



**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 XV<sup>1</sup>. 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 asequible<sup>2</sup>. 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 transconfesional<sup>3</sup>.

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 divisiones<sup>4</sup>. 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 marxismo<sup>5</sup>. 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 Moderna<sup>6</sup> y ha sido parcialmente redimensionado por especialistas como Robert Lerner, que ha dedicado al profetismo medieval libros de gran relevancia<sup>7</sup>.

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 penitencial<sup>8</sup>.

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 profética<sup>9</sup>. 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 espera<sup>10</sup>. De este modo la profecía deviene un arma de propaganda ideológica de uso terrenal<sup>11</sup>. 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 Católico<sup>12</sup>.

En España el mesianismo bajo-medieval nació de la conjunción de la herencia catalano-aragonesa, franciscana, joaquinista (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 definitivamente<sup>13</sup>. 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 nobles<sup>14</sup>. 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 Alemany<sup>15</sup>. 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 profecías<sup>16</sup>. «Fállase por profecía / de antiguos libros sacada / que Fernando se diría / aquel que conquistaría / Jerusalén y Granada»<sup>17</sup>. 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 Occidente<sup>18</sup>.

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 Jesús<sup>19</sup>. 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 imperial<sup>20</sup>.

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 traducción<sup>21</sup>. 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»<sup>22</sup>. 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. «Paresçió notoriamente que aquel cardenal nuestro señor tenía el viento en la manga; e así lo dezían publicamente los marineros»<sup>23</sup>, 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 españoles<sup>24</sup>. 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 castellano<sup>25</sup>. El propio Cisneros hizo inmediatamente traducir al italiano la crónica de Juan de Cazalla de su victoria para enviársela a Julio II<sup>26</sup>. 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 1598<sup>27</sup>. 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 excomunicación romana<sup>1</sup>. 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 joaquinita 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.