47
 Crotona 304
 Crotto, Giulio 46
 crucifixión: de Jesús 135, 248, 252, 262-263, 308-309; de san Pedro 252
 Cruz: *lignum crucis* 20-21, 24, 134, 262-264; *titulus crucis* 21-22, 139-147, 191, 209-211, 214-216, 246-248, 263; *Vera Cruz* 198, 246, 249, 251n, 256, 261-264; *Leyenda de la santa cruz* 21, 153
 Cruz, Francisco de la 29, 40, 49, 96n, 266, 282-286, 290, 295, 298
 Cruzada 18-20, 27, 84, 96, 98, 129-130, 133-137, 147, 155, 158, 165-166, 205
 Cuaresma 224, 233
 Curione, Celio Secondo 47
 D'Andrea, Giovanni 65-66
 Daniel (profeta) 9, 12, 299
 David (rey) 54n, 68, 170-171, 262; nuevo David 17-18, 54, 67, 285
 Diciembre, Pier Candido 127
 demonio. Véase diablo
 Denia 76
 diablo, demonio, Satanás 37, 42, 73, 171, 237, 275, 284
 Diez Tribus Perdidas de Israel 14, 26, 28, 33, 265-268, 272, 275-278, 282, 287-291
 D'Oggiono, Marco 230n, 237, 240

- Dresde 212
 Drisht 92-93
 Durero, Alberto 203
 Edad Media 15, 102-106
 Egipto 54
 Eiximenis, Francesc 60
 Elías (profeta) 38n, 53n, 174
 Emperador Universal. Véase Monarca Universal
 Erasmo de Róterdam 185, 188, 205, 340
 Esaú 120
 escotismo 85
 Esdras, libro de 268, 272, 275n, 285-289
 La Española (isla) 268
 Espinosa, Gabriel de 298
 Espíritu Santo 73, 85, 144, 164, 175, 250n
 Estambul. Véase Constantinopla
 Eterna Sapiencia, círculo 25, 191-194, 218, 230-235
 Evangelio 35, 43, 45, 226, 229, 238, 287
 expulsión: de los judíos 8, 21, 43, 57-58, 75, 200, 276; de los moriscos/musulmanes 16, 30, 43, 57-58, 75-76, 301
 Federico II Hohenstaufen (rey) 254
 Felipe II de España (rey) 299
 Felipe III de España (rey) 16, 294n, 300-301, 321
 Felipe IV de España (rey) 294n-295
 Fernandes, Enrique 213-214
 Fernández de Cuenca, Francisco 136
 Fernández de Murcia, Pedro 213
 Fernando II de Aragón, El Católico (rey) 8, 9, 15-17, 22, 26, 37, 55, 75, 163, 178-181, 195, 200, 245, 254
 Fernando III de Castilla (rey) 255
Ferrara
 Ferraris, Antonio de 37
 Ferrer, Vicente 94, 117n
 Ficino, Marsilio 83
 Fianza, Juan de 60
 fiesta 135, 153, 155, 237-289, 246, 255
 Figlie della Carità (convento) 240
 Figuerola, Joan Martí de 63n, 64, 70
 Fiore, Joaquín de 8-10, 12, 14, 16, 32, 45, 53, 229, 277
 Fiorenzuola, milagro 223
 Fiori, Cesare 225-226, 241
 Firenze, Maturino da 205
 flagelación 157, 158, 161, 169, 172, 174, 240
 Florencia 8, 57, 83, 87-90, 92, 94, 152, 162, 186, 221
Flos sanctorum 21, 135, 153n
 Forlì, Melozzo da 149
 Fornovo, batalla de 252
 Francia 7, 15, 48, 180-183, 254
 franciscanos, Orden de los 32, 44, 48, 84, 113, 266, 278, 290; espirituales/*spirituali* 17, 53, 90; frailes menores conventuales/*fraticelli* 53, 90
 Francisco I de Francia (rey) 22
futuro pastore. Véase Papa Angélico
 Gabriel (ángel) 110-112, 120, 211, 237-238, 285n
 Gala Placidia 197
 Galateo. Véase Ferraris, Antonio de
 Galatino, Pietro 25, 44, 99, 157-159, 162-163, 166-178, 344

- Galileo Galilei 321
 Gallo, Dionisio 103
 García Puyazuelo, Martín 26-27, 51-52, 58, 63-72, 75-76
 Générard, Gilbert 267, 286-291, 345
 Georgijević, Bartolomeo 99
 Geraldino, Antonio 138
 Germanías, rebelión de las 71
 Ghislieri, Michele. *Véase* Pío V
 Giberti, Gian Matteo 113
 Gibraltar, estrecho 56
 Gilbert, Humphrey 34
 Giustiniani, Agostino 42
 Giustiniani, Paolo 43, 89, 108, 273
 Gonzaga duque de Mantua, Federico 94
 González de Mendoza, Pedro 19-22, 125-139, 142, 413, 146-155, 200, 263n
 Granada; Capilla Real 262
 Gregorio IX (papa) 135
 Gregorio Magno (papa) 241, 262-263
 Gregorio XIII (papa) 207
 Grimani, Domenico 113-114, 207, 215
 Grimani, Vincenzo 116
 Gritti, Andrea 94, 107, 114
 Guettée, Wladimir 227
 Guicciardini, Francesco 33, 186n, 289n, 347
 Habsburgo, monarquía 15, 37, 44, 201, 205, 211-212, 214, 296, 298, 301
Hebraica Veritas 25, 28, 164, 176
 Heraclio 155, 200-201
 Herejía: arriana 261; de Francisco de la Cruz 266, 282, 286
 Hohenstaufen, Costanza de 254
 Holanda, Francisco de 144, 247n
 Honorio III (papa) 135
 husitas 92
imago pietatis 243, 248-264
 imperio: bizantino 23, 201, 313; español 7-8, 13, 14, 29, 49, 60, 138, 261; otomano 30, 77, 304, 306, 311-313, 315; persa 316, 321; romano de Oriente 312
 India 11, 35, 40
 Las Indias 26, 79, 279-281, 285
 indígenas. *Véase* amerindios
 indios. *Véase* amerindios
 Infessura, Stefano 142n, 246
 Infierno 206, 222, 306
 Inghirami *Fedra*, Tommaso 213
 Inglaterra 15, 293
 Inocencio III (papa) 134
 Inocencio VIII (papa) 19, 138, 143n, 147, 246, 263
 Inquisición 26, 42, 47, 154n, 165, 282, 298
 Inviziati, Ottavio 219, 225-226, 229, 231n, 241, 349
 Irán 79
 Isabel I de Castilla, La Católica (reina) 15, 55, 60, 140, 161, 195, 200-201, 209, 214, 247, 254, 262-263
 Isaías (profeta) 8, 168, 173, 174, 285n, 287n, 299, 313
 Ismael 316
 Isolani, Isidoro 42, 220-221, 235
 Israel 171, 176, 259, 268, 272, 276, 280, 285-286
 Jacob (patriarca) 120, 267

- Jaén 255
 Jaime I de Aragón *El Conquistador* (rey) 56
 jardín del Edén. *Véase* Paraíso
 Jerusalén 9, 17-21, 27, 35, 54-55, 67-68, 76, 106, 131, 133, 140, 148, 153, 155, 178, 197, 200, 202, 205, 215, 244, 248, 252-258, 287
 Jesuatos, orden de los 229, 235
 Jesucristo 73, 118, 120, 171, 307
 Jiménez de Cisneros, Francisco 22, 25, 56, 163, 349
 Jiménez de Rada, Rodrigo 135
 joaquinismo 46, 53n, 160
jofor 57-58
 Joris, David 48
 Josefo, Flavio 273, 350
 Juan de Aragón (príncipe) 41
 Juana de Castilla y Aragón (infanta) 68, 262
 Judá (patriarca) 267
 judaísmo 9, 63, 68-69, 140, 265
 Judas Ciriaco, leyenda de 154, 200
 Judea 154, 288
 Julio II (papa) 22, 28, 85, 120, 160, 179, 181, 185-189, 215-216, 223, 254n, 260n
 Junta de Valladolid 272, 279n, 281
 Júpiter 307
 Juraj Dragišić. *Véase* Benigno Salviati, Giorgio
 Landa, Diego de 270-271, 351
 Landucci, Luca 88, 351
 Lanicia, Guillermo de 60
 Las Casas, Bartolomé de 28-29, 266, 272, 277-282, 284-286, 290, 318, 351
 Lascaris, Giano 205
 León X (papa) 22, 43, 88, 90, 160-164, 170n, 179, 181-182, 188, 205, 208, 223, 273n
 León, Lucrecia de 29, 49, 298
 Leopardi, Giacomo 36
Libellus 43, 93, 108, 163, 177, 194, 273
Libretto 251-252
 Liga de Cambrais 107
 Lima 29, 40n, 282-286, 291
 Limbo 179, 310
 Lippi, Filippino 151
 logias 180, 198
 López de Carvajal, Bernardino 21-24, 84, 131, 138, 144-148, 152n, 155, 158n, 160, 169, 185-189, 192-193, 200, 203, 206, 224, 239n, 244, 353
 López de Gómara, Francisco 269, 353
 López de Mendoza, Íñigo: (padre) primer conde de Tendilla 19, 126, 137, 209; (hijo) segundo conde de Tendilla 19, 126
 López, Luis 283
 Lovere, Simone da 233
 Loyola, Ignacio de 37, 47, 228
 Luini, Bernardino 236, 240
 Luis I de Anjou 251
 Luis XI de Francia (rey) 252
 Luis XII de Francia (rey) 22, 181, 185, 254
 Lumnus. *Véase* Van Lummen, Jean-Frédéric
 Lutero, Martín 31-32, 38-39, 45, 116, 208n, 227, 287n
 Madián 316
 Madriñano, Arcángel 204

- Maffei, Raffaele 185-189
 Magallanes, estrecho 27In, 289
 Magallanes, Fernando de 36
Mahdī 56, 76-77n
 Mahoma 61-63, 68-69, 73-77, 206, 302-308, 310, 312-322
 Malinas 201
 Malocchi, Francesco 150
 Manetti, Giannozzo 92
 Manuzio, Aldo 43
 mapa Kunstmann II 201-203
 Maquiavelo, Nicolás 99, 304
 Las Marcas 97
 Marcial, Marco Valerio 199
 Marrakech 60
 Martí, Ramón 52, 69, 72-74, 166
 Martín V (papa) 199
 Mártir de Anglería, Pedro 168-269, 275n
 Marzano, Camilla 234
 Ma'shar, Abū 68
 Maximiliano I de Habsburgo 84, 167, 178n, 212
 mayas 39, 270
 Mazzolini da Prierio, Silvestro 122n, 234, 356
 La Meca 202-206
 Médici *El Magnífico*, Lorenzo de 83
 Médici, familia 90, 161, 181-182, 251n
 Médici, Juan de Lorenzo de. Véase León X
 Médici, Julio de 89, 158n, 160, 161n, 178, 180
 Médici, Pedro de Cosme de 252
 Medina y Mendoza, Francisco de 132-133, 356
 Mehmed II (sultán otomano) 82, 95
 Melanchthon, Philipp 38, 357
 Melchor (fray) 56
 Meleto, Francesco da 41, 89-91
 Mellini (palacio) 190
 Mellini, Mario 206
 Mendieta, Jerónimo de 44, 49
 Mercator, Gerardus 37
 Merlín 55
 Mesías 170-174
 Mesina 302
 Meucci, Silvestro 32, 93, 357
 México 278
 Mesina 302
 Miguel (ángel) 211, 236-238
 Milán 107, 186, 188n, 191-194, 204, 210, 217, 219, 221-224, 228, 233-234, 240
 milenarismo 11, 16, 21, 29, 80, 293-295
 Mirabilibus, Nicolaus de 83
 Mirandola, Pico della 83, 94, 162
 misa 60, 135, 227-228, 244, 257-264
 Moisés (patriarca) 107n, 174, 176, 307
 Momigliano, Arnaldo 36, 358
 Monarca Universal 55-60; *Rex Magnus* 110; *Rey Universal* 54; *Emperador Universal* 9, 54-55, 76
 monte Carmelo 174
 monte de Paran 73
 monte Sinaí 174-175, 255
 monte Sion 9, 121n, 174
 monte Tabor 173-175
 Montecroce, Riccoldo de 95
 Montepulciano, Francesco da 89-91, 94
 montes Caspíos 287
 Montgisard, batalla de 255
 moriscos 30, 56-58, 65n, 67n, 76, 300-303, 305, 308
 Motolinía. Véase Benavente, Toribio de

- mudéjares 51, 57-59, 72, 76
mundus novus. Véase Nuevo Mundo
 Münster, Sebastian 37, 359
 Münzer, Jerónimo 145, 359
 Muslim b. al-Ḥadjdjādj, Abu'l-Ḥusayn 69
 Nápoles 18, 55, 252, 254, 299, 301, 308
 Narbona (catedral) 181-182
 Navas de Tolosa, victoria de las 135
 Nazaret 85
 Negroni, Giulio 229, 360
 Negroponte, conquista de 82
 Nicolás V (papa) 82
 nombres de Dios: *Ha Shem* 176; IHS 141n, 231, 240, 256n; nombre de Jesús 177, 229-232; *Tetragrammaton* 177
 Nuevo Mundo, *mundus novus* 8, 11, 14, 22-23, 28-31, 35, 37, 40, 41, 45-49, 96n, 195-198, 201, 203, 215, 216, 265-273, 275-279, 281-291, 317
 Nunyes, Pedro 213-214
 Núremberg 144, 209
 Ochino, Bernardino 108
 Ophir 268
 Orán, Conquista de 27
Oratorio de San Felipe Neri, congregación
 Oriente Medio 318
 Orlandini, Paolo 89
 Orley, Bernard van 211-212
 Orsini conde de Nola, Nicola 253-254
 Orsini, familia 213
 Orsini, Lelio 297
 Oseas (profeta) 272, 286n
 Osiris 307
 Ovidio 189
 Oviedo 263
 Oxford 83
 Pablo III (papa) 46, 94-95
 Pablo IV (papa) 47
 Padua 114, 306, 309
 Países Bajos 48, 214, 286
 Palestina 133-134
 Palmio, Benedetto 228, 230
 Pan i Vino, Pedro de 60, 65n, 69-70, 77
 Panigarola, Arcangela 25, 42, 193n, 217-225, 231-233, 236, 238-240
 Pannemaker, Peter de 211
 Panteón de Roma 258
 Panvinio, Onofrio 146n, 249-251, 362
 Papa Angélico 10, 24, 39, 42, 47, 53n, 84-87, 91-94, 98-99, 103, 110, 113, 116, 119-121, 167n, 219, 228, 239; *futuro pastore* 120; *pastor angelicus* 17, 86, 160, 167, 178, 207, 227-228n, 238; *pastore electo* 120
 Paraíso 21, 110, 120, 306, 316-317
 Parenti, Piero 87-88, 91
 París 59, 83, 227, 287-288
 parusía 174
 Pasión de Cristo 189, 199, 244-245, 248, 251, 253, 263
pastor angelicus. Véase Papa Angélico
pastore electo. Véase Papa Angélico
 Paulo, Ambrogio da 223
 pecado original 110
 Pedro II de Sicilia (rey) 55
 pelagianismo 310
 Peralada 66

- Perú 49, 269
 Peruzzi, Balsassare 146, 197n
 Petrarca, Francesco 94
 Pinturicchio, Bernardino di Betto di Biagio 151
 Pío II (papa) 95
 Piombo, Sebastiano del 25, 28, 157-161, 179, 181
 Pisa 5, 34
 Pisano, Cesare 310
 Pisciarelli 238
 Pizarro, Francisco 269, 275n
 Pizarro, María 283-285
 Platón 43; platonismo 84
 Pole, Reginald 113
 Poliziano, Angelo 84, 92
 Pollaiuolo, hermanos 150-151
 Poncio Pilatos 21, 140, 240, 246
 Ponzio, Dionisio 297, 302
 Postel, Guillaume 47-48, 108, 112n
 Premoli, Orazio 218n, 231, 237n, 365
 Prie, René de 186
 Pseudo Dionisio 238
 Pucci, Lorenzo 178
 Puglia 99
 Purgatorio 227

 Querini, Gerolamo 114
 Querini, Pietro 43, 108, 273

 Rafael (ángel) 211, 237-238
 Rafael Sanzio 23, 161, 181-182, 198, 213
 Ragusa 83
 Ramón, Guillem 179-180
 Ramusio, Giovanni Battista 48
 Rávena 85
 Real, Esteban 72
 Recaredo (rey) 261, 263
 Reconquista 23, 132-134, 136-137, 165, 200-201, 215, 255, 276
 Reforma protestante 14, 38, 45, 96, 216
reformatio Ecclesiae 102, 108, 114, 120;
renovatio Ecclesiae 88, 94, 117, 123
 Reggio Calabria 304
 Renacimiento 79, 82-83, 91, 97, 215, 261
renovatio Ecclesiae. Véase reformatio Ecclesiae
 Retenense, Roberto 308
 Reubeni, David 12, 26, 34-35
 Reuchlin, Johannes 25, 84, 162-164, 166-167, 177
 Rex Magnus. *Véase* Monarca Universal
 Rey Universal. *Véase* Monarca Universal
 Reyes Católicos 8, 14-20, 22-24, 63, 126, 132, 136, 138-139, 154n, 161, 195, 209, 244, 255-256, 262, 264, 268
 Riario, Raffaele 215
 Ribera, Juan de 318
 Richelieu, cardenal 294
 Rieti, Antonio da 82
 Rinaldis, Maurizio de 303, 305, 312
 Risaliti, Ubertino 84, 86
 Rokasia, Juan de. *Véase* Roquetaillade, Juan de
 Romano, Antoniazio 130-131, 148, 151
 Roquetaillade, Jean de. Juan de Rokasia 17, 59, 76
 Rovere duque de Urbino, Francesco Maria della 85
 Rovere, Giuliano della. *Véase* Julio II
 Ruiz de Castro, Francisco (conde de Lemos) 299, 301
 Ruiz de Medina, Juan 209, 247, 256

- Sacchini, Francesco 229, 369
 Saco de Roma 107, 175n. 182
saeculum novum 295-296
 Sainte-Chapelle 251
 Saladino 255
 Salamanca, Universidad 22, 127
 Salazar de Mendoza, Pedro 128n, 153, 370
 Salmos 171, 173
 Salomón 21, 262, 268
 san Agustín 28, 60, 140n, 164, 221, 326
 san Buenaventura. *Véase* Fianza, Juan de
 San Clemente (colegio) 66
 San Domenico Maggiore, Nápoles (basílica) 308
 San Esteban (iglesia) 145
 san Félix 237
 san Francisco 53n, 157, 169, 319
 San Francisco de Asís (basílica) 151
 San Giacomo degli Spagnoli (iglesia) 23, 191n, 190, 209, 254
 San Giovanni Battista (iglesia) 115
 San Girolamo dei Gesuati (iglesia) 191, 211
 San Gregorio (colegio) 29, 209, 271, 281-284, 286, 290-291
 San Gregorio al Celio (iglesia) 258
 san Jerónimo 140n, 162, 164
 San Juan (apóstol) 8, 18, 25, 42, 65, 199-201, 221, 240, 277, 294, 299
 san Juan Bautista 65n, 150, 261
 san Marcos 35, 89, 222
 san Mateo 35, 90, 130, 168-169
 San Maurizio al Monastero Maggiore (iglesia) 240
 San Michele (capilla) 194
 San Miguel (isla) 288
 San Miguel Arcángel (iglesia) 214
 San Miniato al Monte, Florencia (basílica) 88
 san Nabor
 san Pablo 104-105, 193, 199-203, 250, 286n
 San Pablo (convento) 281
 san Pedro; martirio de 244, 261
 San Pietro in Montorio (iglesia) 23-25, 157-162, 181-182, 190, 207, 244-246, 252, 256, 258
 San Pietro in Vincoli (iglesia) 189-190
 San Pietro, Gottardo y Costanza 216
 San Sebastiano fuori le mura (iglesia) 258
 san Valeriano 121
 Sangallo *il Giovane*, Antonio da 146, 210
 sangre de Cristo 197
 Sanseverino, Federico 186-187
 Sansoni Riario, Raffaele 204
 Sant'Agnese in Agone (iglesia) 209
 santa Brígida 82, 85
 santa Catalina de Alejandría 243, 255
 santa Cecilia 121
 Santa Chiara (iglesia) 47
 Santa Croce in Gerusalemme, Roma (basílica) 19-24, 129-135, 138, 140-141, 146-149, 154-155, 190, 195, 198-200, 209-210, 216, 224, 244-246, 248-250, 252, 256-260, 262, 264
 Santa Cruz (colegio) 127n, 128, 155
 santa Elena 20-21, 131, 133, 142-143, 148-154, 198, 200, 203, 244, 246
 Santa Elena (capilla) 23, 191, 195, 197, 201, 215, 259n, 260n
 Santa Maria del Fiore (catedral) 83, 87

- Santa Maria delle Grazie (convento) 234, 235
 Santa Maria in Dominica, Roma (basílica) 132, 134
 Santa Maria Incoronata 221, 234
 Santa Marta: convento; iglesia 25, 193-194, 217-220, 228-232, 235-240
 Santa Prudenziana, Roma (basílica) 149
 Santa Sede. Véase Vaticano
 Santi Apostoli (iglesia) 149
 Santísima Trinidad III, 168, 176-177, 306, 319
 Santo Domingo de la Calzada 132, 272
 Santo Sepulcro 134, 253, 276
 Santoro, Fazio 215
 Sanudo, Marin 106
 Sapiencia Divina 192-193, 231-232
 Sargón II de Asiria (rey) 28, 263, 267
 Sartori, Giovanni Leonardo 103
 Sarzana, Leonardo da 209
 Satanás. Véase Diablo
 Savonarola, Girolamo 8, 13, 39, 41, 86, 88-91, 101-104, 178, 219, 221, 226-117, 235-237, 370
 Scaliger, Joseph 49
 Scanderbeg, Jorge Castriota 93-96
 Schedel, Hartmann 142n, 144, 145, 209
 Schwenckfeldt, Kaspar 48
 Scutari/Üsküdar 92-93
 Scutariota/Scutariotto, Giovanni 92
 sebastianismo 65n, 295, 298
 Selim I (sultán) 220
 Seo. Véase Zaragoza, catedral
 Sepúlveda, Juan Ginés de 272, 279, 372
 Sesoriano (palacio) 197
 Severo, Septimio 133
 Sevilla 132-133, 154n, 277; catedral 249; Universidad 271
 Sevilla, Isidoro de 16-17, 57, 199, 260, 372
 Sevilla, Leandro de 261
 sexto milenio 295
 Sforza di Pesaro, Costanzo 234
 Sforza, Ascanio Maria 186, 215
 sharia 72
Shekinah 175
 sibila Tiburtina 35
 Sicilia 55, 126, 212, 254, 302
 Siculo, Giorgio 47
 Siena, Catalina de 217, 235
 siete arcángeles 211-214
 Siloé, Gil de 144, 210n
 Silvestre I (papa) 200-201
 Simeón (hijo de Jacob) 267
 Siria 9, 10, 82
 Sixto IV (papa) 20, 86, 125-126n, 132, 136-137, 147, 151
 Solimán (sultán) 95, 98n
 Soncino, Gershom 167
 Spenser, Edmund 293
 Srebrenica 83
staurathekai 249
 Stilo; conjura de 49, 297, 304, 310
 Suardi «el Bramantino», Bartolomeo 211
Sunna 64, 72
 Sus 56
 Suso, Heinrich 231-235
tabula ansata 247-248
 Taegio, Ambrogio 234-235
 Talmud 167, 171
Tarazona Bramante, Donato d'Angelo

- Teócrito 92
 Teodoro, monje 41, 79, 88-93, 96-97
 Teruel, Juan Gabriel de 26, 166
 Testamento: Antiguo 164, 167-168, 173, 177, 189, 262, 267, 274-275, 294; Nuevo 104, 164, 177, 276
 Thevet, André 288-289, 374
 Tiberia, Vitaliano 131n, 153, 375
 Tierra Prometida 289
 Tiglatpileser III de Asiria (rey) 267
 Toledo 20, 124, 140, 150-151, 263, 284n; catedral 19-20, 129-132, 137, 149, 155
 Tolomeo 272
 tomismo 85
 Tor di Nona (palacio) 190
 Torelli, Ludovica 235
 Torquemada, cardenal Juan de 277, 278n, 281
 Torre, Carlo 236, 375
 Torrella, Jerònim 68, 69n
 Toscana 90, 185-186
 transfiguración 157, 159n, 161, 169, 172-176, 181-182
 Trastámara, casa de 55
 Tratado de Tordesillas 22, 195
 Trebisonda, Giorgio da 83-84
 Trejo, Gabriel 249
 Trivulzio, Gian Giacomo 204
 Troyes, Rashi de 288
 Tufo, Marco del 297
 Túnez 73-74
 Turmeda, Anselm 73-74
 Tuy, Lucas de 57
 Údine 236
 unidad religiosa 14, 31, 38-42, 45-46
 Valencia: Valencia 54, 60-62; Estudio General 69
 Valentini, Giovanni Battista 188
 Valentiniano III (emperador) 197
 Valladolid 20, 128, 209, 281-282, 290-291
 Van Aelst, Peter 211
 Van Lummen, Jean-Frédéric 48, 267
 Van Meckenem, Israhel 257, 259
 Varese, Isaia da 207
 Varón de dolores 244, 263
 Vartema, Ludovico 204-205
 Vasari, Giorgio 150, 205-207, 376
 Vasoli, Cesare 84-86, 377
 Vaticano 23, 199
 Venecia 8, 24, 34, 41, 43, 93, 94n, 102, 105-109, 113, 115, 119, 123, 233, 300; *leggenda veneziana* 106
 Véneto 93, 112
 Verallo, Girolamo 116
 Verbo divino 118
 Vergerio, Pietro Paolo 108
 Verona 112-113
 Vespucio, Americo 41, 273n, 377
 Vich, Jerónimo 28, 179-180
 Vieira, Antònio 29, 296
 Vilanova, Arnau de 17, 54, 57, 66-67
 villa de Tívoli/de Este 190, 193n
 villa Farnesina/de Agostino Chigi 180, 198
 Vimercate, Benedetta da 239
 Vio, Tomás de 104-105
 Virgen de Guadalupe 261
 Virgen María 250
 Visconti, Paolo 194, 237
 Viterbo, Annio da 208
 Viterbo, Egidio da 25-26, 28, 32, 34, 43, 157-159, 162-164, 167, 170, 172,

- 175
 Vitturio, Girolamo 114
 Von Pastor, Ludwig 87
 Voragine, Jacopo della 153, 200, 378
 Washington 212
wašyya 57n, 77
- Xàtiva 72
 Yucatán 269n, 270, 271n
- Zacarías, profeta 171
 Zaragoza 18, 27, 66-67, 269; catedral
 66-67
 Zarri, Gabriella 217, 232, 380

- Agradecimientos 5
- Introducción 7
- El Nuevo Mundo y las inquietudes apocalípticas
 en el siglo XVI italiano 31
 Adriano Prosperi
- Profecía, conversión y polémica islamo-cristiana
 en la Iberia alto-moderna (siglo XV):
 Alfonso de Jaén y el círculo del obispo don Martín García 51
 Mònica Colominas Aparicio
- Migraciones y expectativas mesiánicas.
 Giorgio Benigno Salviati, el monje Teodoro y Paolo Angelo 79
 en la Italia del Renacimiento
 Michele Lodone
- Profetizar la reforma. Paolo Angelo y el *Apocalypsis Nova* 101
 Eduardo Fernández Guerrero
- Pedro González de Mendoza, de Toledo a Roma.
 El patronazgo de *Santa Croce in Gerusalemme*
 entre la arqueología y la filología 125
 Felipe Pereda
- Sebastiano del Piombo y las fuentes
 de la Capilla Borgherini: Pietro Galatino,
 Egidio da Viterbo y el *Apocalypsis Nova* 157
 Stefania Pasti

<i>Nemo crucis titulos tam convenienter habebat quam tu.</i> Entre profecía y devoción: símbolos e imágenes en el programa religioso y político de Bernardino López de Carvajal	185
Edoardo Rossetti	
Las revelaciones de Arcangela Panigarola: entre profetismo y devoción	217
Corinna T. Gallori	
La Imago Pietatis de Santa Croce in Gerusalemme, el papa Gregorio Magno y España	243
Jack Freiberg	
El mito de las Tribus Perdidas entre España, Europa y el Nuevo Mundo	165
Marco Volpato	
Campanella y el Islam	293
Michele Olivari	
BIBLIOGRAFÍA	325
ÍNDICE ANALÍTICO	381