

Carlos V, Felipe II, y el fin de los tiempos

El uso político de la historia bíblica de Gedeón, la profecía del último emperador romano y el símbolo de la torre

Xavier Narbón Homs

TESI DOCTORAL UPF / 2022

DIRECTORS DE LA TESI

Dr. Joan Pau Rubiés Mirabet (Universitat Pompeu Fabra)

Dr. Joan-Lluís Palos Peñarroya (Universitat de Barcelona)

DOCTORAT D'HISTÒRIA. DEPARTAMENT D'HUMANITATS

Anna i Clara,

Moltes gràcies per la vostra paciència i comprensió
en aquests anys tan concentrat en la tesi.

Ara ja és història; i us la dedico a vosaltres.

Agradecimientos

Agradezco enormemente a los doctores Joan Pau Rubiés y Joan-Lluís Palos el apoyo que, como directores de tesis, me han brindado a lo largo de los años transcurridos en el desarrollo de esta investigación. Sin duda esta tesis doctoral no habría sido posible de no haber contado desde el primer momento con su confianza y ánimo.

Quiero expresarles también mi gratitud por haber sido siempre tan receptivos y abiertos a las inquietudes y áreas de interés que han surgido en el transcurso de todo este tiempo; y también por su habilidad en fomentar, dentro de los campos abiertos por la investigación, aquellos ámbitos que a la postre han resultado fundamentales.

Ha sido un gran privilegio contar con su atenta interlocución y sus magníficos consejos, indicaciones y recomendaciones bibliográficas en las reuniones que hemos mantenido y en la respuesta escrita a los textos que les he ido presentando a lo largo de estos años.

Deseo agradecerles también que me hayan ofrecido participar en el grupo de investigación Poder y Representaciones Culturales en la Época Moderna (PyRCEM), cuyos encuentros, además de buenos momentos, siempre han sido fuente de inspiración. Mi gratitud, por tanto, también para todos los integrantes del grupo.

Por último, el más profundo agradecimiento a mis padres, cuyo recuerdo y ejemplo ha estado siempre presente.

Resumen

La historia bíblica de Gedeón, la profecía del último emperador romano y el símbolo de la torre fueron una parte fundamental de las políticas de comunicación de Carlos V y de Felipe II. Estos discursos imperiales que se apropiaron de contenido religioso partieron de entornos político-culturales ubicados en Augsburgo, Países Bajos e Italia y se transmitieron a través de discursos, textos, imágenes, objetos y representaciones. Pretendían generar la esperanza de un futuro mejor tras una supuesta inminente derrota del Imperio Otomano. El triunfo profetizado legitimaba la posición de la casa de Austria como la monarquía defensora del catolicismo y convertía a su soberano, por designio divino, en pastor de un único rebaño antes del fin de los tiempos. La principal respuesta teológico-política a esta retórica persuasiva de los Habsburgo se produjo en sus propios territorios, con la destrucción de torres eucarísticas en la rebelión iconoclasta de los Países Bajos.

Abstract

The biblical story of Gideon, the prophecy of the Last Roman Emperor and the symbol of the tower were an important part of the communicative policies of Charles V and Philip II. These imperial discourses that appropriated religious contents came from political and cultural environments located in the city of Augsburg, the Netherlands and Italy. They were transmitted through speeches, texts, images, objects and representations. They aimed to generate hope for a better future after what was supposed to be the imminent defeat of the Ottoman Empire. This prophesied triumph legitimized the position of the house of Austria as the defending monarchy of Catholicism, and made its sovereign, by divine design, the shepherd of a single flock in the period immediately preceding the end of time. The main theological-political response to this persuasive rhetoric of the Habsburgs came from their own territories, with the destruction of Eucharistic towers during the iconoclastic rebellion in the Low Countries.

Prefacio

Esta investigación es el resultado de una trayectoria de más de siete años con dos etapas principales. La fase previa o introductoria (2015-2017), en la que me planteé las primeras preguntas, se inició en el Máster Universitario de Estudios Comparativos de Literatura, Arte y Pensamiento (curso 2015-2016) y continuó en el Doctorado de Humanidades (curso 2016-2017), en ambos casos en la Universitat Pompeu Fabra. La segunda fase, del último cuatrimestre de 2017 en adelante, ya en el Doctorado de Historia de la misma universidad, ha permitido que haya perfilado las preguntas previas y la incorporación de otras cuestiones importantes que, tras el desarrollo de la investigación, ha posibilitado llegar a las conclusiones que ofrezco como resultado.

En esos primeros dos años (2015-2017) he tenido ocasión de tratar aspectos que van a ser de gran utilidad. Destaco, entre ellos, un primer conocimiento de la teología política escatológica, gracias a la asignatura “Filosofía de la condición humana” a cargo del doctor en Humanidades y Ciencias Políticas, Fernando Pérez-Borbujo, y, por otra parte, la introducción a la obra del historiador cultural Aby Warburg, en la asignatura “Imagen y texto” impartida por la catedrática de Filología Románica, Victoria Cirlot, y bajo cuya dirección continué el año siguiente en un proyecto de tesis sobre «la torre herida por el rayo». Durante esos meses inicié el análisis del conjunto de imágenes relacionadas con este símbolo desde una doble perspectiva: la hermenéutica simbólica del Círculo de Eranos y la iconológica, según la metodología propuesta por Aby Warburg en el *Atlas Mnemosyne*. El proyecto se interrumpió al considerar que el interés de algunas de las preguntas planteadas no iba a tener una respuesta adecuada desde el doble enfoque previsto y, en cambio, todo indicaba que el planteamiento correcto conducía a profundizar en la historia del siglo XVI, con una especial atención a la comunicación política y la persuasión en el ámbito de la Monarquía Hispánica, el culto eucarístico y la apropiación política de contenidos religiosos.

Antes de ser admitido en el Doctorado de Historia en septiembre de 2017, presenté al profesor Joan Pau Rubiés un nuevo proyecto de tesis adaptado a una historia cultural que situaba «la torre» en la celebración religiosa y política de los territorios europeos de

Carlos V (1500-1558) y Felipe II (1527-1598). Acababa de descubrir en ese momento varios libros fundamentales.

Respecto a la comunicación y persuasión política partía de dos obras. Por una parte, *Les Fêtes de la Renaissance*, colección de tres tomos coordinada en 1960 por Jean Jacquot, director en aquel entonces del *Centre National de la Recherche Scientifique* de Francia, y cuyo segundo volumen está dedicado a las fiestas y ceremonias del reinado de Carlos V. De ese tomo destacaba para el proyecto, por una parte, el capítulo “Panorama des fêtes et cérémonies du règne”, del propio Jacquot, en el que aparecen las entradas de Carlos de Habsburgo en Brujas de 1515 y las de la gira de presentación en 1549 de su hijo, futuro Felipe II, por los Países Bajos; y, por otra, el estudio de la historiadora Frances Amelia Yates sobre “Charles Quint et l’idée d’empire”, producto de la reelaboración de cuatro conferencias impartidas en 1952, y que me permitió iniciar el estudio de la idea imperial de Carlos V, en el que más adelante me detendré. La otra obra importante en ese momento de tránsito entre los doctorados de Humanidades y de Historia fue *Arte y poder: fiestas del Renacimiento (1450-1650)*, publicada en 1984 por Roy Strong, historiador del arte y director del Victoria & Albert Museum de 1974 a 1987.

Otra monografía que me ayudó a preparar esta propuesta de historia cultural y que mantengo hoy día como referente junto con las anteriores, aunque en este caso referida al culto eucarístico, fue *Real Presence. Sacrament Houses and the Body of Christ c.1270-1600*, presentada en 2009 por el historiador del arte Achim Timmermann. Estas casas sacramentales encontraron un paralelismo turriforme en el judaísmo, de acuerdo con el artículo del también historiador del arte Ilia Rodov “Tower-Like Torah Arks, the Tower of Strength and the Architecture of the Messianic Temple”, publicado en 2010 por el *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*. En cuanto al uso político del culto eucarístico, conté con el referente especialmente motivador del artículo de la historiadora Anne Laure van Bruaene, “Embodied Piety: Sacrament Houses and Iconoclasm in the 16th Century Low Countries”, publicado en *BMGN-Low Countries Historical Review* (2016), en el que analiza las emociones encontradas que despertó la piedad relacionada con el misterio de la transustanciación en los Países Bajos del siglo XVI, en un contexto de tensión política extrema que desencadenó una rebelión. Este estudio fue la vía por la que accedí al descubrimiento de la obra de van Bruaene y de la de sus colaboradores en sus grupos de investigación de la Universidad de Gante.

Resultaron igualmente muy útiles dos obras para iniciar el estudio de la apropiación política de contenidos religiosos. La primera de ellas trata la diferencia entre mito genuino –el contacto inmediato con lo divino a través de la experiencia festiva y de las imágenes como manifestaciones transparentes de la alegría de Dios- y mito tecnificado –la manipulación de lo sacro por parte del poder para sugestionar a la población y ejercer su control sobre ella- de los mitólogos Károly Kerény y Furio Jesi, explicada por Andrea Cavalletti en el prefacio del libro de este último autor, *Spartakus: simbología de la revuelta* (1969). La otra idea inspiradora en este campo fue la teoría de los vínculos de Giordano Bruno (1548-1600), estudiada por el historiador de la religión y de la cultura Ioan Petru Culianu en *Eros y magia del Renacimiento* (1984), donde la magia, entendida como manipulación política, tendría un equivalente contemporáneo en el uso de las emociones por parte de ciertas técnicas combinadas de comunicación y propaganda, ingeniería social, imagen y relaciones públicas, investigación de mercados y sociología.

Las premisas que resultaron del estudio de las publicaciones anteriores podrían quedar resumidas de la siguiente forma:

(a) La torre, tanto en el judaísmo como en el cristianismo, constituye la forma simbólica de la que se dotan los artefactos protectores y exhibidores de lo más sagrado. En el caso del judaísmo se trata de la Torá; y la Eucaristía en el cristianismo.

(b) La torre, que también significa la comunicación entre el cielo y la tierra, representa «la casa de Dios», la Virgen María. Por este motivo, tienen forma de torre que protege y exhibe el cuerpo eucarístico de Cristo tanto las grandes casas sacramentales que se ubican en el interior de las iglesias de los Países Bajos como las custodias de asiento que se sacan en procesión en la fiesta del *Corpus Christi*.

(c) En el arte festivo de la procesión del *Corpus Christi* y de las entradas ceremoniales del soberano se persigue el mayor impacto comunicativo posible. El poder se vale de todos los recursos sensoriales para sugestionar e ilusionar a sus súbditos a través de su participación en un juego escenográfico donde se combinan motivos sagrados y profanos.

(d) Las torres eucarísticas representan el objetivo prioritario iconoclasta y el epicentro de uno de los desencadenantes de la batalla político-religiosa en las Guerras de Flandes.

Este conjunto de intereses e influencias condujeron a un proyecto de tesis que requería una codirección. Si bien se ubicaba en el modelo de historia cultural de Peter Burke y en la línea de investigación de la ideología imperial, que son unas de las áreas en las que se ha especializado el historiador Joan Pau Rubiés, profesor de investigación ICREA en la Universitat Pompeu Fabra, la historia de los rituales públicos, el arte y la comunicación política se correspondían más a las líneas de investigación del historiador Joan-Lluís Palos, profesor de la Universitat de Barcelona. En sus estudios acerca de las estrategias de representación visual y simbólica del poder y sobre el *soft power* o la cultura como medio de persuasión el profesor Palos recuerda que la política puede ser definida como el arte de la simbolización, en la medida en que reclama lealtad y sentido de pertenencia a realidades intangibles como la comunidad, el reino o el imperio.

El proyecto inicial se ha visto enriquecido, ya en plena fase doctoral, con el desarrollo de toda la temática relativa al uso político de la historia bíblica de Gedeón, de la profecía del último emperador romano y de otros aspectos del símbolo de la torre que en un principio no había considerado. Los objetivos de esta tesis pasan por resolver la procedencia, la forma de comunicación y el grado de relevancia de estas tres ideas-imágenes, con una especial atención a los momentos y lugares más relevantes de su utilización y recepción. Desde este marco general me ha interesado incidir en algunos aspectos como, por ejemplo, si la idea e imagen imperial que se transmite mediante esta triple temática es distinta en Carlos V y en Felipe II, qué papel tiene para ellos el fin de los tiempos, el interés real en acometer la cruzada y su relación con la recaudación de tributos que se justifican con este objetivo. Los propios vínculos entre la historia bíblica de Gedeón, la profecía del último emperador romano y el símbolo de la torre que hasta ahora nunca habían sido estudiados en el marco de la política comunicativa de los Habsburgo también conlleva una reflexión acerca de las interrelaciones de los recursos legitimadores de los Austrias Mayores basados en el pasado (genealogía y títulos dinásticos), en el presente (el favor de la providencia divina por favorecer la defensa de la piedad eucarística y mariana) y en el futuro (profecía).

Una parte considerable de las cuestiones que planteo en esta investigación han recibido hasta ahora una definición insuficiente e, incluso, algunas de ellas no se han tratado. El símbolo de la torre, por ejemplo, nunca se ha estudiado en el ámbito imperial de Carlos V y de Felipe II; la profecía del último emperador romano ha contado con una atención

mayor aunque ninguna monografía ha abordado con la suficiente profundidad este tema en cuanto al siglo XVI en el contexto de la Monarquía Hispánica; y, respecto a la historia bíblica de Gedeón, los estudios sobre las entradas ceremoniales o sobre la Orden del Toisón de Oro, a excepción de casos contados en los campos de la historia del arte y de la musicología, simplemente mencionan brevemente el relato bíblico, aunque en segundo plano y oscurecido por la focalización principal en el relato mítico de Jasón y los argonautas.

La tesis cuenta con cuatro grandes áreas temáticas que van a vehicular buena parte del capítulo inicial introductorio. En primer lugar, el concepto escatológico del fin de los tiempos; seguido de la ideología e imagen imperial de Carlos V y de Felipe II; así como la cultura, la comunicación y la persuasión en el ámbito de influencia europeo de ambos monarcas; y, finalmente, la teología política de la Monarquía Católica en el siglo XVI.

Índice

	Pág.
Resumen	vii
Prefacio	ix
1. INTRODUCCIÓN DE LA TESIS	1
1.1 Presentación de las principales áreas temáticas	1
1.1.1 Escatología: el fin de los tiempos (Introducción)	1
1.1.2 Ideología e imagen imperial de Carlos V y de Felipe II (Introducción)	4
1.1.3 Cultura, comunicación y persuasión en el ámbito de influencia europeo de la Monarquía Hispánica durante el siglo XVI (Introducción)	7
1.1.4 Teología política de la Monarquía Católica en el siglo XVI (Introducción)	9
1.2 Estado de la cuestión	12
1.2.1 Escatología y el fin de los tiempos (estado de la cuestión)	12
1.2.2 Ideología e imagen imperial de Carlos V y de Felipe II (estado de la cuestión)	18
1.2.3 Cultura, comunicación y persuasión en el ámbito de influencia europeo de la Monarquía Hispánica durante el siglo XVI (estado de la cuestión)	27
1.2.4 Teología política de la Monarquía Católica en el siglo XVI (estado de la cuestión)	33
1.3 Marco teórico	39
1.3.1 Marco de referencia geográfico y temporal	40
1.3.2 Conceptos relevantes respecto a «Cultura, comunicación y persuasión»	44
1.3.3 Conceptos relevantes de «Escatología imperial»	59
1.3.3.A Escatología y tipología	59
1.3.3.B Escatología y mito	62
1.3.3.C Escatología y <i>pathos</i>	63
1.3.4 Conceptos relevantes respecto a «Ideología e imagen imperial»	65
1.3.4.A <i>Ethos</i> y estado de la cuestión sobre «ideología e imagen imperial»	65
1.3.4.B <i>Ethos</i> y Adviento	67
1.3.4.C <i>Ethos</i> y representación de la imagen	68
1.3.5 Conceptos relevantes respecto a la teología política de la Monarquía Católica en el siglo XVI	73
1.3.5.A Resumen de algunas de las aportaciones principales de la tesis respecto a esta temática	73

1.3.5.B El mito del "otro" y la imagen motriz	73
1.3.5.C Mito, imagen motriz y revolución	76
1.3.6 Hipótesis de la tesis	77
1.4 Metodología	79
1.5 Estructura de la tesis	88
1.6 Cronología y orden de exposición	91
2. LA ESCATOLOGÍA IMPERIAL EN EL CONTEXTO HISTÓRICO DE LA EUROPA DEL SIGLO XVI	
2.1 Introducción	97
2.2 Escatología de los inicios del cristianismo hasta la aparición del islam y teología política en la tradición cristiana antigua (siglos I al V)	103
2.2.1 Introducción y algunos conceptos previos	103
2.2.2 Mesianismo en los inicios del cristianismo	107
2.2.3 Milenarismo en los inicios del cristianismo	114
2.2.4 Orígenes y Eusebio de Cesarea: amilenarismo y teología política en los siglos III y IV	120
2.2.5 El amilenarismo y la escatología no apocalíptica de Ticonio y de san Agustín	128
2.2.6 La profecía, la tipología y la exégesis bíblica de la escuela de Antioquía	132
2.3 Las visiones cristianas medievales y renacentistas de la Santa Sede y de Francia como alternativas a la idea de imperio de la casa de Austria	138
2.3.1 El desarrollo de la batalla jurídica entre imperio (derecho romano) y papado (derecho canónico) para justificar su primacía política. Las implicaciones de la <i>translatio imperii</i> de Carlomagno y sucesores	138
2.3.2 El género apocalíptico alternativo a la profecía bizantina del «ultimo emperador romano»: Joaquín de Fiore y el joaquinismo posterior	147
2.3.3 Profecías políticas güelfas y profrancesas de los siglos XIII, XIV y XV: el caso del papa angélico y el del segundo Carlomagno - <i>Carolus redivivus</i> -; la casa de Anjou y sus pretensiones sobre Nápoles, Sicilia y Jerusalén	152
2.4 La escatología imperial otomana	166
2.4.1 Introducción	166
2.4.2 Mehmed II y la conquista de Constantinopla	172
2.4.3 El sultán Selim I vs. el shah Ismail	176
2.4.4 Süleyman I antes de la coronación de Carlos V en Bolonia	178
2.4.5 La coronación imperial de Bolonia (1530) como culminación de la reunión progresiva de títulos por parte de Carlos V y la reacción de la política comunicativa imperial de Süleyman con la tiara de cuatro niveles (1532)	181
2.4.6 La imagen del sultán Süleyman I después de 1532 y el fin de los tiempos	188
2.4.7 Selim II, Murad III y el fin de los tiempos	194

2.5 La cruzada como mito o idea-motor: entre la idea quimérica y las alianzas interconfesionales	196
2.6 Conclusiones del capítulo 2	207
3. LA RETÓRICA IMPERIAL DE CARLOS V RELATIVA A LA HISTORIA BÍBLICA DE GEDEÓN Y A LA PROFECÍA DEL «ÚLTIMO EMPERADOR ROMANO»	211
3.1 La historia bíblica de Gedeón en la Orden del Toisón de Oro y en las entradas ceremoniales de los Países Bajos	213
3.1.1 Introducción	213
3.1.2 Gedeón y la Orden del Toisón de Oro	229
3.1.2.A La Orden del Toisón de Oro entre las órdenes de caballería dinásticas	229
3.1.2.B Constitución de la Orden del Toisón de Oro y funcionamiento	231
3.1.2.C La Orden del Toisón de Oro durante el periodo ducal de Felipe el Bueno (1430-1467). El establecimiento de su patronazgo (Virgen María, san Andrés, Jasón y Gedeón) y el objetivo de la cruzada como motivo fundamental de la orden dinástica	235
3.1.2.D El uso de la historia bíblica de Gedeón en los capítulos de la Orden y entradas ceremoniales desde la defunción de Felipe el Bueno (1467) hasta final del siglo XV	266
3.1.3 Uso político de la historia bíblica de Gedeón durante el siglo XVI	277
3.1.3.A El uso de la historia bíblica de Gedeón desde el nacimiento de Carlos de Gante (1500), futuro emperador, hasta la defunción de su padre, Felipe el Hermoso (1506)	277
3.1.3.B El uso de la historia bíblica de Gedeón en la entrada solemne de Carlos de Gante en Brujas (1515): descripción de la entrada y circunstancias previas	286
3.1.3.C El capítulo de la Orden del Toisón de Oro de 1516 y De militia Principis Burgundi (1516-1517) de Alvar Gómez de Ciudad Real	296
3.1.3.D Ferrante Gonzaga y algunos aspectos de la lucha contra los otomanos de 1531 a 1535	302
3.1.3.E La gira de Carlos V y su hijo don Felipe por los Países Bajos en 1549 y el uso de la imagen de Gedeón en las entradas de Lille, Tournai, Arrás y Amersfoort	310
3.1.3.F El uso de la historia bíblica de Gedeón en la ceremonia de abdicación de Carlos V (Bruselas, octubre 1555) y en el capítulo de la Orden del Toisón de Oro de Amberes (enero de 1556)	318
3.1.3.G El uso de la historia bíblica de Gedeón en el último capítulo de la Orden del Toisón de Oro (Gante 1559) y usos posteriores	324
3.1.4 Conclusiones sobre el capítulo 3.1	328
3.1.4.A Forma de comunicación de las ideas-imágenes de la historia bíblica de Gedeón (teofanía del rocío y victoria sobre los madianitas)	328

3.1.4.B Trascendencia del uso político de la historia bíblica de Gedeón y momentos en que resulta más importante	332
3.2 La retórica imperial de Carlos V en documentos, discursos y obras literarias referentes al «último emperador romano» -el nuevo Gedeón-	335
3.2.1 Contenido y estructura del capítulo	335
3.2.2 El <i>Apocalipsis del Pseudo Metodio</i>	336
3.2.2.A Aparición de la profecía del «último emperador romano» y del <i>Apocalipsis del Pseudo Metodio</i>	336
3.2.2.B Contenido del <i>Apocalipsis del Pseudo Metodio</i>	340
3.2.2.C Repercusión del <i>Apocalipsis del Pseudo Metodio</i> en la época medieval. Cronología de los hechos relevantes que acompañan esta repercusión relativos a las rivalidades güelfas-gibelinas, angevinas-aragonesas y a la historia de los títulos de rey de Jerusalén y de emperador romano de Constantinopla	348
3.2.2.D Repercusión del <i>Apocalipsis del Pseudo Metodio</i> en la época de los Reyes Católicos. Cronología de hechos relevantes que acompañan esta repercusión y que se refieren a la concesión de las bulas de la cruzada	357
3.2.3 Comentarios de Wolfgang Aytinger al <i>Apocalipsis del Pseudo Metodio</i> y su influencia posterior en las cortes de Bruselas y Malinas	365
3.2.4 Trayectoria personal del gran canciller Gattinara hasta la elección imperial de Frankfurt	375
3.2.5 La elección de Carlos de Habsburgo como emperador del Sacro Imperio Romano y Gattinara	387
3.2.6 Un solo pastor y un solo rebaño: el pastor gibelino vs. el buen pastor erasmista. Alfonso de Valdés, Gedeón y la victoria de Pavía (1525)	394
3.2.7 El <i>Sacco di Roma</i> y el nacimiento de Felipe II. El <i>Diálogo de las cosas acaecidas en Roma</i> de Alfonso de Valdés	403
3.2.8 Gattinara antes y después de la coronación de Bolonia (1530). La campaña de Túnez (1535) y Ferrante Gonzaga	411
3.2.9 Propaganda imperial posterior a la campaña de Túnez hasta la defunción del emperador Carlos V (1558)	420
3.2.10 Conclusiones del capítulo 3.2	425
3.2.10.A El designio divino como <i>logos</i> -argumento persuasivo- de la acción imperial	425
3.2.10.B Forma de comunicación de la profecía del «último emperador romano»	426
3.2.10.C Trascendencia del uso político de la profecía del «último emperador romano», el nuevo Gedeón, en la retórica imperial de Carlos V: las diferentes etapas	427
3.2.10.D Los referentes gibelinos del Sacro Imperio y de la Corona de Aragón en el profetismo imperial de Carlos V	427
3.2.10.E <i>Pathos</i> y objetivos económicos del profetismo imperial de Carlos V	428

4. EL SÍMBOLO DE LA TORRE EN LA TEOLOGÍA POLÍTICA DE CARLOS V Y FELIPE II	431
4.1 La torre y la cábala cristiana	433
4.1.1 Introducción	433
4.1.2 Introducción a la cábala judía medieval	435
4.1.3 Trayectoria y obra de Egidio de Viterbo	446
4.1.3.A Los inicios de Egidio de Viterbo e introducción a la cábala cristiana: su vida política, cultural y religiosa hasta 1517	446
4.1.3.B Egidio de Viterbo, legado papal, en la corte del futuro Carlos V (visita a la península ibérica en 1518-1519)	457
4.1.3.C Egidio de Viterbo y la década de 1520. <i>Scechina</i> , su obra fundamental (c.1530)	460
4.1.4 Los pactos entre Carlos V y Clemente VII en el dibujo de Sebastiano del Piombo	477
4.1.5 Dionisio Vázquez y sus discípulos. La cábala cristiana en los reinados de Carlos V y Felipe II	484
4.1.6 Conclusiones del capítulo 4.1	489
4.2 El uso imperial de la imagen de la «torre» mariana y eucarística	493
4.2.1 Introducción	493
4.2.2 El símbolo de la torre en la <i>pietas mariana</i>	496
4.2.2.A El debate teológico acerca de la Virgen María hasta el Concilio de Éfeso	496
4.2.2.B La dimensión litúrgica poético-musical mariológica en el Oriente cristiano (siglos IV a IX)	509
4.2.2.C La apropiación político-militar de la acción providencial de la <i>Theotokos</i> en el Imperio Romano de Oriente (siglos VI-XIII)	515
4.2.2.D La traslación de la tradición del Oriente cristiano a Occidente: mariología litúrgica y la torre en el simbolismo arquitectónico eclesiástico imperial	524
4.2.2.E La torre de Baris en los dos libros de Macabeos como prefiguración del <i>Templum Domini</i> cruzado del reino cristiano de Jerusalén (final s.XI-s.XII)	530
4.2.2.F La interpretación mariológica en el siglo XII de la torre en el Cantar de los Cantares por parte de monjes benedictinos y cistercienses	535
4.2.2.G El debate sobre la Inmaculada Concepción y la torre en la Virgen <i>tota pulchra</i>	541
4.2.2.H La recopilación tipológica de las diferentes torres en el <i>Speculum humanae salvationis</i> desde el s. XIV	552
4.2.2.I La imagen de la torre en la composición iconográfica de la Virgen <i>tota pulchra</i> (a partir del s. XVI)	561
4.2.2.J La letanía lauretana, la compilación de la tradición mariana y su respectiva difusión por parte de san Pedro Canisio (siglo XVI)	566

4.2.2.K La crítica de algunos católicos a las peregrinaciones y a la veneración de reliquias y santos; y la crítica protestante a los aspectos anteriores y a la intercesión de María	572
4.2.2.L La Virgen, la torre y santa Bárbara	575
4.2.2.LL La Virgen y la batalla de Lepanto	579
4.2.2.M La utilización político-militar de la Virgen y de la letanía lauretana tras la batalla de Lepanto en la lucha entre católicos y protestantes	583
4.2.3 El símbolo de la torre en la <i>pietas eucharistica</i>	587
4.2.3.A Discusión teológica de la presencia real de Cristo en la eucaristía en la Antigüedad y la Edad Media	587
4.2.3.B La <i>manducatio per gustum</i> (la comunión por la ingesta) y la <i>manducatio per visum</i> (la comunión por la vista)	591
4.2.3.C El culto eucarístico estático. Las casas sacramentales de los Países Bajos y el Sacro Imperio	596
4.2.3.D El culto eucarístico dinámico. Custodia turriforme de asiento, fiesta y procesión del Corpus Christi	600
4.2.3.E La crítica católica a los excesos de la piedad eucarística y la crítica al culto eucarístico por parte de la Reforma protestante y movimientos anteriores	606
4.2.3.F Corpus Christi y <i>pietas austriaca</i> . La definición final de la transustanciación en el Concilio de Trento	612
4.2.4 Conclusiones del capítulo 4.2	616
4.2.4.A Procedencia de las ideas-imágenes del símbolo de la torre	616
4.2.4.B Forma de comunicación del símbolo de la torre	620
4.2.4.C Diferencias y coincidencias en la idea y la imagen imperial que se transmitió a través del símbolo de la torre (mariana y eucarística) en los reinados de Carlos V y de Felipe II	622
4.3 Jerusalén y la «torre» en la escatología imperial de Felipe II	625
4.3.1 Iglesia militante y el reino de Jerusalén en el discurso de Felipe de Habsburgo ante el Parlamento inglés	625
4.3.2 La torre y el políptico de <i>La adoración del cordero místico</i>	634
4.3.2.A El programa iconográfico del políptico de Gante	634
4.3.2.B Felipe II y el políptico de Gante	647
4.3.3 La peregrinación espiritual del alma a Jerusalén en la corte de los Austrias	655
4.3.4 El Escorial y la Jerusalén celeste	664
4.3.5 La torre en Babel y en la Nueva Jerusalén. Dos polos opuestos y nexos entre este capítulo y el siguiente	675

5. LA DESTRUCCIÓN ICONOCLASTA DE TORRES EUCARÍSTICAS Y EL TEMA PICTÓRICO DE LA TORRE DE BABEL EN LA TEOLOGÍA POLÍTICA DE LOS PAÍSES BAJOS DEL SIGLO XVI	683
5.1 Introducción	683
5.2 Una Iglesia sin sacramentos vs. la casa sacramental	692
5.2.1 Introducción	692
5.2.2 El purgatorio: origen del concepto, desarrollo histórico y situación en el siglo XVI	694
5.2.3 <i>Sola fides</i> , un nuevo sistema de Salvación	700
5.2.4 La casa sacramental: la torre eucarística como pilar de la sacramentalidad católica y de la <i>pietas austriaca</i>	701
5.3 Los calvinistas de los Países Bajos como el nuevo pueblo de Israel y la idolatría como traición a la Alianza entre Dios y su pueblo	707
5.3.1 El neohebraísmo de los calvinistas de los Países Bajos	707
5.3.2 Gedeón <i>Yerubaal</i> , el pueblo de Israel y el calvinismo	710
5.3.3 ¿Gedeón idólatra o el <i>ephod</i> del Libro de Jueces como un antecedente de la casa sacramental?	713
5.4 La justificación de la furia iconoclasta en la teología del siglo XVI	715
5.5 Contexto histórico previo a la tormenta de las estatuas (<i>Beeldenstorm</i>) de 1566	724
5.6 La tormenta de las estatuas (<i>Beeldenstorm</i>) de 1566	731
5.7 La teología política de Philippe de Marnix: los calvinistas de los Países Bajos como defensores del orden de Dios frente a la tiranía de Felipe II	738
5.7.1 Philippe de Marnix: obra y datos biográficos	738
5.7.2 Gedeón, su hijo Abimelech y la monarquía	745
5.7.3 Idolatría y arrogancia. Deificación del monarca	747
5.7.4 El inicio de la consolidación de la división territorial de los Países Bajos en dos bloques político-religiosos	752
5.8 El tema de la torre de Babel en la pintura de los Países Bajos y su papel en la Guerra de los Ochenta Años	755
5.8.1 Introducción	755
5.8.2 El grabado de 1547 de Cornelis Anthonisz: Babel y Roma	759
5.8.3 Las diferentes versiones de Bruegel del tema de Babel: Iglesia católica, Felipe II y los Países Bajos	761
5.8.4 La visión de la torre de Babel de otros artistas de los Países Bajos en la segunda mitad del siglo XVI	765
5.9 Conclusiones de los capítulos 4.3 y 5	771
6. CONCLUSIONES	783
6.1 Procedencia y <i>logos</i> de las ideas-imágenes de la historia bíblica de Gedeón, la profecía del último emperador romano y el símbolo de la torre	783

6.2 El pathos y la forma de comunicación de las ideas-imágenes de la historia bíblica de Gedeón, de la profecía del último emperador romano y del símbolo de la torre	787
6.3 El <i>ethos</i> proporcionado por Gedeón, el último emperador y la torre: momentos destacados de su uso y relevancia de estos fundamentos de identidad y credibilidad	789
6.4 Diferencias entre la idea e imagen imperial que se transmite mediante esta triple temática en los casos de Carlos V y de Felipe II	795
6.5 Justificación de los motivos por los que la torre eucarística fue el objetivo principal de la furia iconoclasta	797
6.6 Consideración final	800
LISTADO DE ABREVIATURAS BÍBLICAS	801
BIBLIOGRAFÍA	802

1. INTRODUCCIÓN DE LA TESIS

1.1 Presentación de las principales áreas temáticas

1.1.1) Escatología: el fin de los tiempos (Introducción)

Las tres grandes religiones monoteístas –judaísmo, cristianismo e islam- coinciden en la idea de que el mundo, como toda creación de Dios, tiene un principio y un final. Ese «fin del mundo» no significa que la humanidad se vaya a extinguir sino que cesarán las condiciones difíciles y conflictivas del presente. El fin de los tiempos para los cristianos es el momento de la segunda venida de Cristo. A partir de entonces, desaparecerá el mundo presente y Dios creará «nuevos cielo y tierra en los que habitará la justicia».¹ De esta forma, en el siglo XVI el fin del mundo no es percibido como una amenaza aterradora ni más paralizante que saber que a cada persona le espera la muerte y que, tras ella, pasará a mejor vida. Ambas situaciones pueden suceder en cualquier momento aunque pueden ser anunciadas por señales escatológicas.²

La escatología procede del griego *éschatos* 'último'.³ Se refiere al conjunto de creencias y doctrinas que se plantean ese futuro último que aguarda a la persona, tanto a un nivel individual, después de la muerte; como desde un punto de vista colectivo universal, tras el fin de los tiempos.⁴ Escatología y apocalipsis coinciden en estas reflexiones.⁵ La diferencia entre ambos conceptos reside en la mayor amplitud del pensamiento escatológico, al centrarse en lo último en el tiempo sin estar limitado a un calendario

¹ 2 P 3,13 en relación con Ap 21,1; Is 65,17; Is 66,22.

² Flori, 2010: 6, 8-9, 349.

³ Según indica el diccionario de la Real Academia Española [<https://dle.rae.es/escatolog%C3%ADa> (consulta 11-2-2021)].

⁴ McGinn, 1979: 2; Monferrer, 2001: 55; Kraft, 2017: 72.

⁵ McGinn, 1992: 6; McGinn, 1996: 2; McGinn, 1998: X.

inminente ni a las culturas religiosas abrahámicas (judía, cristiana y musulmana), como sí lo está la literatura apocalíptica. Cualquier visión cristiana de la historia es de alguna forma escatológica desde el momento que considera la historia como un proceso que comporta una meta y cree que la Biblia revela verdades acerca del fin de los tiempos.⁶ Sin embargo, es posible ser cristiano y profundamente escatológico y, al mismo tiempo, absolutamente antiapocalíptico, tal y como muestra el caso de san Agustín (354-430), conforme se verá más adelante.⁷ Según los Evangelios, Jesús anuncia simultáneamente su muerte redentora y su regreso glorioso, precedido por el Juicio final. Es posible, por tanto, que además de una instauración del Reino de Dios en un sentido totalmente espiritualizado, como así lo entiende san Agustín, exista también quien tenga la esperanza de una segunda venida de Cristo en un sentido literal y la perciba, además, como un hecho inminente según los signos del momento.⁸ En el siglo XVI las señales que anunciaban este fin de los tiempos podían ser conjunciones astrológicas, desastres naturales, y otras circunstancias extraordinarias, especialmente si se referían a cuestiones religiosas. La evangelización de otros continentes, las Reformas protestante y católica, o la profunda desolación de Jerusalén y los Santos Lugares bajo dominio musulmán confirmaban un escenario propicio para esta idea de inminencia.⁹

Felipe II no era ajeno a la convicción de que el mundo estaba a punto de finalizar. El 10 de diciembre de 1574, por ejemplo, tras la reconquista otomana de Túnez y La Goleta y antes de la segunda bancarrota de la Monarquía Hispánica, en la respuesta a una carta dirigida al sacerdote y secretario real Mateo Vázquez de Leca (1542-1591) el rey reconoció que:

⁶ McGinn (1979: 11) recuerda, por ejemplo, la firme creencia del final de los tiempos en las primeras comunidades cristianas, tal y como se desprende de la primera carta de san Pablo a los tesalonicenses 4,13 a 5,11.

⁷ McGinn, 1979: 4. Esta explicación se encuentra en el capítulo 3.2.

⁸ Flori, 2010: 14-17.

⁹ Granada, 1997: 359.

El sueño cristiano de la recuperación de Jerusalén, signo apocalíptico, se traslada de alguna forma a la evangelización del Nuevo Mundo, al interpretar en este sentido el anuncio de san Mateo (24,14): «se proclamará este evangelio del reino en testimonio para todas las naciones, y entonces vendrá el fin». Fray Domingo de Valtanás, en su Declaración de la doctrina cristiana (1555): «De las señales que Cristo nos dio de este día (del juicio final), dos son las potísimas; conviene a saber: la venida del Antecristo y la promulgación del santo evangelio por la tierra. (...) Esta señal en nuestros días la vemos cumplida, pues en ellos, y no en los siglos pasados, se descubrió el nuevo mundo de Indias con todo lo demás» (Milhou, 1983: 432-433).

Sino fuere antes el fin del mundo, que creo que anda muy cerca de ser, y ojalá fuese el de todo el mundo, y no el de la cristiandad.¹⁰

Felipe II manifestaba así su deseo de que se cumpliera la esperanza profética de una próxima derrota del Imperio Otomano. Esta inminente victoria de las fuerzas cristianas, bajo su liderazgo como rey de Jerusalén, que debería propiciar la segunda venida del Señor, el Juicio Final, la resurrección de los muertos, y un nuevo cielo y una nueva tierra.¹¹

El fin de los tiempos se hallaba presente en varias profecías. Entre las que obtuvieron una mayor repercusión en las épocas medieval y moderna se encuentran las visiones y sueños de Nabucodonosor II, rey de Babilonia, que constan en el bíblico *Libro de Daniel* (s. II aC), y la profecía del último emperador romano del *Apocalipsis del Pseudo Metodio* (s.VII).

Las crónicas de la Antigüedad se referían a una sucesión de imperios universales (*translatio imperii*): asirio-babilónico, medo-persa, griego y romano, a partir del contenido escatológico del *Libro de Daniel*, reinterpretado por san Jerónimo (c.340-420) y otros comentaristas, que atribuía al Imperio Romano, pese a no estar mencionado en el texto bíblico, la condición de último imperio que duraría hasta el fin del mundo.¹²

Carlos V, al ser elegido y coronado emperador del Sacro Imperio Romano, parecía confirmar la esperanza de que un último emperador romano había llegado.¹³ El «último emperador romano», destinado a reunir a la humanidad en un único rebaño, era una figura

¹⁰ Archivo y Biblioteca de Zabálburu (Madrid). 144/34 [Parker, 2002: 5-24].

¹¹ García-Pelayo, 1981: 208.

¹² Alonso-Núñez, 1989: 163-168; Rucquoi, 1996: 15. Con Augusto, el primer emperador romano, se produce la consagración de Roma como imperio mundial tras la batalla de Accio (31), por la que la última monarquía helenística que descendía de Alejandro Magno, el Egipto de Cleopatra, queda incorporada al Imperio Romano. No es coincidencia que la Encarnación de Jesús sea coetánea del establecimiento del imperio y el fin del Imperio Romano se confunde así con el fin del mundo.

La incorporación de Roma al esquema sucesorio de la *translatio imperii* corresponde, aún de forma mitigada, al historiador griego Polibio de Megalópolis (s. II a.C.). En este mismo contexto no cristiano, Pompeyo Trogo, un historiador de origen galo del s. I a.C., en su *Historiae Philippicae*, es quien “oficializa” la teoría de las cuatro monarquías con Roma incorporada en cuarto lugar (Hubeňák, 1996: 104, 111), aunque no tanto como una última fase escatológica sino como una idea de historia política romana. Por su parte, Otto de Freising, en su *Chronicon* (s. XII), sigue el esquema cuaternario de los imperios y supone el sustrato principal para las referencias a la historia universal que, conjuntamente con el esquema bíblico de la historia de la Salvación, siguen los cronistas en los siguientes siglos (Hubeňák, 1996: 118).

¹³ García-Pelayo, 1981: 208.

escatológica necesaria, según ciertos autores, para esta preparación de la segunda venida de Cristo. La misión de este pastor imperial de los últimos tiempos, además de la derrota del islam, comprendía la reforma de la Iglesia, la expansión del cristianismo a través de la labor de los evangelizadores –los nuevos apóstoles- y la conversión general a un cristianismo unido, sin cismas ni herejías. Esta línea de acción pastoral invadía ámbitos de actuación que podían ser considerados propios del pontífice, tal y como se verá más adelante en el desarrollo de esta cuestión de teología política.

La Santa Sede no era el único obstáculo para esta figura escatológica del último emperador romano. Las pretensiones de dominio universal de este único rebaño se enfrentaban claramente a las aspiraciones de primacía del rey cristianísimo de Francia o a otras alternativas político-religiosas en el seno de la Europa cristiana (la Inglaterra isabelina o los Países Bajos de los Nassau-Orange, por ejemplo). Constantinopla, la Segunda Roma, al estar desde 1453 bajo control del Imperio Otomano, también otorgaba a éste derecho a ser considerado rival directo del Sacro Imperio en la aspiración a la hegemonía universal. Toda una serie de imágenes simbólicas y profecías mostraban el paralelismo de ambos imperios en un papel recíproco de héroe-antihéroe apocalíptico, conforme habrá ocasión de tratar en los próximos capítulos.

1.1.2) Ideología e imagen imperial de Carlos V y de Felipe II (Introducción)

El destino que recaía en la Monarquía Católica como defensora de la cristiandad, por estar así profetizado o debido a la divina providencia, se presentaba como su razón de ser y el principal aglutinante ante la plurinacionalidad, la fragmentación territorial y la enorme extensión de sus posesiones.¹⁴ Un designio divino que a veces se comparaba con la historia bíblica de Gedeón, tal y como aparece en la relación oficial que redacta Alfonso

¹⁴ García Cárcel (2003: 12-13) cita al primer Campanella en la *Monarchia Hispanica*, escrita hacia 1601 e impresa en 1620, que asigna a la monarquía hispánica un componente providencialista: «Así que no ha habido señorío en el mundo que pueda medirse con el Imperio español y esto no sin milagro divino (...) Yo encuentro que el Imperio español más que todos los demás, está fundado en la oculta Providencia de Dios y no en providencia y fuerza humanas».

de Valdés (c.1490-1532), secretario de cartas latinas del emperador Carlos V, con ocasión de la victoria de Pavía (1525):

«toda la cristiandad se debe de esta victoria gozar», ya que parece que por ella anuncia Dios el fin de los males. Y ese designio del Altísimo es «para manifiestamente mostrar que a él solo le daba esta victoria, como hizo a Gedeón contra los madianitas.¹⁵

Felipe II interiorizó sin duda este destino providencial y se mostraba convencido de que Dios estaba siempre de su lado, según llegó a reconocer en alguna ocasión, tal y como atestigua la carta dirigida el 20 de octubre de 1573 a su nuevo gobernador en los Países Bajos, Don Luis de Requesens (1528-1576):

Spero en Dios [...] que os dara mucha salud y vida, pues se empleara en su servicio y en el mío, que es lo mismo.¹⁶

Según algunos historiadores –entre ellos, de forma destacada Geoffrey Parker-, esta confianza extrema en una intervención divina milagrosa que finalmente resolvería la situación le llevaba a asumir riesgos absurdos o planes estratégicos alejados de la realidad; error en el que también habría incurrido su padre. Así, por ejemplo, en 1571, Felipe II autorizaría una compleja operación anfibia contra Inglaterra porque Dios «en causa tan suya, nos alumbraría, ayudaría y asistiría con su brazo y mano poderosa para que se açoitase». ¹⁷ Puede parecer en determinados casos que la garantía del éxito de la operación, debido a ese milagro esperado o favor de Dios, hacía inútil cualquier previsión que pudiese establecerse en caso de contingencias e imprevistos. De ahí manifestaciones como las siguientes:

Dios nos ayude en todo, que yo os digo que es tanto menester que aun parece que se ha de ser servido con hazer milagro, porque sin él yo lo veo todo en los peores termynos que puede ser.¹⁸

¹⁵ Maravall, 1982: 334.

¹⁶ Bibliothèque Publique et Universitaire (Ginebra). Ms Favre 30/73v (Parker, 2002: 5-24).

¹⁷ Parker, 2019: 20-21.

¹⁸ Archivo y Biblioteca de Zabálburu (Madrid). 166/92. Rescripto de Felipe II acerca de la carta recibida de Hernando de Vega, 9 y 11 de noviembre de 1586 (Parker, 2002: 5-24).

El providencialismo como eje conductor de la Monarquía Católica queda evidenciado en la estampa del grabador Wierix en la que el Salvador entrega las insignias del poder –la tiara, la corona y el cetro- a Felipe II en presencia del pontífice, ambos arrodillados.

(Fig. 1). H. Wierix, 1585, Bibliothèque Royale Albert 1er, Bruselas, Cabinet des Estampes, A. 1511.

Se mostraba así cómo Felipe II, rey de Jerusalén, pese a no heredar de su padre el título imperial, aunque sí la mayor parte de sus dominios territoriales, sustituía al emperador del Sacro Imperio, a quien tradicionalmente había correspondido la protección de la Iglesia.¹⁹ Esta misión de defensa del catolicismo fue subrayada por el propio Felipe II cuando en 1566 manifestaba que «antes que sufrir la menor quiebra del mundo en la religión y del servicio de Dios, perderé todos mis estados y cien vidas que tuviese».²⁰

Se trataba de una misión que además se entendía que estaba más allá de la fidelidad a las directrices pontificias. No era la autoridad del papa o de la Iglesia la que justificaba el imperio de Carlos V sino, de alguna forma, como defendía el monje y abad benedictino Gonzalo de Arredondo (+c.1528), que Dios mismo había sido quien había dispuesto la

¹⁹ Mínguez, Rodríguez, 2020: 366-367.

²⁰ García Cárcel, 2003: 17-18.

elección del emperador y quien apoyaba su política.²¹ El historiador Ricardo García Cárcel destaca además que por encima de la confesionalidad católico-romana estaba presente la confesionalidad providencialista de la monarquía por esencia católica “que tenía a Dios de su parte” más allá de la voluntad de los papas. Carlos V y Felipe II se llevaron mal con casi todos los pontífices que rigieron la Iglesia durante sus reinados; e incluso Paulo IV (1476-1559) llegó a excomulgar a Carlos V.²²

En la ideología e imagen imperial de los Austrias Mayores, además de dar cabida al futuro –mediante las profecías referidas al fin de los tiempos- y al presente –a través de las intervenciones providenciales de Dios-, también se concedió gran importancia al pasado. Se fomentó así la aparición de árboles genealógicos que situaban a los Habsburgo como descendientes de aquellos personajes históricos, míticos o bíblicos que podían posibilitar otra vía de legitimación de la dinastía.

1.1.3) Cultura, comunicación y persuasión en el ámbito de influencia europeo de la Monarquía Hispánica durante el siglo XVI (Introducción)

Correspondió a historiadores como Helmut G. Koenigsberger y John H. Elliott la definición del concepto de monarquía compuesta para casos como el de las posesiones de los Habsburgo en los Países Bajos, las penínsulas ibérica e italiana y el resto de territorios que integraban la Monarquía Hispánica.²³ Se trataba de una estructura especialmente compleja y diversa que era resultado, por una parte, de diferentes herencias dinásticas que confluían en Carlos V, y que posteriormente recibiría su hijo Felipe II; y, por otro lado, de la existencia de acuerdos constitucionales independientes para cada reino o territorio que les permitía conservar sus propias leyes y privilegios. No se puede entender que un conglomerado político de esa naturaleza, y la difícil cohesión entre poblaciones tan

²¹ G. Arredondo (1528). *Castillo inexpugnable defensorio de la fe* ... [Bosbach, 1998: 86].

²² García Cárcel, 2003: 17.

²³ Koenigsberger (1986: 12), por ejemplo, indicó que la monarquía compuesta –cuando más de un país, en ocasiones a pesar de su lejanía, estaba sujeto a un único soberano- era un caso frecuente en los inicios de la época moderna. Elliott (1992: 50-53) añadió que esta estructura política compleja no era un invento del siglo XVI sino que formaciones de este tipo ya existían en la Edad Media, como era el caso de la Borgoña de los Valois o de la Corona de Aragón.

diferentes en un marco territorial tan amplio, fragmentado y distante entre sí, se pudiese mantener únicamente con el uso de la coerción y la fuerza. Necesariamente debieron intervenir otros factores, como los intereses comerciales comunes o el reparto del poder entre las élites de los diferentes territorios, que permitan en la actualidad entender esta capacidad de resistencia, aunque sin duda uno de estos factores aglutinadores tuvo que ser la cultura y la existencia de unos espacios donde los mensajes emitidos desde el poder, con un intenso contenido simbólico, fueron descifrados y difundidos por medio de agentes o mediadores (religiosos, escritores o artistas, entre otros) a través de sus redes de influencia.²⁴

Aunque Carlos V y Felipe II confiaban en la religión católica para legitimar su dominio y aunar territorios tan diferentes, pronto advirtieron que, para alcanzar unos niveles básicos de unidad que posibilitasen la gobernación en una estructura política tan compleja y diversa, además de las creencias religiosas, iban a ser necesarios unos recursos y una retórica comprensibles para destinatarios muy diferentes. Del mismo modo que ciertos lenguajes visuales y auditivos son capaces de llegar en la actualidad a una audiencia global convirtiéndose en sutiles mecanismos de dominación, toda una serie de políticas comunicativas persuasivas, en su mayor parte de matriz ajena a la península ibérica, permitieron que los mensajes al servicio de la Monarquía Católica circularan con una sorprendente eficacia.²⁵

Los valores culturales o las ideas que se asociaban a ellos se transmitían mediante símbolos y las representaciones y temas recurrentes de los mitos. En este ámbito se desplegaron las creencias, los temores y sufrimientos, las esperanzas y los deseos, y, en general todas las pulsiones humanas. La cultura se caracterizaba por su dimensión emocional, significativa y simbólica y podía ser considerada un sistema de significados, actitudes y valores compartidos, así como de formas simbólicas a través de las cuales se

²⁴ <http://transferts.education/proyecto1>; <http://transferts.education/proyecto2> (consulta 17-12-2020).

²⁵ <http://transferts.education.presentacion> (consulta 17-12-2020). Explicación ofrecida por el grupo de investigación Poder y Representaciones en la Edad Moderna: la Monarquía Hispánica como campo cultural (1500-1800) (HAR2012-39516-C02-01/02) que dirige su investigador principal, el historiador Joan-Lluís Palos, en un proyecto coordinado en el que también se integra el grupo de investigación, dirigido por la historiadora del arte Diana Carrió-Invernizzi, Poder y Representaciones Culturales en la Época Moderna (siglos XVI-XVIII) (HAR2016-78304-C2-1-P(2-P)). Véase también Palos, Carrió-Invernizzi, 2008: 7.

expresaba y se encarnaba.²⁶ Las ideas que circulaban en la sociedad del siglo XVI se sustentaron en gran parte sobre construcciones míticas, transformadas y adaptadas a nuevas realidades y nuevos medios, que se proyectaron hacia el futuro. Este sustrato mítico se materializó en la producción discursiva, artística y no artística, de esa sociedad.²⁷

La dimensión simbólica y mítica se manifestaba con especial intensidad en la escenografía de las entradas ceremoniales, procesiones y peregrinaciones religiosas. En el primer caso, en las entradas, como veremos, se utilizó, entre otros recursos, el pensamiento tipológico como medio de comunicar estos mensajes políticos que se apropiaron de contenidos religiosos relacionados con la historia bíblica de Gedeón y la profecía del último emperador romano. Por su parte, el símbolo de la torre se encontraba muy presente en las procesiones y peregrinaciones y algunos de sus niveles de significado, que son fundamentales en el culto eucarístico y la devoción mariana, formaron parte del núcleo central de la batalla política entre católicos y protestantes.

1.1.4) Teología política de la Monarquía Católica en el siglo XVI (Introducción)

La «teología política», en el triple sentido al que me refiero en esta tesis, aborda: (i) la transferencia de conceptos, imágenes, representaciones y sentimientos religiosos al entorno monárquico o imperial como parte de su legitimación política; (ii) el compromiso de los cristianos y de las diferentes iglesias cristianas con el orden político, o su oposición

²⁶ Serna, Pons: 2013²: 23-24. Esta es la conceptualización, establecida por los antropólogos culturales Alfred Kroeber y Clyde Kluckhohn, de la que parte Peter Burke en 1978 al publicar *La cultura popular en la Europa moderna*.

²⁷ Molpeceres, Pérez Miranda, 2016: 32-33; Amaro, 2008: 15.

El mito es una palabra de origen griego que se identifica con el relato o la narración. En su sentido originario se refiere exclusivamente a las narraciones sobre dioses y héroes de la Grecia Antigua. En su sentido amplio y habitual, la consideración del mito se debate entre: (i) un sentido peyorativo, como mera fábula, equivalente de lo irreal, lo falso, lo irracional y quimérico, según la concepción tradicional ilustrada o positivista que distingue mito y logos –y obvia que ambos componentes forman parte de la palabra mitología-, y, (ii) su identificación con la fuerza vital, la libre y plena manifestación gozosa de la naturaleza humana, tal y como es visto por la concepción romántica (Frade, 2015: 363; Molpeceres, Pérez Miranda, 2016: 31).

a éste, a fin de dar cumplimiento a sus respectivas creencias, cuestión ésta fundamental en el conflicto de los Países Bajos; y, (iii) la pugna o colaboración entre los dos posibles vicarios de Dios en la tierra, el papa y el emperador, en el reparto de potestades espirituales y seculares, con especial trascendencia en los asuntos relativos a Italia.²⁸

El jurista y filósofo político Carl Schmitt y el filósofo Karl Löwith, en su respectiva conceptualización de la teología política, concentraron su atención en la historia como tiempo escatológico, en el tiempo como periodo de gracia hasta el fin-final del mundo, en el doble sentido de último momento y objetivo o meta. Sus teorías parten de la transferencia histórica, en forma de correspondencias y analogías estructurales, de conceptos teológicos al campo jurídico y político.²⁹ Una transferencia que se ve como inevitable puesto que todo poder humano tiende a “utilizar” en beneficio propio y de sus intereses esa inmensa fuente de energía que es el sentimiento religioso y tiene a apropiarse de las tradiciones religiosas que lo expresan.³⁰

La relación de los cristianos con su propia organización eclesial y con el orden político depende en buena parte de dos diferentes teologías: la de la mediación y la de la inmediatez. La primera de ellas, de alguna forma se apropia, cristianiza y teologiza los contenidos del culto imperial romano, sus rituales y símbolos, y, al mismo tiempo, privilegia la vía descendente en la relación entre Dios y la humanidad, en la que se necesita la mediación de la Iglesia.³¹ La segunda teología, la de la inmediatez, que rechaza a priori toda mediación representativa, ya sea el uso de imágenes para el culto –que incluso llega a la iconoclasia-, los sacramentos, o bien el funcionamiento jerarquizado de la Iglesia, privilegia la vía ascendente, sin intermediarios, en la relación con Dios, ya que la Encarnación ha hecho posible la Salvación como vivencia inmediata accesible de forma directa por parte de la persona.³² Esta segunda línea teológica, cuya fuente principal son

²⁸ Este triple sentido aparece en García-Pelayo, 2009²: 2986, 2988. Se trata del artículo “Sobre la sacralización del Estado” publicado originalmente en *Laicado*, núm. 65, 1984, pp. 9-23.

²⁹ Frade, 2015: 13-14, 29, 35-36, 48.

³⁰ Martínez Fernández, 2003: 147.

³¹ Frade, 2015: 148.

³² Frade, 2015: 148-149. La teología de la inmediatez también inspira a Joaquín de Fiore cuando divide la historia de la humanidad en tres edades correspondientes a las tres personas de la Trinidad. En la última de ellas, la edad del Espíritu Santo, en la que ya no habría ni ley, como en la edad del Padre, ni mediación sacramental a través de la Iglesia, como en la edad del Hijo, sino que en ella la Salvación sería vivida de modo inmediato por todos los fieles. En esa edad todos los cristianos serían monjes y todo el mundo se

las cartas paulinas, recalca la mediación única de Cristo. De esta forma, en el siglo XVI, y frente al cúmulo de mediaciones que la piedad había ido formando en la Iglesia, la Reforma protestante pretendía enmarcarse en esta segunda línea teológica y distanciarse, según su visión, de la primera, en la que arrinconaba al catolicismo.³³

Como consecuencia de la sacralización de la historia y de la política, se produjo el fenómeno, ni mucho menos exclusivo de la época moderna, de la “escatologización” del enemigo y de la guerra. El “otro” se convertía en el enemigo y la guerra contra él pasaba a ser una guerra “escatológica” y deber sagrado. Un deber de defensa de la religión que no solo se dio en el conflicto de los Países Bajos sino también en la lucha de las dinastías Habsburgo y Osmán por el dominio universal. O en la Bizancio imperial, romana y cristiana, la fuerza destinada a contener las invasiones del Anticristo encarnado en el Imperio Otomano, según la visión de Carl Schmitt.³⁴ La misión de este imperio cristiano tenía que ser asegurar la progresiva evangelización del mundo, en un proceso que debía acelerar la historia y acercar el momento del regreso de Cristo. Hasta que no se lograra la evangelización universal, seguiría habiendo historia y no se manifestaría el *eschaton*, el fin de los tiempos.³⁵

La figura escatológica del último emperador romano chocaba, por tanto, con la concepción del papa como pastor universal de los cristianos, dentro de una dinámica histórica de conflicto entre güelfos (partidarios del papa) y gibelinos (proimperiales) que aparecía ya en la época medieval de los grandes cismas y de los antipapas.³⁶ De hecho, la cita del Evangelio de san Juan «*fiet unum ovile et unum pastor*» se encuentra entre las utilizadas en la bula *Unam Sanctam*, firmada en 1302 por el papa Bonifacio VIII (c.1235-1303), cuando la supremacía del poder pontificio sobre todas las soberanías políticas adquirió su posicionamiento más radical.³⁷

convertiría en un gran monasterio dedicado a la eterna adoración y glorificación de Dios y, mediante ella, de la humanidad (Frade, 2015: 151).

³³ Egido, 2008: 262, 269; Frade, 2015: 148-149.

³⁴ C. Smitt. *Tierra y mar. Una reflexión sobre la historia universal*. Madrid: Trotta, 2007, p. 20 (Frade, 2015: 231).

³⁵ Frade, 2015: 233.

³⁶ Burke, 1999: 414

³⁷ Gerbier, 2016: 127.

1.2 Estado de la cuestión

1.2.1) Escatología y el fin de los tiempos (estado de la cuestión)

Los estudios de la historiadora británica Marjorie Reeves acerca de la profecía en las épocas medieval y moderna son un referente fundamental para conocer el pensamiento político escatológico en la Europa del siglo XVI. Corresponde a Reeves la revalorización historiográfica del papel de la profecía como un importante instrumento de comunicación política, tanto de legitimación como de subversión. Esta línea de consideración de la profecía como arma comunicativa ha contado con un notable interés por parte de historiadores italianos, como Roberto Rusconi y Ottavia Niccoli, en sus investigaciones en el marco de la lucha entre güelfos (papistas) y gibelinos (proimperiales).³⁸ A esta atención al vínculo entre profecía y política también se han sumado el filólogo italiano Agostino Pertusi y el historiador francés Jean Flori, ambos centrados en este caso en el papel del Imperio Otomano como signo del fin de los tiempos.³⁹

Reeves orientó su investigación al conocimiento de la repercusión coetánea y posterior de la obra del abad calabrés Joaquín de Fiore (1135-1202), no solo en su monografía *The influence of Prophecy in the Later Middle Ages: A Study in Joachimism* (1969) sino también en otras muchas publicaciones. Esta focalización de Reeves en el joaquinismo

³⁸ Sobre este tema, por ejemplo, Rusconi publicó en 1979 *L'attesa della fine. Crisi della società, profezia ed Apocalisse in Italia al tempo del grande scisma d'Occidente (1378-1417)*. Por su parte, Niccoli destaca en el artículo "Profezie in piazza. Note sul profetismo nell'Italia del primo Cinquecento" aparecido en *Quaderni storici*, 14, 1979, pp. 500-539, que el profetismo imperial se vale de estampas y folletos. Niccoli ha desarrollado estos temas posteriormente en el libro *Profeti e popolo nell'Italia del Rinascimento* (1987) y en el artículo "L'arme des prophéties et des pronostics dans les guerres italiennes du XVe au XVIe siècle", comprendido en *La prophétie comme arme de guerre des pouvoirs (XVe-XVIIe siècles)*, colección de estudios reunidos y presentados por Augustin Redondo, Paris: Presses de la Sorbonne Nouvelle, 2000 (Schnapp, 2017: 13, 66).

³⁹ La obra más representativa de Pertusi es *El fin de Bizancio y el fin del mundo. Significado y papel histórico de la profecía sobre la caída de Constantinopla en Oriente y en Occidente* (1988) -sobre sus estudios de los años 70- y la de Flori es *El Islam y el fin de los tiempos. La interpretación profética de las invasiones musulmanas en la Cristiandad medieval* (2010).

provocó que, por una parte, no prestase la misma atención a la apocalíptica bizantina y a los temas proféticos relacionados con la amenaza otomana; y, por otro lado, cuando abordó esta cuestión en estudios previos, como su artículo “Joaquimist influences on the idea of a Last World Emperor” (1961), su interés se centró en hallar posibles rastros de la influencia de Joaquín de Fiore en la tradición profética del último emperador romano.⁴⁰

El *Apocalipsis del Pseudo Metodio*, escrito originalmente en siríaco a finales del siglo VII, aunque traducido rápidamente al griego y posteriormente al latín, narra la historia desde Adán hasta la conquista árabe de territorios bizantinos como el principio del fin del mundo. Una historia que sitúa al Imperio Romano de Oriente -el «reino de los griegos» o «de los romanos» (*rûmî*, como se seguiría llamando en Oriente a los bizantinos)- como el último de una sucesión de imperios, que derrotará a los ismaelitas (los musulmanes) antes de que aparezca el Anticristo y la llegada inminente de la Segunda Venida de Cristo. A pesar de que el *Apocalipsis de Pseudo Metodio* es el más famoso e influyente de los textos apocalípticos, solo en las últimas décadas ha sido objeto de estudio científico y editado críticamente. El principal experto sobre esta obra es el teólogo neerlandés y especialista en literatura siríaca Gerrit Jan Reinink, autor de la edición del original siríaco (1993) además de un importante corpus de estudios acerca de este texto.⁴¹ Aunque tanto la versión griega como la siríaca establecen una relación tipológica entre la lucha de Gedeón contra los madianitas y la derrota musulmana a manos del último emperador romano, es en la versión original del *Apocalipsis de Pseudo Metodio* –la que es en siríaco- donde se le concede una importancia fundamental.⁴² Para mostrar que la invasión árabe de los territorios orientales del Imperio Bizantino no estaba fuera del designio de Dios, el Pseudo Metodio narra con un cierto detenimiento, y como en una especie de anticipación tipológica, la invasión madianita que se cuenta en Jueces 6-8.⁴³

⁴⁰ Artículo publicado en la revista *Traditio* 17 (1961), pp. 323-370.

⁴¹ Es preciso señalar que anteriormente se había desatendido la literatura apocalíptica en lengua siríaca, tanto desde un punto de vista del estudio de la ideología imperial de Bizancio y de su contexto escatológico -G. Podskalsky, por ejemplo, no la tiene en cuenta como uno de sus referentes básicos- como desde el mismo estudio del *Apocalipsis de Pseudo Metodio* –sería el caso de Paul J. Alexander, el gran bizantinista alemán, aunque refugiado del régimen nacionalsocialista en los Estados Unidos, en artículos como “Byzantium and the Migration of Literary Works and Motifs. The Legend of the Last Roman Emperor” (1971) o “The Medieval Legend of the Last Roman Emperor and its Messianic Origin” (1978)- (Martínez Fernández, 2003: 148, 176).

⁴² Martínez Fernández, 2003: 182-183.

⁴³ Martínez Fernández, 2003: 197-198.

A finales del siglo XV algunos humanistas alemanes e italianos se interesaron por las profecías y las reelaboraron para hacer coincidir sus predicciones apocalípticas con la amenaza otomana, según consta en los estudios presentados por el historiador de la religión Bernard McGinn, teólogo católico estadounidense especializado en mística aunque también un gran referente en la temática apocalíptica. McGinn puntualiza que, en el caso de la profecía del último emperador, Wolfgang Aytinger (c.1465-c.1513) readaptó el texto en favor de los intereses de los Habsburgo como dinastía imperial de donde surgiría esta figura escatológica.⁴⁴ El *Tractatus super Methodium* (1496) de Aytinger, junto con otras tres obras proféticas coetáneas escritas por clérigos en latín, son el objeto de estudio del libro *Prophéties de fin du monde et peur des Turcs au XV^e siècle. Ottomans, Antichrist, Apocalypse* (2017) del historiador francés Joël Élie Schnapp.⁴⁵ Resultan de gran interés las reflexiones de Schnapp acerca de las dos tradiciones proféticas principales -la bizantina del Pseudo Metodio y la de Joaquín de Fiore- ya que se revelan orientaciones políticas muy marcadas en su elección como referente legitimador de la acción: de los gibelinos o proimperiales, en el primer caso; y la de los güelfos, en el segundo, esperanzados con la próxima llegada del papa angélico.⁴⁶ Por otra parte, Schnapp resalta el énfasis de Aytinger en criticar la degeneración de la Iglesia de Roma. Consideraba que la cólera de Dios ante esta situación se había traducido en el avance imparable de las conquistas del Imperio Otomano. El futuro de la cristiandad, según Aytinger, necesitaba una doble vía: la regeneración de la Iglesia católica y la cruzada contra el Turco, convertido en Anticristo.⁴⁷

En un terreno intermedio, entre el ámbito de la idea imperial de Carlos V y la escatología política, se encuentran los estudios relativos a las ideas preconizadas por el gran canciller

⁴⁴ Su obra más conocida en cuanto a temática apocalíptica es *Visions of the End: Apocalyptic Tradition in the Middle Ages* (1979). La información relativa a Aytinger aparece en *Antichrist. Two Thousand years of the Human Fascination with Evil* (1994) y en el capítulo “Forms of Catholic Millenarism: a brief overview” del libro editado por Karl A. Kottman, *Millenarism and Messianism in Early European Culture*, vol. 2, Dordrecht: Kluwer, 2001 [Schnapp, 2017: 15, 340-341].

⁴⁵ Schnapp (2017: 143-144) se basa principalmente, en cuanto a Aytinger: (i) en un breve artículo de 1935 del historiador de la religión Friedrich Zoepfl, “Wolfgang Aytinger: Ein deutscher Zeit-und Gesinnungsgenosse Savonarolas”. *Zeitschrift für Deutsche Gesitesgeschichte* 1, 1935, pp. 177-187, en el que se sintetizan todos los datos descubiertos acerca de Aytinger; y (ii) en el capítulo dedicado a las *Revelationes* del Pseudo Metodio comprendido en la obra del historiador alemán Hannes Möhring, *Der Weltkaiser der Endzeit* (2000).

⁴⁶ Schnapp, 2017: 287-290.

⁴⁷ Schnapp, 2017: 332-333.

Mercurino Arborio Gattinara (1465-1530). El historiador norteamericano John Miles Headley, en su artículo de 1978 “The Habsburg World Empire and the Revival of Ghibellinism”, además de referirse a otras fuentes de legitimación imperial (derecho romano, Dante y Bartolo de Sassoferrato, regeneración de la Iglesia, Italia como clave) ya expuestas anteriormente por otros historiadores –tal y como veremos en el próximo apartado-, se distingue de ellos en que introduce la profecía del último emperador romano como una de las tradiciones que Gattinara reelabora en favor de los intereses imperiales de Carlos V y que justifica la misión imperial de reunificar el Imperio Romano de Oriente y de Occidente, derrotar al Imperio Otomano y recuperar Jerusalén.⁴⁸ Otros artículos de Headley desarrollan posteriormente este pronunciamiento que se ve confirmado por el hallazgo de un discurso, que se consideraba desaparecido, antes de ser nombrado gran canciller y de la defunción del emperador Maximiliano, en el que Gattinara pronosticaba el futuro como último emperador romano del futuro Carlos V, al que se refiere en 1992 en “Rethoric and Reality: Messianic, Humanist, and Civilian Themes in the Imperial Ethos of Gattinara”.⁴⁹ A partir de 1999 son varios los autores que siguen la línea marcada por Headley, con respecto a la influencia del *Apocalipsis del Pseudo Metodio* en el discurso político de Gattinara, como el italianista Juan Carlos D’Amico, la historiadora Rebecca A. Boone o el filósofo Laurent Gerbier.⁵⁰ El historiador Peter Burke también sigue a Headley, en su artículo “Presenting and re-presenting Charles V” (1999), en la parte correspondiente a la profecía, dentro del “bricolaje” que compone la ideología y la imagen imperial de Carlos V, tal y como veremos más adelante.⁵¹

Más allá de la intervención de Gattinara, la profecía del último emperador romano persistió en el ámbito hispánico y se relacionó con la idea imperial de Carlos V, tal y como acredita un romance escrito antes de 1534 cuya existencia fue recordada por el politólogo y jurista Manuel García-Pelayo, presidente del Tribunal Constitucional

⁴⁸ El artículo citado se publica en *Medieval and Renaissance Studies VII* (Chapel Hill, NC, 1978, pp. 93-127); Headley [1998: 49(97)-60(108)]

⁴⁹ En: M. Reeves (Ed.). *Prophetic Rome in the High Renaissance Period*. Nueva York: Oxford University Press, 1992, pp. 241-269.

⁵⁰ Otra posición es la que mantiene el historiador monseñor Mario Capellino en “Mercurino Arborio di Gattinara tra giachimismo ed erasmismo” (1982) que sigue también el historiador Manuel Rivero en “Italia, chiave della Monarchia Universalis” (2001) donde afirma que el profetismo de Gattinara tiene su raíz en la profecía joaquinita.

⁵¹ En: H. Soly (Ed.). *Charles V, 1500-1558, and his time*. Amberes: Mercatorfonds, 1999, pp. 393-475; Burke, 1999: 405.

español de 1980 a 1986. García-Pelayo fue realmente uno de los pioneros en estudiar la profecía del *Apocalipsis del Pseudo Metodio* en “El reino de Dios, arquetipo político (Estudio sobre las formas políticas de la alta Edad Media)”, publicado en *Revista de Occidente* en 1959.⁵² García-Pelayo, en *Los mitos políticos* (1981), desarrolló sus estudios anteriores en los que trató, entre otros textos, la profecía del último emperador romano y los escritos de Otto de Freising (c.1114-1158), para mostrar que, en la época medieval y al inicio de la época moderna, existió una justificación del Sacro Imperio Romano como la forma política que tomaría el cristianismo hasta el fin de los tiempos. El emperador tenía como misión evangelizar el mundo y, una vez conseguido este objetivo, el Imperio Romano dejaría de tener sentido, el emperador debería acudir a Jerusalén, el lugar de la muerte de Cristo, y entregar allí sus insignias al Señor, su verdadero propietario. No había lugar a una historia política independiente de la historia de la Iglesia (el cuerpo de Cristo) ya que lo abarcaba todo y en ella se ubicaban la de los dos poderes vicariales: el sacerdotal y el imperial.

La trascendencia de Jerusalén fue subrayada por el historiador cultural Alain Milhou, en su obra *Colón y su mentalidad mesiánica en el ambiente franciscanista español* (1983). Remarcó que, a través de la herencia de Fernando el Católico (1452-1516), Carlos V recibió la titularidad de las coronas de Jerusalén y de Constantinopla; y, en un contexto de escatología imperial, completaron su interés en promover una imagen vinculada a un destino profético relacionado con la tradición escatológica imperial Hohenstaufen readaptada para la Corona de Aragón. *Profecía i poder al Renaixement* (1997), de los historiadores de la literatura Eulàlia Duran y Joan Requesens, es otra obra importante que tiene en cuenta la apropiación de esta escatología stáufica así como las especificidades de las profecías de la Corona de Aragón en los inicios de la época moderna.

Las profecías centran también otras tres líneas de interés en los estudios históricos relativos al ámbito hispánico del siglo XVI: a) el uso que les dan los misioneros en la América de los inicios de ese siglo, del que da cuenta una bibliografía prolífica;⁵³ b) como

⁵² Algunas de las principales fuentes en las que se basa García-Pelayo son los estudios previos acerca de la traducción latina de este texto por parte del historiador alemán Ernst Sackur (1898) y el recorrido histórico de la interpretación de esta profecía según la investigación del filósofo Arthur Hübscher (1952).

⁵³ Véase por ejemplo, además del caso de Alain Milhou, entre otros: J. Phelan. *The Millennial Kingdom of the Franciscans in the New World: A Study of the Writings of Gerónimo de Mendieta, 1525-1604*. Berkeley:

argumento político, junto con las visiones, de movimientos de oposición e, incluso, de cambio social;⁵⁴ y, c) la incidencia que adquieren las profecías y el milenarismo en las relaciones entre la península ibérica y el Magreb.⁵⁵

Respecto a Felipe II y su convencimiento acerca de la guía de Dios en sus acciones y decisiones, quien ha tratado más este tema ha sido el historiador británico Geoffrey Parker, de cuya obra además he obtenido una gran información para poder contextualizar los capítulos de la tesis, tanto respecto a la etapa de Carlos V como a la de Felipe II. En cuanto a las cuestiones más específicas que interesan ahora su aportación más destacada es la conferencia Prothero impartida el 4 de julio de 2001 en la Royal Historical Society y el artículo del año siguiente “Messianic Visions in the Spanish Monarchy, 1516-1598”.⁵⁶ Parker insiste en que la gran estrategia de Felipe II era confiar en el designio de Dios, tal y como hemos visto en algunos ejemplos de las primeras páginas introductorias de la tesis, y éste era su principal plan -o la ausencia de él-, aunque el historiador británico considere que se trataba de “mesianismo” o de confianza “apocalíptica” en los milagros. Por otra parte, desde la historia del arte, se ha insistido en el simbolismo arquitectónico del Monasterio del Escorial y su posible relación con el templo de Jerusalén, así como el

University of California, 1956; D. Brading. “El milenio franciscano”. En: *Orbe indiano. De la monarquía católica a la república criolla, 1492-1867*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1991; A. Proserpi. “Heaven and New Earth: Prophecy and Propaganda at the Time of the Discovery and Conquest of the Americas”. En: M. Reeves (ed.), *Prophetic Rome in the high Renaissance period*. Oxford: Clarendon Press, 1992; o R. Rusconi. “La historia del fin: cristianismo y milenarismo”. *Teología y vida*, 2003, (vol.44), p. 209-220.

⁵⁴ Por ejemplo, R. García Cárcel. *Las Germanías de Valencia*. Barcelona: Península, 1981; E. Durán. *Les Germanies als països catalans*. Barcelona: Edicions 62, 1982; V. Vallés. *La Germanía*. Valencia: Edicions Alfons el Magnànim, 2000; P. Pérez García, “Dos usos y dos sentidos de la propaganda política en la España tardomedieval: El profetismo hispánico encubertista trastámara y el profetismo épico imperial carolino”. *Res Publica*, 18, 2007, pp. 179-224.

Otro enfoque es el del historiador Richard Kagan, *Los sueños de Lucrecia: Política y profecía en la España del siglo XVI* (1991), en el marco de los estudios sobre personajes que se atribuyen en esa época la condición de profetas o el uso que las mujeres hacen de la profecía como una forma de tener participación en una vida política que les es negada.

⁵⁵ En este ámbito destacan las aportaciones de la historiadora de la religión y arabista Mercedes García-Arenal. Además de sus estudios acerca de los moriscos y otras minorías religiosas, ha coordinado recientemente *Visiones imperiales y profecía. Roma, España, Nuevo Mundo* (2018). Entre sus artículos destaco “«Un réconfort pour ceux qui sont dans l’attente». Prophétie et millénarisme dans la péninsule Ibérique et au Magreb (XVIe-XVIIe siècles)” en *Revue de l’histoire des religions* (2003). Igualmente es preciso citar a la historiadora Mayte Green-Mercado por sus estudios acerca de las profecías apocalípticas moriscas en *Visions of Deliverance. Moriscos and the Politics of Prophecy in the Early Modern Mediterranean* (2019).

⁵⁶ El artículo citado está publicado en *Caliope*, Vol. 8, n. 2, 2002, pp. 5-24.

simbolismo religioso utilizado en la batalla de la victoria de Lepanto, temas a los que también hace referencia Parker en la conferencia de 2001.

1.2.2) Ideología e imagen imperial de Carlos V y de Felipe II (estado de la cuestión)

En 1932 el historiador alemán Peter Rassow afirmó que el Sacro Imperio Romano había constituido el fundamento principal de la idea imperial de Carlos V y había encontrado su formulación bajo la poderosa influencia del gran canciller, el piemontés Mercurino Arborio Gattinara. El objetivo imperial, según Rassow, era la monarquía universal de tradición gibelina, aunque sin filiación hispánica, y que anteponía los intereses del imperio ante los del papado.⁵⁷ Este enfoque, ratificado posteriormente por los historiadores Karl Brandi y Federico Chabod, llegó a justificar incluso el Saco de Roma (1527) como un manifiesto juicio de Dios destinado a castigar los vicios de la Iglesia y a provocar la celebración de un concilio general, todo ello como parte del plan previsto por el gran canciller Gattinara, junto con la reconciliación posterior del papa y el emperador.⁵⁸ Por otra parte, tanto Rassow como Brandi fueron de los pocos historiadores que en esa época consideraron la importancia de la formación borgoñona de Carlos V, así como el papel determinante de la corte de Malinas-Bruselas y de la Orden del Toisón de Oro, en la formulación de su idea de imperio.⁵⁹

Este enfoque dio lugar a una gran reacción historiográfica liderada por el filólogo Ramón Menéndez Pidal, a partir de su conferencia pronunciada en La Habana en 1937, donde defendió de forma tenaz el origen hispánico de la ideología imperial de Carlos V y minimizó la influencia dantesca de Gattinara. Menéndez Pidal consideraba que la clave de la idea superior de la misión del emperador se encontraba en el discurso pronunciado

⁵⁷ P. Rassow. *Die Kaiser-Idee Karls V dargestellt an der Politik der Jahre 1528-40*. Berlín: 1932 (Yates, 1975^A: 26).

⁵⁸ F. Chabod. *Lo Stato di Milano nell'Impero di Carlo V*. Roma: 1934 / *Per una storia religiosa dello Stato di Milano durante il dominio de Carlo V. Note e documenti*. Bologna: 1938; K. Brandi. *Kaiser Karl V*. Munich: Bruckmann, 1938; Vicens Vives, 1959: 12-15.

⁵⁹ Rosenthal, 1973: 223.

en 1520 por el obispo de Badajoz, Pedro Ruiz de la Mota (+1522), ante las Cortes castellanas reunidas en Santiago –y seguidamente en La Coruña-, con el objeto de sufragar gastos para la coronación del monarca en Aquisgrán, cuando afirmó que «ahora viene el imperio a buscar el emperador a España, y nuestro rey de España es hecho, por la gracia de Dios, rey de romanos y emperador del mundo». En líneas similares a este discurso, enraizadas en una tradición castellano-leonesa imperial anterior, se situarían posteriormente, según Menéndez Pidal, Alfonso de Valdés y fray Antonio de Guevara (1480-1545), autor de *Relox de principes*.⁶⁰ A juicio del historiador Jaume Vicens Vives, esta argumentación, desarrollada en *La idea imperial de Carlos V* (1938), no estaba suficientemente justificada como tampoco podía estar de acuerdo en que la supuesta razón para que el nuevo monarca hubiese aceptado el Imperio fuese acometer «la empresa contra los infieles enemigos de nuestra santa fe católica» ni que el reino de Castilla se constituyese en «el fundamento, el amparo y la fuerza de todos los otros». El historiador catalán recordó que precisamente los castellanos no se mostraron especialmente entusiastas con el proyecto imperial, tal y como evidenció el problema comunero. Vicens Vives consideraba que el obispo Ruiz de la Mota había utilizado estas excusas simplemente para obtener de las Cortes castellanas los subsidios financieros que en ese momento Carlos V necesitaba por su título imperial. Un recurso al discurso exaltado de cruzada y el principio de «paz con los cristianos y guerra contra los infieles» que, por otra parte, ya había utilizado anteriormente Fernando el Católico para engrosar sus arcas sin que estos ingresos fueran destinados después necesariamente a los fines para los que habían sido recaudados.⁶¹

En el Coloquio Internacional del *Centre National de la Recherche Scientifique* (CNRS), celebrado en París del 30 de septiembre al 3 de octubre de 1958, se presentaron así pues estas dos opciones radicalmente opuestas: la de Menéndez Pidal y la de Vicens Vives. En esta última, sin que hiciese referencia expresa a ella, se reflejaron algunas de las ideas debatidas en el II Congreso de la Asociación Internacional de los Historiadores del

⁶⁰ Entre los principales historiadores que se sitúan en la línea de Menéndez Pidal se encuentra Juan Antonio Maravall. En su principal obra, *Carlos V y el pensamiento político del Renacimiento* (1960), recopila toda una serie de trabajos previos. Posteriormente, el historiador Manuel Fernández Álvarez, uno de los mayores especialistas sobre la España de los Austrias y las figuras de Felipe II y Carlos V, glosa el emperador como el gran promotor de la idea europea. La fijación por la españolidad de Carlos V parece haberse sustituido por la de la presunta europeidad de Carlos V (García Cárcel, 2003: 40).

⁶¹ Vicens Vives, 1959: 10-11.

Renacimiento, celebrado un año antes (del 2 al 7 de septiembre de 1957) en Bruselas, Amberes, Gante y Lieja, recogidas en los tomos publicados también por el CNRS en 1960 de *Les Fêtes de la Renaissance* que ya se ha comentado anteriormente.⁶² Vicens Vives recordó las múltiples influencias de la ideología imperial de Carlos V que resultaban de una herencia compuesta: desde el humanismo erasmista, ya destacado por Marcel Bataillon, al sentimiento de caballería medieval nórdica, al que se refirió Frances Yates, procedente de su infancia y juventud en los Países Bajos, sin olvidar el ideal heroico a lo Alejandro Magno y la importancia de Italia como pieza clave del tablero imperial en Europa ni tampoco los nuevos horizontes abiertos por Hernán Cortés quien, después de la conquista de México, ofreció al César un nuevo imperio, «con título y no menos mérito que el de Alemania», tal y como recordó Menéndez Pidal y estudió posteriormente Victor Frankl.⁶³ El historiador catalán destacó, además, que el armazón ideológico, administrativo y económico congruente no fue obra de Carlos V sino de su sucesor, Felipe II, en lo que Vicens Vives entendió que implicaba el fin del imperio universal de Carlos V y el advenimiento del primer imperialismo moderno: el hispánico de Felipe II.⁶⁴ Vicens Vives, por otra parte, planteó en sus últimas aproximaciones sobre el tema que, ante la falta de una estructura político-administrativa unitaria, y en lugar de buscar la paternidad y la nacionalidad de una pluralidad de ideas heterogéneas, sería preferible adentrarse en lo que era la realidad efectiva del poder.⁶⁵ El análisis del componente ideológico imperial llevado a cabo por Vicens Vives es importante no solo por la crítica de la posición de Menéndez Pidal y por su adscripción a otras corrientes europeas acerca de este tema, sino al señalar la trascendencia fundamental de los intereses económicos, en unas líneas que continuaría el historiador británico John H. Elliott a partir de la publicación en 1963 de *Imperial Spain 1496-1716*.⁶⁶

⁶² Véase prefacio.

⁶³ Vicens Vives, 1959: 15-16, 18. Aunque el historiador catalán no cita a Yates, cuya obra se comenta posteriormente, ni a Marcel Bataillon, reconocido autor de *Erasmus y España: estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI* (1937).

⁶⁴ Vicens Vives, 1959: 20.

⁶⁵ Fernández Albaladejo (2011: 146) se refiere a la ponencia presentada por Jaume Vicens Vives en el Congreso de Ciencias Históricas de Estocolmo de 1960 poco antes de su defunción.

⁶⁶ No es casual que la casa editora de su traducción al castellano sea Vicens-Vives.

Por otra parte, el terreno económico y la dependencia de la financiación aparece como un problema constante en la estrategia imperial estudiada en 1988 por la historiadora María José Rodríguez-Salgado en *The changing face of Empire. Charles V, Philip II and Habsburg Authority, 1551-1559*. Un imperio en transición, tal y como se traduce la obra en castellano, que encara el traspaso de poder de Carlos V a su hijo Felipe lastrado por la precaria salud, tanto financiera del conjunto de Estados y reinos como la física del

En “Carlos V y la idea de imperio”, estudio publicado en uno de los tomos de la obra ya comentada *Les Fêtes de la Renaissance*,⁶⁷ más allá de la polémica acerca de la filiación (germánica o castellana) de la tradición dominante y de las cuestiones económicas, la historiadora británica Frances A. Yates planteó las diferentes lógicas que confluyeron en la idea imperial de Carlos V y que se pueden agrupar en las siguientes categorías: (i) profética (segundo Carlomagno); (ii) político-teológica (vicario de Dios y regeneración de la Iglesia); (iii) mítico-literaria (virgilianismo cristiano); (iv) tradición y honor militar (caballería nórdica medieval); y, (v) jurídica (derecho romano).⁶⁸

Yates interpretó que Carlos V se había presentado como (i) un Segundo Carlomagno que capitalizaría la esperanza colectiva de la aparición profetizada de un gran emperador universal y cristiano, cuyo papel sería defender la ciudad de Dios y favorecer el mensaje de la Iglesia por todo el mundo.⁶⁹ Este aspecto estaría relacionado con (ii) la cuestión de teología política del vicariato imperial y la pugna histórica entre papado e imperio, temas sobre los que volveré posteriormente. Únicamente, y de forma muy breve, adelanto que, en opinión de Yates, la concepción imperial de Carlos V consideraba tanto al papa como al emperador como vicarios de Cristo y propugnaba un gobierno del mundo dividido por funciones: la parte espiritual, a cargo del papa; y la mundana y terrenal –incluida esa parte material de la Iglesia–, encomendada al emperador. Dentro de las funciones imperiales se encontraría liderar la convocatoria de un concilio de la Iglesia con el objetivo de la reconciliación entre católicos y protestantes mediante una reforma, consensuada e integradora, que pusiera fin al cisma. Se pretendería, además, la construcción de una nueva Iglesia que resolviese el problema histórico de las relaciones entre el papado y el imperio, con pleno respeto cada uno a su esfera.⁷⁰

propio emperador. Unas dificultades que se traducen en unas relaciones tensas entre padre e hijo y el cambio de rumbo que experimenta el modelo imperial tras abandonar Felipe II los Países Bajos en 1559.

⁶⁷ En este capítulo, que cito en castellano en traducción propia de las versiones francesa e inglesa, Yates reelabora el contenido de cuatro conferencias suyas de 1952 en la Universidad de Londres. Es reproducido posteriormente también como capítulo de su monografía *Astraea. The Imperial Theme in the Sixteenth Century*, finalizada en 1973 y publicada en 1975 (Yates, 1975^B: 57-97; Yates, 1975^A: 1-28).

⁶⁸ Yates, 1975^B: 86-87.

⁶⁹ En *Astraea. The Imperial Theme in the Sixteenth Century*, Yates plantea cómo la «esperanza imperial» en Carlos V se traslada también al interés de otras monarquías, especialmente la francesa y la inglesa. La atribución de Segundo Carlomagno incluso es vista por los franceses como una usurpación de la línea sucesoria al rey carolingio reservada al *Rex Christianissimus* (Yates, 1975^B: 92-94; Yates, 1983: 130-131). El interés imperial de las otras monarquías lo trataré en el capítulo 2 de esta tesis.

⁷⁰ Yates, 1975^B: 84-90.

En cuanto al (iii) virgilianismo cristiano, tenía en cuenta la glorificación del Imperio Romano por parte del poeta Virgilio (70 aC – 19 aC) en la *Eneida*, aunque adaptada a una visión cristiana. Según Yates, se rescató el papel providencial de Roma, que había ofrecido una época de paz y orden regida por Augusto (63 aC-14 dC), el más reconocido César, como una preparación histórica para el nacimiento de Cristo. Se interpretó por parte de los filoimperiales que con Carlos V, el nuevo César cristiano, sería posible una nueva era de paz y justicia. En este contexto, se introdujo al emperador en obras poéticas laudatorias, en las que se incorporaron temas cristianos como el de un solo rebaño y un solo pastor, por ejemplo, en la versión final del *Orlando furioso* (1532) de Ludovico Ariosto (1474-1533): «E vuoi che sotto a questo imperatore / Solo un ovile sia, solo un pastore». ⁷¹

(iv) El discurso un tanto anacrónico de los libros de caballería complementaría, desde el fervor religioso y la idealización del honor y la tradición militar medieval, este panorama referencial que se presentaba, según Yates, como parte del modelo imperial de Carlos V. *Carlos V y la imagen del héroe en el Renacimiento* (1987) ⁷² del historiador del arte Fernando Checa siguió planteamientos expuestos por Yates y Headley y recuperó, además, aspectos abordados también años antes por el historiador Manuel Fernández Álvarez, en sus comentarios al *Corpus documental de Carlos V* (1973), como la heroicidad del monarca. En opinión de Checa, la educación de Carlos V fue aún caballeresca, donde pervivía el sistema simbólico medieval; y el modelo que organizaba la imagen mítica del héroe imperial era el caballero andante destinado a guiar a la cristiandad. ⁷³

⁷¹ Yates, 1975^B: 81-85 (con respecto a la obra de Ariosto), 84-86 (en relación con el interés de Gattinara por la obra de Dante que, incluso, le lleva a solicitar a Erasmo en 1527 una edición para servir a la causa imperial; así como su influencia en la idea imperial).

⁷² Checa incorpora, además, en su estudio el erasmismo contemplado por el hispanista Marcel Bataillon como un referente esencial en la literatura, la espiritualidad y las ideas políticas del entorno de Carlos V. La propuesta de Bataillon, desarrollada en sus diferentes obras, parten de su tesis doctoral de 1937 *Érasme et l'Espagne, recherches sur l'histoire spirituelle du XVIe siècle*.

⁷³ Checa, 1987: 17-19, 186, 192.

De todas formas, Checa (1987: 27, 97) detecta dos etapas: la inicial, con Carlos V como *Miles Christi*, cuando se funde la ideología caballeresca con la influencia del erasmismo y el sentido dantesco del imperio propugnado por Gattinara; y la posterior, sobre todo a partir de la victoria de Túnez en 1535, con una imagen más clásica al estilo de la Antigua Roma.

La última de las categorías de la idea imperial carolina, según el panorama que analizó Yates, fue (v) la vertiente jurídica. Dos aspectos son los que interesa comentar relacionados con el derecho romano. En primer lugar, el gobierno imperial, que se entendía universal, se reinterpretaría a través del principio feudal de supremacía jerárquica, y permitiría que pudiesen haber provincias en el Sacro Imperio Romano, cada una con su rey, pero con la primacía de uno solo de ellos: el emperador.⁷⁴ Por otra parte, el emperador sería el único intermediario a través del cual la justicia se transmitiría de Dios al mundo; y, por tanto, el emperador pasaría a ser el único intérprete de la ley, al ser la única fuente de justicia.⁷⁵ De esta forma, se solucionaría una parte del conflicto competencial entre papado e imperio, ya que una de las funciones del emperador sería sostener la entrada de Cristo en el mundo con la espada de su justicia temporal.⁷⁶

Esta última línea marcada por Yates con respecto a la idea imperial de Carlos V, la justificación del derecho a la primacía sobre el resto de soberanos, estableció un debate que, aunque con diferentes razonamientos, siguieron otros historiadores, como el historiador británico Anthony Pagden o el historiador español Pablo Fernández Albaladejo, para abordar la cuestión de la imperialidad de Felipe II y su legitimación como monarca católico -y, por tanto, universal-. Ambos historiadores también coincidieron en señalar la importancia de la religión católica como aglutinante y referente identitario de la monarquía de Felipe II, ante la diversidad de fueros, lenguas y tradiciones diferentes, y la providencia divina como justificación tanto del motivo como del resultado de las decisiones políticas. Las obras más representativas de ambos historiadores corresponden a la primera mitad de los años noventa. En el caso de Pagden me refiero al original en inglés (1990 y 1995, respectivamente) de *El imperialismo español y la imaginación política: estudios sobre teoría social y política europea e hispanoamericana (1513-1580)* y *Señores de todo el mundo. Ideologías del imperio en España, Inglaterra y Francia (en los siglos XVI, XVII y XVIII)*; y, en cuanto a Fernández Albaladejo, se trata de *Fragmentos de monarquía. Trabajos de historia política* (1992).

⁷⁴ Yates, 1975^A: 2-5.

⁷⁵ Yates, 1975^A: 6-8.

⁷⁶ Yates, 1975^B: 86-87.

En la controversia acerca de la primacía de Felipe II sobre el resto de soberanos jugó un papel importante la escuela de Salamanca a raíz de la polémica por los justos títulos de la conquista de América. El teólogo dominico Domingo de Soto (1494-1560), por ejemplo, llegaría a la conclusión que «en buen derecho existe un emperador de los cristianos», a quien por otra parte debe de reconocérsele una cierta superioridad sobre «los reyes cristianos» dado el papel de protector y propagador de la fe que de forma obligada debe ejercer.⁷⁷ Este buen derecho, que permitiría a Felipe II aventajar en jerarquía a cualquier otro gobernante, según entendía el jurista y humanista de la escuela de Salamanca, Fernando Vázquez de Menchaca (1512-1569), no se debía a títulos del pasado sino al propio poder efectivo que le concedía el dominio de sus extensos territorios,⁷⁸ donde, además, se practicaba la «verdadera» religión:

Siendo, pues, nuestro muy poderoso Señor y rey de las Españas, vicario, ministro y representante de Dios en la tierra, para gobierno de las regiones que por Él le han sido confiadas y siendo éstas mucho más dilatadas y numerosas que las que el mismo Dios confió a todos los restantes príncipes, síguese que el mismo Dios y Rey de reyes parece haberle favorecido y distinguido sobre todos los príncipes de la tierra, razón por la que se ha de anteponer a todos ellos.⁷⁹

Otros integrantes de la escuela de Salamanca, como el dominico Francisco de Vitoria (c.1483-1546) o el jesuita Francisco Suárez (1548-1617) fueron más críticos con el poder del monarca y antepusieron el derecho a la fuerza e, incluso en el caso de Suárez, entendió que era justo deponer a un rey tiránico.

Pagden y Fernández Albaladejo mantienen posiciones diferentes en cuanto a la trascendencia que supuso para la legitimación de Felipe II el hecho de que no fuese emperador del Sacro Imperio. Pagden considera que las ambiciones universalistas de Gattinara sobrevivieron no solo al propio gran canciller sino que aún inspiraron la idea imperial de Felipe II,⁸⁰ si bien como monarca y no como emperador. De hecho, imperio y monarquía serían dos formas de aspiración de hegemonía universal, tal y como ya

⁷⁷ Fernández Albaladejo (1992: 66-67) se remite a J. A. Maravall. *Carlos V y el pensamiento político del Renacimiento*. Madrid: IEP, 1969, pp. 249-264 y a J. Brufau. *El pensamiento político de Domingo de Soto y su concepción del poder*. Salamanca: Universidad, 1960, pp. 170-181.

⁷⁸ Fernández Albaladejo, 1992: 176-177.

⁷⁹ Fernández Albaladejo (1992: 178) cita la edición bilingüe de F. Rodríguez Alcalde, Valladolid, 1931, 4 vols., (I) p. 92, de *Controversiarum illustrium aliarumque usu frequentium* (Venecia, 1564).

⁸⁰ Pagden, 1997: 64.

fundamentaba san Isidoro de Sevilla (c.556-636), al identificar el *imperium* con el término *monarquía*, entendida como el ejercicio del poder por parte de un soberano que rige distintos reinos y territorios. Dante Alighieri (1265-1321) incluso tituló *De Monarchia*, en lugar *De Imperio*, la obra en la que defendía que «La monarquía temporal, normalmente llamada “Imperium”, es ese único principado que se encuentra por encima de todos los demás principados del mundo, en lo que atañe a todas las cuestiones de orden temporal». El “Imperium”, en cambio, podía también ser ejercido, tal como explicó de manera más amplia en *Il Convivio*, en asuntos espirituales por el pontificado, por lo que no sería un término adecuado para una institución puramente temporal.⁸¹ Hacia finales del siglo XVI la expresión *monarchia universalis* pasó a sustituir a *imperium* como término en el que se expresaba la continuidad de la aspiración a una autoridad supranacional. En 1589 Giovanni Botero (1544-1617) atribuyó esa consideración a la monarquía de Felipe II y reconoció que era tan grande el poder de la religión en el gobierno que sin ella no podía tener unos fundamentos seguros.⁸²

Fernández Albaladejo, por su parte, sin dejar de reconocer la importancia de Gattinara en la concepción de imperio de Carlos V, también reivindica la de las tradiciones anteriores de “imperio particular”, propias de la península ibérica y distintas del Sacro Imperio, y considera que el entorno de Felipe II era especialmente consciente de la falta del título imperial al fomentar la difusión de una dignidad homologable –la de Sacra Majestad– que en puridad era exclusiva de la divinidad.⁸³ En cualquier caso, Fernández Albaladejo reconoce la existencia de un imperio de Felipe II y difiere, por tanto, de la posición nominalista del historiador Helmuth G. Koenigsberger, quien años antes afirmaba categóricamente que el concepto de imperio debía estar limitado en el caso español al tiempo de Carlos V, dado que Felipe II no supo cómo redefinir el concepto imperial tras la pérdida del título en manos de su familia colateral austríaca.⁸⁴

⁸¹ Pagden, 1997: 28-29.

⁸² Pagden (1991: 91, 98) se refiere a Giovanni Botero. “Discorso dell’eccellenza della monarchia”. En: *I Capitani del signor Giovanni Botero Benese*. Turín: 1607, p. 232; y también a Giovanni Botero. *The reason of state*. Londres: 1956, p. 66.

⁸³ Fernández Albaladejo, 1992: 68, 173.

⁸⁴ Hausser, Pietschmann, 2014: 1-10.

La idea imperial de ambos monarcas, el aspecto más ideológico y propio de la historia de las ideas, se complementa con la imagen que pretendieron ofrecer uno y otro, un campo éste relacionado con la historia del arte, la historia cultural y la historia de la comunicación política. El historiador británico Peter Burke, en “Presenting and Re-presenting Charles V” (1999), para el estudio de la idea y la imagen de Carlos V, al igual que Checa, considera tres dimensiones: la iconográfica, la escénica o ceremonial y la literaria. Además de la compilación y clasificación de contenidos, el aspecto más innovador que presenta es el concepto de bricolaje: la producción descentralizada, colectiva y hasta cierto punto espontánea del imaginario de Carlos V, que trataré en el apartado de marco teórico.⁸⁵ Con respecto, a la literatura profética y las expectativas de una monarquía universal, Burke considera que en la política comunicativa de Carlos V confluyen las tradiciones hispánicas y germánicas.⁸⁶ Burke también hace referencia al interés de la casa de Austria por la legitimación fundamentada en supuestos árboles genealógicos o en paralelismos con héroes bíblicos, míticos y de la historia político-militar,⁸⁷ tema sobre el que volveremos en el próximo apartado.

Por último, con respecto a Felipe II, es preciso recordar que hasta 1580 mostró una escasa voluntad en que se glosara su figura y, en general, en promocionar una campaña mediática a su favor, como acredita el hecho de que en ningún momento encargase una biografía completa. El historiador Ricardo García Cárcel, en “La significación cultural de Felipe II. El revisionismo actual” (1999) y “El perfil del rey” (2003), además de estos aspectos, también destaca el carácter defensivo y reactivo de la gran obra –el monasterio del Escorial– por la que tradicionalmente se estudia el simbolismo monárquico de Felipe II, quien emprende su construcción «cuando los enemigos de Cristo, en menosprecio de la Iglesia católica y de las santas reliquias, la abrasaban y quemaban los templos, profanaban las iglesias, menospreciaban las imágenes, destruían los altares, quitaban las alabanzas divinas y el culto Santo del Santísimo Sacramento del Altar».⁸⁸

⁸⁵ Burke (1999: 393-475) se refiere tanto al papel de la pintura, escultura, tapices, grabados y arquitectura, como al de las ceremonias públicas, así como también al de obras poéticas, crónicas, cartas y discursos; Rubiés, Calaresu, De Vivo, 2010: 17.

⁸⁶ Burke, 2019^A: 28.

⁸⁷ Burke, 2019^A: 35-41.

⁸⁸ García Cárcel (1999:380) cita H.Porreño. *Dichos y hechos de Felipe II*. Madrid, 1628 (ed. González Palencia, 1942, pp. 523-525); y García Cárcel, 2003: 111, con respecto al Escorial.

1.2.3) Cultura, comunicación y persuasión en el ámbito de influencia europeo de la Monarquía Hispánica durante el siglo XVI (estado de la cuestión)

El entusiasmo por la Antigüedad, así como la recuperación, la recepción y la transformación de la tradición clásica son algunos de los aspectos que definen el Renacimiento europeo. Sin embargo, este movimiento cultural no supuso la desaparición de los modelos anteriores sino que fue habitual el “bricolaje”, el sincretismo o la hibridización; es decir, la combinación de lo cristiano y lo pagano, de lo gótico y lo clásico. De hecho el problema de la compatibilidad o incompatibilidad entre el saber clásico y el cristiano se mantendría como una preocupación importante para los humanistas durante todo el Renacimiento.⁸⁹ Y, si bien en Italia se experimentaron tendencias más rupturistas, en el mundo cultural de los Países Bajos borgoñones, en cambio, no existió la voluntad de provocar una ruptura total con lo que había existido antes en la época medieval.⁹⁰

La convivencia de la cultura clásica y la cristiana no fue una excepción en la política de legitimación de los monarcas del Renacimiento. La comunicación del pasado glorioso y venerable de la dinastía, presentado en forma de fabulosas genealogías y crónicas se complementaba con la retórica imaginativa que vinculaba esa trayectoria con la acción presente o futura. Se dotaba de una intencionalidad política aplicable al siglo XVI a relatos míticos en los que participaban héroes como Hércules y Jasón, episodios históricos protagonizados por Alejandro Magno (356 aC – 323 aC) o emperadores romanos, o bien pasajes bíblicos como el de la victoria de Gedeón sobre los madianitas, que se representaban todos ellos en tapices o se escenificaban en los *tableaux vivants* de las entradas ceremoniales.

⁸⁹ Burke, 2000: 11, 18, 35-36.

⁹⁰ Burke, 2000: 56.

Los soberanos de toda Europa mostraron un gran interés en el siglo XVI por la genealogía. Desde la Edad Media ya se recurría al mito y a la leyenda para justificar un vínculo carnal y biológico de sucesión dinástica que pretendía llegar incluso a raíces bíblicas con la intención de acreditar la raigambre de su poder.⁹¹ Los árboles genealógicos historiados, con su espectacular plasmación gráfica, tenían como referentes la profecía de Isaías, por cuanto vinculaba el nacimiento de Jesús a la estirpe regia de la casa de David, y la imagen del árbol de Jesé.⁹² No se trataba de ninguna forma de una cuestión exclusiva de la casa de Austria, sino que existía una creencia consolidada en la época moderna temprana de que era necesario que cualquier plan político para el futuro se basase en un modelo del pasado, aunque para ello fuese preciso el uso frecuente de bulos, leyendas históricas y mitos. La leyenda de orígenes troyanos, el mito de la traslación imperial de Roma a los francos y después a los germanos, o también la profecía política y la tipología profana, formaban parte de esta tendencia general. Precisamente porque el pasado era poco conocido en un sentido crítico permitía ser utilizado como un instrumento para justificar la política del momento. Todo lo que se necesitaba era recrearlo a imagen del presente y entonces reclamar la autoridad del pasado como legitimación de la acción política. De esta forma, la investigación del pasado por parte del cronista se guiaba por las necesidades presentes del comitente de su obra. La historia podía ser así manipulada para proporcionar legitimidad al presente.⁹³ Y hasta tal punto llegaba la manipulación que no se trataba simplemente de que un héroe bíblico, mítico o histórico fuese un ejemplo o referente a seguir por una dinastía real sino que, además, se creaban genealogías que llegaban a trazar sus orígenes hasta los dioses paganos, los reyes-sacerdotes del Antiguo Testamento o, incluso, Adán y Eva.

Las legitimaciones genealógicas de alguna de las dos ramas dinásticas que se derivaron de la sucesión de Carlos V y de la de su hermano Fernando I de Habsburgo (1503-1564)

⁹¹ Spiegel, 1975: 324.

⁹² Miguel F. Gómez y Eugenio Serrano. “La cultura de la Heráldica: linajes y blasones”. Exposición temporal del Archivo Histórico de la Nobleza desde el 22 de octubre de 2021. [<https://www.culturaydeporte.gob.es/cultura/areas/archivos/mc/archivos/nhn/exposiciones/exposiciones-temporales1/la-cultura-de-la-heraldica.html> (consulta 22-10-2021)].

Is 9,6-7; Is 11,1-2

⁹³ J. Strayer, en *The Interpretation of History*, ed. Jacques Barzun et al.. Princeton, 1943, p. 10 (Spiegel, 1975: 316).

han sido estudiadas por historiadores como los austríacos Anna Coreth⁹⁴ y Friedrich Edelmayer,⁹⁵ o la española Eva Botella,⁹⁶ así como por historiadores del arte tales como la norteamericana Marie Tanner⁹⁷ o los españoles Víctor Mínguez e Inmaculada Rodríguez.⁹⁸ En estos trabajos se muestran tres líneas genealógicas principales: (i) la imperial romana, dado que los Habsburgo se presentaban como herederos de los emperadores romanos, tal y como muestra el libro publicado por el retratista Hubert Goltzius (Amberes, 1557)⁹⁹ y el árbol genealógico encargado por Felipe II en 1572 al historiador Esteban de Garibay (1533-1599);¹⁰⁰ (ii) la bíblica, con genealogías legendarias de la casa de Austria que llegaban hasta Noé e, incluso, hasta Adán,¹⁰¹ y entre las que figuraba el mito de que los hispanos prerromanos descendían de Tubal, el nieto de Noé y eran liberados por los godos de la dominación romana para convertirse la

⁹⁴ Coreth trata esta temática genealógica en sus primeros trabajos de los años cincuenta, aunque su obra más conocida es *Pietas austriaca* (1959), donde estudia la importancia del culto eucarístico, el de la Santa Cruz, la Virgen María y los santos en la devoción característica de los Habsburgo. Coreth recuerda que el origen mítico del vínculo especial de los Habsburgo con la devoción eucarística parte de la piedad del fundador medieval de la dinastía, el conde Rudolf (s. XIII), a través de la narración de su especial participación en un viático (Del Río, 2010: 55-59).

⁹⁵ Edelmayer, 2004: 17-28.

⁹⁶ Botella, 2012: 580-604.

⁹⁷ Tanner, en *The Last Descendant of Aeneas. The Hapsburgs and the Mythic Image of the Emperor* (1993), sigue las dos líneas de Coreth –genealogía y *pietas austriaca*–, junto con referencias a la profecía del último emperador y el simbolismo salomónico. Según Tanner, la aspiración de gobierno universal de los soberanos de la casa de Austria se basa en la leyenda de Troya y en el mito de Roma expuesto por Virgilio en la *Eneida* que legitima su proclamación como último descendiente de Eneas, en el caso de reunir la condición de emperador del Sacro Imperio.

⁹⁸ Mínguez y Rodríguez siguen unas perspectivas próximas a las de Tanner y Edelmayer en *El tiempo de los Habsburgo. La construcción artística de un linaje imperial en el Renacimiento* (2020) y, además de repasar otros temas y contextos artísticos y comunicativos, sitúan esta pulsión genealógica de los Austrias también en el retrato numismático.

⁹⁹ En *Vivae omnium fere imperatores imagines a C. Julio Caesare usque ad Carolum V* (Amberes, 1557), Hubert Gotzius reproduce, a lo largo de 350 páginas, 131 retratos numismáticos acompañados de pequeñas biografías de todos los que han ostentado el título imperial desde Julio César hasta el César Carlos y su reciente sucesor en el momento en que se imprime el libro, Fernando I, estableciendo un linaje imperial, no familiar, sino titulado, a lo largo de quince siglos (Mínguez, Rodríguez, 2020: 25).

¹⁰⁰ Tras un trabajo de 24 años, Garibay muestra finalmente una lista de emperadores romanos –tanto paganos como cristianos (bizantinos)– de los que desciende Felipe II, entre los que destaca el emperador Heraclio, quien recupera la Cruz que había caído en poder de los persas y la devuelve a su emplazamiento en Jerusalén en el año 627. Según esta genealogía Su Majestad desciende también de la sangre imperial latina de Constantinopla procedente de los condes de Flandes a través de la saga iniciada por Balduino y llega a contabilizar cuatro linajes griegos y dos latinos de los que desciende como emperador romano de Oriente (Tanner, 1993: 196-197).

¹⁰¹ El emperador Maximiliano I se deja convencer por el erudito Joahann Stabius de que desciende de Noé y en 1518 la Facultad de Teología de la Universidad de Viena le entrega un informe que confirma esta línea genealógica bíblica. Por su parte, Carlos V y Felipe II también reciben obras en las que aparecen genealogías dinásticas que se remontan a Adán (Edelmayer, 2004: 21).

monarquía visigoda en Monarquía Católica y último imperio antes de la Parusía;¹⁰² y, por último, (iii) la legendaria troyana –donde se incluían Hércules y Jasón–.

Hasta el siglo XII casi todos los eruditos pensaban que los antiguos francos descendían de los troyanos, por lo que no llamaba la atención que, desde comienzos del siglo XIV y en el contexto de la rivalidad francogermánica, se elaborasen supuestas relaciones de parentesco entre la casa de Austria y Troya y que finalmente esta visión llegase incluso a fundamentarse “científicamente”, junto con la descendencia en línea directa de Carlomagno (c.742-814), para ser divulgada de diferentes formas. Lo cierto es que durante todo el siglo XVI se aceptó esta genealogía fantástica como un hecho acreditado.¹⁰³

Jasón, el protagonista principal de la leyenda troyana, era el patrón de la Orden del Toisón de Oro, junto con el bíblico Gedeón, la Virgen María y san Andrés, en cuanto patrón de Borgoña. Sin necesidad de recurrir a los árboles genealógicos, se ha estudiado ampliamente el modelo referencial de Jasón en los repertorios bibliográficos de la casa de Borgoña, en la numismática, en los espacios ceremoniales dinásticos y de la Orden del Toisón de Oro, así como en las representaciones y arcos triunfales de las entradas del soberano de los Países Bajos. No se ha prestado ni mucho menos la misma atención a Gedeón, el otro patrón de la Orden. La obra colectiva de 1996 *L'ordre de la Toison d'or, de Philippe le Bon à Philippe le Beau (1430-1505): idéal ou reflet d'une société?*, por ejemplo, muestra con claridad la preeminencia absoluta que algunos sectores académicos

¹⁰² Botella, 2012: 581-582, 587-588.

Esta genealogía es obra del dominico Annio de Viterbo (1432-1502) y el resto de argumentaciones escatológicas, en la que la espada temporal corresponde a su Sacra Majestad, en cuanto vicario de Dios, reservando al papa la esfera espiritual, descansa sobre cuatro autores: el jurista y profesor de Salamanca Juan de Garnica, el consejero castellano Gregorio López Madera, el fraile dominico Juan de la Puente y el fraile benedictino Juan de Salazar (Botella, 2012: 596-598, 601). Aunque los dos primeros escriban en las postrimerías del siglo XVI, cabe considerar su concepción como propios del siglo XVII, al referirse ya a los monarcas de este último periodo.

¹⁰³ En 1518 el Dr. Jacob Mennel presenta al emperador Maximiliano I seis grandes volúmenes con el resultado de la investigación, previamente encargada por éste. En esta obra magna, tras la consulta de los archivos de los Países Bajos, Francia e Italia, consigue representar más de cien generaciones entre el troyano Héctor y Maximiliano I. El propio Mennel se encarga de escribir, además, un libro de texto de historia para el joven Carlos de Habsburgo con este origen troyano de los Austrias. Edelmayer (2004: 20-21) cita dos artículos de donde obtiene esta información, uno de ellos de Anna Coreth. “Dynastisch-politische Ideen Maximilians I”. En: *Mitteilungen des Österreichischen Staatsarchivs*, 3, 1950, pp. 81-93.

han concedido a Jasón y el tema troyano, así como el espacio marginal en que se ha confinado durante años de forma injustificada a la historia bíblica de Gedeón.

Las investigaciones iniciadas en Estados Unidos en la década de 1980, desde la musicología (William F. Prizer¹⁰⁴ –Univ. California Sta Barbara-, Barbara Haggh –Univ. Maryland-, y Mary Tiffany Ferer¹⁰⁵ –Univ. West Virginia-), la historia del arte (Jeffrey Chipps Smith –Univ. Texas-) o la literatura teatral (Gordon Kipling –Univ. California Los Angeles-), han mostrado otro interés diferente al de las genealogías fantásticas y leyendas que acabamos de repasar. Estos estudios, entre otros aspectos, han empezado a abordar algunas vertientes del uso político de la historia bíblica de Gedeón como medio de persuasión en los Países Bajos durante los siglos XV –especialmente tras la caída de Constantinopla (1453)- y XVI, en el marco de la magnificencia sensorial que ofrecían las celebraciones y reuniones de la Orden del Toisón de Oro, la liturgia musical de oficios y misas, así como las entradas ceremoniales, en línea con la aproximación que, en un contexto más amplio –y sin referirse especialmente a Gedeón-, ya habían introducido las obras de Roy Strong y los volúmenes dirigidos por Jean Jacquot a los que ya he hecho referencia anteriormente.

La musicóloga Barbara Haggh¹⁰⁶ ha puesto de manifiesto que a mediados del siglo XV coincidió el encargo por parte de Felipe el Bueno (1396-1467), duque de Borgoña, de la elaboración de una serie de tapices especialmente espectaculares, dedicados a la historia bíblica de Gedeón, con la composición para la Orden del Toisón de Oro de un oficio mariano dedicado a la Encarnación y a la historia que la prefigura tipológicamente –la del vellocino de Gedeón-. La misión bíblica de Gedeón, además, con su victoria sobre los madianitas, guiado por el designio divino, se hacía así presente para escenificar ese caballero ideal destinado a una nueva cruzada contra los turcos. Un objetivo político-religioso y un modelo bíblico especialmente alentados por Jean Germain (c.1396-1461), primer canciller de la Orden del Toisón de Oro.¹⁰⁷

¹⁰⁴ Prizer, 1985: 113-153.

¹⁰⁵ Ferer, 2012.

¹⁰⁶ Haggh, 2007: 5-59.

¹⁰⁷ Entre los últimos artículos sobre este tema, véase Burkart, 2017: 143-156.

La trayectoria de los espléndidos tapices dedicados a la historia bíblica de Gedeón, desde el proceso de su elaboración, las diferentes ocasiones en que fueron exhibidos, hasta su desaparición en el siglo XVIII, ha sido estudiada por el historiador del arte Jeffrey Chipps Smith.¹⁰⁸ Unos paños que también han sido objeto de atención dentro de los temas abordados en dos volúmenes publicados por la Fundación Carlos de Amberes, el primero en 2010 *El legado de Borgoña. Fiesta y ceremonia cortesana en la Europa de los Austrias (1454-1648)* y, dos años más tarde, *La Orden del Toisón de Oro y sus soberanos (1430-2011)*. En esta última obra colectiva interviene el historiador del arte Fernando Checa¹⁰⁹ con uno de los análisis más detallados del significado de la presencia de la historia bíblica de Gedeón en la orden dinástica.

En cuanto a la comunicación política en las entradas ceremoniales de los Países Bajos, Gordon Kipling, en su libro *Enter the King. Theatre, Liturgy, and Ritual in the Medieval Civil Triumph* (1998), se refiere a *La tryumphante entrée de Charles prince des Espagnes en Bruges 1515*, comentada ya en 1970 por el historiador británico Sydney Anglo. Brujas se compara en este caso con Jerusalén, tanto la terrenal como la celeste, y en un *tableau vivant* se recuerda a Carlos de Habsburgo su papel como nuevo Gedeón en la liberación de la ciudad santa del yugo musulmán. Otra de las entradas importantes en las que la historia bíblica de Gedeón adquiere protagonismo, la de Lille en 1549, es analizada por la historiadora del arte Yona Pinson.¹¹⁰ Algunos detalles referentes a los *tableaux vivants* y arcos triunfales en los que aparece Gedeón en estas y otras entradas también son explicados en la obra más completa sobre esta temática, *La Ville des cérémonies: essai sur la communication politique dans les anciens Pays-Bas bourguignons* (2004) de la historiadora Élodie Lecuppre-Desjardin y en el artículo más específico del historiador del arte Stijn Bussels,¹¹¹ donde también se refiere a la importancia de las cámaras de retórica. Por lo que se refiere a estas organizaciones donde se desarrollaban las técnicas de persuasión desplegadas en las representaciones teatrales vinculadas a las entradas ceremoniales, es necesario referirse al historiador belga Guido Marnef, quien en su

¹⁰⁸ Smith, 1989: 123-129.

¹⁰⁹ Checa, 2012: 11-44. Otra intervención destacada, en este caso referente al primer libro citado, es la del historiador del arte Rafael Domínguez Casas (2010: 361-397) al tratar el sistema de funcionamiento de los capítulos de la orden dinástica.

¹¹⁰ Pinson, 2001: 205-232.

¹¹¹ Bussels, 2010: 38-49.

influyente libro, *Antwerp in the Age of the Reformation* (1996), determina que la red social de gremios, hermandades y cámaras de retórica creó el clima intelectual propicio para que la población de los Países Bajos fuese más receptiva a la Reforma protestante; así como a los estudios de la también historiadora belga, ya citada anteriormente, Anne-Laure Van Bruaene.¹¹²

Las concordancias tipológicas de lugares, héroes bíblicos y paganos de la Antigüedad con respecto a poblaciones y gobernantes del siglo XVI, propias de los temas de los tapices y de los arcos triunfales y *tableaux vivants* de las entradas ceremoniales, fueron utilizadas también por adversarios de los Habsburgo. Los rebeldes de los Países Bajos, por ejemplo, se autoconferían la condición de Nuevo Israel en lucha contra la idolatría católica y consideraban a Guillermo de Orange (1533-1584), y especialmente a su hijo Mauricio de Nassau (1567-1625), como el nuevo Gedeón, tal y como recuerda el historiador Gerrit Groenhuis.¹¹³ También se confirió esta condición al duque Francisco de Anjou (1554-1584), cuando en 1582 fue recibido en la república calvinista de Gante como nuevo soberano de los Países Bajos, conforme pone de manifiesto el estudio de la historiadora del arte Dagmar Eichberger.¹¹⁴ Un último ejemplo de uso político del Gedeón bíblico sería el del escritor, diplomático y teólogo Philippe de Marnix (c.1540-1598) con su recuerdo de la destrucción del templo de Baal para animar a la población a eliminar los ídolos y a desafiar la autoridad.¹¹⁵

1.2.4) Teología política de la Monarquía Católica en el siglo XVI (estado de la cuestión):

El derecho romano recopilado en el Digesto (533), por iniciativa del emperador bizantino Justiniano I (482-565), atribuyó varias acepciones al término *imperium*. Una de ellas fue la consideración del emperador como señor del mundo. Con el redescubrimiento del

¹¹² Van Bruaene, 2006: 374-405; Van Bruaene, 2019^A: 365-384.

¹¹³ Groenhuis, 1981: 118-133.

¹¹⁴ Eichberger, 2014: 683-710.

¹¹⁵ Beemon, 1988.

derecho romano en los siglos XI y XII esta consideración permitió reinterpretar que el imperio universal procedía única y directamente de Dios. Según esta perspectiva, en la coronación imperial la intervención del papa no sería constitutiva y no conferiría el derecho a la titularidad del imperio. Actuaría así como un simple agente sin ningún tipo de superioridad jerárquica sobre el emperador ni de potestad para elegir quien debía serlo. Los juristas que desarrollaron esta línea interpretativa, encabezados por Baldus de Ubaldis (c.1327-1400), llegaron a atribuir un origen completamente teocrático al poder del emperador como un vicario de Dios en la tierra, amparado en la propia manifestación de Cristo al propugnar que se dejase al César lo que era del César.¹¹⁶

La visión opuesta a la anterior; es decir, la concepción papal del emperador como el agente o gestor del papa en la administración de los asuntos terrenales (*Imperator vicarius papae*) era más acorde con otra acepción del término *imperium*, desprovisto de territorialidad, y sinónimo de fuerza para aplicar la ley. Una fuerza que, además, en la práctica estaba limitada, puesto que el título imperial le concedía una primacía nominal sobre el resto de gobernantes de la Europa occidental y con responsabilidades reales en Italia debido a su papel de guardián del Papado, pero con un escaso poder directo en los otros territorios que, además de su propio reino, constituían el Sacro Imperio.¹¹⁷

La coronación imperial de Carlos V (1530) marcó un antes y un después, puesto que fue el último emperador en recibir la corona imperial de manos del papa y el último también, por tanto, en ser considerado protector de la Iglesia. Los emperadores siguientes evitaron la intervención del papa en su coronación y perdieron, en consecuencia, ese papel de defensa del papado. La Paz de Westphalia (1648) completó ese proceso de alejamiento entre los dos poderes,¹¹⁸ tal y como indica el historiador norteamericano James Muldoon, en su libro publicado en 1999, *Empire and Order: The Concept of Empire, 800-1800*, en el que aborda el conflicto entre imperio y papado que se acaba de introducir brevemente.¹¹⁹

¹¹⁶ Muldoon, 1999: 26-28, 44, 90.

¹¹⁷ Muldoon, 1999: 16, 24, 30, 87.

¹¹⁸ Muldoon, 1999: 115.

¹¹⁹ En la obra citada Muldoon también presta atención, entre otros temas, al problema de la relación entre los emperadores romanos de Oriente y de Occidente tras la coronación imperial de Carlomagno; la *translatio imperii*; el objetivo último de la reunificación del imperio romano; así como el modelo imperial del *basileus* bizantino y de la Segunda Roma.

Entre estas dos posiciones antitéticas se encontraban las que abogaban por una colaboración entre el papado y el imperio, por un pacto que, en definitiva, iba a permitir la coronación imperial de Carlos V. El cardenal agustino Egidio de Viterbo (c.1469-1532) era partidario de esta solución intermedia. A su entender los dos poderes, el espiritual y el temporal, eran complementarios e igualmente romanos. El Pontífice debía dedicarse a los “asuntos interiores” –y ser ejemplo de paz espiritual-. Al César le correspondía, por su parte, arreglar los “asuntos exteriores” y como pastor de un único rebaño, auténtico rey de Jerusalén, tenía como misión: (i) derrotar al Imperio Otomano; (ii) promover el estudio de la Biblia; (iii) evangelizar; (iv) defender a la Iglesia; y, al mismo tiempo, (v) regenerarla y promover la unidad de los cristianos con la convocatoria de un concilio. Así se podría resumir lo que debería ser la división de poderes propugnada por Egidio de Viterbo, según explica el historiador norteamericano y jesuita John W. O’Malley en su libro *Giles of Viterbo on Church and Reform. A Study in Renaissance Thought* (1968).¹²⁰

La Iglesia también sería considerada el cuerpo de Dios. Un cuerpo político-jurídico, el *Corpus Mysticum*, que equivaldría al conjunto de la sociedad cristiana y cuya cabeza sería Cristo, de forma que, a la vez, este cuerpo estaría conectado con el *Corpus Verum* eucarístico o *Corpus Christi*, el pan transustanciado en el cuerpo individual de Dios.¹²¹ Esta relación entre cuerpo místico y hostia consagrada llevó al historiador alemán, aunque norteamericano de adopción, Ernst Kantorowicz, en *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval* (1957) a investigar cómo la teoría política utiliza las fórmulas y metáforas de la teología para justificar y explicar el funcionamiento del poder. O’Malley, por otra parte, también puso de manifiesto, en la obra citada anteriormente, la

¹²⁰ Con respecto al carácter profético del pensamiento de Egidio de Viterbo, véase también Reeves, 1992: 91-109.

¹²¹ Kantorowicz (1985: 191-192) puntualiza que hasta el siglo XII aproximadamente *Corpus mysticum*, en el lenguaje de los teólogos carolingios, no se refería al cuerpo de la Iglesia ni a la unidad de la sociedad cristiana, sino a la hostia consagrada. Este fue durante muchos siglos, aunque con algunas excepciones, el significado oficial del «cuerpo místico», mientras que según la terminología de san Pablo, el *corpus Christi* se refería a la Iglesia o sociedad cristiana. En esa misma época el *corpus mysticum* espiritual y el *sacrum imperium* secular –término éste recuperado del derecho romano- emergieron simultáneamente; y fue entonces cuando tanto los teólogos como los canonistas invirtieron los términos anteriores. Y fue finalmente con ese sentido sociológico relativamente nuevo con el que Bonifacio VIII –principios s. XIV- definió la Iglesia como «un cuerpo místico cuya cabeza es Cristo».

relación establecida por la cábala cristiana de Egidio de Viterbo entre el cuerpo místico, la Iglesia como esposa de Cristo, y la *Shekhináh* (la presencia de Dios entre nosotros).¹²²

La comprensión política de la Iglesia en clave eucarística –a través del cuerpo místico– implicaría también una dimensión mariológica, tal y como ha explicado desde la historia del arte, Lotte Brand Philip, en *The Ghent Altarpiece and the Art of Jan van Eyck* (1971).¹²³ Philip se refiere a la Eucaristía como la reliquia del cuerpo místico de Cristo y a la Virgen como el arca de la Nueva Alianza. Al identificarse también la Virgen con la Iglesia y, al contener el cuerpo de Cristo, es lógico que el receptáculo que contiene las hostias consagradas se identifique de forma simbólica con la Madre de Dios. Si uno de los elementos más característicos de una iglesia es su torre no es casualidad que la forma de este elemento arquitectónico se traslade en diferente escala a la casa sacramental y a la custodia procesional.

El simbolismo de la torre, ya sea la de David o bien la de marfil o de Baris, se identifica con la Virgen y la Iglesia, con una característica común de conexión entre cielo y tierra, tal y como expuso el historiador norteamericano del arte Earl Baldwin Smith¹²⁴, en su obra póstuma *Architectural Symbolism of Imperial Rome and the Middle Ages* (1956). Observó, por otra parte, que, en la arquitectura imperial de la Alta Edad Media, esas dos torres flanqueaban la puerta principal de la fachada de edificios religiosos importantes, abadías y a la vez residencias de la corte itinerante. Las torres, la Iglesia, por tanto, esperaban la llegada (el adviento) del monarca e interpretó que todo ello se enmarcaba en

¹²² El momento que vive Egidio de Viterbo, de acuerdo con su pensamiento escatológico, era el de la décima era, en la que estaba prevista la apertura de todos los misterios de Dios y del mundo eterno, gracias a la interpretación de las Escrituras a través de la cábala cristiana. Con respecto a la cábala cristiana de Egidio de Viterbo y su influencia en los círculos de poder de la Monarquía Católica, véase Morocho, 2000: 813-854.

¹²³ Lotte Brand Philip fue discípula del historiador del arte Erwin Panofsky durante su época de profesor en la Universidad de Hamburgo (1921-1933). Las circunstancias de Philip presentan algunas similitudes con las de Panofsky y Kantorowicz: todos ellos alemanes de ascendencia judía, emigrados a Estados Unidos y docentes universitarios en Norteamérica –Kantorowicz principalmente en el *Institute for Advanced Study* de Princeton, en Nueva Jersey (1950-1963), donde llegó por recomendación de Panofsky (profesor en esta institución de 1935 a 1968) y, en el caso de Philip, principalmente en el Queens College (Nueva York), aunque el libro citado lo publicó la Universidad de Princeton-.
https://es.wikipedia.org/wiki/Erwin_Panofsky; https://en.wikipedia.org/wiki/Ernst_Kantorowicz;
https://en.wikipedia.org/wiki/Lotte_Brand_Philip (consulta 5-4-2021).

¹²⁴ Earl B. Smith fue profesor de la Universidad de Princeton de 1919 a 1956. Coincidió, por tanto, durante unos años en esta ciudad con Panofsky y Kantorowicz. Defendía que la arquitectura formaba parte de la historia de las ideas y ofrecía como ejemplo el contenido político de la torre.

la polémica entre *sacerdotium e imperium* con el mensaje implícito de que el soberano era *rex et sacerdos* y por encima de él solo estaba Dios.

La construcción de enormes torres eucarísticas en el interior de las iglesias, a finales de la época medieval e inicios de la moderna, se justificó por el deseo creciente de ver la hostia consagrada, al ser posible –e incluso más habitual en esos tiempos- comulgar por la vista (*manducatio per visum*). Sin embargo, vincular un patrocinio tan ostentoso al prestigio familiar de los donantes y a la vez pretender que este gesto comportase la rendición de penas en el purgatorio fueron motivos que ocasionaron la pérdida de la inocencia simbólica del culto eucarístico, tal y como explica el historiador del arte Achim Timmermann, en su monografía de 2009 ya citada, *Real Presence. Sacrament Houses and the Body of Christ c. 1270-1600*. Ese mismo deseo de comunión visual motivó la fiesta del *Corpus Christi*, conforme recuerda el mismo autor en su tesis doctoral *Staging the Eucharist: Late Gothic Sacrament Houses in Swabia and the Upper Rhine. Architecture and Iconography* defendida en 1996 en la Universidad de Londres – Courtauld Institute of Art.

Estas líneas de investigación de Timmermann son también compartidas en la Universidad de Gante por la historiadora Anne-Laure van Bruaene y los historiadores del arte Koenraad Jonckheere y Ruben Suykerbuyk, autores todos ellos de la introducción al especial “Beeldenstorm in the Sixteenth-Century Low Countries”, publicado por *BMGN - The Low Countries Historical Review* en 2016, al ser las casas sacramentales turriformes el epicentro de la destrucción iconoclasta en los Países Bajos. En ese mismo número dedicado a la iconoclasia en la revuelta de los Países Bajos, la profesora Van Bruaene, también participa con “Embodied Piety: Sacrament Houses and Iconoclasm in the 16th Century Low Countries”. Anteriormente, en 2012, el profesor Jonckheere había publicado *Antwerp Art after Iconoclasm. Experiments in decorum 1566-1585*, y, aunque centrado en la polémica de las imágenes, explicita la crítica protestante acerca de la magnificencia de las iglesias católicas –se llega incluso a comparar sus torres altas con torres de Babel-; y, por último, el estudio conjunto de Suykerbuyk y Van Bruaene, “Towering piety. Sacrament houses, local patronage and an early Counter-Reformation spirit in the Low Countries (1520-1566)”, publicado en 2017, donde se destaca la condición de partidarios de los Habsburgo de los patrocinadores de torres eucarísticas.

Por lo que respecta al conflicto de los Países Bajos durante la segunda mitad del siglo XVI, además de los aspectos reseñados, existe una amplísima bibliografía que aborda los múltiples motivos que lo provocan. En el que se refiere a la lucha político-teológica acerca del uso religioso de las imágenes y la reacción iconoclasta se pueden contar, entre las intervenciones más destacadas, además de las reseñadas, la de los historiadores británicos Phyllis Mack Crew y Alastair Duke. El primero, en 1978, con *Calvinist Preaching and Iconoclasm in the Netherlands 1544-1569*; y *Reformation and Revolt in the Low Countries* (1990) en el caso de Duke. Este último autor atribuye a los tratados eucarísticos del teólogo alemán Andreas Karlstadt (1486-1541), publicados en Basilea en 1524, la responsabilidad intelectual de las muestras posteriores de hostilidad popular en los Países Bajos hacia la presencia real de Dios en la eucaristía. Si la hostia consagrada no es más que pan, las torres eucarísticas, según los calvinistas, representan impropias casas materiales de Dios, al que consideran puramente espiritual. Además de la profunda aversión al culto eucarístico, por su ornato e intercesión sacerdotal, la crítica se extiende, por los mismos motivos, a la intercesión de la Virgen y los santos, y un purgatorio, según ellos igualmente inventado, como excusa recaudatoria de indulgencias.

El problema del uso religioso de las imágenes y su supuesta idolatría, además del enfoque de la historia de las ideas con el claro ejemplo de *War against the idols. The Reformation of Worship from Erasmus to Calvin* (1986) del historiador cubano Carlos M. N. Eire, se adentra también en cuestiones estudiadas por la historia del arte –en su especialidad de teología política e imagen- y por la filosofía de la religión.

Desde la primera perspectiva, el historiador rumano del arte Victor Ieronim Stoichita, en *L'instauration du tableau: Métapeinture à l'aube des temps modernes* (1993), recuerda que en la polémica sobre el uso religioso de las imágenes entre calvinistas y católicos estuvo muy presente la iconoclasia de los siglos VIII y IX en el Imperio Romano de Oriente. Mientras los católicos se ampararon en los argumentos ya utilizados por los iconódulos bizantinos –la imagen solo representa a Dios, no es Dios-, los calvinistas alegaron que el culto religioso relacionado con las imágenes era una trasposición del respeto y honor que previamente recibieron las imágenes del *Basileus*. Destruir imágenes para los calvinistas equivalía a destruir simbólicamente la Roma papista que utilizaba rituales paganos. Por otra parte, los calvinistas añadieron que si la imagen era simple

signo, la sagrada forma debería ser entendida como simple signo de Cristo y no como, en su misma sustancia, el cuerpo de Cristo, tal y como defendían los católicos.

En cuanto al punto de vista de la filosofía de la religión, los filósofos israelíes Moshe Halbertal y Avishai Margalit, autores de *Idolatry* (1994), comparten la reflexión de Stoichita referente al paralelismo entre los argumentos de iconóduos e iconoclastas en el Imperio Romano de Oriente (siglos VIII-IX) y en los Países Bajos del siglo XVI. Consideran, por otra parte, que una forma de idolatría es la creencia en la magia, la convicción de que alguien dispone de un poder capaz de provocar fenómenos que parecen reservados al dominio de Dios. Se entiende de esta forma la propaganda protestante de vincular el poder sacramental del sacerdocio católico –y la necesidad de su intervención para la transfiguración eucarística- con la antigua magia babilónica. Un aspecto final que resalta de *Idolatry* es la constatación del carácter prescindible de la monarquía en la Biblia.

1.3 Marco teórico

En este apartado del marco teórico o referencial voy a analizar de forma más específica las hipótesis de trabajo que planteo junto con los conceptos teóricos más relevantes, procedentes de diferentes disciplinas, que preciso para el estudio del uso político en el siglo XVI de la historia bíblica de Gedeón, la profecía del último emperador romano y el símbolo de la torre. Una hipótesis de trabajo requiere en muchas ocasiones decidir una opción entre varias explicaciones posibles por lo que en este apartado también voy a justificar los motivos por los que entiendo preferible una alternativa a la otra o las razones de utilidad de un concepto teórico. De esta forma preparo la base que va a servir para introducir la hipótesis inicial que propongo, en la que incluyo mi planteamiento sobre aquellas cuestiones que no se han estudiado de modo suficiente o con otra perspectiva a la que se ha ofrecido hasta ahora. Explico de esta forma el sentido de la investigación y qué aportaciones novedosas puedo ofrecer respecto al tema de la tesis más allá de la recopilación de datos y de la sistematización de la información. No se trata, por tanto,

simplemente de explicar en qué momentos y en qué circunstancias aparecen la historia bíblica de Gedeón, la profecía del último emperador o el símbolo de la torre, que ya de por sí sería novedoso, sino establecer las relaciones que existen entre estos tres temas y profundizar en el sentido que se pretende con estos vínculos.

1.3.1) Marco de referencia geográfico y temporal

Una tesis que aborda la apropiación de ciertos mensajes con contenido religioso en las políticas comunicativas de Carlos V y de Felipe II podría parecer a priori que va a prestar una atención preferente a la península ibérica. Sin embargo, la hipótesis que planteo es justo la contraria. El punto de partida es que el uso político de la historia bíblica de Gedeón, la profecía del último emperador romano y el símbolo de la torre no se promovió desde el sur de los Pirineos sino desde Augsburgo, los Países Bajos e Italia. La península ibérica habría sido más receptora que generadora de estas ideas. No puedo estar de acuerdo, por tanto, con Ramón Menéndez Pidal cuando interpreta «la empresa contra los infieles» como un propósito político-religioso absolutamente inoperante en los Países Bajos y en el Sacro Imperio; y que éste fuese uno de los motivos por los que defendiera la misión imperial de Carlos V como la herencia de la política de reconquista y cruzada de los Reyes Católicos.¹²⁵ Por lo menos en lo que respecta al triple tema (Gedeón, último emperador, torre) al que se refiere la tesis, y en la reelaboración de la idea del fin de los tiempos que comportó su uso político, es evidente que el discurso de cruzada que a menudo lo acompañó se guió más por otros referentes que el de la conquista del reino de Granada y el horizonte de la parte occidental del Mediterráneo. Este discurso de guerra santa presentó un contexto más amplio y más antiguo y se dirigió hacia la parte oriental del *Mare Nostrum*, donde se encontraba Tierra Santa y más allá, al norte, Constantinopla.

Otra cuestión que es preciso comentar con respecto al contexto geográfico que tiene en cuenta la tesis es la relativa a América. Aunque es realmente interesante que la profecía del último emperador romano, tan relacionada con la amenaza otomana, pudiese tener

¹²⁵ Menéndez Pidal, 1959: 1-2.

reflejo en un continente tan alejado de esta problemática, he preferido ceñirme, por cuestión de extensión de la propia tesis, a Europa como productor, distribuidor y receptor tanto de la ideología y el imaginario imperial de los Austrias Mayores como de las cuestiones de teología política que se plantearon en los Países Bajos.¹²⁶

Por otra parte, otro aspecto geográfico a considerar es el hecho de que fuera de las fronteras del imperio de Carlos V o de la monarquía católica de Felipe II también existieron partidarios de estos soberanos. El caso del cardenal Egidio de Viterbo o el de muchos integrantes de las casas de Farnesio, Gonzaga y Medici serían ejemplos de redes de apoyo de la Monarquía Hispánica más allá de sus confines territoriales. Todos ellos colaboraron en políticas comunicativas favorables al soberano de la casa de Austria sin ser sus súbditos. La tesis tiene en cuenta estas intervenciones, con la ampliación de escenarios que conlleva, al resultar esenciales, por ejemplo, las posiciones del cardenal viterbense.

La heráldica tiene un componente geográfico muy importante que permite estudiar no solo el pasado que se plasma en los escudos de armas sino posibles reivindicaciones del presente o hipotéticos proyectos de futuro en cuanto pueda suponer una declaración de intenciones de recuperar los territorios representados en los blasones que ya no forman parte del patrimonio efectivo de la dinastía. Y, a este respecto, y en consideración hasta triple perspectiva, puede llamar la atención que en los escudos de armas de Carlos V existan dos elementos importantes que muestran su procedencia bizantina. Me refiero al águila imperial de dos cabezas y a la cruz de san Andrés –en los cuadrantes correspondientes a Borgoña y Sicilia-.

Con respecto al águila bicéfala imperial es preciso advertir que, pese a que la presencia de este animal heráldico en el escudo de Carlos V se debió a su elección imperial, no se había consolidado como figura heráldica del Sacro Imperio Romano hasta 1433, con la coronación imperial en Roma del emperador Segismundo (1368-1437), aunque existen testimonios documentales efímeros del uso del águila bicéfala desde principios del siglo XIII con Federico II de Hohenstaufen (c.1194-1250). La consolidación de este elemento

¹²⁶ Me refiero a todo aquello que esté relacionado con la historia bíblica de Gedeón, la profecía del último emperador romano y el símbolo de la torre.

en el imaginario heráldico germánico solo veinte años antes de la caída de Constantinopla sugiere pensar que, en cierta forma, el Sacro Imperio asumió el relevo de esa parte del capital simbólico de un Imperio Romano de Oriente a punto de desaparecer y por el que se le reconocía desde mediados del siglo XIII.¹²⁷

En cuanto a la cruz en forma de aspa, se debe al patrón de Borgoña, san Andrés (siglo I). Según la tradición, el discípulo de Jesús fundó la sede episcopal de Bizancio y nombró como primer obispo a Estacio (38-54), por lo que ambos son considerados los santos patronos del patriarcado. Si san Andrés, apodado "Proclitos" ("El primer llamado"), está considerado el primer patriarca de la Iglesia ortodoxa, paralelamente, su hermano menor, san Pedro, lo es de la Iglesia católica, y Marcos Evangelista lo es de la Iglesia copta. San Andrés murió en Grecia crucificado en una cruz con forma de X (de ahí la forma de la cruz borgoñona en honor a su patrón).

Por otra parte, también me planteo si no sería posible que las entradas ceremoniales estuviesen inspiradas en las procesiones del Imperio Romano de Oriente, en lugar de las procesiones de la Roma clásica, como parece coincidir la amplia literatura que sobre el fasto y el arte festivo ha aparecido tras la impresionante colección de estudios dirigida por Jacquot, *Les Fêtes de la Renaissance* (1960), a la que me he referido ya en varias ocasiones. Sería un modelo de escenografía político-religiosa en la vía pública de la que habrían sido testigo los franconormandos en la época de las cruzadas, o venecianos, genoveses o catalanes muchos años antes de la caída de Constantinopla. Quizá podría ser más lógica esta influencia, por cercanía temporal y por ser un imperio cristiano, que no la de un remoto y pagano Imperio Romano de César Augusto. A partir de estas primeras intuiciones me planteo si no proceden en último término del Imperio Romano de Oriente

¹²⁷ El águila bicéfala fue adoptada por primera vez por Teodoro II Láscaris, tercer monarca (1254-1258) del Imperio de Nicea, a fin de mostrar su pretensión sobre la totalidad del Imperio bizantino, tras el saqueo y toma de Constantinopla de 1204 y la posterior división de su territorio en estados feudales correspondientes a los príncipes cruzados de obediencia latina y otros encabezados por miembros de las antiguas familia bizantinas –como Láscaris–, ubicados, en general, en Asia Menor. Tras sucesivas guerras de conquista, la decisiva batalla de Pelagonia (1259) y la toma de Constantinopla (1261), que acabó con el Imperio latino de Constantinopla, resucitó de nuevo el Imperio bizantino, que consolidó el uso de la imperial bicéfala por parte de la dinastía Paleólogo, emperadores romanos de Constantinopla entre los siglos XIII y XV, con alas extendidas en sable (negro heráldico) sobre campo de oro (Monreal, 2006: 289-329).

el pensamiento tipológico, la escatología política, la retórica emocional y, en definitiva, la idea motriz del fin de los tiempos, en cuanto aspectos todos ellos relacionados con la triple temática (Gedeón, último emperador, torre) de la ideología e imaginario imperial de Carlos V y Felipe II.

Los que han analizado la idea e imagen imperial de Carlos V y Felipe II no han considerado la posibilidad de que una parte de estos planteamientos tuviesen su origen en el Imperio Romano de Oriente. Como se ha visto en el estado de la cuestión, la caballería medieval nórdica, el erasmismo o el referente heroico de Alejandro Magno, por citar solo unos ejemplos, se señalan como influencias más importantes que la bizantina, la mayoría de veces simplemente obviada.

Los especialistas en teología política han mostrado siempre un interés especial por el Imperio Bizantino, ya desde Carl Schmitt. En el estado de la cuestión he incluido en esta categoría de teología política a autores de obras que no se clasificarían normalmente bajo este epígrafe pero que, en cambio, en la bibliografía que he citado han planteado cuestiones propias de la teología política que me interesa tratar en la tesis. Entre los que cuentan con el Imperio Romano de Oriente como punto esencial en sus investigaciones cito a Kantorowicz, Smith, Muldoon, García-Pelayo, y Stoichita. Únicamente estos tres últimos se refieren, aunque no de forma central, a la influencia bizantina en cuestiones de teología política que afectan a la Monarquía Hispánica y, respecto a los dos primeros no lo hacen porque sus investigaciones se refieren a la Antigüedad y a la Edad Media. La influencia cultural y política del Imperio Romano de Oriente respecto a los temas que trata la tesis se presenta, por tanto, como una de las aportaciones más novedosas que va a ofrecer esta investigación. A veces puede parecer que por el hecho de haber desaparecido como tal con la caída de Constantinopla también se hubiese borrado del mapa mental de la población del Occidente europeo toda referencia bizantina, cualquier influencia del cristianismo oriental o de la cultura política de la Segunda Roma. Mi posición al respecto es justo la contraria.

En cuanto al contexto temporal, es preciso introducir algunas observaciones. La tesis se refiere a las ocho primeras décadas del siglo XVI; es decir, comprende desde el nacimiento del futuro emperador Carlos V hasta el inicio de los años 80 del reinado de

Felipe II. No es objeto de esta tesis ni los años previos y posteriores al desastre de la Armada Invencible (1588) ni, en general, las relaciones entre Isabel I de Inglaterra (1533-1603) y Felipe II, ni tampoco sus últimos años de vida. Aunque estas relaciones entre la Inglaterra posterior a María Tudor (1516-1558) y la Monarquía Católica y el relato de los acontecimientos que se producen durante esos años pueden incidir en la idea del fin de los tiempos, en cambio, no tienen relación ni con la historia bíblica de Gedeón, ni la profecía del último emperador romano ni tampoco con el símbolo de la torre.¹²⁸ Por otra parte, es evidente que la delimitación temporal anterior no obsta para que, cuando sea preciso explicar el origen de situaciones históricas, prácticas o ciertos conceptos, como por ejemplo para comprobar si proceden o no del Imperio Romano de Oriente, nos traslademos a la Antigüedad o a la Edad Media; y, por otra parte, exista una cierta extensión del periodo indicado con respecto al conflicto de los Países Bajos para acabar de seguir los efectos del uso político de la torre y de la historia bíblica de Gedeón.

1.3.2) Conceptos relevantes respecto a «Cultura, comunicación y persuasión»

Anteriormente he comentado que el sector académico que estudia los árboles genealógicos de los Habsburgo defiende el protagonismo absoluto de la historia mítica troyana de Jasón y los argonautas en el espacio simbólico de la Orden del Toisón de Oro y de los Austrias y arrincona la figura de Gedeón a un espacio residual y anecdótico, casi como si hubiera sido únicamente una imposición puntual de Jean Germain, el primer canciller de la orden dinástica, en un intento vano de cristianizar su simbolismo. Frente a esta posición, y sin negar la presencia importante de estos dos factores que parecen unidos (genealogía y la leyenda troyana de Jasón y Hércules), el objetivo de la tesis no solo es rescatar de este cierto olvido la historia bíblica de Gedeón sino también dejar patente la mayor relevancia de este patrón de la Orden del Toisón de Oro y del uso de la tipología en la política comunicativa de los Austrias Mayores. Mi objetivo es consolidar, por tanto,

¹²⁸ Uno de los pocos casos en el que la monarquía inglesa utilizó la historia bíblica de Gedeón para legitimar la jefatura de la Iglesia anglicana frente a la supremacía católica –y por tanto universal- del papado sería la teoría política del teólogo florentino reformado Pedro Mártir Vermigli (1499-1562) (Kirby, 2009: 401-421).

esta línea incipiente de interés, manifestada por la musicología (Haggh, Ferer, entre otros), la historia del arte (principalmente, Checa, Smith, Pinson, Eichberger), la historia de la literatura (Kipling) o la historia (Groenhuis), y completarla con la perspectiva de la tipología y otras aportaciones que explico más adelante.

En cuanto a las genealogías que se remontan a Noé, a través de su nieto Tubal y la herencia visigoda de la corona hispánica, expuestas entre otros historiadores por Eva Botella, se trata de un tema más propio del siglo XVII que del momento que nos ocupa. En lugar de situarme en esta lógica de justificación del poder por el pasado, por la pertenencia de su gobernante a un linaje glorioso, mi intención es defender que tiene un mayor poder de persuasión ilusionar a la población con un relato optimista sobre el futuro, cuando éste además está dictado directamente por un plan divino o por la providencia que cuenta con el monarca como su vicario e instrumento.

Otro de los puntos que me planteo en esta investigación es comprobar de qué forma las distintas políticas comunicativas de Carlos V y de Felipe II se apropian de una técnica propia de la exégesis bíblica como es la tipología prefigurativa. Se trata de un concepto realmente relevante en este campo y es transversal ya que, en su versión política, se utiliza también en la escatología, la idea/imagen imperial y la teología política. A pesar de que siempre ha existido un enorme interés por la tipología entre los historiadores del arte medieval, son escasos los estudios que tratan sobre su presencia en la época moderna. Se ha considerado incluso hasta hace poco tiempo, con la excepción del interés demostrado por algunos autores como el filólogo alemán Friedrich Ohly, que la tipología como forma de ver y de pensar era un concepto en declive a finales del siglo XV. La obra colectiva *Visual Typology in Early Modern Europe. Continuity and Expansion*, editada en 2018 por las historiadoras del arte Dagmar Eichberger y Shelley Perlove, pone de manifiesto el error de esta concepción anterior. De hecho el conjunto de autores reunidos en este volumen, entre los que destacan, junto con las editoras, Alexander Linke y Charles Zika, defienden que el uso de la tipología adquiere una mayor complejidad y flexibilidad a lo largo del siglo XVI. Además de perdurar la tipología tradicional, que explicaré seguidamente y que parte de la exégesis bíblica que se remonta hasta san Pablo (c.5 - c.66), emergen en los inicios de la época moderna nuevas tipologías que incorporan emblemas, la discusión teológica de las Reformas protestante y católica, y nuevas

analogías profanas.¹²⁹ Se ha descubierto también que en la época moderna muchos proyectos artísticos en Biblias, manuscritos iluminados, frescos, cuadros, trípticos de altares, vidrieras, esculturas que tienen lugar no solo en entornos culturales de los Habsburgo (Países Bajos, Italia y Sacro Imperio), sino, por ejemplo, también en Francia, se basan en los manuales tipológicos redactados al final de la época medieval.¹³⁰ Uno de los motivos para este mantenimiento y renovación de la tipología en el siglo XVI reside en su potencial para proporcionar un repertorio de motivos iconográficos que está dotado de un conjunto consolidado de concordancias asociativas que aseguran un efecto predecible en el observador.¹³¹ Esta predictibilidad permite, además, que la tipología pueda ser utilizada por católicos y protestantes como una herramienta persuasiva.¹³²

Antes de entrar a valorar su uso en el siglo XVI es preciso, por tanto, saber qué se entiende por tipología en un sentido tradicional. La tipología cristiana establece conexiones entre escenas del Antiguo y el Nuevo Testamento, mediante la yuxtaposición de tipos (del AT) y antitipos (del NT), al entender el conjunto del texto bíblico como una sola historia providencial de la Salvación, una sola revelación de Dios que culmina con Cristo.¹³³ Por tanto, este método de exégesis bíblica considera, en primer lugar, que el Antiguo (AT) y el Nuevo Testamento (NT) forman una unidad en la que personas y hechos de la ley antigua llegan a realizarse en toda su plenitud, culminan en la nueva ley. Estas personas o acontecimientos del AT se denominan “tipos” y la plena consecución en el NT de lo que se había prefigurado recibe el nombre de “antitipos”. Los antitipos del NT están latentes en el AT y los tipos del AT están patentes en el NT. Cualquier episodio bíblico puede ser leído y adquiere su significado completo con Jesús encarnado, crucificado y resucitado. En la vida y la palabra de Cristo se completan, culminan y revelan todos los acontecimientos, personas y mensajes del AT.¹³⁴ De esta forma, por ejemplo, la Virgen

¹²⁹ Eichberger, Perlove, 2018: 7; Linke, 2018: 25-26.

¹³⁰ Eichberger, Perlove, 2018: 8.

¹³¹ Linke, 2018: 59.

¹³² Como los Padres de la Iglesia antes que él, Lutero considera que la tipología puede ser utilizada como una herramienta educativa para evidenciar la armonía entre AT y NT, a pesar de que abandona un amplio abanico de correspondencias tipológicas establecidas por la patrística, especialmente todas aquellas relacionadas con la Virgen que no se basan en las Escrituras (Linke, 2018: 48).

¹³³ Eichberger, Perlove, 2018: 7, 13; Linke, 2018: 30.

¹³⁴ Kretschmer, 2015: 1.

San Pablo, en sus epístolas, no presenta la nueva Ley del NT como una anulación de la vieja Ley del AT sino como su confirmación desde una nueva libertad que iguala al pueblo elegido con los gentiles (Rm 3,31; Rm 7,6; 1 Co 7,18-19), y reafirma que los hechos narrados en el AT –no solo las profecías- se ven

María sería la nueva Eva; la Iglesia, la nueva sinagoga; o la eucaristía, el nuevo maná, en cuanto forman parte también de la vida y la palabra de Jesús, el Hijo de Dios, a su vez el nuevo Adán.¹³⁵ Más que interpretar el sentido del texto bíblico, son los acontecimientos mismos del AT los que han sido predispuestos por Dios para actuar como figuras del NT, como si la historia fuera un libro escrito por Él.¹³⁶ El recurso a la tipología sirve para explicar como Dios gobierna el mundo. El plan divino se manifiesta por una cadena de concordancias entre tipos y antitipos que es preciso interpretar, puesto que esta serie de tipologías no es más que el desarrollo progresivo de la historia.¹³⁷

El teólogo Joseph Cahill establece cuatro características de la tipología: a) un elemento temporal, ya que existe una continuidad histórica entre tipo y antitipo; b) la intensificación, como si fuera el *prestissimo* o *fortissimo* musical, del antitipo con respecto al tipo (por ejemplo, el palo que sostiene la serpiente de bronce del AT se repite en una forma mucho más intensa en la cruz del NT); c) la dimensión cristocéntrica, al concentrarse en último extremo en un único antitipo, la persona de Cristo, con el convencimiento de que la Salvación tendrá lugar en el fin de los tiempos a través de Jesucristo; y d) la visión y creatividad poética.¹³⁸ Para distinguir la tipología de otros conceptos cercanos como la metáfora o la causalidad, el crítico literario canadiense Northrop Frye indica que la tipología contiene una parte, el tipo, que se refiere siempre a un momento anterior al de la otra parte, el antitipo; y esta diferencia temporal es lo que distingue a la tipología de la metáfora, al referirse ésta a dos realidades simultáneas en el

culminados en la vida, muerte y resurrección de Cristo. Los tipos del AT anticipan o prefiguran, por tanto, el contenido del NT, donde se encuentran los antitipos, la culminación de todo lo anunciado en el AT. El máximo ejemplo expuesto por san Pablo es Adán como tipo con respecto a su antitipo en Cristo, ya que, según la lectura paulina, si por un hombre llegó la muerte –por Adán todos morimos–, también por un hombre tiene que venir la resurrección de los muertos –por Cristo todos volveremos a la vida– [Hauf (2001: 173-219) cita Rm 5,12-19; 1 Co 5,7; 10,6; 11; y 15,21-22; así como Hb 9,11;10; 17].

La eucaristía instituida en la Última Cena, otro ejemplo, cuenta con tres tipos prefigurativos: el maná del desierto, el cordero pascual anterior al Exodo y la ofrenda de pan y vino de Mechizedec a Abraham (Pérez, 2005: 181-182).

¹³⁵ Ladouceur, 2006: 45; Reynolds, 2017: 2; Reynolds, 2014: 236

El agustino fray Cristóbal de Fonseca, en la primera parte de *Vida de Christo Señor nuestro* (1596), lo expresa de esta forma:

«Christo no solamente es blanco del Evangelio, sino de toda la escriptura revelada, y no ay renglón en toda ella que se enderece a otro fin, sino a que Christo sea conocido y reverenciado. Y a que se entienda que en el solo está depositado nuestro bien, salud y vida.» (Hauf, 2001: 173-219).

¹³⁶ Eco, 2012: 102-103.

¹³⁷ Kretschmer, 2015: 15.

¹³⁸ Fabiny (2009: 145-146) cita a J. Cahill. “Hermeneutical Implications of Typology” (1982). El ejemplo de la serpiente-Cristo es de Halbertal, Margalit (1994²: 100).

tiempo.¹³⁹ Respecto a la diferenciación con la causalidad, con la que comparte la orientación en el tiempo, la tipología está orientada al futuro y está basada en la fe, la esperanza y la visión, mientras que la causalidad está orientada al pasado y fundamentada en la razón, la observación y el conocimiento.¹⁴⁰

Tipología y figuralismo son sinónimos cuando se usan como términos técnicos en el análisis bíblico cristiano. Tipología (del griego *typos*) parece haberse convertido en el término preferido por los historiadores del arte; figuralismo (*figura*, traducción latina del griego *typos*), para filólogos y críticos literarios. *Figura* o *typos* significa modelo, ejemplo, molde; y deriva del verbo *typtein*, estampar o imprimir una marca, aturdir con un golpe, dejar estupefacto.¹⁴¹ Si somos estrictos, en cualquier caso, el término técnico “tipología” o expresiones relacionadas como “teología de tipos” aparecen de forma tardía en la época contemporánea.¹⁴² La denominación con la que es conocida en la época medieval la exégesis bíblica basada en la interpretación de las semejanzas figurativas de las Escrituras es “*concordia veteris et novi testamenti*”.¹⁴³ De acuerdo con Frye la Biblia cristiana es un libro hermenéutico estructurado tipológicamente, dado que la tipología no solo es una visión cristiana de la historia sino también el principio por el que se ordena el AT y el NT a través de estas concordancias.¹⁴⁴ Según el filólogo y crítico literario alemán Erich Auerbach, la diferencia entre la concordancia alegórica y la tipológica reside en que la primera comprende comparaciones abstractas entre conceptos e ideas que representan una virtud (p.ej. la sabiduría), una pasión (p.ej. la ira) o un principio (p.ej. la justicia, la paz), mientras que la semejanza figurativa o tipológica se refiere a personas en concreto y conecta acontecimientos, ya sean estos reales o míticos, de forma que el primero de ellos no solo significa el mismo hecho en sí sino también el segundo, mientras que este

¹³⁹ N. Frye. *The Great Code: The Bible and Literature*. Londres: Routledge, 1982, p. 80, considera que la tipología es un modo de pensar, una forma de retórica y un recurso discursivo (una figura) que contiene dos partes: el tipo y el antitipo (Fabiny, 1996: 19; Fabiny, 2009: 150).

¹⁴⁰ Otra distinción establecida por Frye, ya introducida hasta cierto punto por Auerbach, y que parte de la obra de Kierkegaard *La Repetición* (1843) [Fabiny, 1996: 19; Fabiny, 2009: 150].

¹⁴¹ <http://www.uvm.edu/~wstephan/dante/typessay.htm> (consulta 28-2-2021); Fabiny, 1996: 21.

¹⁴² Fabiny (1996: 17) (2009: 138) recuerda que por tipología nos podemos referir por lo menos a nueve aspectos: a) forma de lectura de la Biblia; b) unidad del AT y del NT; c) modelo exegético; d) figura de discurso; e) modo de pensamiento; f) forma de retórica; g) visión de la historia; h) fórmula de composición artística; e, i) manifestación de intertextualidad.

¹⁴³ Linke, 2018: 23.

¹⁴⁴ Fabiny, 2009: 145.

último culmina el primero.¹⁴⁵ Esta diferencia entre considerar concordancias de hechos – tipología hermenéutica- y concordancias de conceptos –retórica estética- parte de la dicotomía, que se remonta a san Agustín, que distingue entre una *allegoria in factis* y una *allegoria in verbis*. De acuerdo con los parámetros marcados por san Agustín, los teólogos de la Edad Media reservan la *allegoria in factis* al texto sagrado y, en consecuencia, se establece una frontera muy marcada entre, por una parte, el orden teológico y la exégesis de la Biblia (la palabra de Dios) –donde se ubica la tipología bíblica y la hermenéutica-, y, por otra parte, el orden estético retórico y la interpretación de la literatura profana (la palabra humana).¹⁴⁶ Sin embargo, es innegable que la exégesis bíblica ejerce no solo una influencia fundamental en la literatura, con el ejemplo destacado de Dante, sino también en el discurso histórico utilizado por los cronistas de corte,¹⁴⁷ como veremos un poco más adelante. De hecho los filólogos Erich Auerbach y Northrop Frye son quienes introducen la noción teológica de tipología en los estudios literarios. A través de la interpretación figurativa es posible conectar dos sucesos que son distantes cronológica o casualmente atribuyéndoles un significado común que los caracteriza.¹⁴⁸

La comunicación entre el AT y el NT y sus concordancias comprenden una red compleja de ideas que se ha desarrollado a lo largo de los siglos desde los primeros tiempos del cristianismo y considera el AT como un anuncio profético de los acontecimientos del NT. Esta larga tradición en la historia de las ideas, desde el punto de vista textual, ha acabado plasmada también en una tradición iconográfica para ilustrar los sucesos centrales de la historia de la Salvación, tal y como aparece en miniaturas de misales y bíblias desde la segunda mitad del siglo XII.¹⁴⁹ A partir de estos antecedentes la difusión de la tipología prefigurativa se debe a dos obras de autoría desconocida. En primer lugar, la *Biblia*

¹⁴⁵ Linke, 2018: 24.

¹⁴⁶ Kretschmer, 2015: 4-5.

Como ya adelanta el teólogo Alan Richardson, en *History, Sacred and Profane* (1964), la interpretación tipológica de la Biblia se distingue de la alegórica porque detecta una correspondencia real y necesaria en la estructura y en el significado del acontecimiento original o “típico” y su nueva aplicación o culminación –es decir, hacer explícito lo que estaba implícito en los acontecimientos del pasado-, revela un significado más profundo desde una perspectiva profética (Spiegel, 1975: 321).

¹⁴⁷ Kretschmer, 2015: 4-5.

¹⁴⁸ Fabigny, 2009: 146, 149.

¹⁴⁹ Eichberger, Perlove, 2018: 8; Linke, 2018: 45, 50, 55.

pauperum o *Biblia Picta*¹⁵⁰, escrita en la segunda mitad del siglo XIII y que obtiene gran popularidad en el siglo XIV. Y a partir de ese mismo siglo, el *Speculum humanae salvationis*¹⁵¹, con una enorme repercusión en el siglo XV.¹⁵² En ambos casos se trata de manuales de tipologías visuales que compendian y hacen asequibles la gran cantidad de tipos y antitipos que el método de concordancias tipológicas había creado a lo largo del tiempo y que se encontraban diseminados en toda clase de textos y representaciones plásticas.¹⁵³ El común denominador de estos manuales educativos es situar los acontecimientos clave del NT en orden cronológico y relacionarlos explícitamente con dos (*Biblia pauperum*) o tres (*Speculum humanae salvationis*) prototipos del AT, tal y como aparece en los siguientes ejemplos de manuales tipológicos referidos todos ellos a la teofanía del rocío en el vellocino de Gedeón como prefiguración de la Anunciación del Señor.

La presencia del texto en la *Biblia Pauperum*, a diferencia de los más de cinco mil versos del *Speculum Humanae Salvationis*,¹⁵⁴ es más reducida y el contenido principal de su

¹⁵⁰ La *Biblia Pauperum* no estaba destinada a ser un medio de enseñar la Biblia a los pobres e iletrados sino un manual ilustrado dirigido a los clérigos con voto de pobreza, quienes con sus conocimientos previos, debían explicar el significado de las imágenes a los feligreses (Thierfeldt, 2018: 16-18).

El análisis de numerosos manuscritos iluminados de principios del siglo XIV indica que el arquetipo común de todos ellos, el ejemplar primigenio, aparece en el sur de Alemania en torno a 1250 (Linke, 2018: 55).

¹⁵¹ La primera aparición del *Speculum* data de 1324 aunque parece proceder de un original más antiguo que podría haber sido escrito entre 1309 y 1324 durante la “cautividad babilónica” cuando la corte papal estaba en Avignon (1309-1378) [Wilson, 1984: 26]. La denominación de “espejo” (*Speculum*) se debe al método tipológico que se centra en la localización de reflejos especulares entre el Antiguo y el Nuevo Testamento (Pérez, 2005: 181-182).

¹⁵² De los centenares de copias elaboradas desde el primer cuarto del s.XIV hasta al final del s.XV se conservan más de 350 ejemplares en latín y traducciones en neerlandés, francés, alemán, inglés y checo. La difusión de la *Biblia pauperum*, en cambio, fue inferior a la del *Speculum humanae salvationis* ya que, por ejemplo, en 1925 solo constaba la conservación de 68 manuscritos de la *Biblia picta* (Wilson, 1984: 101). La recepción del *Speculum* además es extraordinaria ya que, por una parte, hacia finales del s.XV prácticamente todas las bibliotecas del norte de Europa cuentan con este libro, además de la influencia ejercida en otros ámbitos como el arte o la literatura (Hauf, 2001: 173-219). ; y, por otro lado, esta obra - junto con la *Biblia Pauperum*- ejerce una enorme influencia sobre todo tipo de artistas (pintura, tapices y vidrieras son las plasmaciones más destacadas), la literatura (en especial el teatro y los misterios medievales) y en el propio desarrollo de la espiritualidad. El destinatario del *Speculum* es bifronte puesto que se dirige tanto a los laicos como a los clérigos y existe una fuerte conexión con la religiosidad de las comunidades de hermanos de la *Devotio Moderna* (Hauf, 2001: 173-219).

¹⁵³ Hauf, 2001: 173-219.

¹⁵⁴ 5.224 versos como complemento imprescindible para explicar las 192 ilustraciones del *Speculum Humanae Salvationis* (Wilson, 1984: 10, 24; Hauf, 2001: 173-219).

El conjunto iconográfico de la *Biblia Pauperum* es completado por dos parejas de profetas arriba y abajo del núcleo central del tríptico formando una cruz. Estos personajes, de medio cuerpo, miran por unas ventanas de arcos lobulados y de cada uno de ellos emana un mensaje en una filacteria. Se trata de una citación bíblica, aunque la parte textual más importante se encuentra en los ángulos superiores que remiten a la correspondiente lectura veterotestamentaria en la que se indica la referencia del libro, su resumen y la

disposición iconográfica habitual se encuentra en las tres imágenes centrales dispuestas según un esquema que recuerda el del tríptico de un retablo. En el medio aparece la escena más importante, siempre del NT (el antitipo), acompañada de otras dos anteriores en el tiempo bíblico y relacionadas con ese episodio central (tipos) a modo de prefiguración, de forma tal que a la izquierda aparece una imagen del AT –entre Génesis y los Diez Mandamientos (tiempo antes de la Ley)- y, a la derecha, otra más del AT pero ya de la historia de Israel (tiempo bajo la Ley).¹⁵⁵ En el caso concreto mostrado, la escena del AT corresponde a la Anunciación del Señor, la de la izquierda es Eva con la serpiente ante la mirada de Dios (Gn 3,15), y la de la derecha la teofanía del rocío con Gedeón y el vellocino (Jc 6,37).

El formato del *Speculum humanae salvationis* es diferente al de la *Biblia Pauperum* al incorporar cuatro imágenes –en lugar de las tres principales descritas anteriormente-, de las cuales solo una pertenece al NT (el antitipo), situada en el inicio de la franja iconográfica, y las otras tres corresponden al AT, aunque también, en ocasiones, a textos apócrifos o incluso profanos.¹⁵⁶ En los ejemplos mostrados en las ilustraciones, a la Anunciación le sigue Moisés y la teofanía de la zarza ardiente (Ex 3,4-4,17) y, tras ella, la del rocío, el vellocino y Gedeón (Jc 6,37) y, por último, la escena en que la virgen Rebeca ofrece agua (Gn 24,18).

indicación del antitipo que coincide con la escena del NT que figura en el centro del tríptico. Por último, las escenas laterales también cuentan con dísticos que ofrecen una explicación sintética de la misma forma que el *versus* colocado en el pie de cada lámina que acaba de completar todo el conjunto de referencias gráficas y textuales (Hauf., 2001: 173-219).

¹⁵⁵ Wilson, 1984: 10, 24.

¹⁵⁶ Wilson, 1984: 10, 24; Hauf, 2001: 173-219.

Además de las interpretaciones propias de la tipología prefigurativa elaboradas por los Padres Griegos, se encuentran las derivadas de: a) la *Historia scholastica* del teólogo victorino Petrus Comestor (o Pierre le Mangeur) (c.1100-c.1178), una combinación de historia sagrada y profana del discípulo reputado de Pierre Lombard (c.1100-1160) que incorpora, además, la obra especialmente rica de miniaturistas e iluminadores; b) la *Legenda aurea* del hagiógrafo dominico italiano Jacobo (o Santiago) de Vorágine (c.1230-1298) –y entre cuyas fuentes, según recuerda Graef (1968: 200) se encuentra la mariología bizantina-; c) la *Antiquate Judaica* del historiador judío fariseo Flavio Josefo (c.37-c.100) y, d) la obra del dominico santo Tomás de Aquino (c.1225-1274) [Wilson, 1984: 17, 25].

(Fig. 2) *Biblia Pauperum*, c.1462-1468, dép. Réserve des livres rares XYLO-2, Bibliothèque nationale de France, fol. 1r. [<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k1040368w/f12.item.r=biblia%20pauprrum.zoom> (consulta 5-6-2022)].

(Fig. 3) *Speculum Humanae Salvationis*, cap. VII, Brujas 1454-1455, Hunter 60 T.2.18, Biblioteca universitaria de Glasgow, fol. 10 v

(Fig. 4) *Speculum Humanae Salvationis*, s. XV, Latin 512, Bibliothèque nationale de France, París, fols. 8v-9r [<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b60002575/f26.item.zoom/f27.item.zoom> (consulta 5-6-2022)].

(Fig. 5) *Speculum Humanae Salvationis*, s. XV, Latin 512, Bibliothèque nationale de France, París, fol. 8v [<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b60002575/f26.item.zoom/> (consulta 5-6-2022)]. Izquierda, detalle de imagen correspondiente a la Anunciación; y derecha, detalle de imagen correspondiente a Moisés y la teofanía de la zarza ardiente.

(Fig. 6) *Speculum Humanae Salvationis*, s. XV, Latin 512, Bibliothèque nationale de France, París, fol. 9r [<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b60002575/f27.item.zoom/> (consulta 5-6-2022)]. Detalle de imagen correspondiente a Gedeón y la teofanía del rocío y el vellocino.

Tanto la *Biblia Pauperum* como el *Speculum Humanae Salvationis* ejercen una enorme influencia sobre todo tipo de obras artísticas (pintura, tapices y vidrieras son las plasmaciones más destacadas) que siguen sus programas iconográficos, también sobre la literatura y el teatro (los misterios medievales serían un ejemplo) y en el propio desarrollo de la espiritualidad.¹⁵⁷

Sin la repercusión popular de las biblias en imágenes anteriores, la versión más ambiciosa de combinación entre textos e imágenes bíblicas y moralizantes, tanto por su extensión y volumen como por la calidad de las obras, corresponde a las *Bibles moralisées*. Su producción exclusiva se halla dedicada en principio al uso personal de la familia real francesa y ducal borgoñona entre los siglos XIII y XV.¹⁵⁸

En los *Speculum humanae salvationis*, en las *Bibles moralisées* y en otros ejemplos bajomedievales se rompe el contenido únicamente bíblico de las correspondencias tipológicas. Se abre la vía para que en otros contextos exista una cierta apropiación cristiana medieval de la literatura pagana de la Antigüedad aplicada en concordancias entre textos bíblicos y profanos. Esta posibilidad, que la línea filológica aperturista de Ohly situaría igualmente en el ámbito del pensamiento tipológico, podría ir acompañada

¹⁵⁷ Hauf, 2001: 173-219; Linke, 2018: 55-56.

¹⁵⁸ En las primeras versiones de la *Bible moralisée*, tras la introducción, cada folio contiene 8 pequeñas imágenes con forma de medallón ordenadas en 2 columnas de 4, en una disposición que recuerda la de ciertas grandes vidrieras góticas. En una de esas columnas figuran 4 imágenes bíblicas junto a un breve texto bíblico relacionado con cada miniatura que se relaciona asimismo con la otra columna de 4 imágenes moralizadoras y sus respectivas explicaciones en ese mismo sentido (Thierfeldt, 2018: 23-27). Este carácter moralizante, por una parte, es completamente original –desde el punto de vista iconográfico, ya que las representaciones figurativas de las moralizaciones carecen de precedente y, en este sentido, constituyen una aportación decisiva del pensamiento figurativo en la interpretación medieval de la Biblia-; y, desde el punto de vista textual, se elabora a partir de varias obras, aunque, de forma principal, se consideran la *Glosa Ordinaria*, la *Historia scholastica* de Pierre le Mangeur –como en el *Speculum*, el *Aurora* del presbítero y poeta en lengua latina Pierre Riga (1140-1209) y las *Postilles* del dominico y cardenal Hugues de Saint-Cher (1200-1263) [Lowden, 2005: 130-131].

También se rompe la estructura rígida de correspondencias tipológicas en el *Concordantie caritatis*, de mediados del siglo XIV, obra del abad cisterciense Ulrich von Lilienfeld, cuya estructura, en lugar de seguir la cronología de la vida de Cristo –como en la *Biblia pauperum* o el *Speculum*- o la estructura de la Biblia en su conjunto desde el Génesis –como en la *Bible moralisée*-, se basa en el santoral en el curso del año litúrgico (Linke, 2018: 56).

de conjuntos de imágenes con contenidos sacros y profanos en recursos comunicativos de legitimación política.¹⁵⁹ Un ejemplo de este ámbito tipológico renacentista sería el que hemos visto en el estado de la cuestión cuando se ha comentado que en la obra de Egidio de Viterbo se establecen concordancias entre hechos y personajes bíblicos y paganos.

En el relato histórico de los cronistas medievales ya utilizan esta tipología, en el sentido amplio del término, que es semibíblica o, incluso, extrabíblica. Este uso implica que los tipos del AT no tienen por qué limitarse a la culminación en el pasado con la figura de Cristo sino que pueden buscarse antitipos que exceden el NT para encontrarlos en acontecimientos extrabíblicos de signo político. Honorio de Autún (1080-c.1153), también conocido por Honorio de Augsburgo (*Honorius Augustodunensis*), por ejemplo, interpreta la historia de los emperadores cristianos como la culminación antitípica de la historia de los reyes del Antiguo Testamento. La crónica imperial alemana del siglo XII combina la leyenda del héroe romano en una relación tipológica con la leyenda cristiana de los santos y en cada una de estas relaciones sitúa la leyenda de un héroe en congruencia compositiva con una leyenda exagerada de los santos.¹⁶⁰

El papel de los cronistas medievales se puede trasladar también a la intervención de los cronistas dinásticos del siglo XVI al utilizar la tipología como lógica comunicativa persuasiva y medio de legitimación política de sus respectivos soberanos. Cuando los cronistas establecen analogías entre los respectivos monarcas y David, Alejandro Magno, Constantino o Carlomagno, no pretenden adscribirlos simplemente a una lista de virtudes atribuida a estos referentes, sino que afirman una verdadera relación entre los actos realizados en el pasado por estos héroes –bíblicos o no- y los actos de su soberano ya sea como nuevo David, nuevo Alejandro, nuevo Constantino o como nuevo Carlomagno. El recuerdo del pasado es visto de esta forma como una relación con el presente que va más allá del modelo referencial. Además de concordar el David bíblico (tipo) con Carlos V,

¹⁵⁹ Kretschmer, 2015: 3, 10.

¹⁶⁰ F. Ohly. *Schriften zur mittelalterlichen Bedeutungsforschung*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977, pp. 325-326, 330 (Kretschmer, 2015: 12).

el nuevo David (antitipo), o Salomón con Felipe II, un acontecimiento histórico de ese momento se convierte en una especie de antitipo o culminación de un tipo del AT.¹⁶¹

En nuestro caso si Carlos V actúa como lo hace es “porque” Gedeón así lo hizo y lo que Gedeón hizo, el emperador, a su vez, también lo hará. Además de explicar el presente, el pasado también influye en el futuro, lo modela. El pensamiento tipológico abarca un campo complejo de influencias que enlazan pasado y presente, presente y futuro dentro de un modo esencialmente profético de analizar la historia. Por esta razón un recurso característico de las crónicas es la profecía y no en el sentido profético del AT de predecir el futuro sino en la capacidad para establecer relaciones entre acontecimientos históricos de distintas épocas. Con la ayuda de estas “tipologías” los cronistas pueden usar datos y sucesos del pasado como explicaciones y formas de legitimar la vida política de ese momento. Describen un futuro político que despliega las potencialidades del pasado y por eso implícitamente legitima el programa político que en la actualidad sigue el soberano para el que trabaja. El pasado es profético porque determina la forma y la interpretación de lo que está por venir y conecta pasado, presente y futuro en una matriz histórica única y omnicomprendiva.¹⁶² Precisamente porque relaciones tipológicas como Gedeón-nuevo Gedeón o último emperador romano encajan tan bien con la mentalidad de la época, es posible una transmisión sumamente persuasiva o propagandística de las ideas políticas contenidas en estas conexiones bíblicas y extrabíblicas que justifican el programa y las acciones del monarca. El mito de la realeza y el papel providencial, impulsado y amplificado por las tipologías históricas, reafirman la continuidad y la legitimación de la acción monárquica.¹⁶³ El nuevo Gedeón, el último emperador romano o el rey de Jerusalén forman así parte de la historia de la Salvación. Aunque sean personajes profanos se incluyen de forma tipológica en la historia que sigue el camino previsto por el Señor y que lleva a su segunda venida y al fin de los tiempos.

¹⁶¹ Spiegel, 1975: 321-322; Fabiny, 2009: 146; y Zika (2018: 235-236) cita a F. Ohly. “Typology as a Form of Historical Thought”. *Sensus spiritualis: Studies in Medieval Significs and the Philology of Culture* (publ. orig. en alemán, 1983).

¹⁶² Spiegel, 1975: 321-322.

¹⁶³ Spiegel, 1975: 323.

1.3.3) Conceptos relevantes de «Escatología imperial»

1.3.3.A) Escatología y tipología

Los exégetas del siglo XVI no solo incorporan las formas tipológicas de pensamiento desarrolladas por la larga tradición medieval, sino que también adaptan estas estrategias y patrones mentales para ofrecer un sentido claro en un tiempo de profunda incertidumbre cuando incluso un sector de la población cree que se acerca el fin de los tiempos. Más que iluminar simplemente el pensamiento teológico, los tipos del AT proporcionan una guía ejemplar para la acción y la toma de decisiones en el siglo XVI, tanto a nivel individual como colectivo. Este fenómeno se visualiza por ejemplo en las xilografías donde se funde el tiempo bíblico y coetáneo al incorporar personajes del momento en escenas del AT.¹⁶⁴ Por medio de la interpretación tipológica, el significado del pasado se reafirma para el presente; lo antiguo pasa a ser profecía de lo nuevo y es predeterminante ya que su propia existencia configura e interpreta lo que viene después. De esta forma el pasado se convierte en un principio explicativo, una forma de ordenar y hacer inteligible una relación entre acontecimientos separados por una enorme distancia en el tiempo.¹⁶⁵

Los teólogos Gerhard von Rad y Leonhard Goppelt, así como el historiador de la religión Robert Austin Markus, coinciden en señalar la relación entre tipología y escatología, ya que el pensamiento tipológico se basa en la visión cristiana del tiempo que siempre apunta al final de los tiempos (el *eschaton*). Las correspondencias entre anticipación (tipo) y culminación (antitipo) son inherentes a la tipología y se trata de una categoría fundamental en la forma cristiana de entender la historia como el camino de la Salvación.¹⁶⁶ En la narrativa cristiana los hechos bíblicos no están relacionados ni temporal ni causalmente sino que están conectados de forma vertical a la divina providencia que conduce a este camino de redención, a este plan diseñado por Dios para salvar a la humanidad. Para el intérprete figurativo el fin de la historia no es

¹⁶⁴ Zika, 2018: 236, 250.

¹⁶⁵ Spiegel, 1975: 321.

¹⁶⁶ Fabiny (2009: 139, 140, 143) cita los artículos de G. von Rad. "Typological Interpretation in the Old Testament" (1952), L. Goppelt. "Apocalypticism and Typology in Paul" (1964) y R.A. Markus. "Presuppositions of the Typological Approach to Scripture" (1957).

completamente desconocido puesto que ya ha sido revelado.¹⁶⁷ Un plan que está estructurado en varias fases históricas. La primera venida de Cristo es el momento central y el itinerario histórico se completará al final con el *eschaton*, la segunda venida.¹⁶⁸ La historia de la Salvación, por tanto, no se acaba con la resurrección y ascensión de Cristo sino con la evangelización y la conversión al cristianismo de todas las naciones (Lc 24,46-47) como preludio del fin del mundo, de la segunda venida de Cristo.¹⁶⁹ Al final del Apocalipsis de Juan, al describir la Jerusalén celeste, se indica que el Señor hará un mundo nuevo (21,5) con la promesa de un nuevo cielo y una nueva tierra, que es cuando se alcanza el antitipo de todos los antitipos anteriores.¹⁷⁰

La historia de la Salvación dura hasta el fin de los tiempos y en esta lógica los autores del siglo XVI pueden considerar los hechos de su época tanto el antitipo de los acontecimientos de la Antigüedad como el tipo de aquellos sucesos que acontecerán al final de los tiempos. Y de ahí surge esta idea expresada por Ohly de la tipología en tres fases:

En la historia de la salvación, el tiempo de Cristo como el tiempo del cumplimiento de los tiempos antiguos se ha convertido en un tercer tiempo, el tiempo después de Cristo, el tiempo de la existencia continua de Cristo en la Iglesia y el tiempo de la escatología. El mundo de la historia visto tipológicamente se vuelve triple. [...] El conocimiento y las obras del tiempo del Evangelio se están convirtiendo nuevamente en el tipo de un antitipo prometido y venidero. Por tanto, el tiempo total tipológicamente interpretable se divide en tres partes. [...] El presente se convierte, él mismo en un antitipo, en la prefiguración de lo que está por venir.¹⁷¹

La tipología permite, por tanto, ser utilizada como un método de aplicar la interpretación profética a los acontecimientos históricos. Genera su propia lógica para discernir la relación analógica entre el cumplimiento –en los hechos presentes- y la promesa –en los hechos del pasado- y prever, de esta forma, el porvenir. El tipólogo, convertido en profeta,

¹⁶⁷ Fabiny, 2009: 146, 149.

¹⁶⁸ Fabiny, 1996: 22-23.

¹⁶⁹ Kretschmer, 2015: 18.

¹⁷⁰ Fabiny, 2009: 150.

¹⁷¹ F. Ohly. *Schriften zur mittelalterlichen Bedeutungsforschung*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977, pp. 323-324 (Kretschmer, 2015: 11).

genera la esperanza en el futuro al ver el pasado, el presente y el futuro unidos en una serie de correspondencias relevantes que reflejan la voluntad de Dios.¹⁷²

Según el filósofo e historiador británico R. G. Collingwood, «la gran tarea de la historiografía medieval consistía en el descubrimiento y explicitación del objetivo o plan divino de la historia». Dicho de otra forma, se da una sanción religiosa, habitualmente por medio de la Biblia, a la perspectiva ideológica que interesa mostrar por parte de los cronistas. La profecía escatológica es una gran arma propagandística que se utiliza para legitimar las pretensiones expansionistas de una dinastía en el poder.¹⁷³ Un instrumento que, conforme defiende en esta tesis, no se acaba en la época medieval sino que mantiene su vigor en la época moderna.

En el caso que nos ocupa la esperanza en el futuro (una nueva tierra y un nuevo cielo en el que destaca el eje simbólico de la torre de la Jerusalén celeste) podría estar unida al pasado (historia bíblica de Gedeón) y al presente (la torre eucarística). Y, en una primera impresión, esta triple división del tiempo coordinada hacia un final de la historia podría parecer una fusión entre la profecía joaquinita (y sus tres eras del Padre, del Hijo y del Espíritu) y la bizantina del *Apocalipsis del Pseudo Metodio* (y su profecía del último emperador romano). Sin embargo, por una parte, el uso político de esta esperanza en el futuro que marca la anunciada próxima derrota del Imperio Otomano por la acción militar liderada por los Habsburgo, ya sea el emperador del Sacro Imperio o el rey de Jerusalén, y, por otra parte, la apropiación por parte de los güelfos propapistas de la escatología joaquinita con la intervención de un papa angélico, me llevan a descartar esta posibilidad apuntada por Marjorie Reeves. La solución alternativa que propongo es que en entornos proclives a los Habsburgo únicamente readaptan, en clave progibelina y en el tránsito de la época medieval a la moderna, la tradición profética del último emperador romano. Aprovechan, además, el vínculo tipológico entre Gedeón y el último emperador romano que enfatiza especialmente la versión siríaca del *Apocalipsis del Pseudo Metodio*. La victoria providencial de Gedeón contra los madianitas se convierte en la lucha que

¹⁷² G.W.H. Lampe. "Hermeneutics and Typology. Symposium: The Old Testament in the Church Today". *The London Quarterly & Holborn Review* (January 1965): 17-25. https://biblicalstudies.org.uk/article_herm_lampe.html (consulta 1-3-2021).

¹⁷³ Collingwood. *Idea de la historia*. México, 1952, p. 60 (Gascó, 1981: 180).

prefigura el camino que debe seguir la cristiandad para derrotar al islam, signo del fin de los tiempos. Las tres fases del proceso histórico de salvación imperial serían el propio desarrollo de la profecía que ya tiene en cuenta de esta forma el pensamiento tipológico sin necesidad de recurrir al pensamiento de Joaquín de Fiore, al ser anteriores tanto la profecía bizantina como el método exegético de concordancias.

Con respecto a la recepción de la profecía bizantina en el escatología imperial de Carlos V la aportación novedosa que introduce la tesis es remarcar, por una parte, que la readaptación establecida por Wolfgang Aytinger en Augsburgo se produce en un momento de discusión de la titularidad del reino de Jerusalén y de tensión entre el Sacro Imperio y la Santa Sede; y, además, la trayectoria de Suabia al círculo de Margarita de Austria (1480-1530) [primero Jean Lemaire de Belges (c.1473-c.1525) y, a través de él, a Gattinara). En cuanto al pensamiento político escatológico del gran canciller suscribo plenamente los resultados de la investigación de Headley. Discrepo, en cambio, de la perspectiva de Botella cuando manifiesta que la concepción imperial de Gattinara es una mezcla de la *Monarchia* de Dante con la «Quinta Monarquía» de Annio de Viterbo, supuestamente propias del Sacro Imperio, a la que suma las ideologías imperiales castellanas y aragonesas.¹⁷⁴ Si bien la influencia de Dante es clara, como también lo es la del *Apocalipsis del Pseudo Metodio*, a través de la trayectoria indicada, me parece muy dudoso que Gattinara fundamente su discurso escatológico imperial en Annio de Viterbo y en tradiciones proféticas de la península ibérica.

1.3.3.B) Escatología y mito

El mito recurre a imágenes que potencian el entusiasmo e inspiran anhelos, movilizan la voluntad hacia un esfuerzo compartido y dan sentido a la vida de un colectivo. La eficacia como medio para actuar sobre el presente es una característica del mito, según el filósofo Georges Sorel. A su entender, solo los mitos hacen posible la acción en la historia; sin ellos el devenir histórico se detendría. Al estudiar el mito, por consiguiente, se conocen e

¹⁷⁴ Botella, 2012: 589.

identifican los sentimientos y las pasiones de una parte de la población, al crear un estado de exaltación y la sensación de pertenencia e integración en un objetivo, con la posibilidad, a través de este conocimiento, de utilizar estas fuerzas. Un mito de este tipo, de acuerdo con Sorel, sería la recuperación de Jerusalén, motivo impulsor de las cruzadas, como paso previo a la segunda venida de Cristo y el fin de los tiempos con la instauración de un nuevo cielo y una nueva tierra.¹⁷⁵ La profecía, aún dentro de consideraciones “fuera de la racionalidad”, otorga al mito su fuerza de cohesión social al ofrecer una solución simple a problemáticas humanas como la muerte, la construcción del yo y del otro, o la lucha del bien contra el mal.¹⁷⁶ Entra dentro de una de las facultades humanas básicas, según Henri Bergson, de envolver los hechos significantes del cosmos, de la naturaleza, de la religión y de la historia en una trama de fábulas que responden a la necesidad de explicarlos y al mismo tiempo de humanizarlos.¹⁷⁷ Desde un punto de vista antropológico y funcionalista, Bronislaw Malinowski establece, a su vez, que:

Lo que realmente importa en la narración del mito es su función social [...] comporta, expresa y fortalece el hecho fundamental de la unidad local y de parentesco del grupo [...] colabora de una manera importante a la cohesión y el patriotismo local [...] genera un sentimiento de unión [...] integra y fusiona la tradición histórica, los principios legales y las distintas costumbres.¹⁷⁸

1.3.3.C) Escatología y pathos

El dominico y filósofo napolitano Tommaso Campanella (1568-1639) es una referencia muy importante en el campo de la escatología política tanto de la Monarquía Católica como de Francia. Pagden, por ejemplo, le ha dedicado una especial atención pero no aparece en la tesis por motivos cronológicos: su obra corresponde a los inicios del siglo XVII y esta investigación se refiere únicamente al siglo XVI.¹⁷⁹ Sin embargo, me interesa

¹⁷⁵ G. Sorel. *Réflexions sur la violence* (1906) [Frade, 2015: 350, 352].

¹⁷⁶ Amaro, 2008: 15; Molpeceres, Pérez Miranda, 2016: 32.

¹⁷⁷ H. Bergson. *La evolución creadora*. Barcelona: Planeta, 1994, p. 137 (Amaro, 2008: 16).

¹⁷⁸ B. Malinowski. *Magia, ciencia y religión*. Barcelona: Planeta, 1993, pp. 133-134 (Amaro, 2008: 15-16).

¹⁷⁹ Cuando Campanella escribe su *De monarchia hispanica* entre 1600 y 1601, que tal vez pase a ser la obra más influyente y la que aporta argumentos de mayor alcance en favor del imperio universal hispánico, emplea el término *monarchia* en su sentido literal. De igual modo, el diccionario de Sebastián de Covarrubias, el Tesoro de la lengua castellana o española, de 1611, define «monarca» como «señor absoluto y príncipe solo, sin reconocimiento de otro; antes todos se lo tienen a él». Los Habsburgo de Madrid, en

recuperar su figura para introducir el componente emocional de esperanza, amor, odio y miedo que se encuentra presente en las profecías.¹⁸⁰ Campanella aboga por una comunicación política que contemple el *pathos* del discurso profético, para él mucho más efectivo que los áridos silogismos de los teólogos neotomistas de la Escuela de Salamanca, objeto también del estudio de Pagden. A diferencia de la doctrina de la divina inmutabilidad de santo Tomás de Aquino, para quien Dios no tiene pasiones ya que al ser perfecto no es posible que sienta emociones como el enfado, la pena, el miedo, la envidia o la ira,¹⁸¹ el motor fundamental de la profecía es el *pathos* de Dios, su implicación y afectación profunda por la situación de la humanidad. Desde la perspectiva profética el Señor no simplemente ordena y espera obediencia; también se siente conmovido y afectado por lo que sucede en el mundo y reacciona en consecuencia. Los acontecimientos y las acciones humanas despiertan en Él amor, misericordia, desilusión o ira y, por tanto, se implica en el cuidado de su creación.

Según el teólogo Abraham Heschel no se puede concebir a Dios como un juez supremo objetivo, impassible e indiferente ante los hechos, sino que queda afectado por ellos. Se entristece, se alegra, se involucra en la trayectoria de la humanidad. El Señor no solo posee inteligencia y voluntad, sino también sentimiento y *pathos*. El *pathos*, pese a su carácter emocional, no debe entenderse como un mero sentimiento. Se trata de un acto de movilización intencionado, resultado de una decisión libremente adoptada y de acuerdo con la empatía y la comprensión que Dios siente por la humanidad. Incluso "en el momento de la ira" (Jr 18,7), lo que Dios quiere no es que su ira sea ejecutada, sino que debe ser apaciguada y anulada por el arrepentimiento del pueblo. El *pathos* divino, a su vez, es el motivo que impulsa la misión profética, ya que este *pathos* es una reacción a la conducta del hombre: un efecto, no una causa. Las personas son, en cierto sentido, agentes, no solo destinatarios. Está en su poder merecer el *pathos* del amor o el *pathos* de

calidad de herederos de Augusto, han sido elegidos por Dios como agentes de la unificación final del mundo y deben reunir el poder secular y el religioso (Pagden, 1991: 21, 86-87; Pagden, 1997: 62-63).

¹⁸⁰ Proyecto Propel, por ejemplo, propone un diálogo entre la filología, la comunicación y la historia de las emociones en el que se reflexiona acerca de la profecía como un medio conformador de identidades colectivas y como una vía de influencia en la esfera pública a través de las emociones orientadas al futuro [<https://cordis.europa.eu/project/id/887605/es> (consulta 10-12-2020)].

¹⁸¹ Ver Brian Leftow. "God's Impassibility, Immutability, and Eternality". *Oxford Handbooks Online*. <https://www.oxfordhandbooks.com/view/10.1093/oxfordhb/...> (consulta 13-12-2020).

la ira. El arrepentimiento es la fuerza que conmueve más a Dios para obtener su perdón.¹⁸² Estos mecanismos emocionales de desobediencia o traición, castigo, arrepentimiento y perdón, además de la esperanza en la solución final, son los que operan en la profecía del último emperador romano. Los cristianos desobedecen o traicionan la Alianza con Dios representada por la “torre”, aunque este símbolo no aparezca en la profecía como tal; el Señor les castiga con las invasiones y el dominio musulmán; y, tras ser conscientes de sus errores e implorar su perdón, la providencia divina favorece la aparición del último emperador romano para derrotar al islam como paso previo a la segunda venida del Señor y al fin de los tiempos.

El *pathos* es una de las tres formas aristotélicas de persuasión junto con el *ethos* y el *logos*. El *ethos* depende de la reputación, integridad e imagen del emisor del mensaje persuasivo, el *logos* del carácter probatorio del propio discurso y el *pathos* de provocar en el receptor un cierto estado de ánimo emocional que sea favorable al objetivo del discurso.¹⁸³ Esta distinción me sirve para ubicar dos aspectos de las políticas comunicativas de Carlos V y de Felipe II relacionadas con el fin de los tiempos que hemos visto hasta ahora en este apartado de marco teórico. Un primer aspecto sería el pensamiento tipológico y podría decirse que es el *logos*, la lógica de la retórica escatológica de los Austrias Mayores. Como segundo aspecto estaría esa relación emocional entre la cristiandad y Dios en la que se basa la profecía bizantina; por tanto, el *pathos* y la movilización de este aspecto emocional propia del mito como impulso de la acción. Faltaría el *ethos*, del que voy a tratar a continuación en el apartado de ideología e imagen imperial.

1.3.4) Conceptos relevantes respecto a «Ideología e imagen imperial»

1.3.4.A) *Ethos* y estado de la cuestión sobre «ideología e imagen imperial»

¹⁸² Heschel, 1962: (I) 3-4, 8; (II) 24-26; Jacob, 1980: 31-32.

¹⁸³ Knape, 2013: 63.

La credibilidad como emisor de mensajes de Carlos V, de Felipe II o de sus respectivos entornos político-culturales, depende en gran medida de la representación de su imagen (el *ethos*).

En el estado de la cuestión referente a la idea imperial de Carlos V hemos visto que en un primer momento el interés académico parecía centrarse en el origen germánico o peninsular de esta construcción ideológica. En este debate me posiciono claramente a favor de las tesis de Rassow, Brandi, Chabod y Vicens Vives, dado que el Sacro Imperio no solo es el vehículo por el que se readaptan toda una serie de técnicas persuasivas e ideas sobre el imperio procedentes en último término del Imperio Romano de Oriente, sino que también parto de la premisa de que son los intereses extrapeninsulares los que dominan el uso político de la historia bíblica de Gedeón, de la profecía del último emperador romano y del símbolo de la torre. Estos intereses pueden ser los que se refiere Vicens Vives cuando advierte que se debe contar con el factor económico y financiero al definir la idea imperial de Carlos V. En este caso podría ser la utilización retórica del designio divino con eufemismo de la financiación de las acciones políticas; una realidad que se pretende ocultar o minimizar.

Frances Yates despliega toda una serie de lógicas de legitimación imperial de Carlos V que posteriormente Peter Burke define como una composición de bricolaje. Mi intención no es abordar todos estos aspectos ya estudiados por Yates y otros historiadores que han seguido algunas de estas líneas de justificación del imperio ni tampoco analizar aspectos de la imagen del emperador más físicos o psicológicos que se pueden observar por ejemplo en los retratos o las estatuas, tal y como muestran las investigaciones del propio Burke o de Checa. Me interesa una imagen, no necesariamente la del propio soberano, más metafórica o simbólica que realista.¹⁸⁴ En cuanto a las profecías, Yates se centra en aquellas que anuncian un Segundo Carlomagno o figuran en un contexto mítico literario

¹⁸⁴ A diferencia de Burke en *La fabricación de Luis XIV* (1992) o de las obras citadas de Checa, no se trata de abordar el estudio de la imagen del monarca en un sentido global y sistemático. No interesa, por ejemplo, las representaciones directas de cualquier de los dos monarcas en retratos, esculturas, medallas, monedas o grabados, con ocasión de victorias militares o acuerdos beneficiosos de paz, sino su presencia indirecta, más sutil, también tratada en las obras citadas de ambos autores, en contextos donde, más que su imagen personal, se proyecta una idea de imperio. La atención se centra, en cambio, en los recursos escenográficos (entradas, procesiones) y en el arte efímero o el fasto del teatro del poder, en discursos y textos donde se expresan mensajes simbólicos políticos, en las profecías.

cristianizado inspirado por Virgilio, y no son los aspectos a los que yo concedería más importancia. Por otra parte, el humanismo erasmista defendido por Marcel Bataillon como clave de la vida política en tiempos de Carlos V, el sentimiento de caballería medieval nórdica o el ideal heroico con el modelo de Alejandro Magno, de emperadores romanos del periodo clásico o de Carlomagno señalan todos ellos un ambiente bélico, ya sea para favorecer la paz –en el caso del erasmismo- o para incentivar el conflicto –en los otros casos-. También indican un cierto romanticismo, unos códigos de honor y unas referencias literarias –caballero andante- y estéticas –justas, torneos y juegos de cañas- que recuerdan al otoño o al ocaso ensimismado de la época medieval al que parecen referirse Yates y Checa pensando quizá en Huizinga. Tampoco es ésta la óptica con la que pretendo abordar el uso político del fin de los tiempos.

Respecto a Yates quedan por comentar tres aspectos: la cuestión del emperador como vicario de Dios “y un solo rebaño y un solo pastor” –que abordaré en el apartado de teología política-; el derecho como fuente de legitimación –que después desarrollarán también otros historiadores como Muldoon, Pagden o Fernández Albaladejo-; y la cuestión moral o la regeneración de la Iglesia que implicaría establecer límites a la actuación del papa en asuntos temporales, de forma que debería cesar en sus acciones bélicas y no tejer más alianzas militares en contra del emperador o del rey de Jerusalén.

1.3.4.B) *Ethos* y Adviento

La reputación del soberano se acentúa mediante el fomento entre la población de una doble idea: en primer lugar, que el monarca cuenta con el favor del designio divino –y, en consecuencia, los súbditos deben tener fe en sus acciones y decisiones al estar guiadas por la providencia-; y, en segundo lugar, que, además, tiene un papel protagonista en el Adviento, en la precipitación de los hechos que van a conducir a la segunda venida del Señor –y, por tanto, deben tener esperanza en el futuro-. Esta convicción parte ya de la parusía, término griego que designa la presencia del emperador, rodeado de su séquito, ante el pueblo; y de las epifanías, tal y como se conocen en griego las entradas solemnes o las ocasiones en que aparece el emperador en público cuando visita las ciudades del

imperio en los primeros siglos del cristianismo.¹⁸⁵ Algunos padres destacados de la Iglesia establecida en el Imperio Romano de Oriente ya en el siglo IV comparan el *adventus* imperial del *Basileus* tanto con la entrada de Cristo en Jerusalén como con la Parusía.¹⁸⁶ El *adventus*, que significa venida o llegada, es la versión latina de los dos vocablos griegos anteriores (parusía –presencia- y epifanía –manifestación-) que quedan unificados así en un único término. En su versión cristiana, se refiere a las cuatro semanas con las que empieza el calendario litúrgico y que preceden a la Navidad desde el domingo más próximo al día de san Andrés (30 de noviembre).¹⁸⁷

Desde esta perspectiva, la novedad que aporta la tesis no es esta fe-confianza en la ayuda del Señor, propia del providencialismo, que ya ha sido estudiada, por ejemplo, por Geoffrey Parker, sino la esperanza centrada en la venida y presencia personal del Señor que se relaciona con la historia bíblica de Gedeón, la profecía del último emperador romano y la torre como símbolo de la Alianza con Dios. Carlos V y Felipe II entrarían así en una cadena de tipos y antitipos que se iniciaría con la torre protectora de la Torá (la Alianza del AT), a la que seguiría la historia bíblica de Gedeón que prefiguraría por partida doble: por una parte, la torre virginal eucarística de la Encarnación (la Alianza del NT) –su tipo sería la teofanía del vellocino-, y, por otra parte, la victoria sobre el Imperio Otomano del último emperador romano –su tipo en este caso sería la victoria sobre los madianitas-; y, finalmente, este éxito militar allanaría el camino para la Parusía. Esta cadena tipológica constituye así el andamiaje de la estructura de la tesis.

1.3.4.C) *Ethos* y representación de la imagen

El historiador cultural Peter Burke muestra como la imagen imperial de Carlos V es el resultado de un trabajo colectivo de «bricolaje» que reutiliza «fragmentos» de tradiciones

¹⁸⁵ archimadrid.es/sanbasilioelgrande/profundizaradviento.html (consulta 9-10-2020).

¹⁸⁶ Por ejemplo, en algunas homilías de san Juan Crisóstomo y de san Cirilo de Jerusalén (315-386) [Kantorowicz, 1965: 64, 71].

¹⁸⁷ Kipling (1998: 21, 25-26, 90-91, 96, 132-133) explica estos cuatro domingos de Adviento de conformidad con lo propuesto por santo Tomás de Aquino y Durandus. También, archimadrid.es/sanbasilioelgrande/profundizaradviento.html (consulta 9-10-2020).

anteriores, tanto clásicas como medievales, en el que se mezclan diferentes lógicas dinásticas, religiosas y jurídicas.¹⁸⁸ Burke recupera el término «bricolaje», introducido por el antropólogo, filósofo y etnólogo francés Claude Lévi-Strauss, en su libro *La pensée sauvage* (1962), para referirse a un proceso improvisado, *amateur* y sin premeditación, casi espontáneo, que forma la imagen monárquica y que recicla, reutiliza, yuxtapone y superpone ideas y tradiciones diferentes. Al ser un proceso descentralizado y con estas características no respondería a un objetivo político monolítico o de un solo agente, al no existir estructuras hegemónicas en el fenómeno de producción de imágenes. Lo distingue así de los términos “fabricación, invención o construcción” que indican una forma racional y consciente de acción del poder.¹⁸⁹ Sería un caso opuesto, por tanto, el de Carlos V a la posterior política comunicativa premeditada, profesional y centralizada en la corte magnificente de Luis XIV (1638-1715), también estudiada por Burke.

En la idea e imagen imperial de Carlos V que se apropia de la historia bíblica de Gedeón, de la profecía del último emperador romano y/o del símbolo de la torre es cierto que no solo intervienen los consejeros del emperador, quienes redactan generalmente sus escritos y discursos, sino también toda una combinación de cientos de colaboradores de diferentes procedencias geográficas y culturales que participan de forma dispersa desde la poesía, la pintura, la impresión de libros, las crónicas, los tapices e, incluso, las armaduras. Sin embargo, esta amplitud de contextos y emisores no tiene por qué equivaler a improvisación, espontaneidad y no profesionalidad. Debe tenerse en cuenta que en el siglo XVI el arte de la retórica se ha convertido en una profesión, incluso con sus propias cámaras, como así sucede en los Países Bajos.

Es posible combinar ambos puntos de partida ya que desde una perspectiva global de la idea e imagen de Carlos V se puede afirmar que no existe un objetivo político monolítico y se crea *de facto* este bricolaje pero, al mismo tiempo, en algunos de estos fragmentos que componen el mosaico improvisado sí existe premeditación, objetivos y profesionalidad. Sería el caso de la cadena de sentido (tipos y antitipos) a la que me acabo de referir.

¹⁸⁸ Burke, 1999: 396.

¹⁸⁹ Hochner: 2010: 244, 247; Hochner, 2014: 350-351.

La relación que visibiliza esta tesis de la visión imperial con la historia bíblica de Gedeón, la profecía del último emperador romano y el símbolo de la torre, todo ello dentro del puzzle de diferentes componentes de este bricolaje, comporta una originalidad en un doble sentido: por una parte, ya simplemente su propio estudio, dada la escasa atención dispensada hasta el momento a la relación de la idea e imagen imperial de Carlos V o Felipe II con cada uno de estos aspectos; y, por otro lado, debido al propio descubrimiento de las interrelaciones entre todos estos temas, la elaboración de un mapa de las redes de contactos entre estas ideas, imágenes y acciones festivas o teatrales que evidencia un cierto grado de premeditación en la readaptación de ideas y representaciones anteriores, de concreción de objetivos y de profesionalidad en su ejecución y comunicación, a los que me refería anteriormente.

La idea de creación, invención, fabricación o construcción de la imagen del monarca a partir de materiales preexistentes únicamente remodelados es resultado de las ideas expuestas por los historiadores Eric Hobsbawm y Terence Ranger en *La invención de la tradición* (1983). En *La fabricación de Luis XIV* (1992) Peter Burke traslada este concepto a la historia cultural de la imagen del Rey Sol y en el término «fabricación» se incluye no solo la imagen personal del rey sino la construcción –o deconstrucción- de la imagen de Luis XIV como un tótem o un ídolo en el imaginario colectivo. Se trata de un largo proceso de sacralización y de profanación y es abordado como fenómeno de la comunicación simbólica. Por este motivo, Burke no se detiene únicamente a describir la elaboración y la génesis de la construcción de un mito sino que le interesa estudiar especialmente su repercusión, tanto la recepción favorable como su crítica.¹⁹⁰ Esta posición de Burke con respecto a la imagen de Luis XIV puede resultar también aplicable en algunos aspectos a la idea e imagen tanto de Carlos V como de Felipe II.

En cuanto a Felipe II, “el rey que se esconde”, me parece especialmente interesante su recepción crítica y su consideración como tirano e idólatra por parte de la propaganda de los rebeldes calvinistas en los Países Bajos. Los mensajes negativos en torno a su figura son más visibles y tienen una mayor repercusión (la leyenda negra) que los positivos debido a su posición pasiva-reactiva comentada por Ricardo García Cárcel. Por este

¹⁹⁰ Hochner, 2010: 233; Hochner, 2014: 350.

motivo la opción que he elegido es centrarme en el estudio de la teología política relacionada con Felipe II en un contexto de ataque a su mundo simbólico: el furor iconoclasta en los Países Bajos. Por otra parte, por motivos de extensión de la tesis, no voy a poder entrar a comparar el discurso providencialista de Felipe II con el jurídico-teológico de la Escuela de Salamanca ni estos planteamientos con la escatología política como vía de legitimación de Isabel I de Inglaterra y el simbolismo de *Astraea*. Sí que voy a ubicarme en Inglaterra pero va a ser únicamente en el momento del matrimonio con María Tudor cuando Felipe II enfatiza su condición de rey de Jerusalén.

Carlos V y Felipe II comparten la situación descrita en alguna ocasión por la reina Isabel I de Inglaterra, «We princes ... are set on stages», observados por todo el mundo.¹⁹¹ Cuando esta presencia del monarca es más evidente es con motivo de entradas, cortejos y procesiones. Es allí, además, donde se montan escenarios para representar escenas de temática bíblica o profana, generalmente mediante *tableaux vivants* y con una intencionalidad política.

Este ambiente teatral está emparentado con la representación de misterios o de temática sacra- que, aunque surgen en la Edad Media, alcanzan su mayor expresión en el siglo XV y en la primera mitad del XVI. En su forma primigenia son escenificados como dramas litúrgicos dentro de las iglesias con el propósito de divulgar entre la población –en su mayoría analfabeta- enseñanzas religiosas y morales. Posteriormente se desplaza la representación del interior de los templos a plazas y calles y su preparación corre a cargo de cofradías y gremios. Se escenifican en carrozas, plataformas o construcciones efímeras de madera, repartidas por toda la ciudad, pasajes de un ciclo narrativo (por ejemplo, episodios del AT o del NT, la vida de un santo, o los vicios y las virtudes) en Navidad, Domingo de Ramos y especialmente el día de Corpus Christi. A cada escena le corresponde un espacio diferente y todos ellos están coordinados para que los espectadores puedan desplazarse de un escenario a otro en una especie de via crucis sin perderse ninguna representación.¹⁹² Existen diferentes variedades de estos ciclos en

¹⁹¹ Burke, 2019^A: 5-6.

¹⁹² Khan, 2014: 63-64.

Inglaterra, Francia, el Sacro Imperio, Castilla, Corona de Aragón e Italia, entre otros territorios.

Con respecto a la utilización del tema de Gedeón y del símbolo de la torre en favor de Carlos V y de Felipe II en escenarios urbanos, cuando existe esta visibilidad masiva, el objetivo es convencer y persuadir no solo con efectos plurisensoriales, que están presentes en el caso de las entradas ceremoniales y las procesiones de Corpus, sino también con un mensaje político intencionado y que tiene sentido para la mayoría del público receptor. La ventaja de esta temática religiosa es la posibilidad de que la población congregada descifre y reconozca correctamente estas tipologías y cadenas de sentido a las que me he referido anteriormente. Es plausible considerar que no solo esté acostumbrada a verlas en vidrieras y en la decoración de los altares de las iglesias, especialmente dispuestas para que los feligreses puedan memorizar y relacionar los diferentes pasajes bíblicos, entre ellos los de Gedeón, sino que también cuente con el recuerdo de las representaciones teatrales de misterios religiosos.

A esta mayor comprensión de las historias bíblicas se suma el impacto emocional de vincular custodia turriforme y monarquía, y teofanía con el destino del monarca. De esta forma no solo se convence con la mayor de las pruebas –la divina-, en una sociedad que se mueve por señales y presagios, sino que el liderazgo imperial seduce con su promesa de paz en un nuevo mundo tras el triunfo de la verdadera cristiandad frente a herejes e infieles. De ahí que otra marca distintiva de la tesis, con respecto a otros estudios de la idea e imagen de los Austrias, es revalorizar estos temas –Gedeón, último emperador, torre- frente a la mayor atención dispensada hasta el momento a las historias míticas de Hércules o la de Jasón y los argonautas o a otras motivos iconográficos oscuros y herméticos. Es evidente que en estos casos la recepción de su mensaje tiene que ser limitada en esa época, al ser solo accesible a círculos muy reducidos –con la suficiente formación cultural para acudir a fuentes caballerescas, paganas, mitológicas o legendarias, además de conocer el latín o el griego- frente a un conocimiento popular mucho más extendido de los símbolos cristianos y de los relatos bíblicos y proféticos.

1.3.5) Conceptos relevantes respecto a la teología política de la Monarquía Católica en el siglo XVI

1.3.5.A) Resumen de algunas aportaciones principales de la tesis respecto a esta temática

Con respecto a los autores que he citado en el apartado del estado de la cuestión relativo a la teología política de la Monarquía Católica en el siglo XVI, las aportaciones principales que presenta la tesis son: a) ubicar algunas de estas reflexiones relativas a la época medieval (Kantorowicz, Smith) en este otro contexto; b) relacionar los puntos de contacto entre Gattinara y Egidio de Viterbo y contrastar la teología política del viterbense con la idea imperial del gran canciller; c) la justificación del vicariato terrenal para el rey de Jerusalén en el caso de Felipe II, como relevo ideológico ante la carencia de título imperial y como medio de solucionar el conflicto tradicional imperio-papado; y, d) la reunión de aportaciones no solo desde el discurso historiográfico, sino también filosófico y desde la perspectiva de la historia del arte, para construir una explicación del conflicto de los Países Bajos basada en: (i) la construcción del “otro”, (ii) el concepto de traición y (iii) la idea-imagen motriz en el caso del conflicto de los Países Bajos; aspectos a los que me refiero a continuación.

1.3.5.B) El mito del “otro” y la imagen motriz

La actitud mítica tiende a ver la realidad histórica y social como una lucha dramática entre poderes conflictivos. Según Carl Schmitt, la característica de lo político, lo que da sentido político a los actos, es la distinción de amigo y enemigo, con la correspondiente tendencia a imputar al enemigo las peores cualidades de todo orden y convertirnos nosotros mismos en el compendio de todo lo bueno. Cuando la pugna política llega a ese grado de totalización e intensidad, comenta García-Pelayo, queda abierta la vía para la sustitución de la perspectiva racional por la perspectiva mítica en la que se generaliza la bipolaridad

hasta incluir dentro del campo adversario a todos los que no estén con uno mismo, aunque tampoco estén con “el otro”.¹⁹³

La profecía del último emperador romano del *Apocalipsis del Pseudo Metodio* no es un simple relato legendario, una forma de explicar el pasado, sino que pretende, además de transformar la realidad presente, orientar la acción hacia un futuro profetizado. Se trata, por tanto, de una idea-imagen motor de la historia con la que se pretende dominar el mundo y en la que participa el pasado mítico y el futuro utópico.¹⁹⁴ Un dominio del mundo que no se presenta, por otra parte, como un destino último sino como un requisito previo a la entrega de las insignias del poder en el Gólgota a su auténtico y único Señor, la antesala de su segunda venida y el fin de los tiempos. En cualquier caso, uno de los elementos centrales de todo relato mítico es la figura del enemigo mortal.¹⁹⁵ Y no es ésta la excepción: el “otro” aquí son los ismaelitas, los musulmanes, el Imperio Otomano que ha engullido al Imperio Romano de Oriente. Y el instrumento político –la profecía– se sirve de la conciencia mítica de la población, de sus emociones, de sus afectos, en una situación de crisis.¹⁹⁶ Yates comenta que uno de los motivos para el resurgimiento de la idea imperial es el miedo al caos. Sin embargo, en este caso me parece más acertado el análisis de Villacañas al atribuirlo al miedo al Imperio Otomano, con un enorme poder militar y un proyecto expansionista muy agresivo, en pleno avance por el Mediterráneo y la Europa oriental. La hipótesis que planteo añadiría a esta idea de miedo la de la esperanza profética de victoria sobre este “otro”, el Imperio Otomano, como paso previo a la Parusía. El mito del fin de los tiempos, la posibilidad de acabar de forma inminente con el Imperio Otomano, justificaría armar un ejército cristiano que se debe enfrentar a las fuerzas musulmanas. Este enorme gasto militar debe financiarse ya sea por la bula de la cruzada o por otras vías. El mito impulsaría de esta forma a la acción de colaborar económicamente con esta misión.

¹⁹³ García-Pelayo, 2009²: 2744.

¹⁹⁴ Foerster, 2012: 90, 93, 94, 101.

¹⁹⁵ Bizeul, 2019: 40.

¹⁹⁶ Bizeul (2019: 38-39) cita B. Malinowski. *The Foundations of Faith and Morals. An Anthropological Analysis of Primitive Beliefs and Conduct with Special Reference to the Fundamental Problems of Religion and Ethics*. Londres: Oxford University Press, 1936. Malinowski, está convencido que el mito es el resultado de una situación de crisis. Lo define como una emoción que toma la forma de una imagen. Y también como la dimensión afectiva de la política, instrumentalizada en todas las épocas por la teología política, que se sirve de la conciencia mítica de la población y su seguimiento de la magia, la religión, la creencia –como las profecías– y los rituales.

El “otro” es también una construcción mítica en el caso de la Guerra de los Ochenta Años de los Países Bajos. En este caso ese “otro” es la propia Monarquía Católica respecto a los rebeldes calvinistas y viceversa. Ambos bandos denuncian la traición del “otro”. En el relato mítico de los calvinistas Felipe II traiciona no solo las leyes tradicionales de los diferentes Estados que conforman los Países Bajos sino también la palabra de Dios –sobre todo la del Antiguo Testamento-, ya que el orden verdadero solo precisa de jueces guiados por el designio divino como Gedeón y rechaza tiranos y magos que se atribuyen poderes que solo corresponden a Dios. Desobedecer la tiranía del rey sería la forma de obedecer a Dios. Por otra parte, el discurso de la Monarquía Católica en contra de los rebeldes les atribuye una traición al rey como vicario protector de la comunidad de creyentes –*corpus mysticum*- y de la verdadera fe (el misterio de la Encarnación y la eucaristía –*corpus verum*-). Cuestionar al rey, desde este punto de vista, equivale a cuestionar a Dios; y, de ahí, la asimilación del delito de lesa majestad al de herejía. Y esta asimilación, a su vez, es vista como idolátrica por parte de los calvinistas.

En esta situación de tensión, de choque entre dos conciencias míticas contrapuestas, adquieren protagonismo las imágenes y los símbolos.¹⁹⁷ Cuestionar los símbolos siempre es un indicio claro de la crisis de una sociedad.¹⁹⁸ En el caso de la furia iconoclasta esta máxima tensión con elementos de irracionalidad se focaliza en “la torre”, en la gran construcción magnificente dedicada a la custodia eucarística y protegida por la Monarquía Católica. En “la torre” como símbolo se concentran varios motivos de animadversión para los calvinistas ya que, además de considerarla una muestra de la idolatría pagana propia de la corrupción del catolicismo, representa una forma de religiosidad que es vista como un pilar de apoyo de los Habsburgo.

Entre los conceptos clave para analizar la iconoclasia se encuentra, por tanto, el mito y el símbolo. Según Manuel García-Pelayo, la forma habitual de expresión del pensamiento político mítico son los símbolos y las imágenes, mientras que para el pensamiento político

¹⁹⁷ El mito se expresa en un conjunto de representaciones, no tanto manifestadas en conceptos cuanto en imágenes y símbolos, ni ordenadas sistemáticamente, sino confundidas y amalgamadas en un todo, y susceptibles de modificaciones (pudiendo añadir o marginar representaciones) mientras se conserve el núcleo (García-Pelayo, 2009²: 2734).

¹⁹⁸ Las manifestaciones simbólicas de una sociedad y la posición de los individuos ante ellas son indicio de la situación crítica o estable de la sociedad en cuestión (García-Pelayo, 2009²: 1031).

teórico son los conceptos. El símbolo, destinado a operar en el campo emocional, y el concepto, ese otro plano intelectual, abstracto y racional, adecuado para el ámbito jurídico-político; en consecuencia, son dos formas de conocimiento y de operatividad paralelas.¹⁹⁹ Así como el concepto es el instrumento normal para la captación intelectual de las cosas cuando la persona está instalada racionalmente en el mundo, así lo es el símbolo cuando la persona está instalada míticamente.²⁰⁰ Y la perspectiva mítica del pensamiento concibe a la realidad como una hierofanía, es decir, como una manifestación de un poder santo que se hace visible y operante a través de ciertas personas, ritos y objetos.²⁰¹ De esta forma, la conciencia mítica de los iconoclastas atribuye su actividad destructiva al designio divino. En su mentalidad, derribar y eliminar las torres eucarísticas –el símbolo de todo lo que detestan del “otro”- no es una acción contra Dios sino precisamente una restauración del orden pretendido por el Señor.

1.3.5.C) Mito, imagen motriz y revolución

El mito social y las técnicas publicitarias se basan en una concepción idéntica de los resortes psicológicos que provocan la acción de las personas, según explica el historiador del arte y de las ideas Éric Michaud en su comentario de la obra del filósofo Georges Sorel. Este resultado de impulso de la acción es una de las diferencias entre el mito y la utopía. La utopía es un producto intelectual, un modelo teórico de futuro elaborado por unos pensadores, y su resultado es el debate político de esta visión donde trata de convencer sobre un posible mejor porvenir aunque no provoca la acción revolucionaria. En cambio, el mito, aunque enraizado en ejemplos del pasado y en las convicciones de un grupo, impulsa el movimiento, el cambio inminente. Michaud, por tanto, distingue la efectividad de las “imágenes motrices” del mito soreliano frente a los intentos vanos de las “ideas” de la utopía.²⁰² Según Sorel, a diferencia del sociólogo Gustave Le Bon, no es la idea, el pensamiento racional el que tiende a transformarse en acto en la psicología de

¹⁹⁹ García-Pelayo, 2009²: 1041-1042. “La Corona. Estudio sobre un símbolo y un concepto político”, escrito en 1962 y publicado en *Cuadernos Hispanoamericanos* en 1967.

²⁰⁰ García-Pelayo, 2009²: 1050.

²⁰¹ García-Pelayo, 2009²: 1049-1050.

²⁰² Michaud, 2010: 173-175.

las masas sino la fuerza del contagio de la emoción, el impacto de la sugestión que crea un estado de ánimo del grupo que inicia el movimiento al que se unen los otros por imitación de la corriente emocional. La comunicación funciona por signos que remueven el material de recuerdos y de asociaciones que cada uno lleva en su interior. La acción de la masa no es más que la expresión emocional que imita los movimientos del grupo, que simpatiza de corazón con los que están movilizados.²⁰³ La sugestión combina siempre la palabra y la imagen. Palabras que evocan imágenes mentales. E imágenes mentales que apelan, en bloque y únicamente por intuición, antes de cualquier reflexión o análisis, a los sentimientos que impulsan a la acción. Las imágenes materiales también incitan a la imitación, a la inducción psicomotriz para pasar a la acción.²⁰⁴

En definitiva, sin esta idea de imagen motriz es difícil entender qué impulsa la furia iconoclasta en los Países Bajos, la chispa que enciende el fuego de la Guerra de los Ochenta Años.

1.3.6) Hipótesis de la tesis

La historia bíblica de Gedeón, la profecía del último emperador romano y el símbolo de la torre representarían un aspecto fundamental de la comunicación política de Carlos V y Felipe II. En esta triple temática se reutilizarían las siguientes ideas, imágenes y conceptos procedentes, de forma directa o indirecta, de la retórica persuasiva del Imperio Romano de Oriente: (i) el pensamiento tipológico y la providencia divina (el *logos* de esta política comunicativa); (ii) la credibilidad como emisor de mensajes del propio soberano o su entorno y la función de su imagen como representación (el *ethos*); (iii) la dimensión emocional (el *pathos*); y, (iv) el relato mítico y escatológico (la suma de *logos*, *ethos* y *pathos*) como idea-imagen motriz.

²⁰³ Michaud, 2010: 178-179.

²⁰⁴ Michaud (2010: 182-183) se refiere en este caso a Octave-Jacques Gérin y Charles Espinadel. *La publicité suggestive. Théorie et technique*. Pref. de Walter Dill Scott. París: Dunod-Pinat, 1911, pp. 51-52.

Carlos V sería presentado como el «último emperador romano» profetizado en un *Apocalipsis del Pseudo Metodio*, donde ya consta que se trata de un nuevo Gedeón, readaptado esta vez a los intereses del Sacro Imperio Romano, con la misión providencial de librar la batalla final contra los otomanos, los nuevos madianitas –el pueblo bíblico derrotado por Gedeón- y dar paso a la segunda venida del Señor y el fin de los tiempos. Al transmitir Carlos V el título de rey de Jerusalén a su hijo Felipe II se mantendría este objetivo final si bien, a través de la comprensión de la Sabiduría que le concedería la providencia divina, se vehicularía en su papel vicarial protector de la Alianza con Dios del NT simbolizada en la torre virginal y eucarística.

El uso de la inminencia del fin de los tiempos en el discurso político de los Austrias Mayores, que se valdría de esas técnicas persuasivas de origen bizantino, reinterpretadas en el Occidente cristiano bajomedieval por medio de varias tradiciones (carolingia, sacro-imperial, anglonormanda, entre otras) y readaptadas finalmente en Augsburgo, Países Bajos e Italia, sumado al amparo de sus decisiones estratégicas en el designio divino, podrían servir para legitimar un doble objetivo: (a) la recaudación de recursos financieros por venta de indulgencias para evitar el rigor del purgatorio –en el caso de la escatología individual- y, a su vez, la comercialización de bulas de la cruzada y otras figuras similares dedicadas teóricamente a costear el esfuerzo bélico necesario para liberar Jerusalén y provocar la segunda venida del Señor –en el caso de la escatología colectiva-; y (b) la hegemonía de los Habsburgo en todo el ámbito de la cristiandad convertida en “un único rebaño bajo un solo pastor”, al ser presentada como la única solución frente al peligro del Imperio Otomano, pese a no existir un interés real en acometer la cruzada ni en recuperar Jerusalén para la cristiandad.

Los problemas de teología política que presentaría el conflicto de los Países Bajos entrarían dentro de la lógica de la traición en dos relatos míticos en sentido opuesto. Por una parte, desde la perspectiva mítica calvinista, Felipe II sería visto como un traidor a las leyes del país y al orden verdadero dispuesto por Dios, lo que posibilitaría no solo desobedecer al rey por su tiranía sino que esta rebelión sería justamente la forma de obedecer a Dios. Por otro lado, desde el punto de vista de la Monarquía Católica, la traición al rey como vicario protector de la comunidad de creyentes –*corpus mysticum*- y de la verdadera fe (la eucaristía –*corpus verum*-) representaría un delito de lesa majestad;

y cuestionar al rey se equipararía penalmente a cuestionar a Dios (delito de herejía). Los calificados como herejes, por su parte, entenderían esa asimilación entre la ofensa al rey y la ofensa a Dios como la máxima idolatría. La figura de Gedeón adquiriría otro sentido para los calvinistas: de modelo prefigurativo del último emperador pasaría a ser el destructor de ídolos. Destruir “la torre” implicaría destruir el ídolo. El “otro” para los calvinistas ya no sería el Turco sino los Habsburgo.

1.4 Metodología

El proceso que he seguido para demostrar los diferentes puntos que comprende la hipótesis expuesta en el apartado anterior ha requerido seguir unos primeros pasos, que detallo a continuación, y donde también describo los criterios empleados en cada uno de ellos:

1º) Recopilación de información.

A diferencia de la mayoría de tesis de Historia no me he desplazado para consultar archivos. Mi objetivo desde el primer momento no ha sido descubrir documentación nueva sino que el interés que presenta esta investigación es aprovechar la información que ya estaba disponible gracias a estudios anteriores y a la digitalización de fondos, clasificarla, relacionar vínculos relevantes inadvertidos, aplicar en ocasiones técnicas o conceptos de otras disciplinas próximas (historia del arte, filosofía política, filología, historia de la religión, entre otras) y analizar y comprender su significado a partir del conjunto.

2º) Formación de inventarios de textos y de imágenes clasificados por temas.

La información recopilada no se ha limitado a textos que citan términos o conceptos que forman parte del objeto de estudio (Gedeón, torre, Jerusalén celeste, profecía, etc) sino que han resultado de gran utilidad especialmente las imágenes en las que aparecen representados estos elementos. Se trata, por tanto, de un sistema de fuentes entendido

conceptualmente de forma abierta. Más adelante justifico la consideración como fuente de la imagen, el objeto de arte e, incluso, la arquitectura, así como su importancia como medios persuasivos políticos y su función en la generación de preguntas que han configurado la tesis.

También he tenido en cuenta fuentes que ya no existen como, por ejemplo, el conjunto de tapices dedicados a la historia bíblica de Gedeón encargados por el duque de Borgoña, Felipe el Bueno a mitad del siglo XV. Su desaparición ha provocado un cierto olvido por parte de los investigadores que han abordado temáticas similares a las de la tesis y en ocasiones, como sucede en este caso, se desconoce un aspecto fundamental de la comunicación política si no se incluye en la investigación. He tenido en cuenta en este caso testimonios de su existencia, sus descripciones, y las circunstancias de su uso en ocasiones especiales tanto en el siglo XV como en el XVI.

Otros casos en los que el carácter efímero impide observar directamente el objeto son los *tableaux vivants* en entradas ceremoniales del soberano de los Países Bajos en distintas ciudades de sus territorios durante los siglos XV y XVI. La fuente textual –las descripciones- en la mayoría de los casos va a ser el único referente con el que he contado. Una de las pocas excepciones son las ilustraciones que acompañan las publicaciones coetáneas de estas relaciones en el caso de la entrada en Brujas (1515) de Carlos de Gante.

Las fuentes visuales, por tanto, unas veces están vinculadas a medios escritos, como la ilustración del manuscrito *Champion des dames* (1451) de Martin Le Franc inspirada en los manuales tipológicos de la *Biblia Pauperum*, que se relacionarán asimismo con los del *Speculum Humanae Salvationis*. En otras ocasiones he considerado imágenes u objetos que no dependen físicamente de un texto pero que no se pueden entender sin él como así sucede con el óleo del pintor Albrecht Bouts (c. 1490) dedicado a las teofanías de la zarza ardiente de Moisés y del vellocino de Gedeón, con respecto a los libros de Éxodo y Jueces de la Biblia, o el armario escritorio *Plus Oultra* (c. 1531) regalado a Carlos V, donde aparecen imágenes teofánicas relativas a este último libro. Los textos bíblicos forman parte, por tanto, del sistema de fuentes utilizado.

Otro caso diferente es el del políptico de los hermanos van Eyck *La Adoración del Cordero Místico*, de mitad del siglo XV, que sirvió de referente para *tableaux vivants*, esas representaciones de actores estáticas a medio camino entre el teatro y la pintura o el tapiz, en algunas entradas ceremoniales de los Países Bajos. A lo largo de estos recorridos procesionales se desplegaron toda una serie de recursos que afectaban a los cinco sentidos dedicados a un soberano que formaba parte del mismo cortejo, de ese teatro del mundo. Se producía aquí un intercambio y préstamo de recursos entre pintura y teatro.²⁰⁵ Por su parte, entre la representación política y el texto se encontraban los manuales de ceremonias como el *Espitre pour tenir et célébrer la noble feste du Thoison d'Or* (1500) de Olivier de la Marche.

En cuanto a las fuentes escritas que no se refieren a aspectos visuales o escénicos he utilizado un amplio campo en el que han tenido cabida desde epitafios [por ejemplo, el de Jean Molinet (1435-1507) en memoria de Felipe el Hermoso -1506-], discursos (como sería el caso del pronunciado por Gattinara el 30 de noviembre de 1519 para recibir a los delegados de los electores de Frankfurt con el nombramiento imperial), y obras literarias (una muestra sería *De militia Principis Burgundi* de Alvar Gómez de Ciudad Real, texto publicado en 1540 aunque escrito en torno a 1516).

3º) **Identificación de emisor –directo e indirecto- y de receptor**

Me ha interesado descubrir los máximos datos posibles del autor del discurso, de la obra literaria, del cuadro, de cualquier objeto que se refiera o incluya los conceptos que se relacionan con la triple temática Gedeón, último emperador y torre –y, en los casos en que ha sido posible, también la biografía del comitente y el tipo de receptor que se espera del mensaje contenido en ese discurso, obra u objeto-. La perspectiva pretendida no es la habitual de la historia del arte –conocer el contexto para ubicar el artista- sino seguir la trayectoria de la idea, ya sea textual o iconográfica, que se transmite a través de ese medio o receptáculo más allá de ese autor, de ese comitente en concreto. El objetivo, por tanto, no ha sido tanto el medio sino la idea, aunque también he concedido importancia a la forma en cuanto a su potencia persuasiva.

²⁰⁵ Van Eck, Bussels, 2010: 209, 211, 215.

4º) Ubicación de comitente, autor y destinatario en sus respectivas redes y ámbitos de influencia

Al rastrear redes y ámbitos de influencia de emisor y receptor de las ideas o de las imágenes que han centrado esta investigación, he buscado un posible nexo con otros emisores y receptores. La existencia de un círculo y la agrupación o relación de circunstancias han permitido establecer vínculos, en algunos casos ni siquiera enunciados anteriormente, que han requerido una explicación o interpretación, y, en definitiva, una comprensión. El objetivo al comprender estas vinculaciones entre hechos no se ha referido solo a los reflejados en textos sino que ha abarcado los representados en imágenes.

5º) La imagen en el sistema de fuentes

Las cuestiones que han motivado la tesis se han generado en gran parte gracias a la influencia de Aby Warburg. Sucede a menudo que, de los detalles de una imagen y de los vínculos que se pueden establecer con algunos aspectos de otras informaciones visuales, nacen las interrogaciones. De esta forma, como sucede en el *Atlas Mnemosyne*, la imagen, especialmente cuando se vislumbra una relación con otras, amplifica la capacidad de sugerir preguntas y plantea la necesidad de descubrir qué texto, qué narración de los hechos las une y las explica.

Un ejemplo en la tesis sería el dibujo de Sebastiano del Piombo, donde aparecen retratados el papa Clemente VII (1478-1534) y el emperador Carlos V en una mesa de diálogo. La clave de esta obra no se encuentra en el protagonismo de ambos sino en el detalle del fondo: un manto abierto en forma triangular que insinúa una apertura vaginal, un canal de nacimiento y, al mismo tiempo, la entrada en el *Sanctum Sanctorum*. En él aparece la custodia turriforme flanqueada por la tiara papal y la corona imperial, ambas en situación de inferioridad ante la preeminencia de la torre eucarística por su centralidad y mayores dimensiones. Ante esta imagen, la pregunta desborda los límites de la obra artística. Se trata de ver la imagen como un medio de comunicación política en lugar de un objeto de arte.

(Figs. 7 y 8) Sebastiano del Piombo (c.1485-1547). *El papa Clemente VII y Carlos V sentados frente a una mesa con libros e instrumentos científicos, así como un grupo de hombres en cada lado* (c.1530). Dibujo en tiza negra y blanca sobre papel gris. 30,9 cm x 46,2 cm. The British Museum, Londres (1955,0212,1). [Wivel, 2017: 32-33]. Detalle de la custodia turriforme flanqueada por tiara y corona imperial.

Quizá la cuestión político-teológica en el ejemplo propuesto puede ser si el espíritu de los acuerdos establecidos entre el papado y el imperio en los meses anteriores a la coronación

imperial de Bolonia está presidido por el interés común representado por la torre, un ostensorio eucarístico que une, y a la vez es objetivo superior tanto del poder espiritual del papa como del poder terrenal del emperador. Es posible que entonces se pueda ver una relación conceptual con la imagen de la custodia eucarística de la catedral de Barcelona aposentada en un trono real; y observar también que se trata de un objeto procesional del que surgen más imágenes, como las de la festividad del Corpus Christi.

(**Fig. 9**) Custodia eucarística turriforme sobre el trono del rey Martín el Humano. Catedral de Barcelona. Anselmo Gascón de Gotor *El Corpus Christi y las custodias procesionales de España*. Barcelona: 1916,– tipografía de la Académica de Serra Hnos. y Rusell. [<https://core.ac.uk/download/pdf/48102677.pdf> (consulta 30-4-2019)]

(Fig. 10) Maestro Jaime IV de Escocia. Procesión *Corpus Domini* (Brujas, c.1510-1520). Miniatura flamenco 23,2 cm x 16,7 cm. Ms. Ludwig IX 18 (83.ML.114), fol. 48v. The J. Paul Getty Museum, Los Angeles, California, Estados Unidos. [<http://www.getty.edu/art/collection/objects/3884/master-of-james-iv-of-scotland-procession-for-corpus-christi-flemish-about-1510-1520/> (consulta 16-5-2021)].

Y partir de este conglomerado iconográfico el interés se traslada a preguntas más generales como el posible vínculo entre culto eucarístico y poder, el uso político del símbolo de la torre como Arca de la antigua o de la nueva Alianza (de la palabra escrita de la Biblia o del Verbo encarnado en el seno de la Virgen María), las relaciones entre papado e imperio y su pugna histórica por el liderazgo universal, o, incluso, plantearse cómo se relaciona la iconoclasia con esa imagen de poder de la torre que gana en altura a las coronas del pontífice de Roma y de un Habsburgo. La furia iconoclasta calvinista, uno

de los temas fundamentales de esta tesis, no deja de ser una manera de reconocer el poder de la imagen.²⁰⁶

Por otra parte, los ejemplos de Aby Warburg y de Peter Burke han resultado muy inspiradores tanto por su interés en habilitar puentes entre diferentes disciplinas, como por su apertura a aprovechar recursos de otros ámbitos académicos en interés de la comprensión de la historia. En la tesis he seguido, por tanto, esta línea de investigación en historia cultural que complementa la base histórica con aspectos de historia del arte, de teología, de filosofía, y de otras disciplinas.

Otro aspecto que me ha parecido enormemente interesante en el enfoque de Burke es el ensamblaje de ideas e imágenes y la recopilación de información que otros han descubierto, pero que no han puesto en relación, para dirigirla a una perspectiva que trasciende el caso concreto. Peter Burke, además de reconocer la valía del testimonio de las imágenes, que siempre añaden algo, aboga por una mutua complementación y corroboración con los documentos escritos. Es evidente, en su opinión, que, con independencia de su calidad estética, cualquier imagen puede servir como testimonio histórico.²⁰⁷ Esta reivindicación de la imagen como documento, propia de la escuela de Burke, ha tenido tal trascendencia que, incluso el historiador de las ideas Quentin Skinner, uno de los máximos representantes del “eje Cambridge-Baltimore”²⁰⁸, caracterizado por el giro lingüístico en la interpretación de los textos y la importancia de la contextualidad, defiende ampliar el concepto de texto, en el que deben tener cabida no solo las obras de literatura o filosofía propias de una época determinada, sino que, según su criterio, también han de ser leídos como «textos» los edificios arquitectónicos, las obras musicales o las pinturas. Desde esta perspectiva, un pintor puede ser considerado un filósofo político, en la medida en que a través de su obra transmite mensajes de este orden.²⁰⁹

²⁰⁶ V.Furió (2000). “Arte, fortuna crítica y recepción”. *Kalías*, 23-24, p. 18 [Fontcuberta, 2011: 456].

²⁰⁷ Burke, 2005: 20.

²⁰⁸ Según Peter Burke (2007: 159), en el mundo anglófono existe la “historia intelectual” en sentido estricto, tal como se la practica en la línea que se podría denominar el “eje Cambridge-Baltimore” de John Pocock, Quentin Skinner y sus numerosos seguidores.

²⁰⁹ Bayón, 2009: 187-188; Entrevista concedida en Londres, el 18 de abril de 2008, y publicada en la página web del *Institute of Historical Research*. http://www.history.ac.uk/makinghistory/resources/interviews/Skinner_Quentin.html (Rubiés, Calaresu, De Vivo, 2010: 9).

Por su parte, el historiador del arte Georges Didi-Huberman no llega a identificar estos elementos como textos pero sí reconoce que la cultura de una época se halla en sus fuentes escritas y en los acontecimientos de su historia, pero también en sus cuadros, en sus ornamentos arquitectónicos, en los detalles de su vestimenta, en sus paisajes reformados por el hombre, en su imaginación heráldica o en sus figuras más marginales, como por ejemplo los grutescos.²¹⁰ Didi-Huberman es un gran especialista en la obra de Aby Warburg, desde la perspectiva de la filosofía de la imagen, aunque en el panorama español quizá es Manuel García-Pelayo el pionero en llamar la atención sobre el valor sociológico y politológico de la escuela de Warburg, y muestra en varios escritos la importancia de la obra artística como reveladora de la presencia de ideas políticas,²¹¹ en consonancia con el propio Warburg quien entiende las obras de arte como documentos expresivos que pueden aclarar puntos oscuros.²¹² García-Pelayo es consciente de las limitaciones de la teoría política tradicional, basada con exclusividad en los textos, en las argumentaciones, y ciega para los elementos simbólicos, icónicos y míticos que están en la base de las ideologías, actitudes y motivaciones políticas. Por este motivo concluye su *Ensayo de una teoría de los símbolos políticos* con la reivindicación de una teoría política que acoja entre sus tareas el estudio de los símbolos como modo de expresión de la conciencia mítica y como componente normal de la vida política, de la misma forma que los conceptos son el medio de expresión de la conciencia teórica.²¹³

El sociólogo José María González García también propone ampliar el campo de la filosofía política desde el análisis tradicional de los conceptos y del lenguaje político hasta la investigación de las metáforas y de las imágenes del poder. Esta ampliación resulta especialmente relevante cuando nos referimos a épocas históricas en las que el pensamiento privilegia el sentido de la vista, de manera que los mensajes morales, religiosos y políticos se expresan y se transmiten mediante símbolos visuales e imágenes como en los siglos XVI y XVII. La filosofía política de estos siglos no se encuentra solamente en los escritos de Maquiavelo, Hobbes, Justo Lipsio o Saavedra Fajardo, sino también en obras de arte, comedias y tragedias, al igual que en tratados que conjugan

²¹⁰ Didi-Huberman, 2013²: 96, cita aquí a M. Ghelardi, Y. Boerlin-Brodbeck y W. Schlink.

²¹¹ García-Pelayo, 2009²: 2582-2583. “Historia del arte e historia de las ideas políticas”, artículo publicado originalmente en Caracas en 1963 en *Cuadernos del Instituto de Estudios Políticos*.

²¹² Warburg, 2005: 434.

²¹³ García-Pelayo, 2009²: 1031.

imagen y texto como los libros de emblemas y empresas, pues, partiendo del tópico *Ut pictura poesis*, la época se empeña en la necesidad de leer las imágenes como si fueran textos escritos y contemplar las palabras escritas como si fueran imágenes pictóricas.²¹⁴

1.5 Estructura de la tesis

La tesis consta de seis capítulos; si bien el tercero y el cuarto contienen respectivamente dos y tres subcapítulos. Presenta, por tanto, sin considerar los apartados de cada capítulo o subcapítulo, el siguiente índice:

- 1.- Introducción general de la tesis (donde se ubica este apartado de “estructura”)
- 2.- La escatología imperial en el contexto histórico de la Europa del siglo XVI.
- 3.- La retórica imperial de Carlos V relativa a la historia bíblica de Gedeón y a la profecía del «último emperador romano»
 - 3.1.- La historia bíblica de Gedeón en la Orden del Toisón de Oro y en las entradas ceremoniales de los Países Bajos
 - 3.2.- La retórica imperial de Carlos V en documentos, discursos y obras literarias referentes al «último emperador romano», el nuevo Gedeón
- 4.- El símbolo de la «torre» en la teología política de Carlos V y Felipe II
 - 4.1.- La «torre» y la cábala cristiana
 - 4.2.- El uso imperial de la imagen de la «torre» mariana y eucarística
 - 4.3.- Jerusalén y la «torre» en la escatología imperial de Felipe II
- 5.- La destrucción iconoclasta de torres eucarísticas y el tema pictórico de la torre de Babel en la teología política de los Países Bajos del siglo XVI
- 6.- Conclusiones

²¹⁴ Bayón, 2009: 177; González García, 1998: 23-43; González García, 2007: 315-325.

El capítulo 2 muestra los paralelismos entre las diferentes escatologías imperiales del siglo XVI. Aunque se alude brevemente al caso francés y al papel de la Iglesia de Roma, la atención de la tesis se centra en el imperio de Carlos V, en la monarquía católica de Felipe II y en su respectiva pugna con el Imperio Otomano por la hegemonía universal. Se pretende mostrar que uno y otro bando contendiente comparten una conciencia similar por su misión excepcional ante el fin inminente de los tiempos. Sirve de introducción, por tanto, al ambiente de cruzada que está tan presente en los temas de los capítulos 3 y 4.

El subcapítulo 3.1 está dedicado al uso político de la historia bíblica de Gedeón, cuyos momentos cruciales son las entradas de Brujas (1515) y Lille (1549) y la ceremonia de abdicación de Carlos V en Bruselas, el 25 de octubre de 1555, en una sala con todas las paredes tapizadas con la historia de Gedeón. Se realiza un seguimiento de todas las ocasiones en que aparece la figura de Gedeón en las entradas ceremoniales de los Países Bajos, en las ceremonias de la Orden del Toisón de Oro y otras ocasiones especiales. De esta forma se busca valorar qué trascendencia política supone el hecho de que la teofanía del vellocino prefigure la Encarnación de Cristo –una relación tipológica de la que también se buscará su origen- y, al mismo tiempo, que se presente la victoria de Gedeón sobre los madianitas, gracias al designio divino, como el ejemplo a seguir en caso de cruzada.

El discurso que anima a las armas frente al Turco se ve reforzado por documentos, discursos y obras literarias referentes a la adaptación del *Apocalipsis del Pseudo Metodio* sobre el que versa el subcapítulo 3.2. Esta política comunicativa fomentada por el gran canciller Mercurio Arborio Gattinara presenta a Carlos V como el nuevo Gedeón, el último emperador romano. Los intereses principales de este subcapítulo pasan por confirmar los indicios, en primer lugar, de que la trayectoria previa de este recurso persuasivo presentado por Gattinara parte de una readaptación de la profecía bizantina en Augsburgo; y, en segundo lugar, que su autor lo hace guiado por intereses imperiales que buscan no solo legitimar la hegemonía secular en Europa sino también cuestionar el papel de la Santa Sede. La elección imperial, la batalla de Pavía y el *Sacco di Roma* son momentos clave tratados en este subcapítulo en el que el designio divino y/o la profecía juegan un papel fundamental.

En el subcapítulo 4.1, la figura central es Egidio de Viterbo. En su obra dedicada a Carlos V, *Scechina* (1530), el Arca –como puede traducirse el término–, en el sentido de presencia divina, remite al Arca de la Alianza –que custodia la palabra de Dios escrita en tablas de piedra– del AT y al maná que prefigura la eucaristía. La torre en este contexto cabalístico se encuentra vinculada a una de las dimensiones de la manifestación de Dios que conduce a la comprensión del sentido profundo de la Biblia. Además de analizar el destino escatológico reservado al emperador por esta lectura cabalística, se trata el papel de la custodia turriforme, emplazada en un particular *Sanctum Sanctorum*, que protagoniza el dibujo de Sebastiano del Piombo donde el artista retrata a los dos mandatarios –papa Clemente VII y emperador Carlos V– que negocian su papel en el dominio del mundo.

La torre mariana constituye uno de los dos temas fundamentales del segundo subcapítulo (4.2). En él se sigue en orden cronológico la construcción simbólica de esta torre desde una perspectiva espiritual que parte de la Antigüedad hasta la compilación de la tradición mariana y su difusión por parte del santo jesuita Pedro Canisio (1521-1597). En este recorrido, además de aludir a la crítica protestante a la mariología católica, se presta una atención especial a la apropiación político-militar de las formulaciones anteriores, iniciada en el Imperio Romano de Oriente y seguida también por la casa de Austria, al utilizar la imagen de la Virgen como torre inexpugnable o incluso torre de asalto.

La segunda parte del subcapítulo 4.2 aborda el papel fundamental de la torre en el culto eucarístico y en la *pietas austriaca*. En concreto, la dimensión dinámica de este culto centrada en el ostensorio turriforme que se saca en procesión en festividades como la del *Corpus Christi*. Se produce la consolidación a partir de 1514 del modelo de custodia de asiento con forma de torre, cuya máxima expresión se debe al orfebre establecido en León, Enrique de Arfe (c.1475-1545). De esta forma, resulta esencial referirse al culto eucarístico estático en el que se inspira: las casas sacramentales erigidas en los Países Bajos y el Sacro Imperio; y, también, por otra parte, los precedentes de la presencia de la torre como signo distintivo del emperador en su condición de vicario de Dios.

El último subcapítulo entre los dedicados de forma específica a la torre (4.3) estudia la importancia que supone para Felipe II el Apocalipsis y la Jerusalén celeste representados

en la *Adoración del Cordero Místico*, el famoso políptico de Gante de los hermanos van Eyck, del que encarga una adaptación a Michiel Coxcie (c.1499-1592) en la que incluye la imagen de Felipe II y de Carlos V. El objetivo de este subcapítulo es comprobar, por una parte, hasta qué punto el título de rey de Jerusalén, traspasado por Carlos V a su hijo con ocasión del matrimonio con la reina de Inglaterra María Tudor, reformula el discurso de hegemonía mundial y de vicario de Dios de Felipe II, al no poder disponer del título imperial; y también valorar la trascendencia de esta mirada a Jerusalén –en este caso la celeste- en el impulso del monarca a la construcción del monasterio del Escorial.

Por último, el capítulo 5 ofrece un nuevo ángulo para interpretar la furia iconoclasta de los Países Bajos.²¹⁵ La aparición del Gedeón libertador y destructor de ídolos (AT) sumado a la torre de Babel (AT), como la antítesis de la Jerusalén celeste (Apocalipsis), puede explicar el ataque a la idea imperial desarrollada en los capítulos anteriores que tiene lugar en la rebelión de los Países Bajos con la destrucción masiva de torres eucarísticas magnificentes. Se persigue, por tanto, en este capítulo comprobar si es verosímil considerar que, con la destrucción física de torres eucarísticas (y la destrucción simbólica de “la torre”), los rebeldes calvinistas intentan socavar uno de los fundamentos principales de la Monarquía Católica.

1.6 Cronología y orden de exposición

Los apartados dentro de los capítulos y la lógica expositiva en cada uno de ellos sigue un orden cronológico de los hechos significativos –acontecimientos históricos, obras literarias, circulación o exposición de objetos- dentro del propio capítulo. Sin embargo, cada uno de ellos se concentra o se especializa en determinados momentos históricos, sin perjuicio de completar desde otra visión el ya abordado en otro apartado. El hecho de que

²¹⁵ Este capítulo no se ubica en caps. 3.1 ó 3.2 (dedicados a Gedeón-nuevo Gedeón) ni en caps. 4.1, 4.2, 4.3 (torre del AT, torre del NT y torre del Apocalipsis) porque es tan protagonista la historia bíblica de Gedeón –en este caso en su faceta de destructor de ídolos- como la torre eucarística objeto del ataque iconoclasta. Se produce aquí además una quiebra de la cadena tipológica bíblica y profética que desde la torre del AT –Arca de la Alianza- (cap. 4.1) conducía a Gedeón (cap. 3.1) y éste prefiguraba tanto la torre del NT –Arca de la Nueva Alianza, la Virgen- (cap. 4.2) como el nuevo Gedeón, el último emperador romano (cap. 3.2) como paso necesario previo para acabar en la Jerusalén celeste (cap. 4.3).

unas mismas circunstancias se aborden en algún caso desde ángulos distintos en diferentes lugares responde a la propia composición de los capítulos, en la que, aunque se ha tenido en cuenta una cierta progresión cronológica del 3.1 al 5, ha primado la cohesión temática. Y así, por ejemplo, el nacimiento y bautizo del futuro emperador Carlos V aparece en el capítulo 3.1 pero se vuelve a tratar en el capítulo 4.3. Esto mismo sucede en otros casos, tal y como muestro en el siguiente cuadro centrado en algunos de los acontecimientos del siglo XVI que trata la tesis y que se encuentran marcados en la columna correspondiente al capítulo en el que se hace mención.

FECHA	ACONTECIMIENTO (tratado en el capítulo que marca la casilla sombreada)	2	3.1	3.2	4.1	4.2	4.3	5
1500	Nacimiento y bautizo de Carlos de Gante		■				■	
1500	Defunción príncipe Miguel		■					
c1500	Egidio de Viterbo en monasterio S.Juan de Carbonara (Nápoles)				■			
c1500	Aparición modelo iconográfico estandarizado de <i>Virgen tota pulchra</i>					■		
1501	Capítulo de la Orden del Toisón de Oro en Bruselas		■					
1502	Herencia título imperial bizantino por testamento Andrés Paleólogo	■		■				
1505	Felipe el Hermoso proclamado rey de Castilla, León y Granada en Bruselas		■	■				
jun 1506	Pactos de Villafáfila y Benavente (Felipe el Hermoso y Fernando el Católico)		■	■				
sep 1506	Defunción de Felipe el Hermoso		■	■				
1507	Egidio de Viterbo prior general orden agustina / Fernando el Católico en Nápoles			■				
jun 1507	Proclamación de Carlos de Habsburgo como nuevo señor de los Países Bajos		■					
1508	<i>Vellus Gedeonis</i> al fondo del motivo central lienzo Anunciación J. Joest de Kalkar		■					
1509	Nombramiento Guillermo de Croÿ, sr de Chièvres, como 1r chambelán corte de Bruselas		■	■				
may 1509	Defunción de Juan de Aragón, hijo de Fernando el Católico y Germana de Foix		■	■				
7-7-1510	Bula papa Julio II concesión título rey de Jerusalén a Fernando el Católico	■		■				
1510-1511	Gattinara en pen.ibérica (jun 1510 a abr 1511). Defensa posibilidades sucesorias casa Austria			■				
1511	Jean Lemaire de Belges. <i>Traité de la différence des schismes et des conciles de l'Église</i>		■	■				
1512	Campaña militar de Fernando el Católico en la Toscana (A. Gómez de Ciudad Real allí)		■					
1512	Inicio reinado sultán Selim I	■						
1512	Inicio Concilio de Letrán				■			
1513-1517	Egidio de Viterbo. <i>Historia Viginti Saeculorum</i>				■			
1514	Victoria de Selim I Osmán sobre Ismaíl Safavi	■						
1514	Ruptura de colaborac. Enrique VIII Ingl. y Margarita de Austria / restaurac. tapices Gedeón		■					
c1514	Consolidación a partir de este año del modelo de custodia de asiento con forma de torre					■		
1515	Mayoría de edad Carlos de Habsburgo y <i>entréé</i> en Brujas / Salida de Gattinara del Consejo		■	■				
c1515	Rafael. Vaticano. Imagen Fernando <i>Rex Catholicus, Christiani Imperii Propagator</i>			■				
1516	Muere Fernando el Catól.(23-1-1516) /Carlos proclam. rey Españas en Bruselas (14-3-1516)		■	■				
1516-1517	Alvar Gómez de Ciudad Real en Bruselas. <i>De militia Principis Burgundi</i> (jun 1516-sep 1517)		■					
1516	Capítulo Orden del Toisón de Oro en Bruselas. Divisa Plus Ultra (Luigi Marlino)		■					

FECHA	ACONTECIMIENTO (tratado en el capítulo que marca la casilla sombreada)	2	3.1	3.2	4.1	4.2	4.3	5
1516-1517	Gattinara en la Cartuja de Scheut (ag 1516-may 1517)							
1517	Desplazam. Carlos de Habsburgo a pen. ibérica / Luigi Marliano nombrado obispo de Tuy							
1517	Egidio de Viterbo ordenado cardenal / León X proclama cruzada contra los otomanos							
1518-1519	Egidio de Viterbo, legado papal en la corte de Carlos V (jun 1518-c.mar 1519)							
oct 1518	Nombramiento Gattinara como gran canciller							
1519	Capítulo Orden del Toisón de Oro en Barcelona							
28-6-1519	Elección imperial Carlos V en Frankfurt							
12-7-1519	Memorial Gattinara acerca misión histórica de Carlos V							
nov 1519	Recepción decreto elección imperial en Molins de Rei							
1520	Süleyman el Magnífico accede al trono / coronación de Carlos V en Aquisgrán							
ago 1521	Los otomanos toman Belgrado							
1522	Carlos V y el papa crean una Inquisición apostólica especial							
1522	Karlstadt. Panfleto pro destrucción imágenes / caída Babilonia en Apocal. Bibl luterana							
1522-1523	Papado de Adriano VI. Viaje Carlos V y Gattinara a Inglaterra (1522)							
1524-1530	Egidio de Viterbo, patriarca de Constantinopla							
1525	Batalla de Pavía							
22-5-1526	Tratado de Madrid. Liga de Cognac							
25-7-1526	Anónimo de Siena acerca de Carlos V como último emperador							
ago 1526	Victoria ejército otomano en Móhacs y caída de Buda							
1526	Hans Holbein. <i>Torre de Babel</i>							
May 1527	Sacco di Roma. <i>Diálogo de las cosas acaecidas en Roma ...</i> de Alfonso de Valdés							
21-5-1527	Nacimiento de Felipe II							
29-6-1529	Tratado de Barcelona							
fin 1529	Juan Ginés de Sepúlveda. <i>Exhortación a la guerra contra los turcos</i>							
mar 1530	Coronación imperial Bolonia							
c1530	Sebastiano del Piombo. Dibujo Clemente VII, Carlos V y custodia turriorme							
c1530	Egidio de Viterbo. <i>Scechina</i>							
5-6-1530	Defunción Gattinara							
16-6-1530	Procesión Corpus Christi en Augsburg							
1-12-1530	Defunción Margarita de Austria							
1531	Nombramiento Fernando I de Habsburgo como Rey de Romanos							
1531	Formación de la Liga de Esmalcalda							
dic 1531	Capít Orden Toisón de Oro en Tournai. Nombr Ferrante Gonzaga como caballero							
1532	Obsequio armario-escritorio a Carlos V posibl. de Ferrante Gonzaga visita Mantua							
c1532	Ludovico Ariosto. Adición estrofas referentes a Carlos V en el <i>Orlando Furioso</i>							
may 1532	Corona de cuatro niveles de Süleyman							
1533	Visita diplomática de Schepper a Estambul							
1535	Campaña victoriosa de Carlos V en Túnez y gira por Italia							
1536	Acuerdo Francisco I Francia y sultán Suleyman. Pietro Aretino nuevo filoimperial							
1538	Primera publicación de <i>La Torre de Babel</i> de Holbein							
1540	Publicación <i>De militia Principis Burgundi</i>							
1543	Ocupación de Amersfoort por Martin van Rossum (conflicto de Güeldres)							
7-9-1543	Acuerdo rendición de Guillermo de Cléveris ante Carlos V s/dominio de Güeldres							
1544	Paz de Crépy. Disyuntiva Países Bajos-Milán							
1544	Guillermo de Orange recibe en herencia extensas propiedades							
1546	Boda Felipe II y María de Portugal. Versión castellano <i>De militia Principis Burgundi</i>							
1546	Capítulo Orden del Toisón de Oro en Utrecht							
24-4-1547	Victoria de Mühlberg. Tropas imperiales vencen a la Liga protestante de Smalkalda							
1547	Cornelis Anthonisz. <i>Torre de Babel</i>							

FECHA	ACONTECIMIENTO (tratado en el capítulo que marca la casilla sombreada)	2	3.1	3.2	4.1	4.2	4.3	5
1548	Inicio gira por Italia, Alemania y Países Bajos de Felipe II							
26-6-1548	Autonomía Países Bajos respecto Sacro Imperio. Dieta imperial en Augsburgo							
ago 1549	Entradas Carlos V y Felipe II en Lille, Tournai y Arrás							
oct 1549	Entrada Felipe II y María de Hungría en Amersfoort							
nov 1549	Aceptación de los Estados Generales de los Países Bajos de la Pragmática Sanción							
1550-1553	Construcción torres eucarísticas de St Leonard (Zouleeuw) y S.Nicolás (Gante)							
jul 1554	Felipe II nombrado rey de Nápoles y Jerusalén. Boda Felipe II y reina María Tudor							
abr 1555	Defunción de la reina Juana, madre de Carlos V							
22-9-1555	Paz religiosa de Augsburgo							
oct 1555	Ceremonia abdicación de Carlos V en Bruselas							
16-1-1556	Actas triple abdicación de Carlos V de coronas de Castilla y ultramar, Aragón y Sicilia							
ene 1556	Capítulo Orden del Toisón de Oro en Amberes. Primero presidido por Felipe II							
24-2-1557	Carlos V ya en España cede la dignidad imperial a su hermano Fernando							
1557	Victoria militar de Felipe II sobre Enrique II Francia en la batalla de San Quintín							
1558	Arif. <i>Libro de Süleyman</i>							
14-3-1558	Coronación imperial Fernando I de Habsburgo							
21-9-1558	Defunción Carlos V							
1556-1558	Michiel Coxcie. Copia del políptico de la <i>Adoración del cordero místico</i> de Gante							
2-4-1559	Tratado de Cateau-Cambresis y matrimonio posterior Felipe II e Isabel de Valois							
may 1559	Acuerdo papa y Felipe II creación 14 nuevas diócesis bajo control arzob. de Malinas							
ver 1559	Capítulo de la Orden del Toisón de Oro en Gante. Último celebrado (29-7-/3-8-1559)							
1559	Defunción del padre de Guillermo de Orange, fuertemente endeudado							
1560	Jerónimo Sempere. <i>La Carolea</i>							
1561	Antigua iglesia parroquial de San Juan (Gante) pasa a ser catedral de San Bavón							
1561	Compra tapices Gedeón Cosme Medici en Bruselas para viaje a España Francesco I							
25-8-1561	Boda de Guillermo de Orange y Ana de Sajonia							
prim 1562	Sesión XXII Concilio de Trento donde se acaba de definir el culto eucarístico							
1563	Pieter Bruegel. Torre de Babel (versión conservada en Viena)							
nov 1565	Redacción en Bruselas del Compromiso de la Nobleza (nobles calvinistas)							
nov 1565	Celebrac. contr.matrimonial Alejandro Farnesio e inf.María de Portugal en Bruselas							
1566	Defunción de Süleyman y acceso al trono de Selim II							
1566	Luis Zapata de Chaves. <i>Carlo Famoso</i>							
1566	<i>Beeldenstorm</i> (agosto a octubre de 1566)							
1567	Duque de Alba sofoca la primera fase de la rebelión de los Países Bajos							
1568	Decapitación de los condes de Egmont y de Hornes en la Grand Place de Bruselas							
1568	Descripción definitiva atributos <i>Virgen tota pulchra</i> por parte de Johannes Molanus							
1568	Lucas van Valckenborch. Torre de Babel (versión conservada en Munich)							
1564-1568	Pieter Bruegel. Torre de Babel (versión conservada en Rotterdam)							
1569	Antonio Possevino. <i>Il Soldato cristiano</i>							
1571	Batalla de Lepanto / Francisco de Aldana. <i>Al Rey Don Felipe, nuestro Señor ..</i>							
1573	Juan Latino. <i>La Austriada</i>							
nov 1573	Luis de Requesens entra en Bruselas como nuevo gobernador de los Países Bajos							
1574	Defunción de Selim II y acceso al trono de Murad III							
nov 1576	Furia española en Amberes							
1577	Bula Gregorio XIII que permite nombrar caballeros Orden del Toisón sin capítulo							
1580	Apología de Guillermo de Orange entregada a los Estados Generales							
1581	<i>Stille Beeldenstorm</i> en Amberes							
feb 1582	Duque de Anjou nuevo soberano de los Países Bajos controlados por los rebeldes							
1582	Juan Rufo. <i>La Austriada</i>							

FECHA	ACONTECIMIENTO (tratado en el capítulo que marca la casilla sombreada)	2	3.1	3.2	4.1	4.2	4.3	5
jun 1583	Duque de Anjou abandona los Países Bajos							
10-7-1584	Asesinato de Guillermo de Orange							
17-8-1585	Capitulación de Amberes tras el asedio de Alejandro Farnesio							
1587	Traslado a Madrid de la administración de la Orden del Toisón de Oro							
1587	Bula <i>Redditum</i> Sixto V aprobación formal de la letanía lauretana							
1588	Desastre de la Armada Invencible							
1591	Hernando de Acuña. <i>Al rey nuestro señor</i>							
1591-1592	Año mil islámico							
1592	Defunción de Alejandro Farnesio							
1591-1594	Ejército Estados Generales (Mauricio de Nassau) recupera nordeste P. Bajos							
1593-1594	Conversión católica de Enrique de Navarra. Es coronado rey de Francia y toma París							
1594-1595	Lucas y Martin van Valckenborch. <i>Torres de Babel</i> (diferentes versiones)							
1595	Otras versiones de la torre de Babel por parte de otros artistas							
1596	Bula Clemente VII supresión capítulos Orden del Toisón de Oro							
1597	Campaña victoriosa neerlandesa							

2. LA ESCATOLOGÍA IMPERIAL EN EL CONTEXTO HISTÓRICO DE LA EUROPA DEL SIGLO XVI

2.1 Introducción

El objetivo de este capítulo es ubicar la política comunicativa de Carlos V y de Felipe II relacionada con el fin de los tiempos en un contexto más amplio donde se encuentra con otros discursos de rivales que también pretenden el dominio universal o impedirlo. Se trata, por tanto, de observar cómo reaccionan las otras potencias a la arrogación por los Austrias Mayores del papel de «último emperador romano» o de rey de Jerusalén; y, también, qué planteamientos alternativos presentan el Imperio Otomano, Francia y la Santa Sede.

En este grupo de adversarios que imposibilitan que los Habsburgo se conviertan en los dueños y señores del mundo se podría incluir a la Inglaterra de Isabel I y a los Países Bajos de los Orange-Nassau; sin embargo, no se van a tener en cuenta en este capítulo. En el caso de Inglaterra, a pesar de que las relaciones hispano-inglesas se han presentado con frecuencia como el eje de la política internacional de la segunda mitad del siglo XVI y paradigma del conflicto confesional en el seno de la cristiandad²¹⁶, se ha considerado que: (i) durante buena parte del siglo son aliados o, por lo menos, no enemigos declarados y, hasta 1585, la preferencia de Felipe II es mantener la paz tradicional entre ambos reinos; y, por otra parte, (ii) incluso, durante gran parte del reinado de Isabel I, impera la preferencia de que se mantenga una reina protestante en el trono más que pueda acceder a él una católica como María Estuardo (1542-1587), apoyada por franceses y escoceses,

²¹⁶ Rodríguez Salgado (2000: 63-65) distingue un grupo de historiadores encabezados por Geoffrey Parker que conceden prioridad al conflicto religioso entre Isabel I, en cuanto líder del protestantismo europeo, y Felipe II, paladín de la Reforma católica tridentina; de otro grupo de académicos, en los que se incluye ella misma y Henry Kamen, entre otros historiadores, que reducen el papel de la religión para conceder mayor protagonismo a la estrategia geopolítica —el papel inglés en la insurrección de los Países Bajos— y a la economía —el control de las rutas marítimas a las Indias occidentales.

puesto que la prioridad de la Monarquía Católica está en el Mediterráneo y Francia.²¹⁷ En cuanto al motivo de no considerar en este capítulo el caso de los Países Bajos se debe a que se reserva para el capítulo 5.

Para empezar a analizar la situación de Europa en el siglo XVI, cabe recordar que Carlos de Habsburgo ostentaba el título de emperador del Sacro Imperio, junto con el título de emperador bizantino a través de la herencia de Andrés Paleólogo (1453-1502) y de su abuelo Fernando el Católico, y su sólida presencia en Italia, conformaban un proyecto que pretendía ser heredero del Imperio Romano. Por otra parte, había heredado el título de rey de Jerusalén, también de su abuelo materno, tras la bula concedida en 1510 por el papa Julio II (1443-1513). A su vez, el Ducado de Borgoña confería a su titular el título de Gran Maestre del Toisón de Oro, una dignidad casi “celestial” en la construcción de la imagen retórica y el aparato iconográfico del nuevo emperador.²¹⁸ Y, finalmente, el Patronazgo regio, concedido en las Bulas Alejandrinas y otras posteriores que dotaba a los soberanos de Castilla de amplísimas facultades sobre la Iglesia; todo ello relacionado con el surgimiento y conquista del Nuevo Mundo.²¹⁹

El enorme capital territorial dinástico y el gran poder simbólico de los títulos que Carlos de Habsburgo acumulaba al comienzo del siglo XVI hicieron revivir con fuerza la tradicional disputa entre imperio y papado, que se venía arrastrando desde el medioevo. Carlos V necesitaba circunstancialmente llevar una política amenazante respecto a Roma, pero de forma diferente a la idea gibelina medieval: era preciso mantener unidas Alemania e Italia y al mismo tiempo salvaguardar la unidad de los cristianos. No podía imaginar un mundo sin papa.²²⁰

²¹⁷ Rodríguez Salgado, 2000: 70-71, 82-84, 87, 115.

El 23 de febrero de 1570 el duque de Alba recuerda a Felipe II que «si bien los católicos de Inglaterra piden socorro, yo he entendido que ellos no lo querrían tan grande que se pusiesen en peligro de ser reducidos a sujeción de príncipe extranjero». [en Tomás González. *Apuntamientos para la historia de Felipe II*, 1830, p. 440 (Fernández Alvarez, 1999⁸: 554)]. Isabel, por su parte, se limita en este tiempo a su política de hostigamiento disimulado en expediciones de sus súbditos, dando cobijo y ayuda a los rebeldes de Felipe II e incitando a otras potencias a declararse contra el rey, sin llegar ella a declarar su enemistad abiertamente (Rodríguez Salgado, 2000: 89, 116).

²¹⁸ Rosenthal, “The Invention of the Columnar Device of Emperor Charles V” pp. 198-230. Cañeque, “Imaging the Spanish Empire: The Visual Construction of Imperial Authority” pp. 29-68. Tanner, *The Last Descendant of Aeneas*, pp. 146-161 (Fracas, 2019).

²¹⁹ Frankl, “Imperio particular e Imperio Universal” pp. 99-138 (Fracas, 2019).

²²⁰ Fracas, 2019.

La Iglesia católica a su vez esperaba mantener capacidad de influencia internacional, extraer tributos de toda Europa y, al mismo tiempo, ganar influencia con aristocracias organizadas a su favor en las ciudades italianas que se encontraban dentro de los límites del Sacro Imperio. El papado continuaba con la tendencia tradicional de defender los intereses franceses como resultado de la doble hostilidad al Sacro Imperio Romano y a la política tradicional de la Corona de Aragón en Italia, así como también por la amenaza real, en caso contrario, de un cisma francés que dejaría hundida a Roma.²²¹

Francia y la Santa Sede, por tanto, representaban impedimentos para la hegemonía universal de los Habsburgo durante el siglo XVI pero su principal rival ideológico durante la práctica totalidad de este periodo fue el Imperio Otomano, aunque no siempre fuese una rivalidad efectiva de acuerdo con los argumentos que se presentarán más adelante.

El poeta italiano Ludovico Ariosto indicaba que siempre había “dos soles” brillando sobre el orbe y dos gobernantes compitiendo por la supremacía universal: un emperador cristiano en Occidente y un sultán musulmán en Oriente. Ambos reclamaban la soberanía universal en igual medida. «Nadie duda de que Vos sois el Emperador de los Romanos», escribía el historiador cretense Jorge de Trebisonda (c.1395-c.1472) a Mehmed II, el Conquistador (1432-1481), quien, al tomar Constantinopla en 1453, asumió el título de *kayser-i-Rum* “César de Roma” y “Señor de los dos Mares (el Mar Negro y el Mediterráneo) y de dos continentes (Europa y Asia)”. Süleyman I el Magnífico (1494-1566), por su parte, escenificaba triunfos para celebrar sus conquistas basados en modelos romanos. Se autodenominaba “César de Césares” y heredero de Alejandro Magno.²²²

La *halosis*, la caída de la Constantinopla cristiana –la Segunda Roma– en manos del Imperio Otomano musulmán en 1453, provocó la fuerte impresión entre los cristianos de estar a las puertas del fin de los tiempos. Ante este detonante apocalíptico, un signo que iniciaba el último ciclo de la historia de la Salvación que debía finalizar con la Parusía y el reino eterno de Cristo, se reactivaron: i) las profecías –prácticamente todas mencionaban a los otomanos y consideraban al sultán de la Puerta como el servidor o el representante del Anticristo; así como también incluían la idea de purgación de los males

²²¹ Villacañas, 2017: 80, 83, 143.

²²² Housley, 1992: 97; Pagden, 2014: 84-85.

de la Iglesia, su reunificación posterior, previa a la victoria final de la cristiandad sobre los infieles, tras la que sería posible el imperio universal-; y, por otra parte, ii) la lógica de dualidad entre un imperio musulmán y un imperio cristiano, ya que ningún poder regio en la cristiandad iba a bastar por separado para detener la avalancha turca.²²³

Las profecías no eran un fenómeno residual en el siglo XVI, ni estaban consideradas una mera superstición popular. Al contrario, las mentalidades mágica y culta convivían en perfecta armonía en esa época, de manera que las profecías no eran el material exclusivo de predicadores rurales exaltados, sino objeto de estudio erudito y amplia creencia, algo habitual en las sociedades providencialistas.²²⁴ Por otra parte, al anunciar la mayor parte de ellas la necesidad de renovación de la Iglesia, afectaban de forma muy directa al papado; y, a la vista de la enorme repercusión que llegarían a alcanzar en los inicios del siglo XVI, el Concilio de Letrán (1512-1517) prohibió la predicación apocalíptica que especulaba con la fecha precisa del fin del mundo, el Juicio Final o la aparición del Anticristo. Se trataba de un retorno a una posición más acorde con la dogmática tradicional de la Iglesia basada, como veremos más adelante, en el pensamiento de san Agustín y que a este respecto recordaba que Jesucristo había prohibido intentar calcular el fin de los tiempos (Mt 24,36; Mc 13,32) y también san Pablo en la primera carta a los tesalonicenses (1 Tes 5,1-2).²²⁵

Por otra parte, entre los que se disputaron el papel universal del imperio, en el tránsito del siglo XV al XVI, se encontraban dos líneas dinásticas de tradición gibelina: Habsburgo-Borgoña, en la figura del emperador Maximiliano I (1459-1519) o de su hijo Felipe el Hermoso (1478-1506); y, por otro lado, Fernando el Católico de la casa de Aragón-Trastámara.²²⁶

²²³ Haran, 2000: 276; Schnapp, 2017: 167, 225-226; Villacañas, 2017: 48; Brandes, 2020: 288.

R. Rusconi. *Profezia e profeti alla fine del Medioevo*. Roma: Viella, 1999, p. 98 (Schnapp, 2017: 166). Para ampliar el conocimiento del Anticristo, además del campo teológico tratado por Rusconi en la obra citada, al arte y a la literatura, véase Richard Kenneth Emmerson. *Antichrist in the Middle Ages. A Study of Medieval Apocalypticism, Art and Literature*. Seattle: University of Washington Press, 1981.

²²⁴ Gonzalo, 2001: 132.

²²⁵ Brandes, 2020: 289.

²²⁶ El historiador Joan Pau Rubiés (1999: 218-219, 222-223, 229), por ejemplo, considera que el modelo épico caballeresco tradicional de la Corona de Aragón traslada la guerra de conquista del ámbito peninsular, marcada por la lucha contra el infiel, a un ámbito mediterráneo donde la Corona de Aragón se apropia de la tradición gibelina antifrancesa de los Hohenstaufen de Sicilia.

La doble línea gibelina (Habsburgo-Borgoña y Aragón-Trastámara) será abordada en el capítulo 3.2.

El emperador ostentaba un título que le concedía una primacía nominal sobre el resto de gobernantes de la Europa occidental y con responsabilidades reales en Italia debido a su papel de guardián del Papado, pero con un escaso poder directo en los otros territorios que, además de su propio reino, constituían el Sacro Imperio.²²⁷ A pesar de esta consideración de sombra, de cadáver inerte, el Sacro Imperio Romano era uno de los candidatos preferentes para asumir la defensa de la cristiandad frente a la amenaza otomana. Los sucesivos emperadores Habsburgo, Federico III (1415-1493) y Maximiliano I, fueron conscientes de la necesidad de configurar un nuevo sentido del imperio. Aprovecharon todas las posibilidades para apropiarse de la dirección política de otros territorios, con la argumentación de recuperar para el imperio lo que era suyo. Con ello la casa de Austria esperaba convertir al Sacro Imperio Romano en herencia familiar, cambiar su constitución de forma profunda e irreversible, y dotarse así tanto del adecuado poder patrimonial para asegurar la elección imperial para la familia como también de la capacidad de dirigir una política sobre el conjunto de territorios desde Venecia hasta Amberes y, con ellas, todos los mercados del norte y del sur.²²⁸ Por otra parte, también deseaba hacer realidad el objetivo gibelino de convertir al papa en su sacristán mediante algún tipo de reforma eclesiástica destinada a satisfacer los agravios alemanes frente a Roma y mantener el Sacro Imperio Romano con Italia.²²⁹

Resultaba difícil, de todas formas, convencer a los reyes de Europa a resignarse a ser meras autoridades proconsulares del nuevo emperador patrimonial. Para entonces Roma ya había desplegado con éxito desde hacía siglos la tesis de que el rey en su reino es como el emperador en el imperio. Una idea aceptada no solo por Francia, sino también por Inglaterra y otros reinos. La consecuencia fue que el emperador no significó nada en todos esos territorios exentos. El emperador era único pero los diferentes monarcas se veían como emperadores potenciales; y por eso no reconocían autoridad especial en el que ostentaba el cargo. Los reyes franceses e ingleses, por ejemplo, como también los hispánicos, recibían títulos de reyes cristianísimos, defensores de la fe, o católicos, en sí mismos de procedencia y dignidad imperial, concedidos por los papas para humillar al emperador y despojarlo de sus títulos tradicionales. Todos estos reyes monarcas se veían

²²⁷ Muldoon, 1999: 30

²²⁸ Villacañas, 2017: 80, 121, 139.

²²⁹ Villacañas, 2017: 82-83, 141, 143.

como emperadores en sus reinos y no tenían mucho interés en que un emperador reasumiese las funciones espirituales que ellos habían estado ejerciendo durante tiempo. No existía, por tanto, una hegemonía clara en la cristiandad por la que uno de los poderes largamente forjados como reinos con poder patrimonial se destacase entre sus pares para reclamar el poder directivo que exigía esta estrategia. No era un asunto fácil tampoco para cualquier nuevo candidato a la dirección imperial acreditar esta hegemonía y recabar los recursos fiscales necesarios para acometer la empresa.²³⁰

Este capítulo, como advertía anteriormente, está dedicado a analizar tradiciones e ideas imperiales relacionadas con la escatología que fueron utilizadas, algunas de ellas, por los rivales musulmanes de los Habsburgo, y, otras, por los rivales cristianos güelfos contrarios a la doble tradición gibelina, ya fuese en unos casos en pugna con el Sacro Imperio o en otros en el enfrentamiento con la Corona de Aragón. Cabe advertir, de todas formas, que la profecía política del Segundo Carlomagno sería también reivindicada posteriormente por Carlos V.

Un primer apartado (cap. 2.2) está dedicado a la teología política en la tradición cristiana antigua (siglos I al V) y a la escatología desde los inicios del cristianismo hasta la aparición del islam. Tras este apartado, en el siguiente figuran tres subapartados dedicados a las visiones cristianas –Santa Sede y Francia- alternativas a la idea de imperio de la casa de Austria (cap. 2.3). Se inicia con la pugna de carácter jurídico entre papado e imperio y las implicaciones de la *translatio imperii* de Carlomagno y sucesores (2.3.1); a continuación se trata la escatología en Joaquín de Fiore y en el joaquinismo (2.3.2); y finaliza este bloque con las profecías políticas –la del papa angélico apoyado por el monarca francés, el *Rex Christianissimus*, y la del segundo Carlomagno, el *Carolus redivivus*- como alternativas a la profecía del «último emperador romano», en el contexto de las reivindicaciones de la casa de Anjou sobre Nápoles, Sicilia y Jerusalén (2.3.3).

En el apartado dedicado a la escatología del Imperio Otomano (cap. 2.4), después de la introducción (2.4.1), se siguen en orden cronológico los aspectos más destacados de la escatología imperial otomana en los sultanatos más relevantes: el de Mehmed II (2.4.2);

²³⁰ Villacañas, 2017: 50-51, 143-144, 146.

Selim I (2.4.3); el de Süleyman I, al que se dedican tres subapartados con el referente central de la respuesta del sultán en 1532 a la coronación de Carlos V en Bolonia (2.4.5), y, por consiguiente, el periodo anterior a 1530 (2.4.4) así como el posterior a 1532 (2.4.6); para finalizar el subapartado (2.4.7) con los sultanatos de Selim II y Murad III.

En el último apartado (2.5) antes de las conclusiones (2.6) se analiza la intención real de acometer la cruzada en el siglo XVI y si el antagonismo visceral del discurso de la guerra santa entendido como último episodio de la historia esconde ciertas complicidades y, sobre todo, paralelismos que indican más cercanía entre el Imperio Otomano y los representantes políticos de la cristiandad que la que se podría pensar.

2.2 Escatología de los inicios del cristianismo hasta la aparición del islam y teología política en la tradición cristiana antigua (siglos I al V)

2.2.1) Introducción y algunos conceptos previos

En el capítulo 1 (Introducción) he indicado brevemente que se entiende por escatología y por apocalipsis. Ambos conceptos tratan las realidades incognoscibles que aguardan a la persona, a nivel individual, después de la muerte o a la humanidad, como colectivo, en el fin de los tiempos.²³¹ Su contenido abarca, por tanto, dos polos: a) un plano personal y vertical que conecta cielo y tierra (lugares donde se ubicarían territorios como el paraíso, el infierno, o el purgatorio²³²); y, b) el eje temporal horizontal que contempla la historia

²³¹ Monferrer, 2001: 55; McGinn, 1979: 2.

²³² En los capítulos 4.2 y 5 se tratará ese apocalipsis individual o moral, al tratar el culto eucarístico, dada la relación que existe entre las casas sacramentales turriformes y el purgatorio, en cuanto éstas son resultado

como un curso sistemático de acontecimientos que conducen al fin del mundo. La literatura apocalíptica representa un género específico dentro de la escatología con una serie de características que la describen, además de la inminencia del calendario previsto, por su carácter esotérico, forma literaria, lenguaje simbólico y –en la mayoría de los casos- autoría desconocida o bajo pseudónimo.²³³ De forma más específica, y siempre desde el carácter aproximativo²³⁴, se pueden señalar los siguientes rasgos:

- a) una finalidad persuasiva que a menudo comporta (1) adaptar al momento presente el contenido de diferentes secuencias narrativas de historias anteriores previamente ensambladas al objeto de conseguir alcanzar el necesario efectivismo histórico; y (2) combinar la descripción de hechos históricos reales con la de visiones anticipadoras de sucesos;
- b) la creencia en la vida más allá de la muerte y la lucha cósmica entre el bien y el mal –con la presencia de ángeles, demonios (o el Anticristo, en el caso del apocalipsis cristiano) e iconografía divina- que no solo afecta al individuo sino al conjunto de la humanidad [precisamente algunas diferencias entre profetas y apocalípticos son el determinismo y dualismo de los segundos],²³⁵
- c) la utilización de elementos simbólicos (numerología, letrismo, bestiario) para sistematizar de forma enigmática los fenómenos y los hechos que se suceden o los viajes y descripciones del más allá, combinados a lo largo de la narración de forma prodigiosa con los diferentes signos de los tiempos (guerras, epidemias, catástrofes naturales);
- d) y esta combinación de símbolos y signos de los tiempos marca secuencias mitohistóricas que permiten desvelar el plan de Dios y hacer comprensible, de esta forma, el

de una inversión a futuro de sus patrocinadores, quienes compran de esta forma las indulgencias que preparan así un escenario apocalíptico *post mortem* más favorable para ellos.

²³³ McGinn (1979: 5) cita a este respecto la definición de D.S.Russell.

²³⁴ Como así reconoce el teólogo norteamericano e historiador de la religión Bernard McGinn (1979: 3), lo apocalíptico se adapta mejor a una visión aproximativa que a una descripción exacta y estricta. Al pretender definir los límites del apocalipsis y concretar su contenido se corre el riesgo de reducir esta realidad y dejar fuera parte de ella. Se ejemplifica este riesgo con el *Libro de Daniel*, la única obra apocalíptica admitida en el canon del AT, y que sin embargo en ningún lugar se autodefine como apocalipsis ni tampoco presenta la forma típica del género literario.

²³⁵ Moltmann (2006: 174-177) también apunta otros motivos suplementarios. Una explicación semejante se encuentra en McGinn, 1979: 10. En la apocalíptica la sucesión temporal de los acontecimientos determinantes permanece fija desde el comienzo al desarrollarse según un plan de Dios. En la profecía, en cambio, falta la idea de que los hechos decisivos están ya preestablecidos. Con respecto al dualismo, el narrador apocalíptico se convierte en intérprete del sentido de la historia y contrapone el Dios que obra históricamente y el “mundo” sometido al poder del mal. Por este motivo, la apocalíptica no se dirige ya a una consumación de la creación mediante la superación del mal por el bien, sino que tiende a la separación del mal y el bien; y, por tanto, a que “el mundo sometido al poder del mal” sea sustituido por el futuro “mundo de la justicia”.

sentido del pasado, del presente y del futuro. Un futuro que pasa por un final (la llegada del Reino de Dios) que se encuentra próximo a través de un personaje heroico (Mahdī, «último emperador romano») que prepara el camino para el fin de los tiempos.²³⁶

Una de las características del pensamiento apocalíptico es la forma en que altera los procesos temporales ordinarios, suspendiendo el tiempo mediante la creación de situaciones análogas en las cuales el pasado se ve como presente o futuro a través del *vaticinium ex eventu* –elaboración de la profecía con posterioridad a los hechos-. El lector u oyente de la profecía apocalíptica es transportado desde su mundo presente a, por ejemplo, la época antediluviana, al período de la cautividad egipcia o al momento de la Encarnación de Cristo, al mismo tiempo que se describen los acontecimientos venideros. El receptor de la profecía pasa a ser, por tanto, un viajero en el tiempo del pasado bíblico que paralelamente ve el futuro que le espera. La tradición narrativa apocalíptica centra su interés precisamente en la secuencia de los signos del final de los tiempos, de tal forma que proporciona una –más o menos- coherente cronología del ya “no tan desconocido” futuro. En esta fabricación del futuro que emula el sistema tipológico bíblico de prefiguraciones, se prevé, además, que el antitipo intensificará el contenido del tipo anterior hasta alcanzar la plenitud de lo anunciado.²³⁷

La profecía, al ser el anuncio de los acontecimientos futuros una de las misiones de los profetas, es uno de los vehículos posibles –y frecuentes- de la apocalíptica, aunque no todas las profecías son apocalípticas. No necesariamente representan la historia como un sistema ni tampoco todas se preocupan por ese futuro último, a diferencia de la escatología y de la apocalíptica, ni por el inminente fin de los días, propio de esta última; y aunque anuncien este final de los tiempos a veces lo sitúan en momentos próximos, y otras veces en épocas lejanas.²³⁸

Los profetas pueden ser reconocidos en el propio canon bíblico, donde no existe ese carácter anónimo que se halla presente en la mayoría de las profecías extrabíblicas. Así, la Biblia hebrea (*Tanaj*), que comprende tres partes, dedica una específicamente –la

²³⁶ Estos cuatro rasgos a), b), c) y d) se basan en la exposición de Monferrer (2001: 55-59).

²³⁷ Kraft, 2017: 72-73, 82, 87-88

²³⁸ Rousseau-Jacob, 2015: pr 5, 65-68, 73; McGinn, 1979: 4; Flori, 2010: 6.

segunda- a los Profetas (*Nevi'im*), tras la Ley (*Torá*)²³⁹ y antes de los Escritos (*Ketuvim*)²⁴⁰. Esta parte profética del *Tanaj* se divide a su vez en dos secciones: los Antiguos Profetas –que incluye Josué, Jueces, Samuel y Reyes- y los Últimos Profetas – compuesto por los libros de Isaías, Jeremías, Ezequiel y los doce profetas menores (entre los que se encuentra Miqueas)-.²⁴¹

Los temas escatológicos, el relato apocalíptico y las profecías proliferan en épocas de crisis e incertidumbre, en momentos de devastación por guerras, de represión o persecución por invasiones o cuando se producen catástrofes naturales, como terremotos o hambrunas. La ansiedad, el desasosiego de la población busca motivos de esperanza y ser consolada con el mensaje de la inminente liberación final del sufrimiento, que sin duda resulta sumamente efectivo.²⁴² Estos géneros proporcionan un escenario concreto para ese futuro, en el que no solo está previsto el espacio y el tiempo donde se desarrollará sino también sus protagonistas (el conjunto figural) y el argumento (una historia revelada).²⁴³ Y esa temática argumental puede debatirse entre dos polos: el “pesimista” – se trataría de una espera hasta el Juicio Final- y el “optimista” –el advenimiento de una era mejor que se hará realidad en la tierra antes del desenlace final, tal y como entiende el milenarismo-.²⁴⁴

²³⁹ Compuesta por Génesis, Éxodo, Levítico, Números y Deuteronomio.

²⁴⁰ Aquí se ubican el Cantar de los Cantares, los Salmos y los Proverbios, entre otros textos.

²⁴¹ El canon cristiano, en cambio, no incluye Josué, Jueces, Samuel y Reyes en esta categoría profética y únicamente considera como tales a los Últimos Profetas a los que añade las lamentaciones de Jeremías y el libro de Daniel –ambos clasificados por el judaísmo como Escritos (*Ketuvim*)-. También los católicos –no así protestantes ni ortodoxos- conceden esta carácter profético y canónico al libro de Baruch [<https://www.britannica.com/topic/biblical-literature/The-Nevi-im-Prophets> (consulta 20-12-2018)].

En cuanto al libro de Miqueas [especialmente los capítulos 4 y 5, que tratan el reino futuro de Yahvéh en Sión, donde se reunirá el rebaño disperso; aparecen también referencias a la “torre del rebaño” (*Migdal Eder*), a la Casa de Dios o a Babel; y predice asimismo el nacimiento del Mesías –del cordero de Dios- en Belén] se analizará con mayor profundidad en otras partes de la tesis como, por ejemplo su papel en el políptico de la *Adoración del Cordero Místico* de los hermanos van Eyck (1432) en la catedral de San Bavón en Gante. Este políptico precisamente concentra motivos relacionados tanto con la Encarnación como con la «torre» y en ambos casos enfocados, a través de las Sibilas, hacia ese final de los tiempos representado por la Jerusalén celeste.

²⁴² McGinn, 1996: 2.

²⁴³ Rousseau-Jacob (2015: pr 2) cita en este sentido a Henri Mottu.

²⁴⁴ McGinn, 1996: 1.

2.2.2) Mesianismo en los inicios del cristianismo

El milenarismo y el mesianismo se ubican en esa versión “optimista” que fomenta la esperanza utópica en un mundo terrenal futuro mucho mejor al actual, cuyo advenimiento se produce a veces gracias a un individuo providencial que se encarga de su salvación. Sin embargo, se deben distinguir ambos conceptos: mientras los mesiánicos esperan la llegada de un salvador, que traerá el fin de las tribulaciones y el restablecimiento de la justicia, los milenaristas creen en la instauración de un reino terrenal perfecto, imagen del paraíso perdido, que precedería el fin del mundo.²⁴⁵

En el judaísmo antiguo “El Ungido” (en arameo *meshiha*’, en hebreo *ham-mashiah*) remitía a una figura escatológica: el rey de la edad final, el fundador de un reino glorioso. Desde el tiempo de la cautividad del pueblo judío en Babilonia se presentaba la esperanza de la aparición de una figura mesiánica que posibilitaría la culminación de las expectativas judías. El mesías sería el rey de la dinastía de David que restauraría a Israel como pueblo, lo libraría de sus enemigos, y sometería política y religiosamente a las demás naciones.²⁴⁶ Había quien entendía el mesías como un rey político y terreno que conseguiría obtener venganza de sus opresores (liberación de los caldeos, persas, seléucidas o romanos); para otros, en cambio, la entrada en la edad mesiánica sería el comienzo de un nuevo mundo contrapuesto al presente. La redención final no se encontraría ni siquiera en un reinado glorioso sobre una tierra renovada, sino en una condición de absoluta transfiguración en el cielo.²⁴⁷ Aún así, más allá de este mesías nacional y este otro mesías espiritual, lo cierto es que la realización del Reino de Dios en el AT aparece en la mayoría de los casos como obra propia del Dios de la Salvación sin necesidad de mediación humana. La figura del mesías tampoco es parte indispensable de la esperanza futura o escatológica.²⁴⁸ De hecho, para el judaísmo rabínico importaba mucho más el reino mesiánico que la persona del rey mesías. La gloria del tiempo mesiánico quedaba tan en primer plano de la esperanza judía que dejaba en la sombra los rasgos personales del mesías. El mesías sería el realizador, no el fundamento, contenido

²⁴⁵ Rucquoi, 1996: 10; McGinn, 1998: X.

²⁴⁶ Trevijano, 1995: 325-328; Popkin, 2001: vii.

²⁴⁷ Trevijano, 1995: 329. Ejemplos de ese “Mesías nacional” se encuentran en los oráculos sibílicos o los salmos de Salomón (Trevijano, 1995: 332-333).

²⁴⁸ Trevijano, 1995: 329.

y significado de la salvación. Aquí quedaba, por tanto, una diferencia esencial entre el mesianismo rabínico y la fe cristiana que confesará a Jesús de Nazaret como el Cristo.²⁴⁹

Los rollos del Mar Muerto sugieren un gran fervor mesiánico justo en el momento previo del nacimiento de Cristo; y en muchos textos apocalípticos judíos y en el primer cristianismo también se manifiesta la conciencia común de vivir al comienzo del tiempo final, en la perspectiva de una venida judicial esperada.²⁵⁰ Los orígenes de la escatología cristiana resultan difíciles de deslindar de las expectativas mesiánicas del judaísmo palestino del siglo I dC. De ellas participaron plenamente los primeros seguidores de Jesús de Nazaret, quien predicó la inminente llegada del reino de Dios, revitalizando así la apocalíptica tradicional judía en su forma profética. Podía entenderse que Israel se había apartado del camino de Dios y estaba a punto de incurrir en su ira. El único modo de salvarse consistía en cambiar la mente y el corazón, convertirse a la Ley, y prepararse para el advenimiento del gobierno de Dios.²⁵¹

Desde sus orígenes, el cristianismo desarrolló una escatología o conjunto de creencias sobre el «fin de los tiempos», centradas en torno a la Parusía o Segunda Venida de Cristo a la tierra, cuyos primeros testimonios se encuentran en las epístolas de san Pablo, los evangelios sinópticos y el *Apocalipsis de Juan*. La esperanza en el próximo advenimiento del reino de Dios permitió definir, desde época temprana, dos líneas diferentes de actuación. Por una parte, existía la posibilidad, como puso de manifiesto san Pablo, de renunciar a toda valoración subversiva de los poderes mundanos y adoptar ante ellos una postura de respetuosa distancia, sustentada por la expectación mesiánica. Por otra, era viable, tomando como referencia el *Apocalipsis de Juan*, identificar a Roma con la bestia, criatura de Satán, que hace la guerra a los santos y dispone de este mundo (Mt 4,8-9; Lc 4,5-7; y Jn 12,31; 14,30; 16,11) o con la ramera de Babilonia, símbolo por excelencia de la ciudad idólatra, embriagada con la sangre de los mártires de Jesús y condenada a la aniquilación por designio divino. Sobre estas dos posibles bases se cimentará todo el

²⁴⁹ Trevijano, 1995: 345.

²⁵⁰ Mc 13,8.24-27; Mt 24,29-31; Lc 21,25-28; 1 Tes 4,15-17; 1 Co 15,23 (Trevijano, 1995: 239); Popkin, 2001: vii.

²⁵¹ Fuentes, 2009: 74.

pensamiento cristiano posterior relativo al lugar que ocupa Roma en el plan divino de la salvación y a las relaciones del hombre y la Iglesia con el Estado.²⁵²

En lo que se puede llamar la infancia del cristianismo, es decir, el siglo que separa la muerte de Jesús de la segunda gran guerra judía contra Roma (132-135) fue una fase en que sus protagonistas principales divulgaron la creencia de que el Jesús muerto y resucitado era el Mesías anunciado por los profetas del AT y que su regreso o Parusía se produciría de manera inminente. De esta forma, la propuesta cristiana no solo era comprensible, sino también atractiva para amplios sectores de la población, sobre todo por sus contenidos de orden apocalíptico y de regeneración moral y religiosa, profundamente arraigados en muchos judíos de la época.²⁵³

Un grupo de fieles cristianos, conocidos como «helenistas», se sintió marginado social y religiosamente de la Iglesia-madre de Jerusalén, liderada por san Pedro, y se dotó de una organización propia, encabezada por siete diáconos (Hch 6,1ss), a la vez que acentuaba su distanciamiento del Templo y de los sacerdotes, lo que provocaría su persecución. Al huir de Jerusalén iniciaron una labor misionera en las ciudades donde se refugiaron y contaron con un particular éxito entre algunos gentiles. Esta corriente cristiana, que pronto se haría hegemónica, asumió el espíritu ecuménico que hasta ese entonces había sido minoritario, y llevó al cristianismo a un acercamiento al mundo grecorromano, a su cultura y a sus formas de vida. En todo caso, todos ellos se sentían seguidores del judaísmo, en absoluto instigadores o artífices de una religión nueva, lo que explica que el propio san Pablo jamás utilizase la palabra «cristiano».²⁵⁴

San Pablo, en el segundo tercio del siglo I, tenía la certeza de que Jesús regresaría pronto, en el «día del Señor», como juez de vivos y muertos y que, tras someter toda potestad y poder terrenal, incluido el de la muerte, entregaría el reino al Padre, inaugurando un gobierno ultramundano y eterno. Previamente, se convertirían los paganos y, al final, Israel reconocería a Jesús como el mesías anunciado por los profetas. El marco escatológico en el que se movía san Pablo, de índole espiritual y antimaterialista, era

²⁵² Fuentes, 2009: 74.

²⁵³ Fernández Ubiña, 2009: 62.

²⁵⁴ Fernández Ubiña, 2009: 63-66.

capaz de coexistir con la realidad política del Imperio Romano. San Pablo consideraba a los emperadores y magistrados como autoridades instituidas por Dios, que el cristiano tenía la obligación de acatar, rindiéndoles honores y cumpliendo puntualmente con el deber de pagar tributos y observar las leyes. Al proclamar la proximidad de la Parusía y, por extensión, la naturaleza transitoria del mundo actual, brindaba un respaldo pasivo al sistema político vigente.²⁵⁵

La misión paulina despertó profundas inquietudes entre helenistas y jerosolimitanos porque, en su concepción de la economía de la Salvación, san Pablo daba tanta importancia a la muerte y resurrección de Cristo como a la Ley, por lo que creía que los conversos (él consideraba que al judaísmo) de origen gentil no necesitaban someterse a todos los preceptos veterotestamentarios, muy en particular a la circuncisión, sino que les bastaba la fe en Cristo resucitado. Semejantes propuestas no podían ser asumidas por el judaísmo tradicional, pues suponían vulnerar algunos de sus principios fundamentales.²⁵⁶ Además, renunciar a la circuncisión entre los cristianos que a la vez eran judíos, tal y como proponía san Pablo (Hch 21,21), podía ser visto a finales de los años 50, más que una infidelidad religiosa, como una traición política a la comunidad judía.²⁵⁷

El historiador judeorromano **Flavio Josefo**, especialmente en *La guerra de los judíos* (c.75), se interrogaba acerca de las causas de la rebelión judía contra Roma que condujeron a la guerra y a la caída final de Jerusalén y del Templo. Flavio Josefo subrayaba que, además de algunas circunstancias que justificaban la rebelión (las condiciones socioeconómicas de Judea en el s. I, la corrupción y mala administración romana, así como las aspiraciones religioso-nacionales del pueblo judío a la plena autonomía en el sentido de teocracia y edad mesiánica), no se debían obviar las consecuencias que iban a tener en esta rebelión las transgresiones previas de la Ley mosaica por parte de los judíos. Esta traición previa del pueblo judío al pacto establecido

²⁵⁵ Fuentes, 2009: 75.

²⁵⁶ Fernández Ubiña, 2009: 66.

²⁵⁷ San Pablo fue acusado, además de haber profanado el Templo de Jerusalén por haber introducido en él a un pagano. Después de haber sido enviado a la cárcel y tras su traslado de Jerusalén a Roma en libertad condicional (años 61-63 dC), fue allí cuando san Pablo condenó las especulaciones sobre los ángeles, uno de los rasgos principales de la apocalíptica judía, y advirtió en este sentido a los colosenses. Desplazado a Macedonia (63 dC), siguió combatiendo contra los que enseñaban fábulas y genealogías en las dos epístolas a Timoteo (Daniélou, 1985: 43-45).

con Dios, en su opinión y en la de muchos otros, iba a ser la causa que precipitaría el castigo final de la destrucción del Templo y de la ciudad de Jerusalén, de acuerdo con el plan y la voluntad de Dios.²⁵⁸

En las décadas anteriores a la caída de Jerusalén, tras la primera instalación en Cesarea de los procuradores romanos, ya se fraguaba una pulsión creciente de revuelta contra Roma. Un sector de los judíos, los zelotes («celadores»), creían indispensable el uso de la violencia para acabar con esta dominación extranjera y creían contar con la confianza de que Dios vendría en ayuda de quienes se lo jugaban todo en defensa de la plena soberanía sobre Israel del único Dios.²⁵⁹ Paralelamente, parece ser, en opinión de Flavio Josefo, que lo que más incitó a los judíos a la primera guerra fue la expectación mesiánica sobre que en ese tiempo un judío llegaría a ser dominador del mundo.²⁶⁰

La rebelión abierta se inició en el año 66 dC. En el bando judío se integraban tanto los zelotes como moderados –entre ellos el futuro historiador Flavio Josefo, jefe supremo del bastión judío en Galilea-. Con la caída de la plaza principal de esta región (c.67 dC) ante el ataque de las tropas de Vespasiano (9 dC-79 dC) y la rendición de Flavio Josefo, tratado por los romanos como prisionero de consideración, fueron cayendo el resto de las demás plazas fuertes de Galilea y la acción militar se centralizó en torno a Jerusalén, que estaba dominada entonces por los zelotes aunque con luchas fratricidas entre los judíos por su control. A su vez, tras la muerte del emperador Nerón (37 dC-68 dC) y el periodo en el que Vitelio (15 dC-69 dC) fue proclamado emperador por las legiones de Germania y Vespasiano por las de Oriente, este último, una vez asesinado Vitelio, se desplazó a Roma para dirigir el imperio y confió la tarea de dirigir la guerra y liquidar la insurrección a su hijo Tito.²⁶¹

En la primavera del año 70 dC Tito inició el ataque contra Jerusalén. Tras un asedio en toda regla y conquistas paulatinas de secciones de muralla y barrios, logró penetrar en el

²⁵⁸ Trevijano, 1995: 78-79. Esta opinión de Josefo está en línea con la explicación ofrecida en un contexto cristiano por san Mateo (Mt 23,34) y san Lucas (Lc 13,34-35; 19,41-44), al ser culpable de la muerte de Jesús o del rechazo de los mensajeros de Cristo; y con las ofrecidas para las destrucciones anteriores en Jdt 5,17-18; 2 M 5,17-20; Ba 4,2-6 (Trevijano, 1995: 82, 85).

²⁵⁹ Trevijano, 1995: 79.

²⁶⁰ Trevijano, 1995: 342.

²⁶¹ Trevijano, 1995: 80-81.

centro de la ciudad y en el ataque final quedó incendiado el recinto del Templo (agosto del 70 dC). Después de acabar durante el mes siguiente con los últimos reductos de rebeldes de la ciudad que se habían concentrado en el palacio de Herodes, los vencedores se entregaron a la matanza y al pillaje y Jerusalén quedó destruida. El Santuario había quedado destruido y el lugar santo profanado. Ya no podían volver a celebrarse sacrificios y el sacerdocio no tenía ya razón de existir. Solo quedaron las formas de liturgia sinagoga de tiempo atrás desarrolladas en la diáspora y una espiritualidad más intimista cuya piedra angular era la lectura y estudio de las Escrituras.²⁶²

La destrucción del Templo por Tito fue la última de una serie de destrucciones y desecraciones (Nabucodonosor el 587-586 aC, Antioco IV Epífanes el 169-168 aC, y Pompeyo el 63 ac) y supuso un golpe muy grave tanto para el judaísmo en general como para el judeocristianismo en particular, e incluso para los conversos del paganismo acogidos en el seno de la Iglesia de acuerdo con el cristianismo abierto a los gentiles propugnado por san Pablo en las décadas anteriores.²⁶³ Se pudo pensar que era el primer acto del fin de la historia, el anuncio de la venida judicial del Señor. Esa Parusía que muchos, ya en la primera generación (cf. 1 Tes 4,15) imaginaban muy próxima.²⁶⁴

La redacción final del Evangelio de **San Marcos**, publicada en Roma hacia el año 75, cuando la comunidad cristiana local comenzaba a recobrar su actividad tras la persecución de Nerón, se estructura ya como un gran drama escatológico. El ministerio de Jesús, desde su bautismo hasta su muerte, se presenta como el cumplimiento de la profecía de Daniel sobre el «Hijo del Hombre»; y proclama que, aunque no se puede calcular el momento de la Segunda Venida del Señor (Mc 13,32), ésta puede quedar cerca (Mc 13,24-26.30). El tiempo venidero sería el de la vida eterna (Mc 10,30; Lc 18,30).²⁶⁵

El Evangelio posterior de **san Mateo**, escrito en los años 80-90, entiende que, con la destrucción del Templo, llega a su fin la primera época de la historia de la Iglesia, el

²⁶² Trevijano, 1995: 81-83.

Por otra parte, sobre las ruinas de Jerusalén, tras el aplastamiento de la rebelión mesiánica de Bar-Kochba (132-135), la ciudad santa recibió el estatus de colonia romana, pasó a llamarse Aelia Capitolina, se prohibió a los judíos vivir en la ciudad o en sus alrededores, así como visitarla (Fernández Ubiña, 2009: 74).

²⁶³ Daniélou, 1985: 37; Trevijano, 1995: 82.

²⁶⁴ Trevijano, 1995: 85.

²⁶⁵ Trevijano, 1995: 85, 238-239; Fuentes, 2009: 76.

tiempo de la misión a Israel (Mt 23,38-39). El dualismo escatológico, además, se expresa en el contraste entre este mundo percedero y el futuro, este mundo y el otro (Mt 12,32); y se pasaría a él a través de una regeneración universal (Mt 19,28).²⁶⁶

Por su parte, **san Lucas**, a finales del siglo I, en su Evangelio separa la destrucción de Jerusalén de la Parusía (Lc 21,20-24), porque la tribulación de Jerusalén es enteramente de otro tipo que la de la comunidad cristiana.²⁶⁷ San Lucas, discípulo o seguidor remoto de san Pablo, se esfuerza ante todo en presentar la expansión cristiana como un proceso evangelizador dirigido hacia occidente y con su culminación final en la propia Roma, que de este modo comienza a adquirir un significado religioso inesperado en la geografía sagrada del cristianismo y de la Iglesia, parangonable al de Jerusalén para el judaísmo.²⁶⁸

El cristianismo más antiguo se hizo pronto a la idea de vivir sin ciudad santa ni Templo, de acuerdo con afirmaciones como las contenidas en Mc 14,58, Hch 6,14, y la de Jn 2,19-22, según la cual la persona misma del Resucitado remplazaba en su función institucional al Templo.²⁶⁹ Cristo daba su pleno sentido a ese libro sellado que era el AT. Para los cristianos, las Escrituras de los judíos eran así algo más que un legado recibido; eran un testimonio adelantado de Jesús en el que se cumplía lo anunciado en el AT (Jn 5,39; Lc 24,27). El centro de interés de Juan, autor del Apocalipsis, además, no eran los cálculos apocalípticos sobre el fin del mundo, sino la seguridad de la Iglesia como la realidad celeste definitiva y su irradiación actual en la historia de la humanidad (Ap 21,24-27; 22,3-5), por lo que se producía una tensión en la escatología cristiana entre el presente ya salvífico y la culminación futura.²⁷⁰

Por tanto, hasta el año 70, cuando caía Jerusalén y se iniciaba la escritura de los Evangelios, el cristianismo no fue sino un movimiento que nacía y se sentía –como así se autodefinía conscientemente– como una porción en el seno del judaísmo. Por ese motivo, la mayoría de los seguidores de Jesús en Palestina permanecieron dentro de la fe judía. Los de la primera generación, como Santiago, el «hermano» de Jesús, continuaron

²⁶⁶ Trevijano, 1995: 85, 238-239.

²⁶⁷ Trevijano, 1995: 85.

²⁶⁸ Fernández Ubiña, 2009: 72.

²⁶⁹ Trevijano, 1995: 86.

²⁷⁰ Pérez Fernández, 1991: 99; Trevijano, 1995: 261-263.

observando los mandamientos judíos, aunque se diferenciaban de los demás judíos en que creían en Jesús como Mesías. Sin embargo, desde fuera, desde el mundo gentil, el cristianismo apareció durante mucho tiempo como una facción más dentro del judaísmo.²⁷¹ La separación real de las comunidades cristianas (formadas por judíos y por gentiles) y de las judías no cristianas se produciría entre los años 70 y 135-150, en su propia e independiente respuesta a la crisis de la desaparición del Templo, al establecerse el conflicto decisivo entre ambas de la interpretación de la Torá, de la que también derivaba reconocer o no a Jesús como Mesías. El año 70 marcó, por tanto, pasar de una polémica interjudía (o intercristiana) a una controversia entre judíos y cristianos.²⁷²

A mitad del siglo II empezaron a percibirse las señales de que el grupo de los cuatro Evangelios tenían una autoridad muy parecida, o igual, a la del AT; y, a finales del siglo II la cristiandad, extendida por los cuatro puntos cardinales de la cuenca mediterránea, tenía ya un canon neotestamentario bien parecido al de hoy día.²⁷³

2.2.3) Milenarismo en los inicios del cristianismo

La esperanza de los primeros cristianos por la llegada de un periodo de paz terrenal y plenitud antes del final de los tiempos estaba enraizada en cierta literatura apocalíptica judía. Esta expectativa se empezó a conectar con la Segunda Venida del Señor y el anunciado reino milenarismo a través del *Libro de la Revelación o Apocalipsis de Juan* (c.95), texto elaborado al calor de las persecuciones decretadas por el emperador Domiciano (51-96) entre los años 94 y 96.²⁷⁴

El *Apocalipsis de Juan* se refiere a una bestia satánica dotada de siete cabezas y diez cuernos que representa al Imperio Romano pagano. Su imagen diabólica se duplica en la ramera de Babilonia según un prototipo ya presente en los profetas Oseas, Isaías y

²⁷¹ Ben-Ami, 1991: 27; Pérez Fernández, 1991: 99; Shavit, 1991: 140.

²⁷² Shavit, 1991: 140; Fernández Ubiña, 2009: 75.

²⁷³ Piñero, 1991: 343, 349.

²⁷⁴ McGinn, 2001: 2. Existe acuerdo en que el autor de este libro no fue san Juan el Evangelista, sino un profeta itinerante de las comunidades cristianas primitivas de Asia menor (McGinn, 1996:4).

Ezequiel, que habían identificado a ciudades ricas e idólatras, como Tiro, Babilonia o Nínive, como prostitutas. En este caso Babilonia representa a la ciudad idólatra de Roma, personificada por la ramera;²⁷⁵ lo que pone de manifiesto que el antagonismo entre la comunidad cristiana y el poder de Roma era un mero trasunto del conflicto invisible entre las fuerzas del bien y del mal, entre Cristo y Satán. En seguida, el Mesías inaugura su reinado, real o simbólico, de mil años, en el que participan todos aquellos que no han adorado a la bestia, incluidos los mártires resucitados. La concepción del milenio, enunciada aquí por primera vez en la historia de la literatura cristiana, está también presente en otras obras coetáneas de la apocalíptica judía, como el *Libro IV de Esdras*, donde la duración del reinado mesiánico es de cuatrocientos años.²⁷⁶

Este periodo de dicha, este reino presidido por la felicidad, contrasta con el dominio en otro momento del Anticristo, marcado por guerras, muertes, martirios y tribulaciones, y que acaba siempre derrotado en la batalla final.²⁷⁷ Esta vez el diablo y sus secuaces son definitivamente aplastados y precipitados a los infiernos. Comienza así el Juicio Final. La tierra es destruida y se constituye una nueva tierra y un nuevo cielo. Todos los muertos resucitan, si bien sólo aquellos cuyos nombres están escritos en el libro de la vida podrán gozar del paraíso. El resto sufrirá la condena eterna. Fiel al modelo apocalíptico judío, el autor sitúa el paraíso en la tierra, por lo que la obra culmina con el descenso de la nueva Jerusalén desde el cielo, para convertirse en morada eterna de los santos.²⁷⁸

La apocalíptica cristiana, como la judía, difundió, por tanto, una concepción determinista de la historia en la que el futuro de la humanidad dependía de un plan prefijado por Dios. El triunfo final de las fuerzas del bien estaba garantizado, al igual que la aniquilación de los poderes malignos. La naturaleza trascendente del propio discurso escatológico, que vaticinaba un mundo venidero, del que participarían los justos mediante la resurrección, establecía además un firme dualismo al distinguir entre el mundo presente, dominado por potencias maléficas, y el futuro, donde imperaría el bien. Esta actitud de hostilidad hacia los poderes temporales contrastaba fuertemente con las directrices paulinas. Mientras

²⁷⁵ Fuentes, 2009: 77. Tanto para Tertuliano como para Victorino de Pettau, ambos citados posteriormente, Roma era la Babilonia apocalíptica (Fredriksen, 1982: 71).

²⁷⁶ Fuentes (2009: 78) cita Ap 20,1-15; 21,1-22,5.

²⁷⁷ Flori, 2010: 53-54.

²⁷⁸ Fuentes (2009: 78) cita Ap 20,1-15; 21,1-22,5.

para la apocalíptica el poder de Roma procedía de Satán y era de naturaleza maligna, para san Pablo había sido instituido por Dios y debía ser honrado y respetado. En el primer caso se llamaba a la resistencia, en el segundo a la sumisión.²⁷⁹

Muchos cristianos de finales del siglo I y comienzos del II interpretaron de manera literal los textos evangélicos y las visiones del *Apocalipsis de Juan*. La expectación mesiánica, asociada por estos grupos al milenarismo colectivo o quiliasmo (del griego *chilias*, millar), era muy intensa. Comunidades enteras aguardaban la Parusía como un acontecimiento próximo, que regeneraría el universo y transformaría radicalmente sus propias existencias.²⁸⁰ Por ejemplo, a comienzos del siglo II, **Cerinto**, maestro y predicador cristiano próximo aún a la sinagoga, enseñaba a sus discípulos que, después de la resurrección, el reino de Cristo sería terrestre y que, durante mil años, los santos habitarían en la nueva Jerusalén y gozarían de toda suerte de bendiciones en una permanente fiesta nupcial. Esta concepción de milenio, materialista y rebosante de optimismo, no se circunscribía a grupos judeocristianos o a movimientos marginales; sino que era compartida por los más destacados representantes del cristianismo helenista ya desligados de la sinagoga. **Papías** (c.69-150), obispo de Hierápolis de Frigia, afirmaba que, después de la resurrección de los muertos, habría un milenio de plenitud espiritual y fecundidad material en la tierra, en la que Cristo reinaría con sus santos. Lo mismo creían una gran mayoría de los Padres de la Iglesia de los primeros siglos, como el filósofo palestino **Justino Mártir** (c.114-c.165), convertido al cristianismo y santificado, quien llegó a tildar de herejes y blasfemos a los cristianos que rechazaban la idea del milenio, la identificación del futuro reino terrenal de Cristo con el séptimo milenio, y creían que, en el momento de morir, sus almas serían recibidas en el cielo. Incluso **san Ireneo de Lyon** (130-202), posiblemente el teólogo más destacado del último tercio del siglo II, afirmaba la interpretación literal de los pasajes bíblicos en los que se basaba el milenarismo y estaba convencido de que Cristo retornaría en la plenitud de los tiempos, para instaurar el reinado de mil años en la tierra.²⁸¹ De esta manera, a la época actual, que culminaría con el Reino del Anticristo, le sucedería la Parusía de Cristo y la primera resurrección de los muertos, en la que solo los santos resucitarían para inaugurar con

²⁷⁹ Fuentes, 2009: 78.

²⁸⁰ Fuentes, 2009: 78-79.

²⁸¹ McGinn, 2001: 2; Fuentes, 2009: 79, 81-84.

Cristo un Reino sobre la tierra de mi años; después de un último desencadenamiento del mal, Cristo volvería a vencer y después de la segunda resurrección de los muertos, esta vez toda la humanidad, comenzaría el Juicio Final, que inauguraría los cielos nuevos y la tierra nueva, es decir, la eternidad. San Ireneo de Lyon, por tanto, preveía una escatología intermedia, un tiempo en el que los justos se prepararían para la visión de Dios en la eternidad.²⁸²

Alrededor del año 160 surgió en Frigia²⁸³ el montanismo, un movimiento religioso caracterizado por las esperanzas milenaristas y una apocalíptica muy marcada que auguraba la próxima instauración de la Segunda Venida de Cristo y del reino mesiánico de los mil años, en el que participarían únicamente aquellos fieles que se purificasen mediante ayunos, continencia sexual y preparación al martirio. Allí donde iban, los misioneros montanistas fundaban hermandades dirigidas por patriarcas, sacerdotes y profetas de ambos sexos, mantenidos con las limosnas de los fieles. El movimiento se extendió por Asia Menor, Mesopotamia, el norte de África y las ciudades de Roma y Lyon.²⁸⁴ En él participó, en su época final, **Tertuliano** (155-230), quien subrayó que el Reino de los Cielos, prometido a los elegidos, sería precedido de un periodo de mil años, marcado por la resurrección de los santos y su reino sobre la tierra purificada. Después de esos mil años, la «nueva Jerusalén» descendería del Cielo y los elegidos serían transformados en un instante para ser transportados, con su nueva naturaleza angélica, al eterno reino celestial.²⁸⁵

El milenio era, por tanto, un concepto muy relevante en el género apocalíptico. Aunque en la Biblia no existe alusión alguna al procedimiento para fijar una fecha, ni siquiera aproximada, del fin del mundo, desde la primera mitad del siglo II, algunos autores cristianos creían poder evaluar la duración prevista del mundo presente, de acuerdo con una frase poética, sacada de contexto, del Salmo 90 (89),4: «Porque mil años son a tus ojos como un día» citada en la segunda Epístola de Pedro: «Ante el Señor, un día es como

²⁸² Pueyo, 2012: 353.

²⁸³ Frigia era una antigua región de Anatolia que ocupaba el centro y la parte occidental de la actual Turquía y que había sido evangelizada en su momento por san Pablo (Daniélou, 1985: 52, 96); Trevijano, 1995: 239. Por ejemplo, Hierópolis de Frigia –antes citada–, hoy en ruinas, estaba situada en la actual Pamukkale.

²⁸⁴ Fuentes, 2009: 81-82.

²⁸⁵ Tertuliano. *Adversus Marcionem*, lib. III, 24, 3-6, CSEL, 47. Turnhout, 1954, p. 542 (Flori, 2010: 48).

mil años, y mil años como un día». Los siete mil años procederían, en consecuencia, de aplicar analógicamente los días de la creación –incluido el séptimo– a esta equivalencia entre día y milenio.²⁸⁶ Por su parte, la *Epístola de Pseudo-Bernabé*, redactada en esa primera mitad del siglo II, pretendía acreditar que los cristianos celebraban el verdadero *Sabbat* prescrito en la Escritura, de acuerdo con el libro del Génesis, al narrar la creación divina en el marco de una semana de seis días, seguido del séptimo, el *sabbat*, día de descanso y de adoración conmemorativa de la creación divina. Por analogía, vio allí la prueba de que el mundo debía durar seis periodos de mil años que irían seguidos por un milenio de paz y abundancia, el *Sabbat* de Dios, al final de los tiempos.²⁸⁷ Al inicio del séptimo día o sábado cósmico, correspondiente al año 6000 de la creación de la humanidad, el mal sería erradicado de la tierra y reinaría la justicia por los siguientes mil años. Las expectativas apocalípticas, tanto judías como cristianas, hacían hincapié en la felicidad y los placeres materiales de esta última etapa.²⁸⁸ Según el obispo **Metodio de Olimpo** (principios del siglo IV), de estas seis edades –o días de la semana cósmica–, cinco se consideraban anteriores a Cristo y se conocía su duración –el tiempo del AT–; la sexta empezaría con la Encarnación –el tiempo del NT y de la Iglesia–; y el séptimo día correspondería al último milenio, que se consumaría con la eternidad del cielo el octavo día. Se advertía también por parte de algunos autores –como en las *Etimologías* de **san Isidoro de Sevilla** (s.VII)– que “cuánto tiempo resta de esta sexta edad, sólo Dios lo sabe”. Por este motivo, pasaba a ser muy importante saber discernir los signos anunciadores del final de esa sexta etapa histórica y la apertura consiguiente del milenio de paz y abundancia anunciado.²⁸⁹

Si bien ese conjunto de creencias milenaristas se encontraban muy difundidas en el cristianismo primitivo, a partir de finales del siglo II empezó a existir un cierto recelo a la interpretación “historizante” de las profecías escatológicas, al estimar que el énfasis en

²⁸⁶ Flori, 2010: 43; Schnapp, 2017: 243.

²⁸⁷ El septenario deriva del Génesis 19 en su significado de tiempo total y la semana de siete días sigue el ritmo del cosmos. Todas las periodizaciones surgidas del simbolismo de la semana tienen en común que Cristo marca siempre el principio de la sexta etapa. A los seis días de la creación y el séptimo es el día de descanso (Rousseau-Jacob, 2015: pr 12 – pr 13; Flori, 2010: 43; Fuentes, 2009: 83-84). Dado que al séptimo día, Dios descansó, el universo llegará a su fin al término de seis mil años. La semana cósmica también aparece en Ireneo y en Hipólito (Ubierna, 2005: 60).

²⁸⁸ McGinn, 1996: 6; Fuentes, 2009: 83-84.

²⁸⁹ Rucquoi, 1996: 12; Fuentes, 2009: 90-91.

un milenio literal de paz y abundancia terrenal no estaba en consonancia con el carácter espiritual de la esperanza cristiana,²⁹⁰ tal y como veremos en el próximo apartado con la interpretación de Orígenes.

Por otra parte, la gran persecución religiosa llevada a cabo por el emperador Diocleciano (244-311) favoreció el resurgimiento del quiliasmo, tal y como atestigua el caso del mártir cristiano **Victorino de Pettau (o de Poetovio)** (c.250-304), quien añadía que al final de los seis mil años aparecería el Anticristo, que sería vencido, y entonces se iniciaría el milenio, con una duración de mil años en representación del séptimo día, el *Sabbat* de Dios.²⁹¹ En esa misma época, y con más éxito que el anterior, el profesor de retórica latina **Lactancio** (c.245-c.325), preceptor en esta materia de los hijos de Constantino (c.272-337), señalaba, después de un periodo de situaciones trágicas de guerra y de persecuciones, un cuadro vívido y completo de los tormentos y de los premios que esperaban a la humanidad hasta el fin de los tiempos. En el libro séptimo de sus *Divinae institutiones* reelaboraba el profetismo pagano de la época (sibilas, oráculos y textos herméticos) como confirmación de las profecías escatológicas bíblicas que iba a representar un modelo de referencia para la literatura milenarista.²⁹² Pronosticaba que, de acuerdo con los cálculos sobre la duración del mundo faltaban en ese momento unos dos siglos para alcanzar los seis mil años; y, además, al finalizar el sexto milenio, se produciría la caída de Roma en manos de un rey de Oriente identificado con el Anticristo. El mesías, en una primera resurrección escatológica, lo derrotaría y lo conduciría a prisión para dar paso al reino milenarista de paz y prosperidad. Este reino acabaría con la liberación de Satán, que había quedado encarcelado durante todo este tiempo, y su derrota final y definitiva a cargo del mesías, en una segunda resurrección escatológica, daría paso al Juicio Final y la creación de un nuevo cielo y una nueva tierra.²⁹³

La jerarquía eclesiástica siguió distintas estrategias para desacreditar el milenarismo, tales como: (i) despojar de autoridad canónica a la literatura apocalíptica cristiana; (ii) la

²⁹⁰ McGinn, 2001: 2.

²⁹¹ *L'Antichrist*, XIII, 4, p. 109 (Flori, 2010: 53-54).

Con anterioridad a las persecuciones de Diocleciano, otros emperadores del siglo III como Decio (201-251) o Valeriano (200-260) también habían seguido una política muy violenta contra los cristianos.

²⁹² Filoramo, 1997: 252-253.

²⁹³ Filoramo, 1997: 254-255; Fuentes, 2009: 90-91.

cronología; y, (iii) el descrédito intelectual desde la teología. La primera vía (i) representó que incluso se discutiera la canonicidad del *Apocalipsis de Juan*, a la vez que explica que de toda la producción escatológica de los primeros doscientos años de cristianismo solo hayan llegado hasta nosotros, si se exceptúan algunos textos gnósticos, el *Apocalipsis de Juan*, admitido finalmente entre los libros sagrados, el *Apocalipsis de Pedro* y el *Pastor de Hermas*. El segundo instrumento (ii) es el que utilizó **Hipólito** (c.170-235), presbítero de la Iglesia de Roma, al efectuar cálculos de naturaleza simbólica para dilucidar la fecha en que sobrevendría el fin de los tiempos que, en lugar de acreditar su inminencia, determinaban justamente su lejanía. De esta forma, Hipólito se convirtió en el primer erudito cristiano que reafirmaba el valor canónico del *Apocalipsis de Juan*, de los textos escatológicos de los Evangelios y de las epístolas de san Pablo y, al mismo tiempo, rechazaba de manera explícita la inminencia de la Parusía, definiendo así un milenarismo no apocalíptico.²⁹⁴ Por último, (iii) el descrédito intelectual por medio de la teología, a cargo de la escuela de Alejandría, cuyas especulaciones, de inspiración neoplatónica, partían de una interpretación alegórica de las Escrituras, conforme se va a tratar seguidamente.

2.2.4) Orígenes y Eusebio de Cesarea: amilenarismo y teología política en los siglos III y IV

La escuela de Alejandría era un centro teológico cristiano muy antiguo, punto de encuentro de la cultura helenística, judía y egipcia, con una larga tradición educativa y una inmensa biblioteca. Las Escrituras hebreas fueron traducidas aquí al griego; y, por su parte, el filósofo judío **Filón** (14 aC- 54 dC) readaptó, para la interpretación de la Biblia, la alegoría que los filósofos estoicos habían utilizado para la interpretación de la mitología griega. Este método también fue adoptado por los exégetas cristianos como Clemente de Alejandría (c.150-c.215) y Orígenes (185-254).²⁹⁵

²⁹⁴ Fuentes, 2009: 83-84.

²⁹⁵ Širka, 2012: 144.

Otra de las influencias que integró la escuela de Alejandría fue el neoplatonismo, movimiento filosófico del s. III, uno de cuyos representantes más destacados fue **Plotino** (205-270). Los neoplatónicos enfatizaban el estado contemplativo (la *theōria*, entendida como la visión del Uno, la experiencia del cielo o del paraíso en la tierra recibida por gracia de Él en una actitud de escucha atenta y espacio de silencio). Una filosofía contemplativa que se convirtió en uno de los fundamentos de la tradición mística cristiana desde Orígenes, con la mención especial para los Padres del Desierto -Evagrio Póntico (345-399), entre muchos otros-, los Padres Capadocios –como Gregorio de Nisa (c.330-c.394) o Gregorio Nacienceno (329-389)- sin olvidar el Pseudo Dionisio Aeropagita (s.V-VI).²⁹⁶

Orígenes, principal representante de la escuela de Alejandría, y, sin duda, el pensador cristiano más influyente del siglo III, cristianizó este neoplatonismo y llegó a considerar el reino de Dios como una realidad únicamente de carácter espiritual, que tenía lugar en el alma de cada creyente.²⁹⁷ El teólogo alejandrino insistía en que tanto el AT como el NT tenían como objetivo último la unión mística del alma humana con el Logos, con Dios. Lo último –el *eschaton*- ya podía ser aquí y ahora, en un presente vivido más allá del tiempo corriente de la historia, que superaba la diferencia de “esta era” y “la era que está por venir”.²⁹⁸ Aunque nunca llegó a completar su comentario sobre el *Apocalipsis de Juan*, proponía una interpretación alegórica que acentuaba su significado moral interior, sin que se pudiese considerar la referencia a los mil años desde un punto de vista literal e histórico.²⁹⁹ Esta espiritualización de la espera escatológica, transformada en un proceso individual interior de progresiva asimilación a Dios, bajo el fundamento de la dimensión divina de cada persona, comportaba la pérdida de importancia de la espera temporal de la Parusía y la paralela crítica al reino milenario.³⁰⁰ De esta forma, la Segunda Venida del Señor se referiría a la posibilidad mística de contemplar en vida la gloria de Dios por parte de aquellas personas que alcanzasen un grado tal de perfección en beatitud y sabiduría que les permitiese comprender su propia belleza divina interior, a través del conocimiento

²⁹⁶ Nassif, 1991: 6-7.

²⁹⁷ Fuentes, 2009: 85.

²⁹⁸ Nassif, 1991: 10-11.

²⁹⁹ McGinn, 2001: 2; Flori, 2010: 53-54.

³⁰⁰ Filoramo, 1997: 237.

del sentido profundo de las Escrituras.³⁰¹ Esta posibilidad individual sería colectiva en la apocatástasis; es decir, la restauración del origen en el fin de los tiempos cuando todas las personas desarrollarían plenamente su potencialidad como creación divina y volverían a ser uno con Dios.³⁰²

Orígenes, influenciado por la exégesis judía –especialmente del Cantar de los Cantares– y por san Pablo, defendía que las Escrituras debían ser interpretada de acuerdo con la existencia de tres realidades –cuerpo, alma y espíritu– relacionadas con tres niveles exegéticos: literal, alegórico-moral y alegórico-místico, a los que se accedería en función del estado de progreso espiritual de cada persona. El sentido corporal sería el literal, el significado histórico –y dirigido a los cristianos en una etapa de menor desarrollo espiritual–; el alma revelaría el sentido moral o ético –al que podrían acceder cristianos con un nivel mayor de profundidad espiritual–; y el espíritu contendría el sentido místico-alegórico (la *theōria*), el más profundo nivel de acercamiento a Dios –y que estaría reservado a aquellos que, en oración contemplativa y por la gracia del Señor, pudieran tener acceso a este ámbito–. De ahí que Orígenes definiese también a la *theōria* como el deseo ardiente y esencial de conocer a Dios.³⁰³ La interpretación alegórica de las Escrituras por parte de la escuela de Alejandría sería criticada posteriormente por la escuela de Antioquía, tal y como veremos más adelante.³⁰⁴

Por otra parte, y también unos años después, **Eusebio de Cesarea** (263-339), teólogo de la corte del emperador Constantino, ridiculizó cualquier interpretación histórica que se pudiese hacer de las profecías apocalípticas, sobre todo por lo que se refería al milenio terrestre, el cual rechazaba completamente, al igual que Orígenes, cuyos argumentos desarrolló ampliamente, al considerar vulgar y grosera la doctrina (denominada quiliasmo) según la cual Cristo, acompañado de los elegidos, llegaría a reinar “corporalmente” sobre la tierra.³⁰⁵

³⁰¹ Filoramo, 1997: 244-245.

³⁰² Filoramo, 1997: 250.

³⁰³ Pelletier (1989: 269, 312-313) cita *Peri Archon* (IV,2,4); mientras que Nassif (1991: 12) hace referencia a *De principiis*, II.11.4, 149-150 de Orígenes. En: *Origen on First Principles*. Nueva York: Harper and Row, 1966, pp. 88-89.

³⁰⁴ Véase apartado 2.2.6.

³⁰⁵ Flori, 2010: 60.

Las ideas de Orígenes y de Eusebio de Cesarea respecto al reino de Dios conllevaban consecuencias políticas. Orígenes, por ejemplo, sostuvo el principio de lealtad para con el Imperio. Los cristianos tenían el deber inexcusable de cumplir las leyes, mientras éstas no entrasen en conflicto con las demandas de su conciencia, como en el caso de la participación requerida en el culto imperial. Además otorgó una misión providencial a Roma, cuya paz y unidad habían favorecido la difusión del mensaje de Cristo. Al establecer esta relación de necesidad entre el hecho histórico del Imperio Romano y el religioso del cristianismo, Orígenes resolvió la incompatibilidad entre poder pagano e Iglesia. Aquél estaba al servicio de la misión evangelizadora encomendada a ésta; y, por lo tanto, formaba parte del plan divino.³⁰⁶

Por su parte, el pensamiento político de Eusebio de Cesarea contribuyó en buena medida a sacralizar la figura del emperador y a cristianizar su culto. Explicó que la soberanía divina, única e indivisible, residía en el Padre, quien había otorgado el gobierno del universo al Logos-Cristo, quien, a su vez, había creado al emperador y al Imperio Romano a imagen y semejanza de la *basileia* celestial, concediéndoles un papel de primer orden en la historia de la Salvación. Su finalidad era la de servir como instrumento de la providencia divina. El régimen monárquico, propio del Imperio Romano, correspondería al monoteísmo. El Imperio Romano, único y universal, estaba llamado a perdurar tanto como el cristianismo. Ambos habían coexistido desde sus orígenes. La monarquía universal del Augusto surgía en la época del nacimiento de Cristo y la *pax romana* facilitó la expansión del cristianismo. A medida que la Iglesia se fue universalizando y el Imperio cristianizando, las dos instituciones tendieron a converger en una sola: el *Imperium romanum christianum*.³⁰⁷

En *De laudibus Constantini*, Eusebio de Cesarea unía dos discursos: el pronunciado en Constantinopla el 25 de julio de 336, con ocasión de los treinta años del Imperio de Constantino y el sermón que el mismo autor había predicado en Jerusalén el 17 de septiembre de 335, en la dedicación de la basílica de la Crucifixión. En este sermón explicaba que el Imperio terreno, a manos de un soberano amigo de Dios, había trasladado

³⁰⁶ Fuentes (2009: 85) cita la obra de Orígenes, *Contra Celso* II, 30.

³⁰⁷ Fuentes (2009: 91-92) cita las obras de Eusebio de Cesarea *De Laudibus Constantini* y *Vita Constantini*.

la imagen del reino celeste al terrestre, realizando una imitación del celeste. Además de plantear el paralelismo entre el reino de los cielos y el imperio terreno del príncipe cristiano, Eusebio comparaba la relación entre Dios y su ungido, Constantino, con la relación que había entre el Padre y el Hijo.³⁰⁸ Si el Imperio constantiniano había sido forjado a imagen del celeste, también la legislación. Eusebio planteaba así la existencia de una ley natural, obra por supuesto, divina. La legislación imperial tenía esa correspondencia exacta en el Cielo: la monarquía terrestre era semejante a la única ley del Reino de Dios.³⁰⁹

Hasta la época del emperador Constantino, los cristianos no tomaron parte activa en la vida pública romana, ya que ésta se hallaba unida a la observancia de los cultos paganos tradicionales. Por lo general, su actitud consistió en abstenerse de desempeñar cargos públicos, aunque aceptaban la legitimidad institucional del principado. Comenzaron a intervenir en ella, con la excepción de los donatistas, después de que los acuerdos sobre política religiosa adoptados en Milán por Constantino y Licinio concedieran a todos los ciudadanos del Imperio (cristianos o no) la libertad protegida de seguir su propia religión. Las persecuciones habían acabado con el Edicto de Galerio de 311, pero la libertad que éste les había concedido era más una indulgencia penal que una plena habilitación civil. Anteriormente, desde 306 Constantino ya había dispensado a los cristianos un tratamiento privilegiado, incrementado a partir de la batalla de Puente Milvio (312), en la que identificó a Cristo como su divinidad tutelar personal y de sus tropas (sin que esto implicara rechazar formalmente la existencia de otros dioses), y, más aún, desde 313, con los acuerdos de Milán, que confirieron al cristianismo la calificación jurídica de religión. La Iglesia, en correspondencia a la nueva situación jurídica de sus fieles, autorizó expresamente a los laicos al desempeño de magistraturas públicas, aunque sujetos a la vigilancia de los obispos, como señaló el canon VII del Concilio de Arlés de 314.³¹⁰ Es en esa época también cuando se instituyó la festividad del domingo, la imposición a los gobernadores provinciales de observar las fiestas eclesiásticas, la inhabilitación de

³⁰⁸ Moreno, 2013: 98-99.

³⁰⁹ Moreno, 2013: 100.

³¹⁰ Moreno, 2013: 84-85, 88-89. Por otra parte, Lactancio —ya citado en el anterior apartado— ya había atribuido la intervención providencial de Dios en la victoria de Constantino en la batalla de Puente Milvio anunciada en sueños exhortado para que grabase en los escudos de sus soldados las dos primera letras griegas de la palabra Cristo, la X y la P, en nexo (Moreno, 2013: 87).

En el concilio de Arlés se tratará el tema del donatismo.

templos paganos y su conversión en iglesias, al igual que la construcción de nuevos de edificios de culto cristianos –como las iglesias de Constantinopla, la basílica de Antioquía, o la del Santo Sepulcro-.³¹¹ Por tanto, en lugar de recuperar el Templo judío, el emperador Constantino impulsó la construcción de iglesias y santuarios en los Santos Lugares. Diferentes leyendas atribuyeron el descubrimiento efectivo de la Vera Cruz y de los principales Santos Lugares a la madre del emperador, Elena (c.250-c.330), emperatriz y santa, acompañada por el obispo Macario I de Jerusalén (c.250-c.335). Se desconoce lo sucedido pero está claro que, tras estos relatos legendarios, subyace un fondo histórico real que, a grandes rasgos, es el siguiente:³¹² a comienzos del siglo IV el estado del Santo Sepulcro y de los lugares de la pasión era lamentable, al encontrarse cubiertos de escombros. Un templo a Venus había reemplazado el santo sitio desde hacía tiempo en el marco del nuevo trazado de la ciudad romano-pagana Aelia Capitolina levantada por el emperador Adriano en el año 131 sobre las ruinas de la antigua Jerusalén judía. Constantino ordenó desescombrar y mandó construir una basílica. En los trabajos efectuados se encontró la gruta donde estuvo enterrado el Señor, lugar de la Resurrección. Una carta imperial encargó al obispo de Jerusalén, Macario, de velar por la magnificencia del edificio cuya construcción se confió al gobernador de la provincia y, en el año 335, se inauguró la basílica del Anástasis o del Santo Sepulcro, ya completamente finalizada.

Constantino, además, hizo frente a disensiones internas de la Iglesia en el Concilio de Nicea (325), donde se definió el credo cristiano, se asentó que el Hijo era consustancial con el Padre (*homoousios*) y no de naturaleza semejante (*homoiousios*) y que, por tanto, Cristo era verdadero Dios y verdadero hombre frente a la posición defendida por **Arrio** (256-336) y el obispo **Eusebio de Nicomedia** (c.280-341) que afirmaban que, al ser Dios único, eterno e increado, Cristo, al haber sido la primera creación de Dios, había tenido un principio, no había existido siempre y, por tanto, no podía ser Dios mismo.³¹³

Más que una afirmación de cesaropapismo, Constantino, aconsejado para cuestiones dogmáticas por el obispo **Osio de Córdoba** (256-357) y para los asuntos políticos por Eusebio de Cesarea, se presentaba en Nicea como un árbitro entre los obispos, al

³¹¹ Moreno, 2013: 101, 105.

³¹² Según la explicación de González Luis, 1992: 276-278.

³¹³ Hubeňák, 1999: 19.

reservarse la facultad de decidir, en última instancia, qué medidas se debían adoptar en una labor de supervisión o inspección más persuasiva que impositiva.³¹⁴

Tras la muerte de Constantino en 337 y la división y disputa del imperio entre sus hijos, se sucedieron toda una serie de vicisitudes, el paso de un emperador arriano -Constancio II (317-361), hijo de Constantino-, de otro apóstata y pagano -Juliano (331-363), sobrino del anterior-, varias defunciones de emperadores sucesivos y la irrupción de los godos, alanos y hunos que derrotaron a los romanos en la batalla de Adrianópolis (378).³¹⁵

Cuando en 380, el emperador Teodosio I (347-395) otorgó en exclusiva la protección imperial a la Iglesia según la fe definida en Nicea, haciendo de su credo la religión oficial del Imperio Romano, ésta asumió en solitario la responsabilidad de controlar las expectativas escatológicas de los fieles. Para ello desarrolló dos estrategias. La primera respetaba las concepciones tradicionales, adecuándose al modelo interpretativo de Lactancio, para quien la llegada del Anticristo podía verse aplazada *sine die* por la acción de un Imperio Romano renovado. La segunda, inspirada en el pensamiento de Eusebio de Cesarea, rechazaba de plano la idea del milenio en favor de un paraíso de índole estrictamente espiritual y presentaba al Imperio Romano cristiano como imagen de ese reino celestial.³¹⁶

El patriarca de Constantinopla en esos primeros años (380-381) del reinado de Teodosio I (r.380-395) fue **san Gregorio Nacianceno**, uno de los Padres Capadocios junto con los hermanos **san Gregorio de Nisa** y **san Basilio el Grande**.³¹⁷ Se libraba en esa época una dura lucha entre los partidarios de la fe nicena y el arrianismo del obispo Eunomio de

³¹⁴ Hubeňák, 1999: 6-7; Moreno, 2013: 106-107.

³¹⁵ Hubeňák, 1999: 7-8.

³¹⁶ Fuentes, 2009: 94.

En cuanto al Anticristo, a fines del siglo I, un discípulo de san Pablo, autor de la *Segunda Epístola a los Tesalonicenses*, ya recordaba (2,1-12) que antes de la Segunda Venida de Jesús debía producirse la revelación del Anticristo (Fuentes, 2009: 75).

³¹⁷ Santa Macrina la Joven (324-379), hermana mayor de san Basilio el Grande (c.330-378) y de san Gregorio de Nisa, procedentes de una dinastía que combinaba una enorme riqueza material y un también extraordinario compromiso con la fe cristiana, proporcionó, tanto a sus hermanos como a san Gregorio Nacianceno, un lugar monástico para poder meditar y también estudiar la filosofía griega clásica. Con esta formación protagonizaron un papel fundamental en el desarrollo de la teología cristiana y la versión final del credo niceno formulado en el Concilio de Constantinopla I de 381 [https://es.wikipedia.org/wiki/Padres_capadocios (consulta 5-11-2018)]; Zachhuber, 2020: 15.

Cízico (c.335-393).³¹⁸ Las disposiciones legales aprobadas por el emperador pretendían zanjar definitivamente esta cuestión. Ya no solo se trataba de proteger a la Iglesia, sino de imponer la fe católica según los postulados de Nicea como confesión del Imperio Romano, con la consecuencia de que los mismos emperadores se convirtieron en parte de la Iglesia a la que antes habían perseguido.³¹⁹

La campaña pronicena previa había estado liderada primero por **san Atanasio de Alejandría** (c.296-373) y posteriormente por san Basilio el Grande. A la muerte de su hermano, san Gregorio de Nisa enriqueció su legado con una sofisticación filosófica sin precedentes que le llevó a protagonizar un modelo de pensamiento teológico destinado a pacificar el antiguo conflicto acerca de la teología trinitaria sobre la base de la fe nicena.³²⁰ El obispo nisano, que disfrutaba de una gran autoridad en la corte de Teodosio I, intervino además en los elogios fúnebres de una hija del emperador, la princesa Pulcheria (c.378-385), y en los de su esposa, la emperatriz Aelia Flavia Flaccila (c.356-c.386), una ferviente cristiana nicena en una Constantinopla de tradición arriana.³²¹ Con estos discursos nació una nueva ideología de la soberanía imperial (*basileía*), basada en la total devoción a Dios de la emperatriz y del emperador cristianísimo, legislador y protector de la Iglesia.³²² Al convertirse la Iglesia en puntal de la autoridad del emperador, cualquier amenaza a su unidad ponía también en peligro la solidez del edificio imperial. Esta búsqueda de la unidad, por tanto, se haría según esta nueva idea del Imperio Romano desde dentro de la Iglesia; y constituyó una tarea fundamental del *basileus* buscar todos los caminos para la integración de herejes, paganos y bárbaros en el renacido Imperio, en la Cristiandad.³²³

³¹⁸ Eunomio había sido alumno de Aecio de Antioquía (+367), también arriano, y defendía que la esencia de Dios Hijo era diferente de la de Dios Padre, y que el Espíritu Santo no era divino, sino una creación del Hijo [<https://es.wikipedia.org/wiki/Eunomio> (consulta 24-11-2021)].

³¹⁹ Hubeňák, 1999: 19, 41.

³²⁰ Zachhuber, 2020: 18-19.

³²¹ Marcos, 2004: 5, 7, 10. Este papel en el funeral correspondía habitualmente a un miembro de la familia por lo que se evidencia de esta forma la gran admiración que se profesaba en la corte imperial por san Gregorio de Nisa.

³²² Marcos, 2004: 11-13, 20-22.

³²³ Hubeňák, 1999: 41-42.

2.2.5) El amilenarismo y la escatología no apocalíptica de Ticonio y de san Agustín

Al cesar la persecución a los cristianos y con el reconocimiento del cristianismo como religión del Imperio Romano, ese imperio que había sido considerado la encarnación de la bestia descrita en el Apocalipsis del NT requirió una nueva interpretación. El «reino» anunciado en el capítulo XX del Apocalipsis fue entendido, en una exégesis que comenzó en el norte de África con el donatista **Ticonio** (c.330-390) y fue universalizada poco después por san Agustín, como «la Iglesia ya existente entre nosotros»; interpretación que no requería ya el final de un régimen político devenido protector de los cristianos.³²⁴

A pesar de la consideración de Ticonio como autor cismático, dado que defendía –aunque fuese en una posición crítica- los principios del donatismo, fue una de las principales influencias en el pensamiento escatológico de san Agustín.³²⁵ El *Liber Regularum* de Ticonio es un manual de interpretación exegética alegórica que sigue en su *Comentario al Apocalipsis* al presentar la revelación del Señor, los mil años en los que los santos reinan con Cristo, como una etapa que ya se estaba produciendo dentro del tiempo de la historia de la Iglesia. De esta forma, el acento apocalíptico de la Parusía se veía enormemente reducido.³²⁶ Para Ticonio, el ángel que aparece en el primer versículo del capítulo 20 del Apocalipsis es Jesucristo en su primera venida. A raíz de ésta, los santos, es decir, la Iglesia, recibiría el poder, al ser encadenado el diablo por un periodo de mil años hasta la segunda venida del Señor. La Encarnación y la Pasión marcarían el inicio del milenio, al que Ticonio también identifica con el sexto día de la semana de la creación, que se desarrollaría durante la historia de la Iglesia y terminaría con el desencadenamiento de Satanás, el período del Anticristo y la segunda venida del Señor. El milenio, por tanto, sería el tiempo entre las dos venidas de Cristo, el tiempo de la Iglesia. La primera resurrección es interpretada como la justificación y la remisión de los pecados obrada por el bautismo, recordando como san Pablo también se refiere con frecuencia al bautismo como una resurrección (Col 3,1; Ef 2,1). Mediante el bautismo los cristianos son convocados a vivir en espíritu de penitencia. Este tiempo milenarío sería tiempo de juicio;

³²⁴ Ubierna, 2005: 59.

³²⁵ Fredriksen, 1982: 59.

³²⁶ Fredriksen, 1982: 65, 72.

por tanto, el juicio no se referiría a un acontecimiento escatológico futuro sino presente, pues la Iglesia juzgaría al mundo ya por la penitencia y la caridad.³²⁷

El donatismo se consideraba a sí mismo como la culminación de la Iglesia de los últimos tiempos y no esperaba una perfección de toda la humanidad, sino únicamente de la Iglesia en su plenitud espiritual que no había traicionado sus principios. Para los donatistas, que defendían una Iglesia mártir y crítica con el poder político, la Iglesia de la cruz y de la persecución, el Imperio Romano continuaba siendo el enemigo, la prostituta babilónica, que ahora ya no perseguía a todos los cristianos pero sí a los donatistas.³²⁸

El asentamiento de los pueblos germánicos en Occidente también iba a incidir sobre una sociedad predispuesta a interpretar cualquier acontecimiento excepcional como signo premonitorio de la caída de Roma y del fin de los tiempos. El optimismo de Eusebio de Cesarea, que había otorgado un papel providencial al Imperio Romano, quedó arrumbado en Occidente.³²⁹

San Agustín, que antes había pertenecido a una comunidad milenarista, escribía *La Ciudad de Dios* (412-416) tras el trauma causado por el saqueo bárbaro de Roma en el año 410. Resultaba incomprensible para muchos cristianos que la capital del cristianismo, defendida sin problemas durante los setecientos años anteriores por gobernantes paganos, en lugar de acceder a los mil años de paz y abundancia terrenal anunciados, hubiese sido castigada por Dios con ese desastre pocos años después de su conversión oficial a la fe de Cristo. La obra citada, por tanto, era una respuesta de San Agustín ante esta situación. Negaba que el hombre tuviese la capacidad de interpretar el apogeo y la suerte de las naciones en el curso de la historia como un resultado de la acción divina; por lo que estos acontecimientos no se podían entender como la expresión de la voluntad de Dios. Por tanto, consideraba que no correspondía a las personas el conocimiento del momento en que llegaría el fin de los tiempos –por lo que era inútil cualquier cálculo en este sentido, al ser la interpretación del Apocalipsis esencialmente alegórico-espiritual y no literal-. Recordaba la advertencia de Cristo a los apóstoles: «No os toca a vosotros saber los

³²⁷ Pueyo, 2020.

³²⁸ Fredriksen, 1982: 71, 73.

³²⁹ Fuentes, 2009: 95-96.

tiempos o las razones que el Padre puso en su sola potestad» (Hch 1,7),³³⁰ y se mostró particularmente refractario al milenarismo³³¹ y a la escatología apocalíptica.³³²

En la concepción agustiniana de la Salvación, el tema del rey o emperador de los últimos días, así como la consideración de un punto de vista mesiánico de sus poderes temporales, estaban en contradicción con el dogma de la Iglesia católica al usurpar el papel de la Iglesia en la preparación del mundo para la Parusía.³³³ El único reino milenario de Cristo, desde esta perspectiva, era el de la Iglesia; y cuando Jesús anunciaba proféticamente su llegada se hacía referencia al establecimiento de la Iglesia, en la que Dios reinaba con los santos.³³⁴ El protagonismo concedido a la Iglesia le servía de justificación para intervenir en asuntos materiales, temporales, para que la cristiandad se convirtiese progresivamente en el reino del cielo en la tierra. Para san Agustín, el reino de Dios no solo era espiritual sino también político y temporal. Los cristianos tenían que implicarse en esta obra para expandir la autoridad temporal y espiritual de Dios sobre todos los reinos de la tierra.³³⁵

A diferencia de otros teólogos de los siglos IV o inicios del V como san Ambrosio de Milán o san Jerónimo, que unían los destinos de la Iglesia y del Imperio Romano, san Agustín los disociaba por completo, oponiendo el carácter eterno de la primera a la naturaleza temporal y transitoria del segundo. En *De civitate Dei* manifestaba expresamente su rechazo a la doctrina política de Eusebio de Cesarea, quien había presentado el surgimiento del Imperio Romano en tiempos de Augusto como un hecho providencial en la historia de la humanidad. San Agustín, en cambio, identificaba a Roma con Babilonia y otras potencias de la Antigüedad, en tanto que todas ellas se ajustaban al prototipo del Imperio universal y, por consiguiente, eran una forma de expresión de la civitas terrena, categoría moral en la que incluía a cuantos, en el pasado y presente, se habían apartado del amor de Dios y se habían mostrado rebeldes a su autoridad. Para Agustín, todas las formas de poder político secular, incluido el Imperio Romano cristiano,

³³⁰ McGinn, 1996: 7; Reeves, 1999: i (41); Rousseau-Jacob, 2015: pr 16.

³³¹ Los siete mil años proceden de aplicar analógicamente los días de la creación –incluido el séptimo–, de conformidad con el Salmo 90 y la Segunda Epístola de san Pedro en el que se identifica, a los ojos del Señor, un día con mil años y mil años con un día. (Schnapp, 2017: 243).

³³² Schnapp, 2017: 60, 180, 244.

³³³ Haran, 2000: 26.

³³⁴ Flori, 2010: 82-83.

³³⁵ Zivadinovic, 2018: 299-300.

eran consecuencia y expresión del pecado, aunque fuesen necesarias –y en este sentido don de Dios- como orden disciplinario para contener y enmendar la conducta desarreglada de la población.³³⁶

La Segunda Venida del Señor no se consideraba por parte de san Agustín un acontecimiento físico en un momento histórico concreto sino una progresión espiritual. Se refería a que el Salvador está continuamente en su Iglesia, en los cristianos que la forman, ya que la Iglesia es su propio cuerpo.³³⁷ Esta concepción espiritual escatológica de san Agustín, que no esperaba ninguna mejora milagrosa y colectiva de la condición humana terrenal hasta después del Juicio Final -ya que el clímax histórico ya se había alcanzado con la vida, muerte y resurrección de Cristo-, se convirtió a finales del siglo V en la doctrina oficial de las Iglesias occidentales. La alta jerarquía eclesiástica parecía decidida a erradicar la especulación escatológica.³³⁸ El impacto de san Agustín sobre la escatología latina fue amplísimo. Después de Agustín de Hipona, el milenarismo ya no va a aparecer en la enseñanza oficial de la Iglesia. Aún así continuarán circulando las profecías milenaristas, algunas de ellas bajo la forma de una doctrina popular y vulgarizada: el quiliasmo, que fue caricaturizado y condenado. Esta esperanza de gobierno terrenal de Cristo –característico de la apocalíptica bizantina- surgirá, como veremos más adelante, especialmente en el Imperio Romano de Oriente con las primeras invasiones árabes y la continua amenaza del islam.³³⁹

Con el tiempo también se produjo una evolución en las cábalas acerca del fin de los tiempos. A pesar de que se mantuvo siempre la idea de que la proximidad de ese momento se anunciaría por signos precursores, ya no se trataría tanto de recurrir a los cálculos relativos a la edad del mundo o a la duración de la sexta edad, iniciada con el nacimiento de Cristo, ni tampoco dependería del final de la lucha contra el Anticristo. Se estaría hablando en el siglo XII de la espera de la llegada de la edad del Espíritu, que veremos más adelante al tratar de la figura de Joaquín de Fiore.³⁴⁰ Este salto en el tiempo se

³³⁶ Fuentes, 2009: 98.

³³⁷ San Agustín. *La ciudad de Dios* (Zivadinovic, 2018: 172).

³³⁸ Reeves, 1999: i (41); Fuentes, 2009: 101; Flori, 2010: 87; Rousseau-Jacob, 2015: pr 27.

³³⁹ Rucquoi, 1996: 11; Reeves, 1999: i (41); Flori, 2010: 87; Rousseau-Jacob, 2015: pr 27; Möhring, 2020: 269, 272.

Véase cap. 3.2.

³⁴⁰ Rucquoi, 2000: 39.

justifica porque San Agustín, en la línea con reminiscencias trinitarias propuesta por san Pablo (Rm 5,13-14), no era completamente ahistórico e influyó en Joaquín de Fiore al establecer un triple tiempo para dividir la historia en: *sub gratia* –aquél posterior a la *plenitudo temporis* de la Encarnación de Cristo-, tras el tiempo *ante legem* (antes de Moisés) y *sub lege* (posterior a éste), que ya se ha comentado con ocasión del estudio de la tipología prefigurativa, al tratarse del criterio de disposición de imágenes en los trípticos de la *Biblia Pauperum*.

2.2.6) La profecía, la tipología y la exégesis bíblica de la escuela de Antioquía

La atención al tiempo histórico y el respeto a la letra de las Escrituras son dos de los aspectos que caracterizan *a priori* a la escuela exegética de Antioquía de los siglos IV y V integrada, principalmente, por **Diodoro de Tarso**, sus discípulos **san Juan Crisóstomo** y **Teodoro de Mopsuestia**, y finalmente **Teodoreto de Ciro** (c.393-c.457).³⁴¹

La tendencia tradicional cuando se trata de definir las escuelas de Antioquía y Alejandría es considerarlas polos opuestos como si existiese entre ellas un contraste absoluto. Si la primera inculca el sentido literal; la segunda el sentido espiritual de las Escrituras. La primera, además, permanecería vinculada a todas las raíces históricas de las realidades bíblicas; a diferencia de la segunda, que planearía fuera y por encima de la historia, en una esfera etérea y un tanto mística; o bien, Antioquía utilizaría como recurso exegético principal la tipología, mientras Alejandría optaría por la alegoría. Sin dejar de reconocer esta dualidad, también han sido matizadas sus diferencias, al considerar que ha sido magnificada la distancia entre las escuelas e, incluso, algunos autores niegan esta

³⁴¹ La delimitación de la escuela de Antioquía presenta una cierta variación según el margen más amplio o limitado que se considere. El teólogo Richard J. Perhai (2015: 34-36) especifica que, dentro de la perspectiva más amplia –la que únicamente atiende a ubicación geográfica y temporal- se incluiría a los Padre Capadocios (Basilio el Grande, Gregorio Nacianceno y Gregorio de Nisa) aunque su exégesis reflejase más los métodos alegóricos de la escuela de Alejandría. En cambio, la perspectiva más reducida únicamente se referiría a aquellos que hubiesen estado más próximos a la cristología nestoriana [el propio Nestorio (c.386-c.451), Teodoro de Mopsuestia (c.350-c.429) y Diodoro de Tarso -¿-c.393)].

distinción.³⁴² En cualquier caso, existe consenso en que aceptaban ambas que los textos del AT eran una sombra previa o prefiguraban lo que se había prometido y se cumplía de forma completa con Jesucristo en el NT;³⁴³ y, además, las dos escuelas compartían el mismo objetivo hermenéutico de búsqueda de un sentido superior a la letra del texto bíblico –que no era inmediatamente obvio e implicaba interpretar la literalidad, ir más allá, y, por tanto, una relectura- aunque, entre otras diferencias, con un distinto horizonte o forma de acceso (el presente atemporal de la experiencia mística en Alejandría y la predicción del futuro en Antioquía).³⁴⁴ La alegoría formaba parte de una manera de interpretar que tenía en cuenta un eje vertical, ya que establecía relaciones más allá del tiempo histórico entre imágenes y sus arquetipos espirituales; la tipología, en cambio, seguía un eje horizontal de referencia temporal para interpretar los textos y trasladaba los acontecimientos históricos del pasado al presente y al futuro.³⁴⁵ La tipología, de esta forma, mostraría más afinidad con la profecía que con la alegoría; e, incluso, la tipología se ha llegado a clasificar en ocasiones como una forma indirecta de profecía.³⁴⁶

Pese a que colgó sobre la escuela de Antioquía durante mucho tiempo la etiqueta de rigidez literalista, su objetivo principal, la esencia de la exégesis, era la búsqueda de la *theōria* (“sentido más pleno”, o “visión más profunda”) de las Escrituras. El concepto de *theōria* era conocido y considerado esencial tanto por la escuela de Alejandría (en el sentido de contemplación y de visión más profunda recibida a través del silencio contemplativo por inspiración espiritual mística con el punto de referencia en un presente eterno, más allá del lugar y del tiempo histórico) como por la de Antioquía (entendida como un significado más profundo de las Escrituras pero con pleno respeto a la letra del

³⁴² Guinot, 2011: 208; y Bertrand de Margerie en <https://www.biblia.work/diccionarios/exegesis-patristica-escuela-de-antioquia> (consulta 20-11-2021).

El teólogo Peter W. Martens (2008: 283) y el helenista Jean-Noël Guinot (2011: 207-208) se refieren al debate que se produjo a mitad del s.XX acerca de esta cuestión tras los estudios presentados por Jean Daniélou –a favor de la distinción neta entre Antioquía (tipología) y Alejandría (alegoría)- y por Henri de Lubac –en contra de esta distinción y en favor de una consideración amplia de la alegoría-, junto con Jacques Guillet y Henri Crouzel, entre otros. Perhai (2015: 43) añade que en la investigación patristica actual entre quienes ponen en duda esta realidad dual entre Alejandría-Antioquía destacaría, por ejemplo, la teóloga Frances Young.

³⁴³ Širka, 2012: 144-145.

³⁴⁴ Pelletier, 1989: 324, 326-327.

³⁴⁵ Martens (2008: 290) se remite para esta definición horizontal-vertical a la obra literaria sobre exégesis patristica de Henri Crouzel, R. A. Greer, y Bertrand de Margerie.

³⁴⁶ Parker, 2017: 62.

texto bíblico y al marco cristológico de la historia de la Salvación y con horizonte de futuro) con estas variaciones de significados.³⁴⁷

Según la escuela de Antioquía, por tanto, el sentido profundo espiritual, en el que estaba siempre presente el plan de Dios concebido como historia de la Salvación, debía ser congruente con el sentido aparente e histórico, a diferencia de los alejandrinos cuyo uso de la exégesis alegórica, concentrada en la contemplación mística con el Uno por influencia neoplatónica, les permitía interpretaciones que podían entenderse por sus detractores como subjetivas, ahistóricas e incluso incongruentes con la letra de las Escrituras.³⁴⁸ Podía parecer exagerado, según la perspectiva antioquena, que la alegoría se pudiese aplicar a cualquier texto para reconocer a Cristo en cualquier referencia del AT o que en el Cantar de los Cantares desapareciese el plano de la canción de amor terrenal entre Salomón y una sulamita –o la reina de Saba- para dejar paso únicamente a una descripción del amor de Cristo por la Iglesia.³⁴⁹

Para protegerse de los excesos a los que podía conducir el método exegético alegórico, los antioquenos acudieron principalmente a la tipología como procedimiento hermenéutico preferencial para buscar un sentido más profundo a partir del histórico-literario del texto bíblico. No fue el único procedimiento admitido por la escuela pero simplemente fue el que consideraron más pertinente y seguro.³⁵⁰ Contrariamente a la ubicuidad de la alegoría alejandrina, según la escuela de Antioquía no todo relato bíblico podía ser considerado un tipo, una figura, ya que la tipología limitaba su uso a unos determinados supuestos que reuniesen las siguientes condiciones: a) semejanza o fuerte parentesco entre el hecho del AT (tipo) con el del NT (antitipo o verdad); y, a la vez, b) diferencia entre uno y otro en el que el antitipo superaría al tipo como realidad universal y espiritual. El tipo del AT solo expresaría parcialmente la verdad del NT que deja entrever, por lo que de esta verdad sería una «sombra», otra forma de denominar al tipo.³⁵¹

³⁴⁷ Nassif, 1991: 13; Širka, 2012: 143-144.

³⁴⁸ Nassif, 1991: 14; Nassif, 2009: 51, 53-54, 60; Kaiser, 2009: 268.

³⁴⁹ Amirav, 2011: 39.

³⁵⁰ Martens, 2008: 294; Guinot, 2011: 227.

³⁵¹ Guinot, 2011: 223, 225-226.

Gracias a la aplicación de la *theōria* a la tipología en la exégesis antioquena pudieron trazar una vía intermedia entre la exégesis judeizante, es decir estrictamente literal, y una exégesis helenizante o alegórica, en la que el texto perdía todo carácter histórico de una forma parecida a la del modelo mitológico griego.³⁵² Esta tipología tendría las siguientes características: a) el hagiógrafo suponía la realidad histórica de las primeras cosas que anunciaba; b) esta primera realidad traía consigo y actuaba como medio especular o de reflejo de otra posterior; y, c) entre estas dos realidades la primera sería a la segunda no solo como la pequeña a la grande, sino como la imagen a la persona o como el esbozo a la pintura terminada.³⁵³

No es que los antioquenos fuesen los inventores de la tipología, -porque, sin ir más lejos, san Pablo la utilizaba y Orígenes ya hablaba frecuentemente de tipo, de sombra, y de figura-, pero sí que contribuyeron a fijar una reglas para utilizarla.³⁵⁴ También san Gregorio de Nisa empleaba la tipología y el concepto de *theōria*, aunque para el padre capadocio tenía otro significado. *Theōria* para el nisano era tanto la acción de búsqueda del significado más profundo de las Escrituras, mediante conexiones entre el contenido literal y el sentido revelado en la lectura contemplativa, como también el propio entendimiento de este significado descubierto a través del descubrimiento de la lógica interna de un episodio bíblico. Una lógica que también era externa al propio episodio al unirse a otros como una secuencia ordenada de hechos (*akolouthia*) dentro del marco más general de la historia de la Salvación establecido por todas las Escrituras como un conjunto. A través del descubrimiento de esta secuencia, además, existía la posibilidad de conocer la intención real (*skopos*) del texto que se revelaba. Por tanto, a diferencia de Orígenes, el padre capadocio enfatizaba más la importancia del texto, su estructura y el orden de narración dispuesto en él, así como la ubicación dentro del conjunto bíblico.³⁵⁵

³⁵² Guinot, 2011: 227.

³⁵³ Kaiser, 2009: 257-258; Bertrand de Margerie en <https://www.biblia.work/diccionarios/exegesis-patristica-escuela-de-antioquia> (consulta 20-11-2021) en cita de A. Vaccari. “La teoría esegetica antiochena”. *Biblica*, 15, 1934, pp. 94-101.

³⁵⁴ Martens, 2008: 294; Guinot, 2011: 227.

³⁵⁵ Širka, 2012: 149-150, 160-161. El ejemplo de intención real (*skopos*) que establece san Gregorio de Nisa es la vida de Moisés como el modelo de viaje del alma individual hacia Dios sobre el que debe progresar cada cristiano a través de la vida virtuosa con el horizonte de la perfección. *Vita Moysis* (La vida de Moisés) es un tratado integrado por dos partes denominadas *historia* y *theōria*. En la primera de ellas (*historia*) san Gregorio de Nisa describe episodios de la vida de Moisés –empieza en Éxodo 2,2 y acaba en

Si san Gregorio de Nisa se puede considerar el exégeta más próximo, dentro de su perspectiva alegórica, a la literal-histórica con la que tradicionalmente se identifica a la escuela de Antioquía, por parte de ésta quien se acercaría más a los postulados alejandrinos sería san Juan Crisóstomo. Ambos santos, por otra parte, serán los iniciadores de las correspondencias tipológicas que se refieren a la Encarnación de Cristo en el seno de la Madre de Dios, tal y como veremos más adelante.³⁵⁶

San Juan Crisóstomo llegó a ser patriarca de Constantinopla (398-404) en la época del emperador bizantino Arcadio (r.395-408), hijo de Teodosio I, y obtuvo una inmensa popularidad entre los cristianos del Imperio Romano de Oriente hasta llegar a ser el más reverenciado Padre de la Iglesia y el mayor referente para la práctica totalidad de los siguientes patriarcas de Constantinopla.³⁵⁷ La regla hermenéutica de Diodoro de Tarso, quien enseñó el método exegético a san Juan Crisóstomo, establecía que la lectura literal del texto revelaba algunas verdades mientras que el descubrimiento de otras verdades requería la aplicación de la *theōria*. La idea de san Juan Crisóstomo era que la “historia”, como medio de revelación, contenía un significado soteriológico más profundo (*theōria*) que, a su vez, solo podía ser discernido por medio de una iluminación espiritual o visión mística (*theōria*). La *theōria*, por tanto, era tanto la propia materia de conocimiento como la acción revelatoria de conocer y discernir en el marco cristológico de la historia de la Salvación.³⁵⁸ Cuando, por ejemplo Teodoro de Mopsuestia, utilizaba el término “historia” no se refería a lo que hoy en día entenderíamos como un acontecimiento reconocido con un método crítico histórico sino que simplemente aludía a una historia narrada que rememoraba algo que había ocurrido.³⁵⁹ Los exégetas antioquenos concedieron a la “historia” un lugar central en su método interpretativo ya que creían que la voluntad de Dios se había revelado en los hechos descritos en la narrativa bíblica por lo que, al estar también convencidos de que los autores de las Escrituras estaba inspirado por Dios, cada palabra, frase, figura retórica, cualquier detalle del texto debía ser tenido en cuenta como

Deuteronomio 34,7-. En la segunda parte estos acontecimientos son interpretados alegóricamente y sirven de base para un itinerario espiritual que el alma humana debe seguir para alcanzar el ideal de perfección.

³⁵⁶ Véase, por ejemplo, cap. 3.1.

³⁵⁷ Nassif, 2009: 52.

³⁵⁸ Nassif, 2009: 54, 56-57, 59. Se debe advertir que no existía un significado monolítico para la *theōria* entre los exégetas antioquenos y esta conceptualización de san Juan Crisóstomo no era compartida por todos ellos (Perhai, 2015: 14).

³⁵⁹ Perhai, 2015: 86.

parte del mensaje de Dios.³⁶⁰ Los exegetas antioquenos consideraban que los profetas bíblicos eran unos “historiadores contemplativos” o, tal y como explicaba Diodoro de Tarso en sus comentarios sobre el Salmo 65, las palabras de los salmos eran al mismo tiempo historia y profecía, al referirse a ese momento histórico pero a la vez al futuro en un lenguaje, por ese motivo, hiperbólico.³⁶¹

El sentido más pleno de las Escrituras podía ser encontrado en las profecías bíblicas por el autor bíblico y/o el exégeta que interpretase el texto, siempre gracias al poder iluminador concedido por la gracia del Espíritu Santo. Y, entre las profecías, san Juan Crisóstomo distinguía dos tipos: las tipológicas -basadas en hechos históricos (y, por evidentes, menos sofisticadas)- y las verbales -consistentes en enigmas, metáforas, parábolas, proverbios, figuras retóricas, etimologías o los nombres de quienes aparecen en la Biblia-. Estas profecías verbales eran, según san Juan Crisóstomo, vehículos simbólicos para expresar esa visión más profunda o el sentido más pleno de las Escrituras pero siempre, a diferencia del mundo místico de la contemplación cristiana neoplatónica de los alejandrinos, en el plano histórico de la Salvación. Un ejemplo de estas profecías que se expresaban por la palabra podría ser la de Isaías 6,14 «aquí concebirá la Virgen», como anuncio del nacimiento virginal de Cristo; y un ejemplo alternativo de las profecías que se anunciaban por medio de los hechos o actos sería cuando Moisés, al elevar la serpiente de bronce en el desierto, prefiguraría a Cristo elevado sobre la cruz. Debido a que el santo antioqueno veía que, en general, faltaba madurez espiritual entre los cristianos, poco preparados aún para la enorme profundidad de la profecía verbal, se centró más en la tipología bíblica y la *theōria* le permitió discernir en cada caso el nexo entre el acontecimiento del AT, el mensaje profético que implicaba y la posterior culminación en el NT del acontecimiento profetizado. A través de esta percepción mística se revelaba el sentido más profundo de la sombra de los acontecimientos históricos del AT como imágenes de sus antitipos posteriores en el NT.³⁶²

³⁶⁰ Perhai, 2015: 20.

³⁶¹ Kaiser, 2009: 269.

³⁶² Nassif, 2009: 54-56, 59, 60, 62; Guinot, 2011: 223.

2.3 Las visiones cristianas medievales y renacentistas de la Santa Sede y de Francia como alternativas a la idea de imperio de la casa de Austria

2.3.1) El desarrollo de la batalla jurídica entre imperio (derecho romano) y papado (derecho canónico) para justificar su primacía política. Las implicaciones de la *translatio imperii* de Carlomagno y sucesores

Tras la caída del Imperio Romano de Occidente (476), el papado se autoerigió desde el primer momento como la suprema autoridad de la cristiandad³⁶³ y desarrolló un discurso persuasivo para consolidar esta preminencia en el orbe católico. Una de las principales aportaciones fue la teoría de las dos espadas, propuesta por el papa Gelasio I a finales del siglo V, que planteaba la creación divina de dos poderes para el gobierno de los hombres: el temporal y el espiritual. Aunque reconocía la importancia del poder secular para el buen funcionamiento de la sociedad, esta teoría afirmaba la superioridad jerárquica de la *auctoritas* espiritual sobre la *potestas* imperial.³⁶⁴

En el bando opuesto, el del poder temporal, se interpretó que el imperio universal no dependía del papado, de acuerdo con la idea de un emperador como señor del mundo contenida en el Digesto, el compendio de derecho romano publicado en el año 529, bajo mandato del emperador bizantino Justiniano I. En Occidente, primero el Imperio Carolingio y luego el Sacro Imperio Romano pretendieron revivir para sí los títulos y prestigio de la antigua Roma imperial y, de acuerdo con el derecho romano, oponerse a las pretensiones pontificias de supremacía.³⁶⁵ La legitimación del poder imperial de

³⁶³ Respecto a la polémica entre los herederos del Imperio Romano de Occidente y el Imperio Romano de Oriente, es decir los *Basileus* bizantinos, se trata en el capítulo 3.2.

³⁶⁴ Muldoon, 1999: 65.

³⁶⁵ Muldoon, 1999: 87; Burke, 1999: 414

Carlomagno fusionó así la herencia de la Roma imperial –el legado virgiliano– con el modelo de los monarcas bíblicos. El mito del imperio universal se completó con la convergencia de varias leyendas proféticas –en especial la de la edad de oro, la del «último emperador romano» y la de los imperios del mundo del Libro de Daniel– con otras leyendas y tradiciones épicas de gran éxito en la Edad media como la troyana de los argonautas.³⁶⁶

La corte carolingia desde un primer momento aspiró también a emular al Imperio Romano de Oriente.³⁶⁷ El día de la Navidad del año 800, por ejemplo, en la ceremonia de coronación imperial, la tradición iniciada por Carlomagno implicaba que tras colocar el papa -León III (750-816), en este caso- la corona en la cabeza de Carlomagno, se prostraba ante el emperador de la misma forma (*proskynesis*) que se seguía en el ritual de coronación imperial en Constantinopla.³⁶⁸ El título de emperador obtenido por Carlomagno se interpretaba de distintos modos según los bandos: para los partidarios de la supremacía pontificia podía entenderse como evidencia de la superioridad del papa, puesto que creaba *de facto* un emperador, quien sería su gestor en la administración de los asuntos terrenales; en tanto que, para los que favorecían al imperio, no se trataba más que de un simple ritual que no creaba *ex nihilo*. Desde esta última perspectiva, el papa actuaba como un simple agente ceremonial, no concedía el título ni tenía ningún poder de decisión para seleccionar quién debía ser emperador, ya que la facultad procedía única y directamente de Dios.³⁶⁹

³⁶⁶ Vilà, 2001: 9-10, 15-16. El legado virgiliano y la tradición troyana se expondrán en el capítulo 3.1.

³⁶⁷ Tanner (1993: 43, 75, 80) recupera el ejemplo expuesto por Gregorio de Tours (538-594): un enviado del *Basileus* bizantino Anastasio I (430-518) entrega a Clodoveo I (c.466-511), el primer rey franco, la diadema imperial, junto a la vestimenta púrpura, por lo que a partir de ese momento pasa a ser tener el tratamiento de Augusto. Los carolingios también se apropian posteriormente del concepto bizantino de Cristo como jefe de los ejércitos y del soldado cristiano.

³⁶⁸ Muldoon, 1999: 24, 37.

³⁶⁹ Muldoon, 1999: 16, 24, 26-28, 37, 44, 87; Bosbach, 1998: 83.

En esta línea, Gonzalo Arredondo, defiende en 1528, en *Castillo inexpugnable defensorio de la fe* que Dios es quien dispone la elección Carlos V y quien apoya la política de éste [Bosbach, 1998: 86]. El emperador actúa como ministro anunciador del Mesías (Rivero, 2005: 156). Valdés, por su parte, recuerda en sus consejos al emperador cómo “ha de dar cuenta destas ovejas al señor del ganado, que es Dios”, en el que el gobernante aparece, por tanto, como delegado de Dios en la tierra, en clara polémica antipapal (Checa, 1987: 164)

En la coronación de Carlomagno, según el historiador James Muldoon, dialogaban un mínimo de tres concepciones del imperio: papal, carolingia y romano-oriental.³⁷⁰ De hecho, León III premiaba con el título imperial la labor de protección del papado por parte del rey franco, iniciada ya por su padre, Pipino III el Breve (714-768). Al parecer, ante una situación de rebelión por parte de un sector de la ciudadanía romana, que había llegado a secuestrar y torturar al sumo pontífice, éste había solicitado el auxilio del *Basileus* y, ante la falta de respuesta de éste, un ejemplo más de la tendencia secular de abandono del Imperio Romano de Oriente respecto a las cuestiones de la Europa occidental, quien resolvió finalmente la situación de forma favorable al papado fue Carlomagno.³⁷¹ La conquista de Lombardía y la devolución del control de Italia a los papas fueron obra suya.³⁷²

La coronación imperial de Carlomagno representó, por tanto, un desafío al estatus imperial bizantino, que se acentuó por ocupar en esos momentos el trono en Constantinopla la emperatriz Irene (752-803), circunstancia que resultaba impensable en un entorno de ley sálica, propia de los francos, quienes consideraban el trono imperial vacante, usurpado por una mujer. Este hecho, junto con el abandono por parte de los bizantinos del interés estratégico y la defensa de los territorios centrales –especialmente Roma, bajo la protección de los francos- de lo que había sido tradicionalmente el Imperio Romano, legitimaron desde el punto de vista papal y carolingio la coronación imperial de Carlomagno. La concepción de imperio de Carlomagno, además, era más amplia que la imperial romana clásica al pretender constituir un imperio cristiano reconocido por el papa para ser precisamente el protector de los Estados Pontificios. A partir de entonces el emperador bizantino será ese anti-emperador desde la perspectiva occidental mientras el emperador del Sacro Imperio también tendrá esta consideración desde el punto de vista romano-oriental. Lo que está claro, según indica Muldoon, es que ni unos ni otros llegan a aceptar nunca la existencia de un doble imperio y ambos se considerarán los legítimos titulares del Imperio Romano.³⁷³ De hecho el Digesto distinguía entre dos patrias: la de la ciudad concreta en la que se vivía –*patria sua o propria*- y la de Roma, la *communis*

³⁷⁰ Muldoon, 1999: 15.

³⁷¹ Muldoon, 1999: 23, 26.

³⁷² Tanner, 1993: 41.

³⁷³ Yates, 1975^A: 2-5; Muldoon, 1999: 46-50. El detalle de las distintas justificaciones y polémicas acerca de la legitimidad del título imperial en uno y otro sentido aparece en Muldoon, 1999: 50-52, 105-106.

patria; es decir, cada individuo tenía su patria local propia pero todos los súbditos del imperio reconocían a Roma como su patria común.³⁷⁴ De ahí la insistencia del “Romano” en el Sacro Imperio y la propia consideración de “romanos” por parte de los habitantes de Constantinopla desde el establecimiento de la capital por Constantino hasta la caída de la ciudad; o el énfasis de unos en señalar el carácter griego de los otros o el de rey franco –y posteriormente germano- en el caso inverso.³⁷⁵ En cualquier caso, la idea de la soberanía de Roma pasó a lo largo del tiempo a las monarquías efectivamente territoriales y con ella la lealtad a la nueva patria territorial restringida, la patria común de todos los súbditos de esa corona en concreto, que vino a sustituir los vínculos supranacionales de un imperio universal más soñado que real.³⁷⁶

Los largos muros del Aula Regia de Aquisgrán, la capital carolingia, incorporaron imágenes de Carlomagno y de sus antecesores que compartían el espacio con los emperadores romanos Constantino y Teodosio a fin de evidenciar la continuidad imperial.³⁷⁷ El Sacro Imperio Romano nació por impulso del papado para devolver su lustre y su poder a Roma. Heredó en cierta medida usos y costumbres de la realeza germánica –por ejemplo, el modo de designación del soberano, seleccionado por los príncipes electores-; pero, en su concepción general, en la mayoría de sus prácticas e incluso en muchos detalles materiales, se trataba de una réplica del Imperio Romano de Oriente.³⁷⁸

El emperador bizantino Basilio I (c.811-886) promulgó el decreto que transformaba en ley los cánones de los siete concilios. De esta forma, la ley religiosa, como la ley civil, eran competencia del príncipe, pues «la religión formaba parte del derecho», según Pomponio, reproducido en las *Basílicas* y en Justiniano. Además, «el emperador –escribía Demetrios Comateno en la primera mitad del s. XIII- es para las iglesias el supremo maestro de las creencias». El deber por tanto del emperador era cuidar la religión y proteger la fe; y este deber, en el caso del Imperio Romano de Oriente, lo asumía como verdadero teólogo. La práctica totalidad de los emperadores bizantinos sentían tanta

³⁷⁴ Kantorowicz, 1985: 236.

³⁷⁵ Muldoon, 1999: 51.

³⁷⁶ Kantorowicz, 1985: 237.

³⁷⁷ Tanner, 1993: 82.

³⁷⁸ Hani, 1998: 170.

pasión por la teología como por la política y no disociaban un ámbito del otro. En este campo, su principal acción era convocar concilios. Era solo el *Basileus* quien los convocaba, los presidía, los dirigía y fijaba fecha, lugar y programa. Participaba igualmente en las deliberaciones por cuanto era el «obispo instituido por Dios», su vicario o lugarteniente.³⁷⁹ Esta consideración conlleva plantearse si, en lugar de un choque entre emperadores, el quid real de la cuestión en el conflicto entre la *Romanitas* occidental y la oriental era la pretensión de primacía eclesiástica del papado sobre el patriarcado.

A finales del siglo IX se introdujo en el Imperio Romano de Oriente el motivo iconográfico de la «coronación celeste», donde el *Basileus* era coronado directamente por Cristo, sus ángeles o sus santos, con el objetivo de paliar los efectos simbólicos de la intervención eclesiástica en la ceremonia de coronación. El deseo de enfatizar el origen divino de la soberanía del emperador, y por tanto la intención de ubicar en su justa dimensión la intervención del patriarca como mediador entre el cielo y la tierra, se produjo en Bizancio a través de las imágenes más que por la vía de los hechos. Esta iconografía, en la que se eliminaba al patriarca de la escena de la coronación, parecía contradecir el hecho incontrovertible de que, a partir del siglo V, el obispo de Constantinopla empezó a tener un rol esencial en la dimensión ritual de la ceremonia de investidura imperial.³⁸⁰

Con la coronación de Otón I (912-973) en la basílica romana de San Pedro en 962, el Imperio Romano de Occidente se transfería a los sajones. Tréveris, el primer asentamiento romano en Alemania, recibió la designación de “Nueva Roma”. El matrimonio de Otón II (c.955-983) y la princesa bizantina Teófano Skleraina (c.955-991) acentuaba la “bizantinización” y la aspiración del emperador a ser considerado *Rex et Sacerdos*.³⁸¹ En este caso, tal y como acredita una tableta de la coronación del emperador y de la princesa bizantina, se adoptó el tipo iconográfico bizantino de coronación de la pareja imperial por parte de Jesucristo.³⁸²

³⁷⁹ Hani, 1998: 168, 170.

³⁸⁰ Aurell, 2018: 239-243. El historiador Jaume Aurell (2018: 242) explica que este tema iconográfico será especialmente utilizado durante el periodo de los emperadores macedonios a partir del siglo XI, transfiriéndose incluso a Occidente, primero a través de las miniaturas de los libros otomanos y posteriormente por medio de la monarquía normanda de Sicilia.

³⁸¹ Tanner, 1993: 82-83; Muldoon, 1999: 33.

³⁸² Aurell, 2018: 254-255.

Esta aproximación entre el Sacro Imperio Romano y el Imperio Romano de Oriente se hizo cada vez más difícil por divergencias doctrinales y litúrgicas menores (fecha de la Pascua, querella del *filioque* –en el credo latino el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo, no solo del Padre-, rito eucarístico, entre otras) pero, sobre todo, como se ha comentado, por la cuestión de la primacía del papa, que Constantinopla estaba dispuesta a aceptar en el orden del honor y de prelación (*primus inter pares*), pero no más allá. Roma, por su parte, quería que esa primacía fuese absoluta, transformando la cristiandad en monarquía de tipo teocrático dirigida por la Santa Sede. Los intentos de acercamiento fracasaron en 1054 y los legados del papa depositaron sobre el altar de Santa Sofía una bula de excomunión al patriarca Miguel Cerulario, quien también se mostró intransigente en su postura. La verdadera ruptura, de todas formas, fue posterior. Se agravó bajo el pontificado de Gregorio VII (c.1020-1085), en plena querella de las investiduras entre imperio y papado (y cuando empezaron a nombrarse antipapas proimperiales), quien afirmaba más que en épocas anteriores su concepción teocrática de la Iglesia romana.³⁸³ El papa Urbano II (1042-1099), más conciliador y mejor diplomático, intentó renovar las alianzas con vistas a la predicación de la primera cruzada (1096-1099) y le atribuyó un carácter penitencial que aseguraba la remisión de los pecados confesados a quienes se pusieran en camino.³⁸⁴ Esta primera cruzada dio lugar a los Estados cruzados de Edesa, Antioquía, Trípoli y Jerusalén, que irían desapareciendo con el tiempo en virtud de diferentes vicisitudes en el marco de fondo de las siguientes cruzadas, tal y como iremos viendo más adelante. La curia papal conservará el poder exclusivo de proclamar la cruzada y de conceder las indulgencias necesarias para financiar cada una de ellas, de acuerdo con unas fórmulas que definirá el papa Inocencio III (p.1198-1216) en el decreto *Ad liberandam* (1215) y que se mantendrán sin apenas variaciones en los siglos siguientes.³⁸⁵

La querella de las investiduras enfrentó a papas y emperadores del Sacro Imperio Romano entre 1075 y 1124 por la autoridad en la provisión de beneficios (rentas) y títulos eclesiásticos. Las dos posiciones doctrinales en la querella de las investiduras pueden

³⁸³ Flori, 2010: 219. El primer antipapa, Honorio II (c.1009-1072), fue nombrado en 1061 por el emperador Enrique IV.

³⁸⁴ Flori, 2010: 219-220. Respecto a la historia del reino de Jerusalén, presento un resumen en el capítulo 3.2.2.

³⁸⁵ Housley, 1992: 421-422.

resumirse de la forma siguiente. Según la tesis hierocrática, el Imperio era universal por ser cristiano y, como tal, porque era otorgado por la Iglesia romana, en quien residía la universalidad. En cambio, según la concepción imperial, el Imperio era universal por ser romano; y la forma política imperial era la que, por designio divino, había de tomar la cristiandad hasta el fin de la historia e instituto necesario para su pervivencia y salvación. Desde este punto de vista, la primacía de Roma no era originaria sino únicamente derivada de su carácter imperial. Correspondía, por tanto, al emperador el gobierno del orbe romano, del que formaba parte el papa como sumo sacerdote de este orbe, nombrado por el emperador en su calidad de siervo de los apóstoles. La Iglesia sacerdotal quedaba así integrada desde su cabeza en el orden del Imperio. El emperador o el rey era más que un laico, era vicario de Dios y ungido o “cristo del Señor”, sobre el que se habían derramado los dones del Espíritu Santo y al que una serie de gracias y de privilegios daban una posición por encima del común de los laicos. Existían dos dimensiones del Imperio: como emperador romano era cabeza del Imperio romano; como siervo apostólico, era cabeza del Imperio cristiano; pero los dos títulos, igual que los dos calificativos del Imperio, formaban una unidad indisoluble.³⁸⁶ De la consideración del rey como vicario, ministro

³⁸⁶ García-Pelayo, 1981: 315-316.

En esta polémica también subyace una cuestión feudal que se remonta a 1073 cuando es nombrado papa Gregorio VII y la primera medida que toma ese mismo año es la prescripción del celibato eclesiástico, es decir la prohibición del matrimonio de los sacerdotes. En el futuro los sacerdotes no podían tener hijos y por tanto no transmitirían en herencia directa sus posesiones y derechos. Numerosos obispos, abades y eclesiásticos en general prestaban vasallaje a sus señores laicos debido a los feudos que estos les otorgaban. Aunque un clérigo podía recibir un feudo común y corriente de igual manera que un laico, existían determinados feudos eclesiásticos que solo podían ser entregados a los religiosos. Siendo territorios dominados por señores civiles que conllevaban derechos y beneficios feudales, su concesión era realizada por los soberanos mediante la ceremonia de la investidura. El conflicto surgía de la disociación de funciones y atributos que entrañaba tal investidura. Por ser un feudo eclesiástico, el beneficiario debía ser un clérigo; si no lo era, cosa que sucedía frecuentemente, el aspirante era también investido eclesiásticamente, es decir, recibía simultáneamente los derechos feudales y la consagración religiosa. Según la doctrina de la Iglesia, un laico no podía consagrar clérigos, y de manera análoga, no podía otorgar la investidura de un feudo eclesiástico, atribución que tenía adjudicada el sumo pontífice o sus legados. Para reyes y emperadores, los feudos eclesiásticos, antes que eclesiásticos, eran feudos. Los clérigos feudatarios, además de clérigos, eran tan vasallos como los demás, obligados en la misma medida a servir a su señor, comprometidos a ayudarlo económica y militarmente en caso de necesidad. Los monarcas no querían que el papa les despojara de la facultad de investir a los destinatarios de aquellos feudos y de obtener, a cambio, el provecho inherente a la concesión feudal. Se daba, además, la circunstancia de que en los dominios del emperador los clérigos feudales eran muy numerosos, y, además, eran un grupo que poseía cargos de confianza en la administración, fundamentales para la marcha del gobierno imperial. Así, los monarcas hacían recaer los cargos eclesiásticos en parientes o amigos, es decir, personas que no necesariamente eran dignas de ser clérigos según las normas de la Iglesia. Por otra parte, muchos obispos, abades y clérigos no querían cambiar su situación de vasallos debido al riesgo de perder las prerrogativas de que disfrutaban en sus posesiones feudales. Privar al emperador de su facultad de investir a los titulares de los feudos eclesiásticos equivalía a quitarle el derecho de nombrar a sus colaboradores y sustraerle buena parte de sus vasallos, los más leales, sus valedores financieros, los que le sustentaban militarmente. Todo esto era parte de la lucha

o vasallo de Dios o de Cristo se derivaba, por un lado, el deber de obediencia por parte de los súbditos, pues si el rey actuaba en nombre de Dios, resistir al rey era resistir al orden de Dios. Una consecuencia de esta lógica fue la asimilación de los delitos de herejía y de lesa majestad.³⁸⁷

En esta línea de Iglesia omnicompreensiva que integraba la realidad religiosa, política y social, también se pronunció en la primera mitad del siglo XII el obispo y cronista alemán **Otto de Freising**,³⁸⁸ al concebirla como *civitas permixta* de sacerdocio e imperio desde el momento en el que el Imperio no solo era romano sino también cristiano. Proceso iniciado en el siglo IV por Constantino y consolidado por Teodosio en las últimas décadas de esa misma centuria. De este modo, la historia política no tenía a partir de entonces existencia independiente, sino que quedaba encuadrada en la historia eclesiástica general, en la historia de la Iglesia de Dios,³⁸⁹ también identificada con el Cuerpo de Cristo, que contaría con dos poderes vicariales: el sacerdotal y el imperial.³⁹⁰ En la jerarquía eclesiástica los laicos ocupaban el lugar inferior. No se podía considerar laico al rey ya que era titular de un ministerio sacro instituido por Dios, de quien era imagen y vicario y de quien recibía parte de su poder a través de la unción, que convertía al rey en persona

entre los poderes universales que se disputaban el dominio del mundo [https://es.wikipedia.org/wiki/Querella_de_las_investiduras (consulta 21-6-2020)].

³⁸⁷ García-Pelayo, 1981: 239-240.

³⁸⁸ Otto de Freising era nieto por parte de madre del emperador Enrique IV (1050-1106) e hijo de Inés de Alemania (c.1072-1143), viuda de Federico I, duque de Suabia (+1105), fundadores ambos de la casa Hohenstaufen (García-Pelayo, 1981: 198).

³⁸⁹ El primer acto de la historia abarca desde la creación hasta el nacimiento de Cristo: a lo largo de esta época la ciudad terrena se estructura en los cuatro imperios de Daniel, identificados por Otto de Freising como el asirio, el medo-persa, el griego y el romano, que una vez cristianizado permanecerá hasta el fin de los días. Ciudadanos de la ciudad de Dios en ese tiempo se consideran el pueblo de Israel y algunas figuras del mundo antiguo entre las que se cuenta la sibila que anuncia el nacimiento de Cristo; y próximos a tal ciudadanía pueden ser citados los filósofos que, con la sola luz de la razón, comprenden la naturaleza de Dios «con excepción de aquellos aspectos de los que depende la salvación última».

Dios lleva al Imperio romano hasta la cumbre del poder como necesaria preparación histórica para la venida de Cristo, con la que se inaugura la segunda época, que nos introduce de lleno en el drama de la historia universal. Con la Encarnación cesan los títulos de todos los reyes de la tierra, pues ya no hay más verdadero rey que Cristo. Cristo no sólo reina en los cielos, sino que gobierna también a los reyes de la tierra. A Él le pertenece la dignidad imperial, sólo Él es verdadero emperador.

En el tercer acto de la historia se resuelve la lucha entre la *civitas Dei* y la *civitas terrena*, cuando el Imperio no solo es romano sino también cristiano. Esta tercera fase da lugar a una *civitas permixta* en la que el Imperio se integra en la Iglesia como una de sus dimensiones. Se trata de la forma final de la historia, pues no cabe duda, en opinión de Otto de Freising, que el Imperio romano es el cuarto de los vistos por Daniel y, por tanto, el Imperio definitivo hasta el fin de los tiempos, aunque a lo largo de su transcurso histórico, y como consecuencia de sucesivas debilidades, haya pasado a distintos titulares hasta llegar a los germanos (García-Pelayo, 1981: 200-201).

³⁹⁰ García-Pelayo, 1981: 199-200, 235-236.

sacra y, cuando menos, en “partícipe” del ministerio sacerdotal, siendo así el nudo entre el estamento laico y el estamento clerical.³⁹¹

A partir del siglo XII, los juristas y tratadistas al servicio de los emperadores empezaron a elaborar una teoría legal cimentada en el hecho que el papado no tenía prerrogativa alguna en la elección del emperador, considerado a su vez señor del mundo entero. Según la tradición romana, la *lex regia*, prerrogativa del emperador, provenía “directamente” del pueblo romano, que teóricamente transfería su propiedad de auto-gobernación, sin intermediarios, al mismo emperador. Esta teoría se reveló como una poderosa herramienta de legitimación de los emperadores cuando se añadió un componente cristiano. Si Dios era quien concedía al ser humano el derecho y las leyes, cuando el pueblo transfería dicho poder al monarca se podía decir que éste ostentaba un poder divino. Y de ahí que el emperador fuese la ley viviente y que todo tipo de jurisdicción derivase del imperio.³⁹² Uno de los textos más importantes en esta dirección fue el *Monarchia* (c.1313) de **Dante Alighieri**, que se tratará más adelante junto con los de los juristas **Bártolo de Sassoferrato** (1313-1357) y su alumno **Baldo degli Ubaldi** (c.1327-1400).³⁹³

En sentido contrario a las posiciones gibelinas, la siempre controvertida teoría de la *plenitudo potestatis* del papado, a partir del siglo XIII rebasó el sentido original, a través de diferentes fórmulas,³⁹⁴ y se llegó a afirmar que el papa poseía una autoridad suprema en los asuntos temporales inherente al oficio papal mismo. Era evidente que en la política real el poder del papado encontraba un obstáculo difícil de eludir: carecía de las fuerzas necesarias para aplicar o imponer su poder temporal de facto en los territorios cristianos. Su supremacía en la esfera temporal tenía que expresarse apoyándose en otros príncipes que, pese a ser poseedores de un poder material mucho más fuerte, eran en todos los casos considerados inferiores al papa, tanto en dignidad temporal como espiritual. Esto es básicamente lo que por otro nombre se conoce como teocracia pontifical, según la cual:

³⁹¹ García-Pelayo, 1981: 237.

³⁹² Mt 22,21; Mc 12,17; Lc 20,25. Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios (Fracas, 2019). Burke, 1995: 30; Muldoon, 1999: 41, 93.

³⁹³ Véase cap. 3.2

³⁹⁴ Entre otros autores, Giacomo de Viterbo, Franciscus de Perusio, Alvarus Pelagius (Fracas, 2019).

es el romano pontífice, en unidad de poder y para mejor cumplir los fines de la redención, el que, por derecho divino, ha de gobernar el mundo entero. Señor de fieles e infieles, posee, por delegación de Cristo, una alta soberanía para señalar las rutas de la justicia, para intervenir en lo espiritual y en lo temporal, para nombrar y deponer reyes y príncipes, para trasladar imperios, cuando lo exija el bien de las almas y el fin espiritual de la Iglesia.³⁹⁵

En la bula *Unam Sanctam* (1302) Bonifacio VIII, por ejemplo, proclamaba, en pleno enfrentamiento con el rey de Francia Felipe IV (1268-1314), de forma clara e incuestionable que las dos espadas, espiritual y temporal, habían sido entregadas por Dios únicamente para la defensa de la única y verdadera Iglesia; en consecuencia, quien desconociese la autoridad pontificia no debía ser considerado miembro de la comunidad y su poder carecería de todo fundamento.³⁹⁶ Al no haber salvación ni perdón fuera de la Iglesia se declaraba y afirmaba con total rotundidad que resultaba absolutamente necesario para obtener la salvación que toda humana criatura estuviese sujeta al romano pontífice.³⁹⁷

2.3.2) El género apocalíptico alternativo a la profecía bizantina del «último emperador romano»: Joaquín de Fiore y el joaquinismo posterior

El mapa escatológico de la Europa bajomedieval presentaba unas áreas de intensa actividad en las que destacaba el sur de Italia, Calabria particularmente, Sicilia, el sur de Francia y la Corona de Aragón.³⁹⁸

³⁹⁵ Castañeda Delgado. *La teocracia pontifical en las controversias sobre el Nuevo Mundo*, p. 15 (Fracas, 2019).

³⁹⁶ Logan, *A History of the Church in the Middle Ages*, p. 262 (Fracas, 2019).

³⁹⁷ Mitre, 2013: 137.

³⁹⁸ Rodríguez Barral, 2008: 147.

La derrota de Muret (1213) y la posterior renuncia oficial a la intervención en el área occitana y provenzal por Jaime I el Conquistador en el tratado de Corbeil (1258) no fue obstáculo para que el flujo de ideas procedentes del mediodía francés se mantuviese. El discurso escatológico surgido en los conventos franciscanos de Narbona, Beziers y Carcasona, auténticos viveros de espirituales y fraticelos, se difundió en Cataluña apoyado por la defensa de la casa de Barcelona a la causa de la pobreza y de la renovación espiritual, acompañada por la proliferación de beguinos y terciarios, así como de espirituales en los conventos franciscanos en toda la Corona de Aragón. Contó asimismo con el apoyo y la participación de las clases populares (Rodríguez Barral, 2008: 148, 181-182).

Existen muchas evidencias de que el calabrés **Joaquín de Fiore** conocía en el siglo XII el *Apocalipsis del Pseudo Metodio* y la profecía del «último emperador romano». En varios de sus escritos confronta la idea de un emperador secular glorificado con Babilonia. En lugar de desear la llegada de esta figura, el monje calabrés consideraba al emperador del Sacro Imperio como una de las siete cabezas de la bestia del Anticristo. Para Joaquín de Fiore la figura salvífica del fin de los tiempos no era un gobernante profano sino un campeón espiritual, un líder angélico que purificaría la Iglesia y la apartaría de la corrupción terrenal. Un ángel representado con el sello de Dios en Ap 7,1-4.³⁹⁹

Impulsados por la idea popular del último emperador, muchos soberanos europeos soñaban con conquistar Jerusalén, derrotar al islam y convertir por la fuerza a los judíos. Joaquín de Fiore, en cambio, abogaba por unas ideas completamente opuestas a esta profecía y se oponía de forma muy directa a ellas. Creía en una renovación espiritual basada en el amor perfecto en el seno de la Iglesia y en la conversión no violenta de judíos y musulmanes a la luz de este ejemplo. La cristiandad no debía marchar sobre Jerusalén en un sentido literal de cruzada militar, sino en un sentido espiritual. Una Jerusalén que en la tercera edad del Espíritu no iba a tener una ubicación sino que estaría presente en todas partes al mismo tiempo.⁴⁰⁰

En la teología de la historia del monje calabrés el proceso histórico, a efectos cristianos, no se detenía ni se completaba con la encarnación y resurrección de Cristo, sino que continuaba hasta el Juicio Final.⁴⁰¹ Joaquín de Fiore creía en el advenimiento inminente de una era mejor en la tierra, un verdadero milenio, aunque no precisamente de mil años

³⁹⁹ Zivadinovic, 2018: 265-266, 306.

⁴⁰⁰ Zivadinovic, 2018: 266, 307; Daniel, 1975: 310-328.

⁴⁰¹ En la evolución de esta corriente apocalíptica que eclosionó en la Europa occidental con Joaquín de Fiore, y que era radicalmente distinta a la tendencia escolástica de acentuación del misticismo y la antihistoricidad, existieron unas aportaciones previas que, aunque respetaban la ortodoxia, apuntaban a lo que finalmente sería la posición de éste. Así, en primer lugar, Hugo de San Victor (c.1096-1141) reconoció la concepción e intervención divina no solo en la creación del cosmos sino igualmente en todos los acontecimientos que tenían lugar en él, tanto *ante legem* y *sub lege*, como también *sub gratia*. Por su parte, Rupert de Deutz (1070-c.1135) dividió la historia del mundo en tres periodos caracterizados por la creación (tiempo del Padre hasta Adán), la redención (tiempo del Hijo, de Adán hasta la crucifixión) y la santificación (tiempo del Espíritu Santo, de la resurrección hasta el fin del mundo, en la que tendría lugar la historia de la Iglesia). Y, por último, Anselmo de Havelberg (1099-1158) aún avanzó más en esa dirección ya que, aunque reconocía que la historia de la salvación se había completado en el NT, admitía que podía haber una historia de la revelación en el que el conocimiento del Espíritu Santo se desarrollaría por etapas y la acción de la Trinidad en la historia se presentaba como en una especie de pedagogía divina [Reeves, 1999: iv (282-289); Rousseau-Jacob, 2015: pr 32-41].

de duración. La particularidad de esta nueva visión del milenio procedía del “entendimiento espiritual” o “espíritu de comprensión” que de Fiore pretendía haber recibido para comprender la plenitud del libro del Apocalipsis y la total armonía con el AT y el NT. Su singular convicción de la estructura trinitaria de la historia de la salvación, esto es la Trinidad convertida en clave hermenéutica, revelaba tres grandes eras, que correspondían al Padre –el AT-, al Hijo –el NT- y al Espíritu Santo.⁴⁰² Aunque pesimista respecto al presente, al identificar su propia época con la era del Anticristo⁴⁰³, Joaquín de Fiore era sumamente optimista respecto del futuro, ya que la estructura trinitaria de la historia, revelada en toda la Biblia, pero muy especialmente en su último libro –el de la Apocalipsis-, anunciaba la venida del tercer estado (la era del Espíritu Santo, un auténtico *tempus gratiae*), donde una Iglesia terrenal, renovada y purificada iba a disfrutar de un período de paz, iluminación, beatitud y contemplación en el contexto de una utopía monástica. Al concluir el tercer estado, estaba previsto que un último Anticristo, profetizado en la figura de Gog, atacaría a la Iglesia purificada inmediatamente antes del retorno de Cristo y del Juicio Final.⁴⁰⁴ Suponía, por tanto, a diferencia de otros milenarismos, que la edad perfecta se produciría antes del Juicio Final, antes de la segunda venida de Cristo.⁴⁰⁵

En lugar de seguir la línea teológica dominante en la iglesia occidental, basada en san Agustín –que interpreta que en el NT se había establecido una promesa de trascendencia absoluta (la “*gloria beatitudine aeternitatis*”) situada en un plano místico fuera de la historia humana-, Joaquín de Fiore encontró en el NT una promesa realizable en el mundo terrenal, dado que la muerte y resurrección de Cristo, según él, no había constituido la última etapa de la historia de la Salvación, sino la penúltima. De esta forma, Joaquín de Fiore transformaba de forma radical el método tipológico tradicional al pretender que no toda tipología se cumplía en Cristo, sino todo lo contrario: con Cristo empezaba una nueva etapa de la historia que se desarrollaría asimismo de conformidad con la lógica del

⁴⁰² Pese a esta triple división de la historia, Joaquín de Fiore defiende que las tres personas (Padre, Hijo y Espíritu Santo) están operativas en cada una de las tres eras [Reeves, 1999: v (783), xi (101)].

⁴⁰³ El AT (o era del Padre) había durado 63 generaciones que habían tenido paralelos exactos con las 63 generaciones del NT (o era del Hijo).

⁴⁰⁴ McGinn, 1996: 9.

⁴⁰⁵ Rodríguez de la Peña (1997: 686) quien cita a este respecto a Reeves, 1999: IV (269-316): “The originality and influence of Joaquim de Fiore”, artículo publicado originalmente en 1980 en el número 36 de la revista *Traditio: Studies in Ancient and Medieval History, Thought and Religion*.

pensamiento tipológico; es decir, por analogía con la epopeya del AT. Cristo se convertía de esta forma, según Joaquín de Fiore, en el tipo, sombra o figura de la era del Espíritu Santo donde se esperaba un nuevo antitipo; y, en consecuencia, se equiparaba la relación de promesa y culminación que existía entre la era del Padre (AT) con respecto a la era del Hijo (NT) con la relación de promesa y culminación entre la era crística (NT) y la era pneumatológica (la del Espíritu Santo). Contrariamente a lo que predicaba la teología agustiniana, la glorificación de Jesús en la crucifixión era diferente de la glorificación del Espíritu en la posición planteada por Joaquín de Fiore, ya que asumía la existencia de dos efusiones del Espíritu en la historia de la Iglesia: la primera ya ha tenido lugar con la resurrección del Señor pero la segunda aún estaba por llegar. De esta forma, el tiempo *sub gratia* se escindía en dos períodos distintos, caracterizados por dos modos de acción diferentes del Espíritu y dos economías: la de la servitud y la de la libertad.⁴⁰⁶

La visión de la historia de Joaquín de Fiore partía de la concepción lineal propia de la cultura histórica judeocristiana, en la que el tiempo había sido creado por Dios con un inicio que se movía en dirección hacia un final pentecostal. De la expectativa profética hebrea del futuro era de donde procedía la idea profética cristiana de que el primer adviento, el que había esperado la Encarnación de Cristo, se vería acompañado de un segundo adviento en el futuro, el correspondiente a la Parusía. El pensamiento tipológico que interpreta el AT como una sombra o figura del NT implicaría un sentido histórico de progreso dirigido por Dios que tendría su continuación después de la Encarnación. Este plan, ese control de la historia por parte de Dios iría, por tanto, más allá de la historia de la Salvación contenida en los dos testamentos.⁴⁰⁷

En esta triple división de la historia de la Salvación que defendía Joaquín de Fiore cada etapa concordaba con la otra, de forma que, a partir de los contornos del pasado, era posible anunciar los futuros. Cada edad estaba a su vez dividida en siete periodos, que corresponderían a los siete sellos del Apocalipsis; de forma que lo que le había sucedido al pueblo judío en la primera edad prefiguraba lo que le sucedía a la Iglesia en el trascurso de la segunda edad, pero también prefiguraría lo que iba a suceder en la tercera edad, en

⁴⁰⁶ Rousseau-Jacob, 2015: pr 44-52.

⁴⁰⁷ Reeves, 1999: iv (269-270).

el tiempo del final que se aproximaba.⁴⁰⁸ La relación entre las tres eras se caracterizaba asimismo por su imbricación y superación, por una progresión hacia un plano superior o de pureza creciente –puesto que el segundo estado retomaba el primer estado mejorándolo y, a su vez, el tercer estado retomaría y culminaría el segundo-; y, por este motivo, Joaquín de Fiore proponía una imagen del tiempo que no era propiamente ni cíclica, ni lineal, sino que tendía al espiral.⁴⁰⁹

La mentalidad medieval, impregnada de cronología litúrgica cíclica que tendía a la concordancia, ordenaba varios sucesos con un mismo significado en la historia de la Salvación –o un significado diametralmente opuesto, lo que obedecía a su propia dialéctica de salvación-. Una lógica que se hallaba presente, por ejemplo, en la misa: el momento de la elevación de la hostia se correspondería a la sexta etapa prevista entre la Encarnación y la Parusía, mientras se reservaría la séptima etapa –el Sabbath- al descanso eterno más allá del Juicio final.⁴¹⁰ En consecuencia, episodios anteriores eran puestos en relación con otros posteriores en una dinámica cíclica en espiral donde todo volvía a suceder en esencia aunque con otra configuración distinta, al incorporar los nuevos elementos que exigía la diacronía histórica del momento.

Con respecto a la implicación de los cristianos en la construcción del reino de Dios a través de la Iglesia según la visión de san Agustín, Joaquín de Fiore consideraba que se trataba de una reminiscencia de la teocracia judía y que la Iglesia no debía involucrarse en asuntos temporales, ni estos debían afectar a la Iglesia, situaciones éstas que equiparaba a Babilonia. Para el monje calabrés la proclamación de Jesús de que «el reino de Dios está contigo» (Lc 17,11) solo correspondería a una realidad espiritual durante la era del Hijo y que su materialización debería esperar a la era del Espíritu.⁴¹¹

⁴⁰⁸ Flori, 2010: 276.

El quinto sello, que se abre en la época del cisma entre los griegos y latinos, está seguido de asaltos de los agarenos, que comienzan entonces a desbordar las fronteras del Imperio de los griegos. Joaquín de Fiore aprovecha para explicar que la victoria de los sarracenos sobre Bizancio es el resultado de un «juicio justo de Dios» como castigo a la Iglesia de Oriente por haberse separado de la Iglesia romana (Flori, 2010: 278).

⁴⁰⁹ Reeves, 1999: xi (101); Rousseau-Jacob, 2015: pr 58-61.

⁴¹⁰ Milhou, 1983: 182.

Este ejemplo aparece en *Gemma animae*, de Honorio de Autún, donde también el año litúrgico de la Iglesia es interpretado simbólicamente como la peregrinación del alma individual y de la propia Iglesia desde esta vida a la siguiente. Un recorrido parecido presenta el simbolismo de la Semana Santa en relación a los últimos días [Reeves, 1999: iv (277-278)].

⁴¹¹ Zivadinovic, 2018: 300.

A partir del decenio de 1240, algunos franciscanos hicieron suyos ciertos aspectos de las ideas de Joaquín de Fiore e incluso produjeron una literatura que, al amparo de un seudónimo, fue atribuída al abad, al objeto de demostrar que con san Francisco, “ángel del sexto sello”, se habían iniciado los tiempos postreros previstos por esa teología de la historia “optimista”. Un periodo que debía caracterizarse, en el marco la espiritualización progresiva del mundo, por una verdadera transformación de la Iglesia institucional imperfecta del segundo estado a la Iglesia espiritual y en plenitud del tercer estado.⁴¹² Los franciscanos proponían asimismo una alternativa a la cruzada: la predicación. Estos misioneros “espirituales” debían anunciar el Evangelio en todas las naciones antes de que sobreviniese el final, marcado por la conversión de los judíos y de los infieles.⁴¹³ Los teóricos más destacados de este milenarismo joaquinista franciscano fueron el fraile provenzal **Pierre-Jean Olivi** (c.1248-1298), autor de una *Disertación sobre el Apocalipsis* concluida en 1297, y **Ubertino da Casale** (1259-c.1329). El papa eremita Celestino V (c.1215-1296), simpatizante con el anhelo de los franciscanos espirituales – como se conocían los seguidores de Olivi y grupos conexos- por una vida de pobreza y contemplación absolutas, autorizó a uno de esos grupos a establecer su propia orden en 1294 –en el único año de su pontificado-. La renuncia al pontificado por parte de Celestino V provocó la elección de un nuevo papa, Bonifacio VIII, a quien ya hemos referencia anteriormente con la bula *Unam Sanctam* (1302),⁴¹⁴ y quien rescindió esta autorización de la orden franciscana espiritual y empezó una persecución contra ellos, por lo que pasaría a ser considerado Lucifer o el propio Anticristo por parte de estos sectores.⁴¹⁵

2.3.3) Profecías políticas güelfas y profrancesas de los siglos XIII, XIV y XV: el caso del papa angélico y el del segundo Carlomagno -*Carolus*

⁴¹² Rousseau-Jacob, 2015: pr 53-56.

⁴¹³ Flori, 2010: 282.

⁴¹⁴ Véase el apartado anterior 2.3.1.

⁴¹⁵ McGinn, 1996: 9-10.

redivivus;- la casa de Anjou y sus pretensiones sobre Nápoles, Sicilia y Jerusalén

El fenómeno de la profecía política alcanzó en el siglo XIII una relevancia sin precedentes en el marco de una doble controversia: a) el enfrentamiento entre las posiciones hierocráticas del *Sacerdotium* y las soberanistas del *Regnum*; y, b) la disputa por el dominio continental entre las grandes monarquías de Occidente, que se encontraba vinculada al surgimiento de una conciencia protonacional en su seno.⁴¹⁶ A estos motivos se sumaron otros dos: por una parte, la división muy profunda entre Occidente y el Imperio Romano de Oriente a causa de la cuarta cruzada (1198-1204) proclamada por el papa Inocencio III (c.1161-1216), que acabó con el saqueo de Constantinopla (1204) llevado a cabo por los cruzados latinos y la constitución del Imperio Latino de Constantinopla (1204-1261) regido en un primer momento por Balduino de Flandes (1172-1205); y, por otro lado, la conquista musulmana de la ciudad de Jerusalén (1244)⁴¹⁷ y del resto del territorio que comprendía el reino latino de Jerusalén, al caer Acre, el último reducto, en 1291.⁴¹⁸

Este extraordinario éxito y difusión de la literatura profética escatológica utilizada para fines políticos continuó durante toda la baja edad media y buena parte de la época moderna. En toda la sociedad –no solo las capas populares, sino también letrados, religiosos y cortesanos- se respiraba un clima de expectación apocalíptica.⁴¹⁹ No solo se

⁴¹⁶ Rodríguez de la Peña, 1997: 685.

⁴¹⁷ En la batalla de Harbiyah -octubre de 1244- los francos, junto con sus aliados de Damasco, fueron derrotados por los egipcios y los mercenarios turcos –corasmios- que les acompañaban. De camino a esta batalla esos mercenarios tomaron Jerusalén y acabaron así con el dominio franco de la ciudad obtenido después del tratado del emperador Federico II Hohenstaufen con el sultán ayubí al-Kamil (1180-1238) en 1229 (Housley, 1992: 8). Véase también cap. 3.2.

⁴¹⁸ En 1271, tras la captura de la fortaleza Crac des Chevaliers de los caballeros hospitalarios por parte del sultán mameluco Baibars I (1223-1277), ya no quedaba prácticamente ningún territorio en Siria y Palestina bajo el dominio de los francos. Nazareth (1263), Cesarea, Haifa y Arsuf (1265), fortaleza templaria de Safad (1266), Jaffa, Antioquía y el castillo de Belfort (1268) habían ido cayendo anteriormente (Housley, 1992: 10).

⁴¹⁹ Prosperi, 2018: 35

Profecías como las desarrolladas en textos en latín como el *Tractatus quídam de turcis* (1474-1475), *Futuris Chistianorum triumphis in turcos et saracenos* de Annio de Viterbo (1480), *Tractatus de moribus, condicionibus et nequitia turcorum* de Jorge de Hungría (1481) o el *Tractatus super Methodium* de Wolfgang Aytinger (1496), en algunos casos, además con una demostración por parte de sus autores de grandes conocimientos teológicos, indican que sus destinatarios eran cultos y se diferencian en este sentido del público más popular de las profecías en lengua vernácula escritas en verso e impresas en hojas sueltas o panfletos (Schnapp, 2017: 13).

usaba un lenguaje religioso para conseguir finalidades políticas sino que existía una apropiación política de unas creencias religiosas tradicionales bien arraigadas.⁴²⁰

Una de las profecías políticas destacadas era la del *Carolus redivivus*. Partía de la mitificación de la figura de Carlomagno como monarca universal y pronosticaba la aparición de un nuevo emperador a su imagen y semejanza con la misión de la cruzada. Una cruzada que debía conseguir tanto la recuperación de Tierra Santa como la unificación de la cristiandad.

Hasta el siglo IX, las confrontaciones entre cristianos latinos y árabes habían tenido lugar en territorio europeo continental pero esta situación empezó a cambiar cuando pisanos y genoveses condujeron expediciones de pillaje al norte de África; seguidamente empezó la conquista cristiana de islas mediterráneas como la invasión normanda de Sicilia (entre 1061 y 1091); y en 1095 se inició la Primera Cruzada, tras el llamamiento del papa Urbano II con el ofrecimiento de las mismas redenciones para los participantes en la expedición militar que la del peregrinaje a Jerusalén, y que acabaría con la toma de la ciudad santa en 1099.⁴²¹

El primer objetivo de la profecía, el dominio latino de Jerusalén, se había conseguido en este primer gran pasaje de los *crucesignati* (marcados por la cruz) por la que Godofredo de Bouillon (c.1060-1100), duque de Lorena y margrave de Amberes, conquistó Jerusalén en 1099, se convirtió en protector del Santo Sepulcro, creó la orden militar que llevaría este nombre y finalmente rechazó el título de rey de Jerusalén, en señal de humildad debida al Señor.⁴²² En su lugar accedió al trono recién creado su hermano, Balduino I (c.1058-1118), que expandió los dominios de este reino al mismo tiempo que ejercía su soberanía sobre otros condados y principados cruzados.⁴²³ El dominio latino de Jerusalén, la ciudad santa que daba nombre a un reino más extenso, finalizó en esta primera etapa

⁴²⁰ Duran, Requesens, 1997: 11.

⁴²¹ Tolan (2012: 35-36) puntualiza que el término cruzada no se empezó a utilizar hasta el s. XIII y anteriormente se vinculaba la expedición militar a un camino, a un pasaje o a una peregrinación.

⁴²² Flori, 2010: 235; Arciniega, 2011: 49.

⁴²³ Balduino I conquistó los puertos de Acre (1104), Beirut (1110) y Sidón (1111), al mismo tiempo que ejercía su soberanía sobre otros Estados cruzados: el condado de Edesa (que él había fundado), el principado de Antioquía, y más tarde, cuando conquistó Trípoli, el condado de Trípoli (Tolan, 2012: 35) [https://es.wikipedia.org/wiki/Reino_de_Jerusal%C3%A9n (consulta 21-6-2020)].

cuando fue tomada en 1187 por Saladino (1138-1193), sultán de Egipto y Siria, y la capital del reino cristiano se trasladó a Tiro (1187-1191) y después a Acre (1191-1229, 1244-1291).

Las cruzadas fueron justificadas por los canonistas de los siglos XII-XIII por medio de dos argumentos. En primer lugar, y como motivo fundamental, la guerra emprendida bajo el auspicio y autoridad de la Iglesia era legítima al tener como objetivo la defensa de cristianos que estaban oprimidos bajo el dominio de herejes o infieles. El derecho de los vencedores en ese caso les autorizaba para apropiarse de la propiedad del derrotado, en compensación por los gastos ocasionados en el conflicto bélico, y establecer el poder de la cristiandad sobre los territorios conquistados. Por otra parte, y como un segundo argumento, la guerra contra los sarracenos venía justificada por constituir una restauración del poder cristiano legítimo que los infieles habían usurpado en la península ibérica, en Tierra Santa o en otros territorios que habían pertenecido al Imperio Romano de Oriente.⁴²⁴

El segundo objetivo de la profecía del Segundo Carlomagno -la monarquía universal-, para su efectividad, requería que el emperador de Occidente consiguiera la corona de Constantinopla, capital del Imperio Romano de Oriente —es decir, la unificación de la cristiandad-, antes de vencer definitivamente a los infieles y recuperar nuevamente Jerusalén.⁴²⁵ La ausencia de unidad de la cristiandad era considerada un paréntesis temporal, un error que debía ser superado, ya que la unidad de los cristianos era un requisito indispensable para alcanzar el estado de perfección que se reconocería como una situación inmediatamente previa al final de los tiempos y el Juicio Final.⁴²⁶ El lema

⁴²⁴ Tolan, 2012: 38-40.

⁴²⁵ Milhou, 1983: 331.

⁴²⁶ Kantorowicz, 1965: 78-79.

Cuando los cruzados consiguieron apoderarse de Jerusalén y constituir el reino latino, esta conquista maravillosa no puso fin a la historia, tal y como se preveía desde una perspectiva milenarista y apocalíptica. Después del asalto milagroso y victorioso, el viernes 15 de julio de 1099, que siguió a las plegarias y procesiones llevadas a cabo durante varios días, los cruzados se entregaron a una tremenda masacre que los cronistas, lejos de atenuar o disimular, acentuaron conscientemente con el fin de darle una dimensión abiertamente apocalíptica. Sin embargo, al no cumplirse las profecías que indicaban la Jerusalén de los últimos tiempos, con una entrada de los cruzados con los santos en la Jerusalén terrenal convertida en celestial, la mayoría de los cruzados-peregrinos vencedores regresaron a sus casas y se llevaron con ellos reliquias por las cuales Dios había manifestado su presencia y su poder en este mundo. Cristo había guiado a los cruzados y asegurado su victoria, pero no se había producido su regreso y tampoco había aparecido el Anticristo (Flori, 2010: 236-237).

“un rebaño y un solo pastor” se refería a este mundo cristiano unido. Se disputaban este papel de campeón de la cristiandad el reino de Francia y el Sacro Imperio [que reivindicaba la herencia imperial de Carlomagno en su sucesión por parte de Federico I Barbarroja (1122-1190) y Federico II Hohenstaufen de Suabia],⁴²⁷ como veremos más adelante en los ciclos proféticos del Tercer Federico, que readaptaban la profecía del último emperador romano a los intereses gibelinos.⁴²⁸ Por su parte, la readaptación de esta profecía bizantina a los intereses del monarca francés como Segundo Carlomagno había sido elaborada ya por el benedictino **Adson de Montier-en-Der** (c.910-992) y se enmarcaba en esos años de fiel obediencia a la Iglesia católica por parte de la monarquía de los Capetos, la dinastía real gala que cuya rama principal gobernó Francia entre 987 y 1328.⁴²⁹

El modelo güelfo de emperador era el del soldado fiel y obediente a la Iglesia, detentor dócil de la espada temporal al servicio y fiel ejecutor del pontífice, del pastor angélico.⁴³⁰ Una figura escatológica, la del pastor angélico, que procedía de libros de profecías que aparecieron a partir del siglo XIII como el pseudojoaquinita *Vaticinia de summis pontificibus* o el *Libro de Fiore* y que circularon en las primeras décadas después de 1300.⁴³¹

Como respuesta a la pérdida de la ciudad de Jerusalén (1244) se reunió un ejército cruzado al mando del rey francés Luis IX (1214-1270), cuya intervención se saldó con una primera derrota en abril de 1250, en el delta del Nilo, tras atacar el centro del poder ayubí en Egipto. En mayo de 1250 el sultanato de los mamelucos pasó a controlar el territorio egipcio en sustitución del régimen ayubí en una escalada bélica expansionista que les llevó en 1260 a dominar la Siria bajo control musulmán tras derrotar a los mongoles que

⁴²⁷ Milhou, 1999: 86.

⁴²⁸ Se tratará en el capítulo 3.2.

⁴²⁹ Rodríguez de la Peña (1997: 688-689) cita a este respecto a Marjorie Reeves. “Joachimist influences on the idea of a Last World Emperor”. *Traditio*, XVII, 1961, p. 326-328.

Acerca del origen y evolución de la idea del Segundo Carlomagno se puede consultar Reeves, 1993: 301-302, 320. Por su parte, Niccoli (1990: 9, 20, 172-173) recuerda la importancia del nombre en la tradición francesa; y así parece corresponder este papel a Carlos VI de Francia; posteriormente se reinterpreta a favor de Carlos VIII de Francia; y, tras la elección imperial de 1519, se reconvierte en la *Prophetia Caroli Imperatoris*, en cuya primera frase ya consta “Carolus Philippi filius” (Carlos V, hijo de Felipe el Hermoso). Sobre la readaptación de Adson de Montier-en-Der, véase Schnapp, 2017: 282.

⁴³⁰ Haran, 2000: 28.

⁴³¹ Romano, 2015: 29.

a su vez la habían conquistado previamente a los ayubíes. Los mamelucos, por tanto, pasaron a controlar todas estas zonas de Oriente Próximo, incluida Jerusalén.

Aunque la intervención de Luis IX no pudo remediar la pérdida de Jerusalén para los cristianos ni tampoco consiguió grandes resultados para el futuro de los Estados cruzados de Próximo Oriente,⁴³² fue santificado y, gracias a él, pasó a corresponder al rey de Francia el epíteto de “Très chrétien” (muy cristiano o *Rex Christianissimus*), distinción atribuida tradicionalmente a los emperadores romanos y después a los carolingios.⁴³³ Siglos después, y gracias a esta atribución, el discurso monárquico francés concluiría que el rey de Francia no tenía necesidad de codiciar la dignidad imperial porque ya la tenía.⁴³⁴ Esta imperialidad de los reyes franceses se vio amenazada por el profetismo imperial suabo. No era casualidad, por tanto, que algunos ciclos proféticos joaquinistas –cabe recordar que la obra original de Joaquín de Fiore únicamente contempla la figura del papa angélico-, equiparasen a la casa imperial Hohenstaufen con el Anticristo.⁴³⁵

Cuando en 1261 se restauró el Imperio Romano de Oriente, tras la recuperación de la capital por parte del ejército de la nueva dinastía greco-ortodoxa de los Paleólogos, el territorio bizantino había quedado reducido a una estrecha franja en Asia Menor, Tracia, Macedonia y algunas islas del Egeo, se encontraba amenazado por el creciente poder militar de los turcos y los beneficios económicos que podían suponer las rutas comerciales que pasaban por Constantinopla se hallaban limitados por los acuerdos establecidos con los genoveses. A pesar de estas debilidades que podían ser aprovechadas en una nueva cruzada antibizantina, en ese momento la Santa Sede se hallaba inmersa en desafíos más

⁴³² Luis IX permaneció en Tierra Santa hasta 1254 y actuó de facto como gobernante del reino latino de Jerusalén en la reconstrucción de fortificaciones y en el intento de conseguir por la vía diplomática todo lo que no había podido solucionar por la fuerza. Tras su partida, se produjo una situación anárquica en la Siria latina. La titularidad del reino de Jerusalén, de acuerdo con sus normas constitucionales, correspondía a los Hohenstaufen pero en su ausencia, como así sucedía, la gobernanza estaba delegada a una serie de regentes dependientes de baronías cuyo poder se hallaba condicionado por los templarios y los hospitalarios, así como por las distintas comunidades mercantiles de genoveses, venecianos y pisanos (Housley, 1992: 8-10).

⁴³³ Sabatier, Edouard, 2001: 64.

⁴³⁴ Pierre Audigier. *L'Origine des Français et de leur Empire*. Paris: Claude Barbin, 1676, tomo II, pp. 151-152. En este texto se interpreta como históricamente cierto, el consejo de uno de los emperadores romanos de Oriente a sus sucesores de casarse únicamente con reyes francos, como una prueba de la igualdad de rango que existía entre los Césares de Oriente y los monarcas franceses. Por otra parte, también Balthasar de Riez. *Les Admirables Avantages et prerogatives que l'incomparable Piété de nos Rois tres-chrestiens a mérité a leur royaume* .. 1672, p. 343, afirma que los emperadores de Constantinopla otorgan el tratamiento de Augusto a los reyes de Francia (Haran, 2000: 192).

⁴³⁵ Haran, 2000: 28.

cercanos e inmediatos. El más importante de ellos era el conflicto entre angevinos y staúficos gibelinos por el control de Sicilia, tal y como explicaremos seguidamente, que impedían poder acumular fuerzas para organizar una posible recuperación de Constantinopla a favor de los cruzados latinos y del emperador latino exiliado Balduino II de Constantinopla (1217-1273).⁴³⁶

En 1239 el papa Gregorio IX (c.1170-1241) declaró la cruzada contra el emperador Federico II Hohenstaufen, el antiguo pupilo y protegido del papa Inocencio III, que iba a pasar a ser uno de los oponentes más poderosos con los que se iba a encontrar el papado medieval. Una cruzada por el dominio de Nápoles y de Sicilia que tendría su continuidad con su hijo Conrado IV de Sicilia-Hohenstaufen (1228-1254), tras la muerte del emperador en 1250, y con Manfredo I de Sicilia-Hohenstaufen (1232-1266), en 1254 después de la defunción de su hermanastro.⁴³⁷ La donación en 1265 por parte del papa Clemente IV (1202-1268) de los dominios napolitanos y sicilianos de los Hohenstaufen al hermano de san Luis, Carlos de Anjou (c.1226-1285), conde de Provenza desde 1246, significó el apoyo papal a un nuevo movimiento expansivo francés. El papado intervino, de esta forma, en la elaboración de un discurso persuasivo de la casa de Anjou, dinastía aliada de Roma, a fin de presentar la campaña militar angevina como una reproducción de la intervención de Carlomagno en favor del papa León III en el año 800.⁴³⁸ La gran mayoría de los cruzados franceses reclutados en 1264-1265 no se dirigieron, por tanto, a Tierra Santa y Constantinopla sino que se destinaron en su práctica totalidad a la lucha contra los Hohenstaufen para conseguir el trono de Sicilia a Carlos de Anjou.⁴³⁹ El papado estaba convencido de que Sicilia no solo tenía que ser la base principal para una nueva cruzada a Tierra Santa sino que desde Sicilia debía abrirse la posibilidad de la reconquista de Constantinopla y solo una vez conseguido este primer objetivo pasar al siguiente y último bajo el liderazgo militar francés.⁴⁴⁰

⁴³⁶ Housley, 1992: 49-50.

⁴³⁷ Housley, 1992: 238.

⁴³⁸ Haran, 2000: 28. Carlos de Anjou fue investido con *apanages* (feudos a favor de los infantes que no eran príncipes herederos y que se extinguían con su línea dinástica) adquiridos recientemente por el reino de Francia: Provenza, Anjou y Maine (Burkhardt, 2017: 309).

⁴³⁹ Housley, 1992: 10.

⁴⁴⁰ Burkhardt, 2017: 312.

En la batalla de Benevento (1266), que causó la muerte de Manfredo I de Sicilia-Hohenstaufen, el ejército angevino de Carlos de Anjou venció a las fuerzas de la dinastía suaba; victoria que se repitió cuando en 1268 Conradino Hohenstaufen (1252-1268) invadió Italia desde Alemania y fue derrotado por Carlos de Anjou en Tagliacozzo.⁴⁴¹ La victoria angevina de 1266 fue el momento clave para el impulso de una ofensiva antibizantina con la firma del doble tratado de Viterbo (mayo 1267), un acuerdo militar entre Balduino II, Carlos I de Anjou, y el príncipe de Acaya Guillermo II de Villehardouin (c.1208-1278). Las pretensiones angevinas no solo consistían en la adquisición de importantes territorios que pertenecían al Imperio Romano de Oriente sino en la perpetuación de este control en manos de la dinastía a través del matrimonio de los hijos de los dos primeros monarcas citados respecto al futuro Imperio Latino restaurado y el principado de Acaya en cuanto al matrimonio de los hijos de Carlos y Guillermo. El resultado de esta alianza permitió a la casa de Anjou la ocupación de Durazzo y de Albania, así como el dominio de la Morea Latina a través de bailías.⁴⁴² Los venecianos, que habían sufrido una pérdida de influencia comercial a favor de los genoveses en las rutas que dependían de Constantinopla, se unieron a esta alianza en 1281. También el papa francés Martín IV (c.1210-1285) excomulgó unos pocos meses después al emperador bizantino Miguel VIII Paleólogo (1234-1282), después de que los papas anteriores hubiesen intentado llegar a acuerdos con él para la cruzada contra los mamelucos, y se concedieron indulgencias a todos aquellos que participasen o apoyasen la expedición véneto-angevina.⁴⁴³

Las enemistades que fue sumando Carlos de Anjou, por sus nuevos dominios y sus pretensiones expansionistas en territorios bizantinos y en el Próximo Oriente, así como la política tributaria agresiva que impuso en el reino de Nápoles y Sicilia, fueron el caldo de cultivo que estalló en la revuelta siciliana de 1282. Sus instigadores fueron el emperador bizantino Miguel VIII Paleólogo, a través de apoyo diplomático y financiero, por su interés en frenar de esta forma la cruzada antibizantina, y el rey Pedro III de Aragón (Pere II *el Gran*) (c.1239-1285), quien se había casado en 1262 con Constanza de Hohenstaufen (1249-1302), la madre de Manfredo, y que podía aprovechar esta situación en beneficio

⁴⁴¹ Housley, 1992: 238.

⁴⁴² Housley, 1992: 50-52, 158-159.

⁴⁴³ Housley, 1992: 52-53.

de la Corona de Aragón. La guerra de las Vísperas Sicilianas duró doce años y provocó que el papa Martín IV garantizara indulgencias de cruzada para quien luchara contra los rebeldes, e incluso que ofreciese la titularidad de la corona aragonesa a Carlos de Valois (1270-1325), el hijo de Felipe III de Francia (1245-1285), en virtud de la soberanía feudal que el papado teóricamente ostentaba desde 1204 sobre la Corona de Aragón, a la vez que animaba a que los franceses la conquistaran. La campaña militar francesa para conseguir este objetivo se saldó con una rotunda derrota y, tras una serie de vicisitudes, el conflicto finalizó con la paz de Caltabellotta (1302) por la que Sicilia volvería a ser dominada por los angevinos tras la defunción de Federico III de Trinacria y de Aragón, y II de Sicilia (1272-1337), quien, además, debería pagar un tributo anual. Sin embargo, el rey de Trinacria, apoyado por los gibelinos, no cumplió con lo acordado y finalmente en 1334 la Santa Sede reconoció el dominio de Federico III sobre Sicilia.⁴⁴⁴

La elección del papa Clemente V (1264-1314) en 1305, cuando la guerra de Sicilia había finalizado, coincidió con el renovado interés de los franceses por Tierra Santa y el Oriente cristiano, por lo que se insufló una nueva esperanza de organizar la cruzada. Existía en esos momentos una especial devoción por san Luis, el rey de Francia que Bonifacio VIII había canonizado en 1297, y se extendía la idea en la corte de Felipe IV de que los franceses y su rey acumulaban méritos y santidad por sus servicios en favor de la cristiandad, lo que justificaba la primacía de la Francia de los Capetos en Europa y en la organización de las cruzadas, tal y como defendían obras como *De recuperatione terra sancta* (c.1306) del jurista **Pierre Dubois** (c.1250-c.1320). Una tendencia que además se vio refrendada por el control francés del papado en su nueva sede de Avignon (1308-1377).⁴⁴⁵

En 1306 se intentó nuevamente la cruzada antibizantina, comandada esta vez por Carlos de Valois, conde de Anjou, al frente de la coalición véneto-angevina, que fracasó por falta de financiación y por la pérdida de otros aliados como los almogáveres. Algún otro intento posterior no se pudo llevar a cabo hasta que en 1320 se perdió definitivamente el interés

⁴⁴⁴ Housley, 1992: 53, 238-240. Véase también el cap. 3.2.2.C.

⁴⁴⁵ Housley, 1992: 25-26; Villacañas, 2017: 122, 124.

en la cruzada antibizantina.⁴⁴⁶ La intervención angevina en Acaya también decayó en esa época debido al descontento de los barones que regían la Morea latina con el dominio ausente de los Anjou-Valois y la creciente influencia de dinastías italianas entre los gobernantes efectivos de estos territorios.⁴⁴⁷ Este cambio de escenario se vio acompañado de un cambio de foco, ya que hacia 1350 estaba claro que la amenaza más real para el Imperio Romano de Oriente no era el Occidente cristiano sino el ánimo expansionista de la dinastía otomana Osmán, al que nos referiremos más adelante.⁴⁴⁸ El tratado mameluco-chipriota de 1370 dificultó aún más la posibilidad de una cruzada.⁴⁴⁹

Con el contexto anterior, el eremita franciscano **Telesforo de Cosenza**, en su *Libellus de causis, stactu, cognitione ac fine ..* (mitad s. XIV) profetizaba que el papa angélico y el rey de Francia elegido emperador, una vez derrotado por él el Anticristo, retomarían, en su respectiva faceta espiritual y terrenal, la misión de la reforma de la Iglesia y la evangelización del mundo tras la victoria en la séptima y última cruzada con la que se recuperaría Tierra Santa.⁴⁵⁰ Por su parte, el franciscano **Jean de Roquetaillade** (c.1310-c.1366), en el *Comentario al Oráculo del Pseudo Cirilo*, su obra más antigua, escrita entre 1345 y 1349, conjeturaba que el Anticristo aparecería en 1365 y sería un miembro de la dinastía que gobernaba Sicilia (el reino de Trinacria de los Suabia-Aragón). Es importante señalar que este Anticristo gibelino y siciliano-aragonés sería un nuevo Abimelec, el hijo de Gedeón, como rama seca que quemaría a todos los refugiados en la torre de Siquem (Jc 9,48-49).⁴⁵¹ Por otra parte, en 1356 Jean de Roquetaillade (o Juan de Rupescissa, como también es conocido) redactó su obra más conocida, el *Liber Ostensor*, influenciado por

⁴⁴⁶ Carlos de Valois era el hermano menor del rey de Francia Felipe IV y se había casado en 1301 con Catalina de Courtenay (1274-1307), emperatriz latina titular de Constantinopla al ser nieta de Balduino II. En cuanto a los almogávares era una compañía de mercenarios catalanes que habían luchado a favor de Federico de Aragón-Sicilia en la guerra de las Vísperas Sicilianas y, tras su finalización en 1302, acudieron en auxilio del Imperio Romano de Oriente contratados por el *basileos* Andrónico II. Posteriormente se rebelaron contra los bizantinos tras el asesinato de su líder Roger de Flor y adoptaron el papel de leales católicos en combate contra los cismáticos al prometer su ayuda a Carlos de Valois, aunque finalmente, tras ser desatendidas sus demandas económicas, aprovecharon la coyuntura y se dirigieron en su propio interés contra las fuerzas franco-borgoñonas a las que expulsaron del ducado de Atenas (Housley, 1992: 53-54, 161-162). Los ducados de Atenas (1318-1388) y Neopatria (1319-1390), que cayeron finalmente en poder de italianos relacionados con Venecia y Florencia, respectivamente, constan entre los títulos de los monarcas de la Corona de Aragón, y posteriormente de Carlos V y Felipe II, parten de esta situación.

⁴⁴⁷ Housley, 1992: 166.

⁴⁴⁸ Véase cap. 2.4.

⁴⁴⁹ Housley, 1992: 418.

⁴⁵⁰ Housley, 1992: 390; Reeves, 1999: IX (113).

⁴⁵¹ Batllori, 1990: 81.

las obras de **Arnau de Vilanova**. Se trataba del primer ejemplo de obra profética favorable a la monarquía francesa como brazo armado del papado tras fijar la sede pontificia en Avignon (1308-1377), previo al gran cisma (1378-1417), cuando los papas güelfos y los antipapas gibelinos reclamaban la cátedra de san Pedro:

L'Eglise romaine aime beaucoup la fleur de lis, c'est-à-dire l'empereur des francs, l'Empire franc et les royaumes qui sont issus de cet Empire et de la dynastie royale de France.⁴⁵²

Roquetaillade situaba el reino milenarista de Jerusalén, con una monarquía universal fundada por los judíos convertidos, bajo la autoridad de un emperador francés y de un papa franciscano.⁴⁵³ Para Roquetaillade la propiedad y posesión del reino de Jerusalén debía ser el resultado del triunfo de la casa de Anjou sobre los Hohenstaufen, a diferencia de Arnau de Vilanova.⁴⁵⁴ Esta diferencia se trata de una pequeña muestra de que, a pesar de la influencia del pensamiento de Joaquín de Fiore en la Corona de Aragón, fue mayor la influencia recibida del pensamiento escatológico ajeno al monje calabrés como, por ejemplo, la derivada de la recepción de la tradición gibelina de Sicilia, tal y como se verá más adelante.⁴⁵⁵

En la segunda mitad del siglo XIV, especialmente a partir de 1378, el Cisma de Occidente hizo posible el rebrote del profetismo, un renacimiento de textos proféticos con tono

⁴⁵² J. de Roquetaillade. *Liber Ostensor*, f 34v (Aurell, 1990: 41-42); Tanner, 1993: 91.

Las obras de Jean de Roquetaillade obtiene una gran repercusión en la Corona de Aragón como da cuenta el eco de sus vaticinios en autores como Francesc Eiximenis (1330-1409), obras anónimas como el *Breviloquium super concordia Novi et Veteris Testamenti* (1351-1354), el *De Triplici Statu Mundi* (finales s. XIV) y las traducciones al catalán de las obras de Roquetaillade. Las dos obras anónimas citadas siguen la doctrina de Joaquín de Fiore en cuanto a la división de la historia en tres fases (Rodríguez Barral, 2008: 159, 163, 168).

⁴⁵³ Milhou, 1983: 158-159.

Esta misma predicción aparece en el *Dotzè del Crestià* de Francesc Eiximenis y le obligó a excusarse ante Joan I el Caçador [Juan I de Aragón] (1350-1396) ante el que argumentó que, en base a la autoridad de Rocatallada, la soberanía universal estaba reservada a la casa real de Aragón, en lugar de a la francesa (Rodríguez Barral, 2008: 162).

⁴⁵⁴ Batllori, 1990: 87.

La decantación del autor del *Breviloquium* a favor del monarca de la Corona de Aragón es una adaptación de esta línea profética güelfa profrancesa en la que el monarca francés es sustituido por Pere III el Cerimoniós, quien en coincidencia con el tiempo del gran Anticristo, perseguirá a la Iglesia pecadora para después de las últimas tribulaciones, conquistar Tierra Santa y Jerusalén y entregarlas al papa angélico, guía espiritual de una Iglesia purificada y de un mundo en el que todo el mundo se habrá convertido. Por su parte, en la profecía anónima del manuscrito 336 de la biblioteca Inguimbertaine de Carpentras (mitad s. XV) la figura monárquica salvadora recae en Alfonso el Magnánimo (Rodríguez Barral, 2008: 165, 169-170).

⁴⁵⁵ Rodríguez Barral, 2008: 166-167.

Véase cap. 3.2.2.C, respecto a la tradición escatológica gibelina.

escatológico procedentes de los dos bandos en liza con el fin de identificar el verdadero papa o de señalar el camino correcto hacia la restauración de la unidad. Con frecuencia se intercalaron en estos relatos algunos vaticinios que asignaban un papel redentor a determinados monarcas en la superación del cisma o se anunciaban acontecimientos políticos relacionados con la ruptura religiosa. Por esta grieta se empezaron a filtrar una vez más mensajes que poco o nada tenían que ver con los fines estrictamente religiosos de las visiones de algunos santos.⁴⁵⁶ Sin embargo, la dificultad para movilizar a los dirigentes cristianos y la superioridad militar otomana sobre los ejércitos cruzados, tal y como se demostró en las batallas de Nicópolis (1396) y Varna (1444), frenaron las expectativas que habían creado estos textos proféticos y el ánimo de emprender nuevas expediciones militares pese a la solicitud de ayuda de los últimos emperadores bizantinos.⁴⁵⁷

La conquista de Nápoles y Sicilia por parte de Carlos de Anjou a mediados del siglo XIII fue el punto de partida de la simpatía del güelfismo italiano por la casa real francesa, que perduraría hasta la época de Savonarola (1452-1498).⁴⁵⁸ Los italianos, con la tendencia a buscar más allá de los Alpes al héroe que debía acudir para salvar Italia, se dividieron durante la época bajomedieval y en los inicios de la época moderna entre obtener el favor del *Sanctus Imperator Romanus* –opción gibelina- o el del *Rex Christianissimus* –opción güelfa. La Monarquía Universal, que implicaba como uno de sus puntos esenciales este dominio de Italia, no fue solo un concepto abstracto y un arma en la guerra propagandística del siglo XVI; se trataba de una posibilidad que podía parecer real en ciertos momentos. A Francia se la había tachado de intentar imponer esa posición dominante a finales del siglo XV y fue el deseo de establecer una gran alianza contra ella la que inesperadamente engendraría su perfecto rival: el emperador Carlos V. En la primera mitad del siglo XVI este conflicto de hegemonía dominaría la situación política de Europa.⁴⁵⁹

⁴⁵⁶ Olivera, 2014: 362.

⁴⁵⁷ Veinstein, 2012: 165. Véase cap. 3.1 sobre efectos de la derrota cruzada de Nicópolis en la política borgoñona.

⁴⁵⁸ Milhou, 1983: 334, 336-337.

⁴⁵⁹ Rodríguez Salgado, 2000: 69.

En el conflicto de Nápoles afectó de forma muy importante la conquista otomana de Otranto (1480-1481) que recordaba la necesidad de contar con un monarca fuerte en el sur de Italia. Se vivía en esos momentos una gran angustia, tal y como recordaba en 1488 la legación papal enviada a la corte francesa en defensa de la causa de la cruzada, ya que el Imperio Otomano había demostrado su gran capacidad militar, tanto por tierra, al haber conquistado la mayor parte de Moldavia (1476) y Albania (1478), como por mar, tal y como acreditaba las condiciones en la que se había firmado la paz veneto-otomana de 1479:⁴⁶⁰

La Santa Sede apostólica no nos ha enviado aquí para impulsar la causa de Jerusalen, Asia o Grecia, como en el pasado, sino para implorar la de Italia, sus pueblos, sus ciudades y su población sujeta a la sagrada Iglesia romana.⁴⁶¹

Ante esta situación, Carlos VIII (1470-1498) de Francia reivindicó los derechos dinásticos de la casa de Anjou y se ofreció como salvador de Italia y de la cristiandad. En su programa, la conquista de Nápoles era tan solo el primer paso, pero etapa obligada, para la conquista de Constantinopla –siempre el tema de la unión del Imperio Romano de Oriente con el de Occidente- y Jerusalén.⁴⁶² La época de la expedición militar de Carlos VIII en Italia (1494-1495), donde se presentaba como el *Carolus Redivivus*, fue el momento en que el profetismo político francés alcanzó su apogeo.⁴⁶³ Su intenso discurso legitimador insistía en su calidad de rey justo, de descendiente de Carlomagno, de campeón de la cristiandad frente al emperador y a los demás reyes, que debían dejar sus guerras europeas y unirse a él como líder de la cruzada definitiva, con la reunión del Oriente y del Occidente y la conquista de Jerusalén. En Florencia y otras ciudades italianas, Carlos VIII era esperado como un salvador, entre ellos numerosos humanistas y religiosos como Savonarola, los cuales pronto quedarían defraudados por la actuación del monarca francés. En su entrada solemne en Nápoles el 22 de febrero de 1495, por ejemplo, fue vestido con el manto imperial y ceñía la cuádruple corona: de Francia, de Nápoles, de Constantinopla y de Jerusalén.⁴⁶⁴

⁴⁶⁰ Housley, 1992: 111.

⁴⁶¹ Alegato atribuido a Lionello Chiericato, traducción propia (Housley, 1992: 99).

⁴⁶² Milhou, 1983: 334, 336-338; Rodríguez Salgado, 2001^A: 209-210.

⁴⁶³ Haran, 2000: 16.

⁴⁶⁴ Milhou, 1983: 334, 336-338.

Al final de marzo de 1495 la Santa Sede, Milán, Venecia, el Sacro Imperio y la Monarquía Hispánica de los Reyes Católicos formaron la Liga de Venecia en contra de las pretensiones hegemónicas de Francia y el ejército francés tuvo que retirarse de Italia.⁴⁶⁵ El sucesor de Carlos VIII, Luis XII (1462-1515), desde su acceso al trono en 1498, incorporó al servicio de Francia al jurista y humanista saboyano **Claude de Seyssel** (1458-1520), de tradición familiar profrancesa, quien ya había colaborado con su primo –el rey anterior-. Así como Carlos VIII había invadido Italia por motivo de sus reclamaciones sobre Nápoles, el nuevo rey buscó apoderarse de Milán de acuerdo con sus expectativas hereditarias procedentes de su abuela Visconti. Lo logró en 1499 pero no llegó a consolidar su dominio puesto que hasta su defunción en 1515 Milán cambió de manos en varias ocasiones, a pesar de que la capital lombarda era su principal objetivo geoestratégico. Todo lo que hizo Seyssel para el rey, desde propaganda hasta misiones diplomáticas, estuvo orientado a la conservación de Milán por parte de Francia.⁴⁶⁶

La tradición profética profrancesa se perpetuó en el s. XVI, en torno primero a Francisco I (1494-1547), cuando apareció el compendio de profecías del *Liber mirabilis* (1522), y posteriormente con las aspiraciones de Carlos IX (1550-1574), época del *Livre merveilleux* (1561), para dar paso a épocas más gloriosas para Francia en el s. XVII.⁴⁶⁷ El primero de los textos citados, el *Liber mirabilis*, surgió al hilo de la pugna entre el emperador Carlos V y Francisco I, y en él aparece el pronóstico de la aparición de un buen papa, un buen rey –francés, en este caso- y el traslado de la sede de Roma a Jerusalén, donde este monarca galo iba a depositar la corona en el Monte de los Olivos.⁴⁶⁸

Con Francisco I, las aspiraciones de Francia en ocupar la magistratura imperial para desmembrar el territorio del Sacro Imperio Romano e integrar algunos de sus territorios y ciudades importantes en su patrimonio, tal y como había hecho en la época medieval con la incorporación de Provenza, se basaban también en *La Grand Monarchie de France* (1519), de Claude de Seyssel.⁴⁶⁹ Con la elección de Carlos V como nuevo emperador, los

⁴⁶⁵ Housley, 1992: 115. En plena retirada el ejército francés perdió en la batalla de Fornovo, el 6 de julio de 1495 (Fournel, Zancarini, 2003: 24-27).

⁴⁶⁶ Boone, 2007: 7-8.

⁴⁶⁷ Haran, 2000: 16; Villacañas, 2017: 80, 122, 124.

⁴⁶⁸ García-Pelayo (1964: 129) cita la obra de F. Kampers. *Die deutsche Kaiseridee in Prophetie und Sage*. Munich: 1896, p. 134.

⁴⁶⁹ Haran, 2000: 16; Villacañas, 2017: 80, 122, 124.

objetivos de Francia pasaron a ser dos: a) impedir que la casa de Austria triunfase en su objetivo de patrimonializar el cargo de emperador mediante la modificación de las normas constitucionales del Sacro Imperio Romano; y, por otra parte, b) imposibilitar que Carlos V sometiese a la Iglesia católica a su influencia.⁴⁷⁰

2.4 La escatología imperial otomana

2.4.1) Introducción

Desde la Hégira (622) hasta el fallecimiento de Mahoma (c.575-632), los musulmanes impusieron su dominio en toda la península arábiga, a través de la conversión o la invasión. Los califas, los sucesores del Profeta, conquistaron Siria, Irak, Persia y Egipto. Posteriormente, la expansión siguió por el norte de África, con la conversión masiva de tribus bereberes, y el sometimiento, entre 711 y 718, de la mayor parte de la península ibérica. Al mismo tiempo, tropas musulmanas conquistaron territorios en el actual Afganistán y en el Indo.⁴⁷¹

Como reacción al auge del islam, las invasiones musulmanas de territorios del Imperio Romano de Oriente y el consiguiente dominio islámico sobre ellos, apareció una gran actividad literaria apocalíptica cristiana y judía desde el mismo siglo VII.⁴⁷² Las guerras entre musulmanes y bizantinos constituyeron, por tanto, el caldo de cultivo histórico de un número muy considerable de tradiciones apocalípticas.⁴⁷³ Los textos proféticos cristianos y sus contenidos apocalípticos a su vez fueron reutilizados por los musulmanes

⁴⁷⁰ Villacañas, 2017: 82.

⁴⁷¹ Tolan, 2012: 27-28.

⁴⁷² Livne-Kafri, 2006: 108.

⁴⁷³ Arjomand, 1998: 248.

y reinterpretados en un sentido favorable a sus intereses, de la misma forma que sucedió a la inversa.⁴⁷⁴ Lo cierto es que la interpretación apocalíptica de los hadices –dichos o acciones del profeta Mahoma relatadas por sus compañeros y compiladas por los sabios que le sucedieron- a menudo buscó paralelismos en la literatura escatológica judía y cristiana debido a las similitudes de temas, formas, imágenes y símbolos.⁴⁷⁵ Unos relatos acerca del fin de los tiempos que gozaban de un mayor prestigio si precisamente partían del otro entorno, al ser un contrario demonizado y dotado de saberes ocultos según el imaginario popular.⁴⁷⁶

La mayor parte de las tradiciones apocalípticas musulmanas que surgieron a partir de los siglos VII, VIII y IX, a diferencia de los extensos textos apocalípticos judíos o cristianos, utilizaron la vía de aforismos o pasajes cortos, de máximo una o dos páginas, que llegaban a través de una cadena de transmisores.⁴⁷⁷ En ellos es posible detectar una reflexión y una reacción a las ideas expresadas en el *Apocalipsis del Pseudo Metodio*.⁴⁷⁸ Especialmente se detecta esta influencia en aquellas tradiciones apocalípticas musulmanas que se refieren al último reino y al *dağğāl*, una figura legendaria musulmana similar al Anticristo, aunque no aparece en el Corán, y claramente influenciada por la profecía del «último emperador romano». De la misma forma que el *Apocalipsis del Pseudo Metodio* deseaba infundir esperanza en la próxima destrucción de los invasores musulmanes, la literatura apocalíptica musulmana pretendía lo mismo solo que con los papeles invertidos.⁴⁷⁹

El ejemplo más destacado de esta tradición apocalíptica musulmana influenciada por el *Apocalipsis del Pseudo Metodio* es el *Kitāb al-Sunan al-Wārīda fī al-Fitan* (cuyo título completo se traduce como “Las tradiciones proféticas recogidas acerca de las tribulaciones y sus estragos, de la hora del fin del mundo y de sus señales precursoras”) del cordobés andalusí al-Dānī (c.981-1053), quien también estuvo en Egipto y La Meca.

⁴⁷⁴ García-Arenal, 2003: 448-449, 451.

⁴⁷⁵ Livne-Kafri, 2006: 109.

⁴⁷⁶ García-Arenal, 2003: 448-449, 451.

⁴⁷⁷ La colección más importante de textos apocalípticos musulmanes es el *Kitāb al-Fitan* (“Libro de las revoluciones y disturbios”) del jorasani Nun’aym ibn Hammād al-Marwazī (c.771-843) junto con los hadices proféticos del siglo IX (Abboud-Haggar, 1999: 51; Lindstedt, 2019: 212). El Jorasán actualmente es una de las provincias del noreste de Irán.

⁴⁷⁸ Livne-Kafri, 2006: 109.

⁴⁷⁹ Arjomand, 1998: 242; Livne-Kafri, 2006: 112-113, 118-119.

En este texto, surgido en el probable marco de tradiciones de cristianos convertidos al islam, se llega a vincular la segunda venida de Jesús (*'Isā ibn Maryam*) en Jerusalén, señal de la Hora (Corán 43:61), con el *Mahdī*, el personaje heroico que aparecería al final de los tiempos.⁴⁸⁰ En la mayoría de los textos que se refieren al *Mahdī*, restaurador de la justicia en la tierra antes del fin del mundo, aparece en La Meca en un momento conflictivo a nivel interno y se traslada a Jerusalén. Allí lucha contra los enemigos de la fe, generalmente los bizantinos, en un combate que se dilucida durante los últimos días de la historia. En ese momento, según la tradición transcrita por al-Dānī, aparece Jesús y el *Mahdī* le entrega su poder. Jesús entonces vence al *dağğāl*, que se presenta como maestro y destaca en conseguir seguidores con la exhibición de todo tipo de milagros. Jesús, fiel al islam, también destruye todas las cruces, iglesias y sinagogas, y los infieles (los no musulmanes) o son ejecutados como cerdos o convertidos. No es aún el momento de la resurrección, del Juicio Final, y de la vida eterna pero está próxima la Hora.⁴⁸¹ En los textos apocalípticos musulmanes, a pesar de que Jesús es considerado un profeta que desciende del cielo en Jerusalén, en su segunda venida, no es una figura divina, como tampoco lo es el *Mahdī*, y muere, como un musulmán piadoso, y de muerte natural, después de acabar con el *dağğāl* y antes del Juicio Final.⁴⁸² En el Juicio Final, tras la resurrección en el fin de los tiempos -como cualquier otra persona-, sin embargo, Jesús tiene reservada otra misión: participar, no en calidad de profeta o enviado, sino en calidad de asesor de Dios, el único juez.⁴⁸³

El «último emperador romano», como se verá más adelante,⁴⁸⁴ y el *Mahdī* comparten, por tanto, varias características: (i) reinan en Jerusalén; (ii) son líderes militares apocalípticos cuyo principal propósito es derrotar a los enemigos de la fe; y (iii) ceden su poder terrenal a Jesús para que acabe con el Anticristo –o su equivalente en el imaginario apocalíptico musulmán-. También el *Mahdī* coincide en la composición del ejército bíblico de Gedeón,

⁴⁸⁰ Arjomand, 1998: 242; Flemming, 2018: 204; Lindstedt, 2019: 213.

⁴⁸¹ Arjomand, 1998: 242; Abboud-Haggar, 1999: 56; Lindstedt, 2019: 214, 218.

⁴⁸² Lindstedt, 2019: 219. Flemming (2018: 204-205) se refiere a otras tradiciones en las que el descenso de los cielos de Jesús es en Damasco, funda un reino de paz y antes del apocalipsis aparecen Gog y Magog.

⁴⁸³ Abboud-Haggar, 1999: 57-58.

⁴⁸⁴ Ver capítulo 3.2.

integrado únicamente por trescientos seguidores, al ser éste el número de las fuerzas que suma en el momento de los conflictos previos a su desplazamiento a Jerusalén.⁴⁸⁵

En el *Kitāb al-Fitan* (“El Libro de las Tribulaciones y de la Guerra”) del egipcio Nun’aym ibn Hammād (s. IX) se explica, además, que el *Mahdī* llega a Jerusalén con un ejército de doce mil soldados con los que vence a los bizantinos, obtiene el Arca de la Alianza donde se custodia el original de la Torá de Moisés y el Evangelio de Jesús, e inaugura un periodo corto –de unos siete años– de paz y prosperidad. En uno de esos breves textos apocalípticos recopilados en el *Kitāb al-Fitan* también incorpora la aparición de los pueblos de Gog y Magog antes de la victoria final de Jesús.⁴⁸⁶

El lugar central reservado a Jerusalén en esta tradición apocalíptica islámica estaba relacionado con el emplazamiento de la Cúpula de la Roca, el espectacular edificio ubicado en el centro del Monte del Templo o Explanada de las Mezquitas de la ciudad santa. Se completó inicialmente entre los años 691 y 692 por orden del noveno califa omeya Abd al-Málik (r.685-705) durante la Segunda Fitna (guerra civil) en el lugar donde antes se erigiera el Segundo Templo Judío, destruido durante el sitio romano de Jerusalén en el año 70. El edificio original de este lugar de culto quedó destruido en 1015 por un terremoto y fue reconstruido entre 1022 y 1023. La Piedra Fundacional sobre la que está construido el santuario tiene gran significación en las religiones abrahámicas, como el lugar en que Dios creó el mundo y a Adán. [□]Los credos judío y cristiano, de acuerdo con el Génesis, afirman que fue en ese lugar donde Abraham estuvo a punto de sacrificar a su hijo Isaac por orden de Yahvéh. Es el lugar, además, según el judaísmo, donde la presencia de Dios (*Shekhináh*) se manifiesta más que en cualquier otro sitio. Se trata del emplazamiento donde fue erigido el Sanctasanctórum, la parte más sagrada del templo de Jerusalén, hacia el cual se orientan los judíos durante la oración. Los musulmanes, por su parte, creen que es el punto desde el cual Mahoma ascendió a los cielos para reunirse con

⁴⁸⁵ Lindstedt, 2019: 215, 217, 220.

⁴⁸⁶ Lindstedt, 2019: 217-220.

Dios, acompañado por el ángel Gabriel. Y, de hecho, fue en honor a dicho episodio de la vida de Mahoma que se construyó el edificio.⁴⁸⁷

Tras la ocupación cristiana de Jerusalén en la Primera Cruzada (1099), la Cúpula de la Roca fue ofrecida a los agustinos, que la convirtieron en una iglesia. El *Templum Domini*, nombre que le dieron los cruzados, se convirtió en un símbolo importante de la ciudad santa, apareciendo en las monedas acuñadas durante el Reino Cristiano de Jerusalén y en el reverso de los sellos de algunos gran maestros de los templarios, además de servir de modelo arquitectónico de las iglesias templarias redondas por toda Europa. Saladino, el príncipe ayubí que recapturó Jerusalén el 2 de octubre de 1187, volvió a consagrar la Cúpula como un altar musulmán en el marco de su campaña para aumentar la santidad e importancia política de la ciudad.¹ La cruz que había sido instalada en la cima de la cúpula fue retirada y reemplazada por una media luna.⁴⁸⁸

Pocos datos se conocen sobre Osmán I (1258-1326) antes de que empezase a ser una amenaza para el Imperio Romano de Oriente en la primera década del siglo XIV. La inscripción real más antigua que se conserva en Bursa, la primera capital otomana – arrebatada a los bizantinos en 1326-, deja constancia de que el hijo de Osmán, el sultán Orhan I (1281-1362) ya se atribuía el título de *'mujahid*, sultán de los *ghazis*, *ghazi* hijo de un *ghazi*. Atestigua, por tanto, que la guerra por motivos religiosos iba a ser un motivo recurrente en la expansión otomana dirigida a los territorios bizantinos.⁴⁸⁹ El principal argumento de legitimación del sultán y de su ejército era la guerra santa contra los infieles.⁴⁹⁰ Su justificación podía interpretarse que se encontraba en versículos coránicos como el 9:29 y tradiciones del Profeta. La *jihad*, que comportaba un aspecto defensivo cuando la comunidad del islam (*umma*) se sentía amenazada, no era lo mismo que *ghaza*, que no requería esta amenaza y que era una incursión u operación expansiva.⁴⁹¹ *Ghaza* era un concepto que permitía la guerra no solo contra los cristianos, en cuanto infieles, sino contra los safávidas chiíes, por su consideración de herejes desde el punto de vista

⁴⁸⁷ https://es.wikipedia.org/wiki/C%C3%BApula_de_la_Roca (consulta 9-11-2021). El islam recoge también la tradición del sacrificio de Abraham (*Ibrahim* en árabe), aunque en la versión islámica el hijo no era Isaac sino el primogénito, Ismael.

⁴⁸⁸ https://es.wikipedia.org/wiki/Templum_Domini (consulta 9-11-2021).

⁴⁸⁹ Housley, 1992: 64-65.

⁴⁹⁰ Imber, 1995: 139.

⁴⁹¹ Yelçe, 2009: 194, 200.

sunní.⁴⁹² El sultán era quien debía encabezar la guerra santa, ya fuese *jihad* o *ghaza*, y recurría a la religión para justificar campañas militares que estaban inspiradas a menudo por cuestiones estrictamente geopolíticas.⁴⁹³

Esta implicación religiosa no impidió que, en algunos casos, el ejército otomano colaborase con tropas cristianas, como sucedió, por ejemplo, con la alianza mantenida con el emperador Juan VI Cantacuceno (1292-1383), cuya disputa con Juan V Paleólogo (1331-1391) sobre el trono imperial le llevó a pedir el auxilio de los turcos, ayudándolos de esta forma involuntaria a asentar las bases, a través de las fortificaciones de Gallipoli (Tracia, al sur de Bulgaria) concedidas a los otomanos –y las conquistas posteriores en territorio europeo–, de su conquista final del Imperio Romano de Oriente un siglo después.⁴⁹⁴

A finales del siglo XIV, con el reinado de Bayezid I (1360-1403), el Imperio Otomano amplió su extensión en Anatolia y en los Balcanes. Además de dejar a Constantinopla aislada de facto entre sus dominios, sus fronteras alcanzaron las de dos poderosos vecinos, al este, el Imperio Timúrida gobernado por Tamerlán (1336-1405) que dominaba Asia central; y al noroeste, el reino de Hungría, regido por el que llegaría a ser también emperador del Sacro Imperio Segismundo I de Luxemburgo.⁴⁹⁵ Este último lideró la resistencia cristiana en los Balcanes y realizó además una gran campaña en Europa occidental a favor de la cruzada contra los otomanos, al aprovechar la situación de tregua

⁴⁹² Imber, 1995: 147.

⁴⁹³ Bunes, 2015: 75.

⁴⁹⁴ Housley, 1992: 65; Veinstein, 2012: 122.

Juan Cantacuceno había sido el principal consejero del emperador Andrónico III Paleólogo (1297-1341) desde 1328 hasta 1341 en la dirección de la política imperial. A la muerte del emperador reclamó su derecho a gobernar, dada la minoría de edad de Juan V Paleólogo, pero encontró la oposición encabezada por la madre de Juan V, Ana de Saboya (1306-1359). Se inició entonces una guerra civil que duró seis años. Mientras Ana de Saboya recibió el apoyo de los búlgaros, Juan Cantacuceno se alió primero con los serbios –antes de convertirse en enemigos por el ánimo expansionista del rey serbio Esteban IV Dušan (1308-1355)- y, posteriormente, desde 1343 a 1347, con los turcos. Esta alianza permitió incluso el matrimonio de su hija y el sultán Orhan I. Al recuperar Constantinopla en 1347 fue coronado coemperador con Juan V para gobernar durante diez años, transcurridos los cuales el emperador Paleólogo, casado con su hija Helena Cantacuceno (1333-1396), ya debería gobernar en solitario. Sin embargo, en 1353 nombró a su hijo, Mateo Cantacuceno (1325-1383), coemperador, con el deseo de garantizar la continuidad de la dinastía en el trono bizantino, y él abdicó en 1354. Cambió las vestiduras imperiales por las del monacato y se retiró al Monte Athos donde se dedicó a la escritura de la historia, la teología y la defensa de la convocatoria de un gran concilio ecuménico para unir la iglesia oriental con la occidental [https://es.wikipedia.org/wiki/Juan_VI_Cantacuceno (consulta 13-11-2021)].

⁴⁹⁵ Housley, 1992: 73.

en esos momentos entre Carlos VI de Francia (1368-1422) y Ricardo II de Inglaterra (1367-1400) en la Guerra de los Cien Años (1337-1453) y contar, por otra parte, con la implicación del duque de Borgoña Felipe II el Atrevido (1342-1404). El ejército franco-borgoñón que se unió al húngaro fue derrotado de forma humillante por las tropas de Bayezid I en 1396 en Nicópolis.⁴⁹⁶ Tras esta gran victoria el sultán continuó con su expansión territorial en Anatolia y ensanchó sus fronteras hasta llegar a los límites de los territorios gobernados por los mamelucos. La conquista de Constantinopla únicamente se pudo evitar gracias a que el sultán fue derrotado y capturado en 1402 cerca de Ankara por el ejército timúrida de Tamerlán.⁴⁹⁷ Se inició entonces un periodo de guerra civil por la disputa entre tres hijos de Bayezid I que dominaban diferentes territorios y se disputaron el control del Imperio Otomano hasta que llegó la victoria final en 1413 de Mehmed I (1389-1421). El nuevo sultán pudo recuperar algunos de los territorios perdidos por los otomanos a pesar de las revueltas internas y de algunas derrotas. Una recuperación que continuó su sucesor Murad II (1404-1451) en *Anadolu* (la parte asiática otomana), quien también intentó avanzar posiciones en *Rumeli* (la parte europea) aunque se encontró con los obstáculos principales de la defensa que presentaron, por un lado, el gobernador cristiano de Transilvania, Juan Hunyadi (c.1406-1456); y, por otra parte, Jorge Castriota Skanderbeg (1405-1468) en Albania,⁴⁹⁸ como veremos más adelante.⁴⁹⁹

2.4.2) Mehmed II y la conquista de Constantinopla

En 1451, cuando Mehmed II con apenas diecinueve años sucedió a su padre, no se esperaba en Occidente una determinación tan enérgica en el nuevo sultán para conquistar Constantinopla. Sin embargo tenía muy claro que *ghaza* era su deber fundamental, como también lo era para sus antecesores, y Constantinopla, situada en el centro de sus dominios, suponía un núcleo importante desde donde se podía incitar y proteger a los enemigos del Imperio Otomano, por lo que la conquista de la Segunda Roma representaba

⁴⁹⁶ Housley, 1992: 74-77; Veinstein, 2012: 126.

⁴⁹⁷ Housley, 1992: 80-81; Veinstein, 2012: 127.

⁴⁹⁸ Housley, 1992: 82-83.

⁴⁹⁹ Véase cap. 3.1.

un objetivo prioritario.⁵⁰⁰ Se sumaba a este factor geoestratégico el hecho de que, en la mayoría de tradiciones proféticas islámicas, el momento más importante en el curso apocalíptico de la historia era la victoria final del ejército musulmán sobre los bizantinos con un énfasis especial a la conquista de Constantinopla.⁵⁰¹ Unas profecías musulmanas que, a veces, se referían a una reconquista cristiana y asociaban la caída catastrófica de Medina en manos de los cristianos, o su destrucción por el *dağğāl*, el “Anticristo” de los musulmanes, así como la reconquista de «Rûm» (el Imperio Bizantino); señales claras todas ellas del fin del mundo, de la llegada de la “hora” y del día del Juicio Final. Al parecer existía la creencia de que un rey de Francia llamado Carlos reconquistaría algún día Constantinopla y, por este motivo, se justificó el mantenimiento de los iconos en las paredes de Santa Sofía, para obtener algún tipo de gracia ante los cristianos al mostrar el respeto que se había tenido con ellos.⁵⁰²

Cuando en mayo de 1453 cayó la Segunda Roma en poder de los otomanos, no era intención del sultán Mehmed II provocar el saqueo de su futura capital. Sin embargo, las normas que regían los asedios le obligaron a respetar el derecho de tres días de pillaje. Al haberse tomado la ciudad por la fuerza, los bienes muebles debían ser destinados a botín de los soldados vencedores y la población de la ciudad vencida podía ser esclavizada. Al día siguiente de la conquista, Mehmed entró en la ciudad en procesión, detuvo el pillaje durante ese tiempo, y se dirigió a Santa Sofía para orar. Proclamó desde allí que a partir de entonces su capital sería Constantinopla.⁵⁰³ Pese a la conservación de los iconos, una de las primeras acciones fue ordenar la incorporación de un minarete de madera a la iglesia de Santa Sofía para señalar su conversión en mezquita. Se sustituyó posteriormente el minarete provisional por otro de piedra y se añadieron otros tres. Mientras Mehmed y sus sucesores construían otras mezquitas en su nueva capital, el

⁵⁰⁰ Housley, 1992: 94.

⁵⁰¹ Abboud-Haggar, 1999: 52; Livne-Kafri (2006: 114) cita una de las obras del historiador y jurista egipcio Galal al-Din al-Suyuti (c.1445-1505).

También aparecía así en las primeras colecciones de hadiths del siglo IX de Muslim ib al-Hajjaj o de al-Bukhari (Green-Mercado, 2019: 117).

⁵⁰² Haran, 2000: 275-276; «J’ay ouy dire de longtemps que les Turcs avoient une profétie qui menassoit leur empire d’extrême ruyne par ung roy de France qui s’appelleroit Charles», así lo manifiesta según Dupront (1997: 782) el embajador de Francia en Constantinopla, François de Noailles (1519-1585), nombrado por Carlos IX [https://fr.wikipedia.org/wiki/Fran%C3%A7ois_de_Noailles (consulta 20-11-2021)].

⁵⁰³ Inalcik, 1973: 26; Housley, 1992: 95.

horizonte de Estambul quedó marcado por docenas de minaretes delgados con forma de flecha que señalaban que ya no era la capital de un imperio cristiano sino la nueva capital del imperio islámico. Mientras tanto, en el extremo occidental del Mediterráneo, los cristianos en su avance hacia el sur de la península ibérica transformaron los grandes minaretes de las mezquitas andaluzas en campanarios de iglesias como así sucedió en Córdoba o Sevilla.⁵⁰⁴ Se estableció así una lucha de perceptibilidad tanto en altura, para dominar el horizonte de la ciudad mediante la torre del minarete o la del campanario, como en sonido, a través de la llamada a la oración (*adhan*) del almuecín o del repique de campanas. La práctica habitual para los otomanos en su imperio a partir de entonces fue la de negar a los cristianos el derecho de alzar torres de campanario y la de prohibir el uso de la campana.⁵⁰⁵

Mehmed II exigía ser considerado el único soberano legítimo de todos los antiguos territorios del Imperio Romano de Oriente debido a que poseía el trono bizantino. Giacomo de Languschi, el emisario veneciano en su corte, informaba que su idea era que: «el imperio universal debe ser uno, con una sola fe y un solo soberano. Para establecer esta unidad, no hay otro lugar más adecuado que Constantinopla». El cretense Jorge de Trebisonda, por su parte, aclaraba que quien detentaba el trono del imperio era emperador por derecho propio y Constantinopla era el centro del Imperio Romano. El sultán se jactaba de haber unido en su persona las tradiciones de soberanía universal propias de musulmanes, turcos y romanos y, con el objetivo de que Constantinopla fuese también el centro interconfesional, acogió en la capital otomana al patriarca greco-ortodoxo, al gran rabino y al patriarca armenio. El papa Pío II (1405-1464) contestó estas reivindicaciones ofreciendo la posibilidad de que, para que fuesen legítimas, tendría que convertirse al cristianismo.⁵⁰⁶ En la carta escrita en este sentido por el pontífice al sultán en 1461 se trataba más bien de una “carta abierta” que tenía un carácter propagandístico, de intimidación a los príncipes cristianos y de reafirmación del poder y autoridad del papado:

⁵⁰⁴ Bloom, 2002: 26-28.

⁵⁰⁵ Bloom, 2002: 26; Hayden, 2016: 3, 35. Como muestra de esta pugna simbólica es significativo que, en el saqueo de Santiago de Compostela en 997, el general al-Mansur quema la iglesia y se lleva las campanas a Córdoba para ser exhibidas como trofeos en una mezquita (Bloom, 1993: 361- 366).

⁵⁰⁶ Inalcik, 1973: 26, 56-57.

Este respecto por las otras confesiones religiosas formaba parte del sistema *millet* por el que éstas tenían un cierto grado de autogobierno bajo sus propios líderes a cambio de lealtad y servicio al sultán (Housley, 1992: 96).

Te llamaremos emperador de los griegos y del Oriente, y poseerás con derecho lo que ocupas por la fuerza y mantienes con ultraje. Todos los cristianos te venerarán y te llamarán árbitro de sus contiendas. [...] Podrás sofocar las tiranías que surjan, ayudar a los buenos, combatir a los malos y, mientras procedas siguiendo el recto camino, no te obstaculizará la Iglesia de Roma.⁵⁰⁷

Mehmed II, que naturalmente no se convirtió al cristianismo, está considerado el verdadero fundador del Imperio Otomano. El soberano que transformó sus dominios en el imperio más poderoso de Europa y Asia con capital en Estambul. El sultán usaba el título de “Soberano de los dos territorios” –Rumelia y Anatolia- “y de los dos mares” –el Mediterráneo y el mar Negro-. Mehmed II se consideraba a sí mismo un *ghazi*, la espada del islam.⁵⁰⁸ Incluso, de acuerdo con profecías y predicciones astrológicas, después de conquistar Constantinopla (la Segunda Roma), Mehmed II debería proseguir su avance militar hasta conquistar la Primera Roma y toda Italia.⁵⁰⁹ Los sueños de una conquista otomana de Roma no eran solo una cuestión derivada de la imaginación apocalíptica sino que hubo el intento real en el momento de la ocupación de la ciudad de Otranto entre 1480 y 1481.⁵¹⁰

A finales del siglo XV la gran expansión otomana, la conquista cristiana de toda la península ibérica y su prolongación en ciertos puntos de la costa norteafricana parecían, por tanto, constituir el escenario propicio para una última y decisiva confrontación entre la cristiandad y el islam.⁵¹¹ La espera de una figura providencial se vinculaba a los sueños de un imperio universal, que en el caso otomano quizá se interpretaba de manera un tanto literal, pero en otros casos parecía tener un contenido más metafórico (se interpretaba “universal” como la conquista de un enemigo). Tal búsqueda de la conquista universal conducía casi de forma inevitable a una reinterpretación de la leyenda de Alejandro, el Conquistador del Mundo por excelencia para el mundo islámico en aquella época.⁵¹²

⁵⁰⁷ Eugenio Garín. *El Renacimiento italiano*. Barcelona, 1986, pp. 94-95 (Martínez Millán, Rivero, 2000: 13 (Vol. II).

⁵⁰⁸ Inalcik, 1973: 29-30, 56.

⁵⁰⁹ Green-Mercado, 2019: 117.

⁵¹⁰ Green-Mercado, 2019: 119.

⁵¹¹ J. Deny. “Les pseudo-prophéties concernant les Turcs au XVI^e siècle”. *Revue des études islamiques*, 2, 1936, pp. 201-220 (García-Arenal, 2003: 446).

⁵¹² Subrahmanyam, 2020: 25.

Por otra parte, respecto a la escatología teológico-política otomana, es necesario referirse también al género revelatorio islámico por antonomasia conocido como *jafr* y que corresponde a una tradición textual que fusiona la escatología y el esoterismo. Tuvo una gran relevancia para justificar las aspiraciones del Imperio Otomano a la soberanía universal, tal y como demuestra el caso del “jafrista” sufí de la corte otomana ‘Abd al-Rahmān al-Bistāmī (1380-1454) o *El árbol de Nu’mān* (finales s. XVI o principios s. XVII), que se comentará posteriormente.⁵¹³ Bistāmī, en *Miftāh al-jafr al-jāmī*, un texto que tuvo gran difusión en el siglo XVI, predijo la llegada del Mahdi, Jesús, y el Anticristo en el décimo siglo de la era islámica, tal y como veremos más adelante con ocasión de la escatología imperial de Süleyman.⁵¹⁴

2.4.3) El sultán Selim I vs. el shah Ismail

A principios del siglo XVI el mundo musulmán ya se encontraba dividido en dos grandes ramas –sunní y chií-, originadas en un primer momento por diferencias políticas, que se convirtieron luego en religiosas y dogmáticas. Los sunnitas deben su nombre a la *sunna* (la Tradición) del Profeta, aceptan la autoridad de un califa y su pensamiento se califica como ortodoxo por no haberse desviado del rumbo de sucesión de los distintos califas desde el Profeta hasta el primer omeya. Los chiíes, en cambio, abandonan esta línea sucesoria por considerar que quien tenía derecho al califato era Alí, el primo y a la vez yerno del Profeta. Los chiitas no llegan a aceptar la autoridad del califa sino la del *imām*, descendiente de la familia del Profeta por la rama de Alí.⁵¹⁵ El chiismo reconoce a los descendientes de Alí como líderes de la comunidad islámica y con la capacidad de conocer el sentido esotérico del Corán. Posteriormente el chiismo absorbe una gran variedad de movimientos religiosos y sociales con el común denominador de su oposición a las clases dirigentes sunnitas y al orden existente.⁵¹⁶ Todos los musulmanes, con sus dos

⁵¹³ Chahanovich (2019: 61, 63, 66, 75) cita también a Cornell H. Fleischer, en “A Mediterranean Apocalypse: Prophecies of Empire in the Fifteenth and Sixteenth Centuries”. *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 2018, pp. 18-90, para quien la influencia principal en la formulación de la identidad escatológica otomana son las obras del místico y letrista ‘Abd al-Rahmān al-Bistāmī.

⁵¹⁴ Fleischer, 2000: 49.

⁵¹⁵ Abboud-Haggar, 1999: 44-45.

⁵¹⁶ Inalcik, 1973: 191.

doctrinas, de todas formas, creen en la resurrección de los cuerpos y en el Juicio Final.⁵¹⁷ Si bien a veces se ha afirmado, de forma algo errónea, que solo los chiitas creen en el *Mahdī*. Sin embargo, por ejemplo, a mediados del siglo XVI el gobernante magrebí Muhammad al-Shaikh se dio a sí mismo el título de “*al-Mahdī*”; o, como ha demostrado Cornell Fleischer, el estado más sunnita, el Imperio Otomano, tuvo un coqueteo prolongado con el mahdismo hasta mediados del siglo XVI, particularmente durante los reinados de Selim I (r.1512-1520) y de su hijo el sultán Süleyman (r.1520-1566).⁵¹⁸

A principios del siglo XVI los Safavi, *sheikhs* de una hermandad sufí procedente de Azerbaiyán, desplazó en el poder de Persia a la dinastía anterior de shahs. El expansionismo del carismático shah safávida Ismail (r.1501-1524), fundador de la dinastía, amenazaba a los otomanos con arrinconarlos en la Europa balcánica y con la conversión masiva al chiísmo.⁵¹⁹ Emergió rápidamente como una figura rodeada de un aura escatológica. Era considerado por él mismo y por sus seguidores como profeta e identificado con las prestigiosas figuras de Alí, pariente y apóstol de Mahoma, y Alejandro Magno.⁵²⁰ En esos momentos el Imperio Otomano se encontraba en una situación muy precaria a nivel económico y sanitario debido a la gran plaga de 1503 y al terremoto de Constantinopla en 1509.⁵²¹ Los agentes de Ismail Safavi pregonaban su causa por toda Anatolia e incluso en Rumelia con la intención de conquistar el Imperio Otomano desde dentro. Miles de súbditos otomanos siguieron a Ismail y se convirtió en el líder político y religioso de todos los turcomanos. El proyecto de Ismail tenía como fin integrar a Anatolia en su Imperio Persa.⁵²²

El príncipe Selim, partidario de una acción contundente contra Ismail, obtuvo el apoyo de los jenízaros, y el 24 de abril de 1512 forzó la abdicación de su padre Bayezid II (1447-1512). La guerra entre los Osmán y los Safavi se resolvió en 1514 con la victoria de Selim I. Tras este triunfo, y en un movimiento rápido y sorprendente, dirigió a su ejército hacia el sultanato de Siria y Egipto de los mamelucos, una dinastía militar procedente de

⁵¹⁷ Abboud-Haggar, 1999: 45.

⁵¹⁸ Subrahmanyam, 2020: 21-23.

⁵¹⁹ Kunt, 1995: 22-23.

⁵²⁰ Subrahmanyam, 2020: 21-23.

⁵²¹ Flemming, 2018: 215.

⁵²² Inalcik, 1973: 32, 195.

esclavos turcos y circasianos que había dominado durante dos siglos y medio esos territorios, y a los que también venció. La expansión territorial continuó en 1516-1517 con la conquista del Hiyaz (parte occidental de Arabia). Gracias a estas victorias el Imperio Otomano pasó a controlar todas las rutas entre Asia y Europa y el sultán se convirtió en el gran protector sunní de todos los principales lugares santos del islam.⁵²³ Selim I fue reconocido en términos apocalípticos como el Conquistador del Mundo con la misión de este dominio encomendada directamente por Dios para ser el gran Renovador del Islam.⁵²⁴ Durante el reinado de Selim I, por tanto, el estatus del sultán otomano cambió radicalmente. Al anexionar Siria, Egipto y Arabia, los lugares principales del antiguo califato se incorporaron al Imperio Otomano. Selim I pasó de ser un simple sultán *ghazi* en las fronteras del mundo islámico al protector de La Meca y Medina y de las rutas de peregrinación. Adquiría con ello preeminencia sobre cualquier otro soberano musulmán al tener bajo su protección a la totalidad de la comunidad islámica. Y esta concepción llegó a estar realmente tan asumida que cuando, por ejemplo, a mitad del siglo XVI, los gobernantes musulmanes de Sumatra e India requirieron la ayuda otomana contra los portugueses, se dirigieron al sultán como el «Protector del Islam».⁵²⁵

2.4.4) Süleyman I antes de la coronación de Carlos V en Bolonia

En octubre de 1520, el mismo mes en que Carlos V era coronado en Aquisgrán rey de Romanos, el príncipe Süleyman sucedía a su padre como sultán otomano. Esta coincidencia llevó a algunos observadores a ver a los dos soberanos como dos “gemelos” cuyo destinos parecían inextricablemente unidos: Erasmo de Rotterdam (1466-1536), por ejemplo, consideraba que ambos competían «en la pugna por el mayor de los premios:

⁵²³ Inalcik, 1973: 32-33; Kunt, 1995: 22-23; Veinstein, 2012: 137.

⁵²⁴ Finlay, 1998: 22. Fleischer (2000: 44-45) añade que en un texto persa de 1517 Selim I es descrito, además de estas consideraciones, como “socorrido por Dios” y “sombra de Dios”. Fleischer considera que este imaginario imperial se inspiraba en el de las cofradías sufíes.

⁵²⁵ Inalcik, 1973: 57.

ver si era Carlos o el Turco quien se convertía en monarca del orbe entero. Porque el mundo ya no podía soportar tener dos soles en el cielo». ⁵²⁶

En marzo de 1521 dos soberanos que habían optado en 1519 a ser elegidos emperadores del Sacro Imperio, Carlos V y Francisco I, se encontraban en guerra el uno contra el otro. También existían desavenencias religiosas causadas por el movimiento protestante de Martín Lutero (1483-1546). Esta división entre los cristianos fue una gran ventaja para los otomanos. El nuevo sultán exhibió su fuerza casi inmediatamente después al conducir un enorme ejército hasta el Danubio. Süleyman aprovechó la oportunidad para atacar Belgrado, la puerta a la Europa central, que cayó en agosto de 1521, por lo que la frontera de su imperio llegó hasta el límite de Hungría. Al año siguiente, tendía asedio a Rodas, un puesto de avanzada cristiano, hasta ese entonces sede de los Caballeros de san Juan, que también cayó y conseguía así la llave de paso al Mediterráneo oriental. ⁵²⁷

El sultán Süleyman I heredó de su padre este papel relevante en la historia que debía llevarle a conquistar el imperio de Roma y conseguir el triunfo del islam. El gran visir Ibrahim Pasha (1493-1536) se dirigía a él habitualmente como el “gobernante universal y refugio del mundo”, con un claro significado escatológico. ⁵²⁸ Desde el primer momento de su reinado, el sultán quiso dejar patente que era el momento, en el décimo siglo de la era islámica, de erradicación de la injusticia en el mundo desde un punto de vista milenarista. ⁵²⁹ Süleyman, además de ser el gobernador de las cuatro ciudades santas del islam –La Meca, Medina, Hebrón y Jerusalén-, aumentó su legitimidad en el mundo islámico al ser el organizador de la peregrinación anual a La Meca, el protector de esta rutas de peregrinación, quien proporcionaba la ayuda anual (*surra*) a las poblaciones de Medina y La Meca y asimismo construía y restauraba sus mezquitas y otros edificios, en especial la Kaaba. Todo esto contribuyó para que en la década de 1540 pudiese adoptar el título de califa. ⁵³⁰ El concepto de califato divino ya se encontraba en el tratado *Qānūn-i Şchinşāhī* encargado por Selim I al historiador otomano Idris-i Bidlisi (1452-1520) y

⁵²⁶ Parker (2019: 794) se refiere a una carta de Erasmo a Bernard Boerio de 11 de abril de 1531 (Erasmo. *Opus epistolarum*, IX, p. 254).

⁵²⁷ Inalcik, 1973: 35, Veinstein, 2012: 138; Parker, 2019: 245-246.

⁵²⁸ Finlay, 1998: 22.

⁵²⁹ Fleischer, 2000: 46.

⁵³⁰ Ágoston, 2007: 97.

que se entregó posteriormente a Süleyman I.⁵³¹ La enorme implicación religiosa del título de califa supremo tenía su traducción en la política del sultán con el énfasis en la ortodoxia sunnita y en la primacía de la Shari`a.⁵³²

En 1523 Elijahu Capsali de Candia completaba su crónica hebrea en la que Süleyman era reconocido como el emperador del último reino de la historia universal al prever que la llegada del Mesías se produciría en 1529-1530. En esa misma época (c.1522), el Şehnâme –una crónica histórica del presente en curso y cuyo protagonista era el propio sultán- de Mahremi (c.1522) identificaba a Süleyman como el segundo Salomón y el segundo David; y, un poco después, en 1525, el código legal otomano para Egipto se refería a su figura como David, en cuanto califa, y Salomón, por sultán. No es casualidad, por tanto, que su primer proyecto constructivo en Jerusalén fuese la mezquita del profeta David y que apareciese en ella una inscripción de 1524 en recuerdo de Süleyman como sultán de la humanidad, defensor del islam, servidor de la Casa del Sagrado Precinto y garante de justicia y paz. Unas distinciones acompañadas además de dos citas bíblicas: como décimo rey de los turcos se asimilaba al señalado como santo por el Señor (Levítico 27,32) y en su reinado el redentor llegaría a Sión (Isaías 59,20).⁵³³

Mientras tanto, en el Sacro Imperio la idea, previamente impensable, de vender tolerancia a los luteranos a cambio de que tropas protestantes ayudasen a Hungría era un reflejo de la llegada de noticias alarmantes. El sultán Süleyman había partido de Estambul a la cabeza de un enorme ejército y tren de asedio en abril de 1526, y en julio entraba por primera vez en Hungría. El 28 de agosto de 1526 el sultán conseguía una sorprendente victoria en Mohács que dejó a la mayoría de los nobles de Hungría y también a su rey Luis II (1506-1526), el cuñado de Carlos, muertos en el campo de batalla. Dos semanas más tarde Süleyman entró en Buda y confirió la corona de Hungría a su vasallo, el gobernador de Transilvania, Juan de Zápolya (1487-1540).⁵³⁴ Por su parte, el hermano de Carlos V, Fernando de Habsburgo, archiduque de Austria, era nombrado rey de Hungría por los austriacistas. Tras un periodo en el que Buda había sido recuperada por los

⁵³¹ Necipoglu, 2008: 97.

⁵³² Necipoglu, 2008: 58.

⁵³³ Necipoglu, 2008: 68, 101.

⁵³⁴ Parker, 2019: 220.

Habsburgo el 8 de septiembre de 1529 Zapolya recibió el trono en Buda. Süleyman siguió su avance por la Europa central y llegó a las puertas de Viena.⁵³⁵

2.4.5) La coronación imperial de Bolonia (1530) como culminación de la reunión progresiva de títulos por parte de Carlos V y la reacción de la política comunicativa imperial de Süleyman con la tiara de cuatro niveles (1532)

El viaje de Carlos V a Italia en 1529 para la coronación imperial que se celebró en 1530 en Bolonia requería una gran inversión y, al no haber concluido la paz con Francia, no pudo contar con el fuerte rescate del Delfín y de su hermano. La alternativa era negociar con Portugal la venta de sus derechos a las Molucas por la ruta abierta por Magallanes y Elcano. En abril de 1529 concluyeron las negociaciones por la suma de 350.000 ducados. Con estos nuevos recursos el 12 de agosto de 1529 Carlos V desembarcaba en Génova, al tiempo que sabía que se había firmado la paz con Francia y que las tropas turcas remontaban el Danubio en dirección a Hungría para forzarle a salir de Italia. Esta situación obligó al emperador a elegir Bolonia como lugar donde proceder a su coronación por Clemente VII. Esta ciudad pontificia era la cabeza intelectual de Italia, célebre por sus estudios, con la relevante presencia desde el siglo XIV del Colegio de San Clemente o de los españoles. Acudir a Roma le hubiera alejado excesivamente de la zona amenazada. Aun así, camino de Bolonia, recibió una apremiante petición de auxilio por parte de Viena, cercada por las tropas de Süleyman. La entente entre el papa y el emperador contaba con la base previa de los acuerdos de Barcelona, firmados entre los representantes pontificios y Carlos V. Sin embargo, entre los asuntos pendientes de resolver, se encontraba la demanda de intervención imperial en Florencia para devolver a los Medici –la familia del papa- su poder sobre la ciudad.⁵³⁶

La situación en 1529 era distinta a la que se había producido en la coronación de Aquisgrán (1520), que había llevado a Süleyman a conquistar Belgrado y llegar hasta

⁵³⁵ Inalcik, 1973: 35-36.

⁵³⁶ Fernández Álvarez, 1999: 152, 154-157.

Hungría. Esta vez, cuando los turcos sitiaban Viena, Carlos V se encontraba en Piacenza, a menos de mil kilómetros a la cabeza de un poderoso ejército.⁵³⁷

Con la coronación imperial de Carlos V en Bolonia finalizó todo un proceso de acumulación de títulos con los que se abrió por primera vez la posibilidad de reunir los derechos imperiales cristianos en una misma persona. Se trataba de la suma derivada de un título efectivo, el del Sacro Imperio Romano, y otro, puramente nominal y discutido, el del Imperio Romano de Oriente, procedente de la herencia su abuelo Fernando el Católico quien a su vez la había heredado en 1502 de Andrés Paleólogo. Este hipotético fin de la diarquía imperial se completaba, además, con la titularidad honorífica del reino de Jerusalén, también procedente de su abuelo materno tras la bula concedida en 1510 por el papa Julio II, y de los ducados de Atenas y Neopatria, de la misma herencia si bien por ser títulos de la Corona de Aragón. De todas formas, a juzgar por los títulos oficiales que utilizó Carlos V, parece ser que evitaba dar importancia a la herencia bizantina.⁵³⁸

En cualquier caso, esta posibilidad de dar fin de la diarquía imperial había iniciado su fase más relevante en 1519, cuando Carlos de Gante fue nombrado nuevo emperador del Sacro Imperio en la dieta de electores reunida en Frankfurt, tras el fallecimiento ese mismo año de su abuelo, el emperador Maximiliano de Habsburgo.

⁵³⁷ Parker, 2019: 246.

⁵³⁸ Entre los 71 títulos mencionados en un documento de 1525, donde sí se designan los de rey de Jerusalén y duque de Atenas y Neopatria, no aparece ninguna referencia al despotado de Morea ni al trono de Constantinopla (Floristán, 2014: 867).

(Fig. 11) “El emperador Carlos V entronizado y los Siete Electores”. Códice de trajes (Album Sternsee) fols 35 v.-36 r. (Augsburgo o Nuremberg, c.1546-c.1549). Ilustración a plumilla decorada a la aguada 20 cm x 20 cm. MS. RES/285. Biblioteca Nacional de España, Madrid. [bdh-rd.bne.es/viewer.vm?1d=0000052132&page=1 (consulta 27-5-2021)]

Había sido coronado un año después en Aquisgrán como Rey de Romanos y en 1530 había finalizado en Bolonia este proceso de triple coronación al recibir las dos que faltaban: la corona de hierro correspondiente al reino de Lombardía y la propiamente imperial. La coronación era una tradición que se remontaba a los tiempos de Carlomagno, con la recepción sucesiva de la corona de los francos en Aquisgrán, sede de la corte carolingia y donde todavía actualmente se encuentran los restos óseos de Carlomagno, la de hierro de los lombardos y la de emperador en Roma, estas dos últimas impuestas por el papa. Para la doble coronación, ya que la previa de Aquisgrán ya se había impuesto en 1520, Carlos V eligió dos fechas especialmente emblemáticas: el 22 y el 24 de febrero de 1530 para así recordar su cumpleaños y la victoria de Pavía.⁵³⁹

En la entrada imperial en Bolonia, con motivo de su coronación en 1530, Carlos V fue recibido, tras dos primeros arcos triunfales, con cuatro pilares presididos por distintas estatuas de mandatarios entre los que se encontraban Constantino y Carlomagno. Se aludía de esta forma a un tema político clave en esta entrada de Bolonia: la relación de

⁵³⁹ Fernández Álvarez, 1999: 160.

equilibrio entre el imperio y el papado, ambos considerados, en un cierto plano de igualdad, vicarios de Dios, si bien con distintas funciones.⁵⁴⁰

(Fig. 12) Robert Péril. “Clemente VII y Carlos V en la cabalgata de la coronación imperial de Bolonia” (1530). Detalle de los grabados. Graphische Sammlung, Museo Albertina, Viena.

Quizá se trataba aquí también una referencia a dos figuras claves en la transformación del Imperio Romano: quien otorgó en el año 330 la capitalidad imperial a Bizancio, rebautizada con su nombre, e inició la conversión del imperio en cristiano, convertido él mismo a la religión cristiana –Constantino-; y quien era coronado por primera vez por parte de un papa el emperador de los romanos –Carlomagno- sin contar con el poder establecido en Constantinopla.

La doble corona imperial con la que fue coronado Carlos V en Bolonia derivaba de la idea de Godofredo de Viterbo (1120-1196), secretario y cronista de varios emperadores Hohenstaufen, al expresar la concepción simbólica dominante en la Alta Edad Media conforme Roma era la causa y el origen del Imperio, visible en la diadema imperial al integrar como unidad indisoluble la doble corona de la ciudad de Roma y del conjunto del orbe. El emperador romano era emperador universal, pero, a su vez, únicamente tenía

⁵⁴⁰ Checa, 1987: 249.

derecho al señorío sobre Roma quien fuese capaz de dar orden al mundo. Procedente de esta idea, la corona del Sacro Imperio, actualmente conservada en Viena, ofrece un riquísimo simbolismo: todos sus componentes –materias, formas, relaciones numéricas y geométricas, colores y disposición de las piedras, inscripciones, entre otras características- muestran una síntesis de Jerusalén y de Roma, del reino celeste y del reino terrestre, del poder espiritual y del poder temporal.⁵⁴¹

Por otra parte, la triple corona simbolizaba desde la Edad media el imperio universal. Partía de una tradición del s. XII que reservaba la corona triple al emperador del Sacro Imperio Romano que unía en su persona tres reinos: el de los romanos, el de los alemanes y el de los lombardos. En el s. XIV, los papas imitaron esta corona con la *triregnum* o tiara pontificia con tres coronas superpuestas como símbolo de su poder terrestre. Desde la segunda mitad del s. XIV, la triple corona se consideraba un atributo a la vez imperial y pontificio con una doble connotación monárquica y sacerdotal.⁵⁴² Otras interpretaciones acerca de la triple tiara del papa aludían al triple desempeño de Cristo como sacerdote, profeta y rey; y relacionaban esta tríada con los tres niveles de autoridad del pontífice: pastor universal, jurisdicción eclesiástica universal y poder temporal.⁵⁴³

Este aspecto simbólico de la doble corona imperial y la tiara papal en las celebraciones de la coronación imperial de Carlos V en 1530 no pasó desapercibido en la Sublime Puerta. Como respuesta al desafío planteado, el gran visir Ibrahim Pasha le ofreció al sultán un regalo espectacular de un valor incalculable que estaba especialmente diseñado para desafiar tanto al papa como al emperador y para dejar claro quien detentaba realmente la hegemonía en el mundo.⁵⁴⁴ Se trataba del cetro y el casco-corona de cuatro niveles que se muestra en la imagen siguiente y que el gran visir recibió el 12 de mayo de 1532.⁵⁴⁵

⁵⁴¹ García-Pelayo, 2009²: 1048-1049.

⁵⁴² Haran, 2000: 137.

⁵⁴³ Hani, 1998: 165; Eryilmaz, 2013: 122.

⁵⁴⁴ Ágoston, 2007: 101-102; Eryilmaz, 2013: 122.

⁵⁴⁵ Necipoglu, 1989: 405-406.

(Fig. 13) Anónimo. Retrato del sultán Süleyman (c.1535). Grabado veneciano. Harris Brisbane Dick Fund, Metropolitan Museum of Art, Nueva York.

Ambos objetos fueron encargados en Venecia por Alvise Gritti (1480-1534) y pagados por Ibrahim Pasha.⁵⁴⁶ Paolo Giovio (1483-1552) comentaba que una parte considerable de la fortuna de Alvise Gritti se debía a la venta de joyas para el sultán y el suministro tanto de ornamentos de orfebrería para sus caballos como de los revestimientos de oro y plata de las paredes de las estancias imperiales de los palacios de Süleyman. Giovio manifestaba saber además que la idea y el diseño del casco de oro en forma de tiara de cuatro niveles –uno más que la triple tiara del papa- se debía a Gritti junto con otros elementos también con joyas incrustadas. El gran visir Ibrahim Pasha también acumulaba una enorme cantidad de joyas y oro y una parte de las que se incorporaron en el casco magnífico del sultán procedían de su colección.⁵⁴⁷

⁵⁴⁶ Finlay, 1998: 12.

⁵⁴⁷ Necipoglu, 1989: 456-407.

La coronación de Carlos V en Bolonia había sido considerada una afrenta por el sultán. El embajador veneciano en Estambul informaba en abril de 1531 de que Süleyman «siempre dice “¡A Roma! ¡A Roma!, y detesta al emperador y su título de César». A su vez hacía que a él le llamasen César.⁵⁴⁸ En la profecía *Gurbetname* (Leyenda del Exilio) se pronosticaba la conquista de Roma por parte del sultán, el ajusticiamiento del papa – junto con la muerte de muchos de sus ciudadanos- y la utilización de las fuentes de sus iglesias para ofrecer agua a sus caballos.⁵⁴⁹ Süleyman se consideraba el legítimo sucesor del Imperio Romano, tal y como Paulo Giovio avisaba a Carlos V también en 1531 y le animaba a impulsar la cruzada contra el Turco:

Soltan Soliman non pensi in altro che d'occupar li regni vostri per esser di natura cupido di gloria e, fattosi ardito e audace per le tante vittorie sue e grandezza dell'Imperio, ho inteso da huomini degni di fede che spesso dice che a lui tocca di ragione l'Imperio di Roma e di tutto Ponente per esser legitimo successor di Costantino imperatore qual transferi l'Imperio in Costantinopoli; et sappia Vostra Maestà che delle cose christiane n esta risoluto et minutamente informato.⁵⁵⁰

En abril de 1532, el sultán, en el papel de nuevo Alejandro, salía de Estambul rumbo a su tercera campaña Danubio arriba, mientras su flota de guerra se dirigía al Mediterráneo occidental.⁵⁵¹ Fue entonces cuando el gran visir organizó las entradas imperiales de Süleyman en Niš y Belgrado que imitaron la cabalgata de Bolonia. En ellas el sultán portaba el casco de cuatro tiaras para proclamar el mensaje de que el sultán desafiaba la autoridad tanto del papa como del emperador.⁵⁵²

El 12 de julio de 1532 Süleyman lanzaba un desafío personal a Carlos V. «El rey de España –el sultán se negaba a reconocer el título imperial de Carlos- lleva mucho tiempo proclamando que quiere actuar contra los turcos y ahora, por la gracia de Dios, yo estoy avanzando con mi ejército contra él. Si es un hombre con coraje, que venga y despliegue su ejército en el campo de batalla contra mis huestes imperiales. La cuestión –terminaba

⁵⁴⁸ Finlay (1998: 12) se refiere a una carta de 15 de abril de 1531 de Giovanni Antonio Venier desde París al Senado veneciano.

⁵⁴⁹ Goodrich (2017: n113-n114, n116, n136) cita a Agoston, 2007: 99; y a Cornell H. Fleischer “Shadows of Shadows: Prophecy in Politics in Istanbul” (2007), pp. 52-53.

⁵⁵⁰ P. Giovio. *Commentario de le cose de' Turchi .. a Carlo Quinto Imperadore Augusto*. Roma: A.Blado, s.d. [1531], p. 38 (D'Amico, 2004: 96).

⁵⁵¹ Parker, 2019: 291.

⁵⁵² Ágoston, 2007: 101-102.

diciendo- la resolverá la voluntad de Dios». ⁵⁵³ El gran visir Ibrahim Pasha explicó a los representantes de los Habsburgo que Süleyman era el protector de la cristiandad por designio divino frente a un emperador que había perseguido a otros cristianos, había destruido Roma y había encarcelado al papa. Era necesario, decía Pasha, que existiese un solo monarca para todo el mundo, ya fuese el emperador o el sultán. ⁵⁵⁴

2.4.6) La imagen del sultán Süleyman I después de 1532 y el fin de los tiempos

En el verano de 1532 Süleyman dirigió su cuarta campaña en Europa. Había contado con aprovechar las dificultades que le planteaba a Carlos V la cuestión luterana. Los príncipes protestantes habían formado en 1531 la Liga de Esmalcalda encabezada por Juan Federico I (1503-1554), elector de Sajonia, y Felipe I (1504-1567), landgrave de Hesse, en abierta oposición a la política religiosa del emperador. El sultán no contaba que Carlos V había tratado de resolver este problema con la Dieta de Ratisbona y que alcanzaría finalmente un acuerdo con los luteranos que se formalizó en la Paz de Núremberg (mayo de 1532). Quedó establecida así la suspensión, hasta que el papa convocase un concilio general, del Edicto de Worms (1521), que había declarado a Lutero prófugo y hereje, además de prohibir la difusión, posesión y lectura de su obra. A cambio, los protestantes ofrecieron la paz en todo el Sacro Imperio y una ayuda activa en la lucha contra el Turco. Carlos V entró en Viena el 23 de septiembre, mostrando al mundo que no rehuía la batalla. ⁵⁵⁵ Las tropas de Süleyman no pudieron alcanzar su objetivo de doblegar la defensa de Viena, a la que sometieron a un asedio infructuoso, y tuvieron que retirarse hacia Estambul. El ejército otomano sufrió además algunas derrotas navales en la costa del Peloponeso que

⁵⁵³ Parker (2019: 292, 806) se refiere a una carta de Süleyman a Fernando, el hermano del emperador, datada el 12 de julio de 1532.

⁵⁵⁴ Finlay, 1998: 11-12; Bunes, 2015: 81.

Ibrahim Pasha, cristiano de nacimiento y originario de la ciudad veneciana de Parga, cerca de Corfú, fue secuestrado por piratas turcos y vendido a una viuda rica que lo educó en el islam. A partir de 1520, el sultán Süleyman lo acogió en la corte y Pasha llegó a ser en 1523 el gran visir, después de varios cargos cada vez de mayor importancia. En 1524 se casó con una hermana del sultán y se convirtió en una especie de “segundo emperador” por el gran poder que llegó a acumular cuando todos los asuntos de gobierno pasaban por sus manos.

⁵⁵⁵ Parker, 2019: 292-294.

le forzaron para adoptar una estrategia diferente en el Mediterráneo. El sultán mandó traer a Estambul a Jeireddín Barbarroja (1475-1546), quien llevaba tiempo usando Argel como base desde la que aterrorizaba con sus galeras a los cristianos a todo lo largo del Mediterráneo occidental, y le nombró comandante de la flota imperial. Barbarroja era partidario de una política militar más centrada en la lucha Habsburgo-Osmán que la que se dirimía con Persia.⁵⁵⁶ Dos años después, Barbarroja tomó Túnez mientras el sultán marchaba hacia el este en contra del shah de Persia.⁵⁵⁷

En mayo de 1533 Cornelius Duplicius Schepper (c.1502-1555) llegaba a Estambul desde Viena. Se presentó como enviado de Fernando I de Habsburgo, rey de Hungría y archiduque de Austria, pero en la corte otomana se sabía que era el embajador de facto de Carlos V. La estancia de Schepper en la capital otomana representó el primer contacto diplomático, aunque no reconocido oficialmente, entre los dos grandes emperadores del siglo XVI. Schepper entregó al sultán una carta de Carlos V en la que le expresaba el deseo de establecer la paz.⁵⁵⁸ En esos momentos circulaban por la capital otomana tres profecías acerca de la próxima destrucción del Imperio Otomano.⁵⁵⁹ La más precisa de ellas pronosticaba este destino debido a la aparición del hijo bastardo de un príncipe, alto y fuerte, con gran autoridad sobre los turcos. Todo indicaba que se refería a Alvise Gritti, el *Beyoglu*, al que nos hemos referido anteriormente, nacido en Estambul e hijo bastardo del dogo de Venecia con una concubina griega, que tenía esas características físicas y un papel predominante en los negocios del Imperio Otomano y en la corte como colaborador de Ibrahim Pasha. La circulación de esta profecía parecía indicar un estado de opinión que les responsabilizaba de una cierta decadencia del poder otomano en esos momentos como si existiese una influencia siniestra y antimusulmana. Es la época en la que apareció Barbarroja, enemigo declarado de Ibrahim Pasha y Gritti.⁵⁶⁰ El destino del gran visir

⁵⁵⁶ Finlay, 1998: 28; Veinstein, 2012: 139-140.

⁵⁵⁷ Parker, 2019: 303.

⁵⁵⁸ Finlay, 1998: 1-2.

Schepper procedía de una familia noble de Flandes. A principios de la década de 1520 residía en la corte de Christian II de Dinamarca, cuñado de Carlos V, y en 1526 ya entró en servicio del emperador, llegó a ser una de las personas de confianza del gran canciller Gattinara, y fue enviado a diferentes misiones diplomáticas en Austria, Polonia y Hungría.

⁵⁵⁹ Finlay (1998: 4-5, 20) recuerda que una se refiere a una piedra maravillosa, otra a unos soldados nocturnos y la tercera se comenta seguidamente.

⁵⁶⁰ Finlay, 1998: 23-26, 28.

Ibrahim Pasha se torció de tal forma que en 1535-1536 pasó de ser *makbul* (el favorito) a *maktul* (el ejecutado).⁵⁶¹

En el momento de la visita diplomática de Schepper (1533) Süleyman se encontraba receptivo a las propuestas de paz dado el fiasco de la invasión del año anterior y la guerra con la Persia safávida. Necesitaba asegurar su flanco occidental para centrarse en el oriental y desplazarse a la frontera del Imperio Otomano con Persia.⁵⁶² En el curso de uno de los cuatro encuentros que Gritti mantuvo con Schepper –con Ibrahim Pasha el enviado de Carlos V mantendría otros cuatro más una audiencia con el sultán- le comentó que Süleyman no aceptaba la arrogación por parte de Carlos V de títulos que pertenecían al sultán, como los de rey de Jerusalén o duque de Atenas, que eran posesiones del sultán, y estaba especialmente ofendido porque los había utilizado en la carta en la que le proponía un acuerdo de paz. Estaba indignado, además, por el trato arrogante de Carlos V como si el sultán fuese inferior en rango a él. Schepper le contestó de forma diplomática que había dos emperadores en el mundo, el sultán en Asia y Carlos V en Europa, y que Dios determinaría a su debido tiempo quien de los dos era el superior. Al final el resultado de estas conversaciones favoreció los intereses de Fernando de Habsburgo al conseguir la paz con los otomanos, cierto reconocimiento de sus reclamaciones sobre Hungría y la aparente promesa de que, a la muerte de Zápolya, heredería el reino completo como vasallo del sultán.⁵⁶³

A pesar de esta tregua en el conflicto Habsburgo-Osmán, no cesó el papel legitimador de la escatología imperial otomana con nuevas aportaciones en favor de una política expansionista. El sufí Mevlana ‘Isa, por ejemplo, autor de *Cāmi’ ūl-Meknūnāt* (Compendio de cosas ocultas), una historia en verso del mundo y de los otomanos, establecía conexiones genealógicas entre los antiguos profetas desde Adán hasta Mahoma y los otomanos, así como una combinación de ideas escatológicas procedentes del Corán, la tradición profética y la astrología. En plena rivalidad entre Carlos V y Süleyman, cuando cada uno de ellos se atribuía el papel de monarca universal guiado por el designio divino, Mevlana ‘Isa, que saludaba al sultán en esta condición y renovador de la religión,

⁵⁶¹ Woodhead, 1995: 176.

⁵⁶² Finlay, 1998: 14.

⁵⁶³ Finlay, 1998: 16-18.

destinado a reunir la autoridad espiritual y temporal en un contexto apocalíptico, anunciaba el inminente avance del ejército islámico hacia Roma donde penetraría en sus iglesias, se apoderaría de sus tesoros y pasaría a someter seguidamente a Francia. El fin de los tiempos llegaría con el Mahdi, Jesús, Elías y otro profeta, así como la conversión de todo el mundo al islam.⁵⁶⁴

Haydar-i-Remmal (c.1500-c.1560), un adivino azerí que había colaborado con círculos cortesanos de Tabriz, la capital safávida, se convirtió al cabo de un tiempo de estancia en Estambul en uno de los asesores de especial confianza del sultán. En sus escritos de 1535 a 1538 recordó que, según la tradición ismailí –corriente religiosa de la rama chií-, en cada era existían dos soberanos bajo designio divino: uno de ellos, en un ámbito temporal o material (*Sahib Kiran*), y el otro, en el terreno espiritual (*Sahib Zaman*). Mahoma había reunido estas dos identidades y, según Haydar, también estaban presentes en Süleyman, como monarca universal terrenal y en su condición de «polo de todos los polos espirituales» (*qutb al-Aktab*). El sultán, en esta doble condición de autoridad suprema, además estaría destinado a gobernar hasta el fin de los tiempos previsto para el año 990 del calendario musulmán (1582-1583), cuando estaba prevista una gran conjunción astrológica de Júpiter y Saturno, antesala de la llegada del año 1000 islámico en la siguiente década. El fenómeno astrológico previsto era tan extraordinario que solo se presentaba cada 990 años, después de que sucesivas conjunciones de estos planetas hubieran efectuado su paso por los doce signos del zodiaco y se volviese al punto inicial de Aries, el equinoccio vernal. Una gran conjunción que, por tanto, no se había producido desde el inicio de la Hégira y que vinculaba el epíteto de *Sahib Kiran* con el de «Señor de la Conjunción (Propicia)».⁵⁶⁵

⁵⁶⁴ Fleischer (2000: 46) expone que Mevlana ‘Isa escribe las tres recensiones que componen esta obra entre 1529 y 1543, mientras Flemming (2018: 212-214, 221-225) sitúa su redacción entre 1532 y 1536.

Es en el periodo final de redacción de esta obra cuando calcula erróneamente, por una confusión entre años solares y lunares, que será en el año 960 del calendario islámico (1552-1553) la inauguración del milenio [Fleischer, 2000: 48; Necipoglu, 2008: 68; Blake, 2016: 31].

⁵⁶⁵ Fleischer, 2000: 49; Blake, 2016: 19, 31-34. Blake (2016: 34-35) asimismo indica que la consideración de Señor de la Conjunción era compartida por los soberanos de los imperios otomano, safávida y mogol, especialmente este último, dada su vinculación originaria timúrida, al haber sido ya conocido así Tamerlán en el siglo XIV.

Esta convergencia de poder terrenal y espiritual en la figura de Süleyman también era destacada de otra forma en una inscripción datada en 1538 en la ciudadela de Bender (Moldavia):

Soy esclavo de Dios y sultán de este mundo. Por la gracia de Dios lidero la comunidad de Mahoma. El poder de Dios y los milagros de Mahoma son mis compañeros. Soy Süleyman, en nombre de quien el sermón (*hutba*) es leído en La Meca y Medina. En Bagdad soy el shah, en los territorios bizantinos el César, y en Egipto el sultán; quien envía sus flotas a los mares de Europa, el Magreb y la India. Soy el sultán que consiguió la corona y el trono de Hungría [...] ⁵⁶⁶

En esta misma línea figuró igualmente el prefacio a la biografía del Profeta compilada por el cronista y canciller de la corte otomana Celâlzâde Mustafâ Çelebi (c.1490-1567), y que le dedicó en 1551-1552 al sultán con ocasión de la primera inscripción encargada por éste en la Cúpula de la Roca (la Casa de Dios, según el canciller). En esta dedicatoria el canciller se refería al califato de Süleyman, el último emperador universal hasta el Juicio Final, y afirmaba que en efecto el sultán era el mesías de la era final y el único guardián de los santuarios de Jerusalén y de La Meca, el anterior y el actual lugar a los que históricamente se ha dirigido la oración islámica (*qibla*) y en donde se conservan respectivamente “la piedra de Dios” y “la piedra negra de la Kaaba”, ambas originadas en el paraíso. ⁵⁶⁷ A estas referencias escatológicas se sumaría, posteriormente, la publicación en Estambul, en julio de 1553 de una profecía que pronosticaba que la historia finalizaría pronto con la aparición del *Mahdī*, Jesús y el Anticristo. ⁵⁶⁸

En una línea claramente laudatoria del sultán, el cronista de origen persa Fethullah Çelebi (‘Arif) (¿-c.1563) recibía el encargo del *Shāhnāma-yi Āl-i ‘Osmān* (el *Shāhnāma* de la casa de Osmán), un conjunto de manuscritos donde se explicaba la historia del mundo desde su creación con Adán y Eva, en el primer volumen, y en la que se repasaban en orden cronológico sucesivos episodios bíblicos, algunos de ellos en clave profética, en los siguientes tomos. En el último de ellos –el quinto–, finalizado en 1558, el *Sulaimānnāma* (libro de Süleyman, sobre los acontecimientos de 1520 a 1555), ⁵⁶⁹ ‘Arif

⁵⁶⁶ Inalcik, 1973: 41.

⁵⁶⁷ Necipoglu, 2008: 68-69.

⁵⁶⁸ Finlay, 1998: 23.

⁵⁶⁹ Woodhead, 1995: 174;

El quinto y último volumen, el *Sulaimānnāma* (libro de Süleyman), no es una mera crónica de historia militar sino que también documenta con ilustraciones ceremonias otomanas y ofrece una narración

describía al sultán Süleyman como el gobernante ideal, elegido y favorecido por Dios, con jurisdicción sobre toda la humanidad para legislar, enjuiciar y ejercer todos los poderes, el último reformador de la verdadera religión y la última manifestación de la fe y de la realeza profética.⁵⁷⁰ Se consideraba asimismo, como sus antecesores más inmediatos, el Emperador de Emperadores y el Protector de las Ciudades Sagradas (Meca y Medina) conquistadas en 1517 a los mamelucos por su padre Selim –es decir, el papel paralelo como defensor del islam al del emperador Carlos V en relación con la cristiandad-.⁵⁷¹ A diferencia de los otros ejemplos anteriores, donde destacaba la misión escatológica del sultán, en este texto se aboga por una imagen imperial de creador de un perfecto orden de justicia y de protector y refugio de la religión verdadera.⁵⁷²

La inscripción, datada en 1561-1562, sobre la franja de azulejos situada sobre el *mihrab* –el lugar que indica la dirección de la Kaaba de La Meca hacia donde debe dirigirse la oración musulmana- de la Cúpula de la Cadena alude de forma indirecta a la justicia davídica y el califato divino de Süleyman I. La Cúpula de la Cadena, en efecto, se identificaba con el Tribunal de David y la inscripción podía tener una lectura escatológica dado que en la tradición apocalíptica musulmana David deberá interceder por el destino de los creyentes en el Juicio Final. Un contenido similar se repite en las puertas de bronce y plata de la entrada oriental de la Cúpula de la Roca incorporadas en 1564-1565 con esa alusión al origen divino de la autoridad terrenal del califa y al día de la resurrección en el apocalipsis musulmán.⁵⁷³ La restauración de la Cúpula de la Roca de Jerusalén por orden del sultán Süleyman I consistió principalmente en el reacondicionamiento de los muros exteriores que pasaron a estar revestidos de azulejos policromados.⁵⁷⁴ Algunas de las inscripciones incluidas en estas decoraciones indican la convicción en el papel escatológico al que estaba destinado el sultán, el décimo y principal soberano de la casa

detallada, textual y pictórica, de la estructura política. Concebido como una obra de arte, para la colección privada del sultán y depositado en su biblioteca personal sin intención de ser divulgado mediante copias, se ha prestado más atención, por su alto valor estético, desde la historia del arte que como fuente histórica (Eryilmaz, 2015: 13-14).

⁵⁷⁰ Eryilmaz, 2013: 100, 108, 124-125. Si Adán es el primer imán que combina autoridad profética y política con la misión de guiar a la humanidad hacia el camino correcto, Süleyman es el último sultán con estas características, según *Sulaimânnâma* (Eryilmaz, 2015: 13-14).

⁵⁷¹ Goodrich, 2017, n23, n43-n44, n84.

⁵⁷² Fleischer, 2000: 50-51.

⁵⁷³ Necipoglu, 2008: 67-68, 77, 80. La Cúpula de la Cadena está situada de forma inmediatamente adyacente al este de la Cúpula de la Roca.

⁵⁷⁴ Necipoglu, 2008: 17.

de Osmán en el que tenía que ser el décimo y último siglo de la era islámica. La etapa final del plan divino estaba precedida por la restauración arquitectónica de Jerusalén, uno de los signos de la hora final mencionados en los textos apocalípticos tanto omeyas como otomanos. Era fundamental en ese sentido la rehabilitación de la Cúpula de la Roca, al ser éste el lugar previsto para el Juicio Final. La tradición apocalíptica omeya predecía asimismo la caída de Constantinopla como el principal signo de la inminencia del fin de los tiempos, mientras que en tiempos de los otomanos era la caída de Roma en manos de los musulmanes la que determinaba ese momento apocalíptico.⁵⁷⁵

2.4.7) Selim II, Murad III y el fin de los tiempos

Tras la defunción en 1566 del sultán Süleyman I, le sucedió su hijo Selim II (1524-1574), el sultán que sería derrotado por Felipe II en la batalla de Lepanto de 1571. En sus relaciones protocolarias, el rey católico encabezaba sus documentos como señor natural de Tierra Santa por voluntad divina: «Nos don Felipe, por la gracia de Dios, rey de Castilla, de Aragón, de las dos Sicilias, de Ierusalem ...».⁵⁷⁶ El sultán de la Sublime Puerta le daba la réplica en sus cartas, amén de toda otra serie de dignidades, con las de «príncipe de la Meca, y de Alepo, poseedor de Jerusalén, y dominador del mar universal ...».⁵⁷⁷

El papa Pío V (1504-1572) aprovechó el resurgimiento de la idea de cruzada y, tras el éxito de Lepanto, exhortó a los príncipes cristianos a dirigir las acciones de la Liga Santa hacia la liberación de Jerusalén. Depositaba además en la persona de Felipe II la potestad de erigirse en el emperador de Oriente que aunaría a todos los cristianos para vencer al otomano infiel.⁵⁷⁸ Sin embargo, los proyectos beligerantes hispanos contra el Gran Turco

⁵⁷⁵ Necipoglu, 2008: 61, 67, 98. Aunque algunos textos de la época omeya ya prevén que primero caería Constantinopla y después Roma, según especifica Wilferd Madelung en “Apocalyptic Prophecies in Hims in the Umayyad Age”. *Journal of Semitic Studies*, 31/2, 1986, pp. 155.

⁵⁷⁶ García Martín (1999: 46-47) cita Francisco Balbi de Correggio. *La verdadera relación de todo lo que el ano de MDLXV ha sucedido en la isla de Malta, de antes que llegasse la armada sobre ella de Soliman Gran Turco, hasta que llegó el socorro posterior del Rey Católico nuestro señor don Phelipe Segundo ...* Barcelona: Pedro Reignes, 1568, p. 4.

⁵⁷⁷ García Martín (1999: 47) se refiere a estas dignidades en Agustín Andrés y Saviñas. *Malta invadida por Solimán II*. Madrid: F.J. García, 1761, p. iv.

⁵⁷⁸ García Martín, 1999: 50.

se ralentizaron a partir de 1580 al coincidir la anexión de Portugal y la firma de una tregua con la Sublime Puerta.⁵⁷⁹

Desde 1574, al fallecer Selim II, le había sucedido su hijo, Murad III (1546-1595). Faltaban pocos años para el advenimiento de dos fechas muy importantes en la escatología islámica, a las que nos hemos referido anteriormente: la gran conjunción de Júpiter y Saturno (1582-1583) y el primer milenio de la era iniciada en la Hégira (1591-1592).

La próxima llegada del fin de los tiempos fue el telón de fondo de conversaciones como la del tercer emperador mogol de la India, Jalal al-Din Muhammad Akbar (1542-1605), y el jesuita catalán Antoni de Montserrat (1536-1600), por entonces misionero en su corte. Durante el transcurso de una campaña en tierras afganas a mediados de 1581 el emperador interrogó al jesuita acerca de asuntos relacionados con el milenio; es decir, sobre el Juicio Final, si Cristo sería el Juez y cuándo iba a ocurrir. Montserrat contestó que el Día del Juicio era un misterio divino aunque sin embargo sería conocido a través de ciertos signos como guerras y rebeliones, o la caída y devastación de reinos y naciones. El jesuita dejaba entrever además que estas cosas sucedían con mucha frecuencia en ese tiempo como clara insinuación a que ese momento era inminente.⁵⁸⁰

El árbol de Nu'mān (finales s. XVI o principios s. XVII) comprende una serie de profecías crípticas reservadas a aquellos que dominaban las ciencias ocultas del letrismo —el equivalente islámico a la gematría cabalística que interpreta el alfabeto árabe como los pilares de la creación del universo- y de la astrología, pero que, una vez interpretadas, estaban pensadas para circular y llegar a un público más amplio. El mensaje principal era que el fin del mundo estaba próximo y la historia de la salvación constituía una cadena

⁵⁷⁹ Sin embargo, la impronta del poema de Torquato Tasso, la *Gerusalemme liberata*, concluido en torno a 1575, caló hondo en la literatura castellana del Siglo de Oro. Se atribuye, por ejemplo, a Miguel de Cervantes la autoría de *La conquista de Jerusalén por Godofre de Bullón*, compuesta entre 1581 y 1585; y la imitación más conocida de la obra de Tasso corresponde a la *Jerusalén conquistada* (1609) de Lope de Vega (García Martín, 1999: 46, 51).

⁵⁸⁰ Subrahmanyam, 2020: 18.

Los comentarios de Antoni de Montserrat, en su versión catalana traducida por el historiador Josep Lluís Alay, han sido publicados por el mismo en el libro *Ambaixador a la cort del Gran Mogol: viatges d'un jesuïta català del segle xvi a l'Índia, Pakistan, Afganistan i Himàlaia*. Lleida: Pagès editors, 2002 (2005, segona ed.).

de dinastías musulmanas en la que los otomanos eran el último eslabón, los destinados a abrir las puertas de este final.⁵⁸¹ La esperada aparición del *Mahdī* coincidiría con una renovación de la tierra y de la fe. Tras la caída de Constantinopla se esperaba la de Roma. El sultanato *ghazi* debía estar preparado, por tanto, para otra *jihād*.⁵⁸²

Ahval-i qryamet, anónimo turco de finales del siglo XVI, por su parte, narraba lo que iba a acontecer en el fin de los tiempos: Jesús descendería de los cielos, acabaría con el *dağğāl* (el Anticristo de los musulmanes) y gobernaría en la tierra durante cuarenta años; un tiempo feliz en el que no habría pobreza. Tras la muerte de Jesús, el caos y la opresión llegarían de la mano de Gog y Magog; y tras una serie de vicisitudes y de transformación del cielo y de la tierra, se procedería al Juicio Final donde se decidiría quienes entrarían en el paraíso y los que serían condenados al infierno.⁵⁸³

Cuando llegó finalmente el año 1000 del calendario islámico (1591-1592), muchos musulmanes en el sur y en el oeste asiático, así como en el norte de África, esperaban ansiosos señales de la proximidad del fin del mundo, a pesar de que el erudito sufí e historiador egipcio al-Suyuti (c.1445-1505), con gran reputación entre los otomanos, había establecido en su momento que la comunidad islámica existiría más de mil años.⁵⁸⁴

2.5 La cruzada como mito o idea-motor: entre la idea quimérica y las alianzas interconfesionales

El enfrentamiento bélico entre el Imperio Otomano y sus vecinos cristianos fue entendido en el siglo XVI por ambas partes contendientes como un conflicto que iba más allá del plano militar, de acuerdo con la opinión del historiador James D. Tracy. La pugna

⁵⁸¹ Chahanovich (2019: 61, 63, 66, 75) cita también a Cornell H. Fleischer, en “A Mediterranean Apocalypse: Prophecies of Empire in the Fifteenth and Sixteenth Centuries”. *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 2018, pp. 18-90.

⁵⁸² Chahanovich, 2019: 92.

⁵⁸³ Flemming (2018: 210) se basa en el texto conservado en la biblioteca de la Universidad de Leiden (Cod. Or. 14349).

⁵⁸⁴ Flemming, 2018: 211.

Habsburgo-Osmán fue un choque de civilizaciones, según Tracy, donde no únicamente estaba en juego una guerra santa entre cristianos y musulmanes sino también una batalla político-cultural entre la civilizada Europa de raíz grecorromana y el Próximo Oriente bárbaro.⁵⁸⁵ Esta argumentación tiene como uno de sus referentes la concepción del «otro» expresada por el politólogo y antropólogo social noruego Iver B. Neumann, quien lo ejemplifica con el impulso del término Europa por parte del papa Pío II cuando anteriormente el uso de este concepto geográfico era poco más que marginal. Cuando Constantinopla cae bajo el dominio otomano en 1453, Pío II apela en los años siguientes (1458 a 1464) a “nuestra Europa, nuestra Europa cristiana” como la idea bajo la que ruega la unidad de todos los reinos y territorios cristianos dirigida en una cruzada contra el Imperio Otomano.⁵⁸⁶ La visión del historiador Manuel Fernández Álvarez coincide con este planteamiento que identifica la defensa de Europa en el siglo XVI con el papel idealizado de los Austrias Mayores como cruzados cristianos. Fernández Álvarez lo expresa así:

Hasta los tiempos de Carlos V había llegado la idea de cruzada, y él la recibe como un legado precioso. Por supuesto la cruzada en su más puro sentido histórico, esto es: la empresa militar que librase los Santos Lugares, que vivían bajo la opresión del Imperio turco; si bien las circunstancias del siglo XVI imponían objetivos más humildes, tales como la defensa de la Europa cristiana, amenazada en mar y en tierra por las formidables ofensivas de Solimán el Magnífico. (...) Para Carlos hubiera sido un sueño glorioso acaudillar la contraofensiva cristiana que arrojase al infiel tanto de las tierras de Europa como de las riberas del Mediterráneo; (...) Él [Carlos V] era el brazo defensor de la cristiandad contra sus enemigos externos e internos.⁵⁸⁷

En aquellos tiempos, Europa y cristiandad venían a ser términos sinónimos. Era la Europa cristiana y esa era también la que Carlos V quería amparar y defender.⁵⁸⁸

Neumann considera asimismo que la representación del Turco como el «otro» de la Europa renacentista, en su aparición como el enemigo de la fe y de la cultura, fue una realidad incontestable, ya fuese por motivos religiosos como por conveniencia política o

⁵⁸⁵ Tracy, 2015: 4-5, 23, 26.

⁵⁸⁶ Neumann, 1999: 41-44.

⁵⁸⁷ Fernández Álvarez, 1999: 89-91.

«(...) hace unos años, la fundación italiana Giorgio Cini organizó unas jornadas en Venecia dedicadas a los signos de identidad de Europa, fijando uno de ellos en la figura de Carlos V. Y con razón. (...) Porque el que se pasó toda su vida yendo y viniendo por los caminos de aquella Europa, entonces tan polvorientos y fatigosos, el que puso una y otra vez su vida al tablero en pro de aquella Europa cristiana, es ya un patrimonio de todos los europeos.» (Fernández Álvarez, 2005: 166).

⁵⁸⁸ Fernández Álvarez, 2005: 165.

económica, tal y como evidencia la retórica antiotomana tanto en imágenes como en textos, con la *exhortatio ad bellum contra barbaros* como recurso habitual.⁵⁸⁹ Los turcos no eran solo infieles sino que eran representados como bárbaros, tanto por su origen ajeno a la civilización, por la destrucción masiva de libros tras la conquista de Constantinopla, como también por una absoluta falta de moralidad, tal y como se ejemplificaba con la práctica de la poligamia, que llegaba al salvajismo con el recurso al fratricidio que podía seguir el sultán para librarse de competidores en el acceso al trono, y que en ocasiones se había ampliado incluso a sus propios hijos y descendientes –así fue por ejemplo con la ejecución ordenada por Süleyman de sus hijos Mustafá y Bayezid-.⁵⁹⁰ Por otra parte, según Neumann, la alianza entre franceses y otomanos de 1536 no derribó el muro entre estos dos mundos. En primer lugar, porque esta nueva práctica diplomática no fue considerada respetable según los parámetros políticos y legales de la época, tanto para musulmanes como para cristianos; y, en segundo término, porque según la perspectiva del sultán se trataba únicamente de una concesión unilateral del Imperio Otomano a un gobernante de rango inferior y de ninguna forma un pacto entre iguales.⁵⁹¹

Los historiadores Gilles Veinstein, John Tolan y Henry Laurens no comparten la visión antagónica expuesta anteriormente entre «Europa» y «el mundo islámico» porque, entre otros motivos, se trata de conceptos ambiguos al que se adscriben de forma amplia personas y grupos que interactúan entre ellos y establecen relaciones más complejas que superan este dualismo según ellos un tanto simplista. Prefieren contemplar los acontecimientos del siglo XVI desde la perspectiva de grupos protonacionales que comparten un mismo soberano o la de los habitantes de una misma ciudad o de un territorio más amplio con el límite anterior y analizar las relaciones que establecen entre sí, por ejemplo, genoveses y tunecinos, constantinopolitanos y alejandrinos, o catalanes y magrebíes.⁵⁹² Europa podía ser un término utilizado en los mapas pero los europeos cristianos pocas veces se referían a ellos mismos como europeos; algunos de ellos, además, vivían en *dār al-islām* (el territorio controlado por los musulmanes como, por ejemplo, la parte europea del Imperio Otomano). La cristiandad, por otra parte, también

⁵⁸⁹ Neumann, 1999: 46.

⁵⁹⁰ Veinstein, 2012: 173-174.

⁵⁹¹ Veinstein, 2012: 215, 224; Neumann (1999: 48) sigue a este respecto la argumentación del historiador norteamericano Franklin L. Baumer.

⁵⁹² Tolan, Veinstein, Laurens, 2012: 4.

se encontraba en América, en África y en Asia; y los *dhimmis* (judíos, cristianos y mazdeos bajo control otomano) no formaban parte de la *umma* (la comunidad de los creyentes musulmanes en la que sí que se incluirían, por ejemplo, la minoría islámica en la península ibérica).⁵⁹³

A pesar de que la ideología de la guerra santa servía para justificar o celebrar, la religión a menudo no dejaba de ser una explicación posterior para un conflicto que tenía muchas otras causas. Estos conflictos, comenta el historiador John Tolan, no deberían ser vistos como avatares de un choque de civilizaciones entre el «Islam» y «Occidente» sino que, tras el discurso grandilocuente de cruzada/yihad, en el campo de batalla de la península ibérica durante la Reconquista, en el de Palestina con ocasión de las cruzadas, en la lucha por los enclaves del norte de África, los cristianos se aliaban a menudo con musulmanes –como, por ejemplo, la dinastía hafsí de Túnez- y viceversa para enfrentarse con adversarios que, por ese motivo, tenían una confesionalidad no tan homogénea como podría parecer.⁵⁹⁴ Otros factores, como los que se exponen a continuación, también conducen a matizar ese supuesto ambiente bélico visceral que predicaba la reconquista de Constantinopla y Tierra Santa, así como la imagen de Carlos V y Felipe II como campeones o paladines de la cristiandad en la lucha contra los otomanos:

- a) la figura del “guerrero de la fe”, prolongación de la reconquista y del cruzado medieval, sobrevivió únicamente en una lucha limitada al Mediterráneo más cercano y más como maniobra de distracción que de verdadera voluntad de permanecer en plazas conquistadas;
- b) la Monarquía Hispánica negoció y firmó treguas secretas con el Imperio Otomano, cuando resultó conveniente, como la de Margliani de 1578;
- c) el hastío y la desconfianza que mostraron la corte imperial y virreinal italiana ante la multitud de mendicantes, soldados, rebeldes, conversos de procedencia bizantina en busca de ayuda económica; y,

⁵⁹³ Tolan, Veinstein, Laurens, 2012: 2-3, 12. También se refieren al hecho del uso tardío en inglés o francés de los términos “islam” (desde 1697 en francés y desde 1818 en inglés), “musulman/muslim” (desde la mitad del s. XVI en francés y desde 1615 en inglés). De hecho, comentan estos historiadores que en el s. XVI los términos preferidos para designar a los musulmanes son “árabes”, “turcos”, “persas”, “moros”, “ismaelitas”, “agarenos”, pero, sobre todo, “sarracenos”.

⁵⁹⁴ Tolan, 2012: 27.

d) en el caso de Carlos V, la realidad es que solo se contabilizaron tres enfrentamientos con Süleyman o sus aliados: Viena (1532), Túnez (1535) y Argel (1541), y en la primera ocasión ni siquiera se planteó como un enfrentamiento propiamente dicho ya que la llegada del emperador a Viena se produjo cuando el sultán había emprendido la retirada.⁵⁹⁵

Por otra parte, se puede considerar que iniciativas como la de Clemente VII, a través de Jano Láscaris (c.1445-1535), discípulo del cardenal Besarión de Nicea (1403-1472), de mediar entre Francisco I de Francia y Carlos V, con ocasión de la prisión de aquél en Madrid en 1525, al objeto de organizar la reconquista de Constantinopla,⁵⁹⁶ no pasaron de ser una idea quimérica por múltiples razones:

a) los elevadísimos costes económicos de esta hipotética campaña, sumada al pesimismo acerca de un resultado favorable a las tropas cristianas en su objetivo de liberar Constantinopla de los turcos;

b) la propia dificultad de la formación del frente cristiano ante la desconfianza entre los diferentes reinos por la disparidad de intereses en juego; y,

c) finalmente, la reforma protestante y el tratado franco-otomano de 1536, que introdujo a la Puerta en el juego de las alianzas europeas y que hicieron ya del todo impensable la formación de un frente común cristiano.⁵⁹⁷

Por los motivos anteriores, y a pesar de los discursos imperiales de unos y otros, a principios de la década de 1540 parecía probable, según la opinión más extendida, que ni Carlos V ni Süleyman iban a poder dominar el mundo y ambas potencias quedarían igualadas en sus luchas en el frente mediterráneo y en el húngaro.⁵⁹⁸

La propaganda imperial de Carlos V siguió de todas formas promoviendo una imagen de cruzado apasionado aunque los hechos sugiriesen otras prioridades. El emperador del Sacro Imperio Romano, como príncipe superior de la república cristiana, tenía un deber especial de prestarse a todo conflicto contra los enemigos de Dios, se tratase del infiel o

⁵⁹⁵ Floristán, 2014: 867-868; Floristán, 2004: 472

⁵⁹⁶ Floristán, 2014: 867-868

⁵⁹⁷ Floristán, 2004: 455-456, 462; Floristán, 2014: 869

⁵⁹⁸ Ágoston, 2007: 101-102.

del hereje. Sin embargo, Carlos V mantenía alianzas con príncipes protestantes y pactó en más de una ocasión con príncipes musulmanes, como hemos comentado. Paz entre cristianos y guerra contra el infiel siguió siendo el lema ideal pero la realidad pasó a ser todo lo contrario: paz con el infiel y guerra entre cristianos.⁵⁹⁹

Aunque la cruzada se trataba de una empresa fallida y sin esperanzas de éxito, al estar sustentada por un marco ideológico firmemente arraigado, sus motivos eran recibidos de forma favorable por la mayor parte de los súbditos. La lucha contra el islam se consideraba como la empresa, la guerra por antonomasia, que debía seguir todo bautizado y súbdito de la Monarquía. Representaba un argumento imprescindible para unos monarcas que se presentaban ante sus contemporáneos como los defensores de la religión católica y de los valores, formas de vida y organización del poder imperantes en Europa occidental ante un enemigo exterior.⁶⁰⁰ Incluso en el Sacro Imperio la lucha contra el Imperio Otomano fue la mejor garantía de unidad y de legitimación de la autoridad de los Habsburgo, aunque, al principio –en torno a 1520- Martín Lutero se oponía a unirse a este esfuerzo bélico. En parte debido a su rechazo al sistema de venta de indulgencias del papado para costear la cruzada y, por otro lado, al considerar, con un cierto derrotismo, que los cristianos no debían luchar contra la voluntad de Dios y debían someterse al castigo que suponía la expansión otomana para redimirse de sus pecados; de esta forma, las victorias de los turcos formaban parte del plan de Dios. Esta actitud ya cambió a final de la década de 1520 y Lutero se convirtió en un ardiente defensor de la guerra contra los turcos.⁶⁰¹

Por otro lado, este fin de los tiempos profetizado, al ocupar un lugar central en el pensamiento musulmán, cristiano y judío de los inicios de la época moderna, se erigía, no solo en un importante pilar constructivo de la idea imperial, sino también en la base del discurso antiimperial, ya que los temas proféticos y apocalípticos también revelaban una ideología de la exclusión, de la erradicación absoluta del que no pertenecía al grupo y del

⁵⁹⁹ Rodríguez Salgado, 2000: 69-70; Rodríguez Salgado, 2001^A: 237.

⁶⁰⁰ Bunes, 1995: 115, 122.

⁶⁰¹ Veinstein (2012: 170-172) acredita este cambio de opinión en los escritos de Lutero: el libro *Sobre la guerra contra los turcos* (1528), varios panfletos de la misma época, una carta de octubre de 1529 donde asegura que luchará hasta la muerte contra los turcos y su Dios, el prefacio a la primera edición de 1530 del *Tratado sobre las costumbres y la perfidia de los turcos* de Jorge de Hungría, y finalmente su obra *Admonición a la pregaría contra los turcos* (1541).

triumfo en el fin de los tiempos.⁶⁰² Eran, y así lo expresa la arabista e historiadora cultural Mercedes García-Arenal, mitos de identidad, sobre todo para los excluidos, para las víctimas de la persecución, de la marginalización o de la expulsión. Los pronósticos milenaristas representaban una esperanza de revertir la situación que padecían, «un consuelo de expectantes».⁶⁰³ Y esta situación se daba en la península ibérica con los moriscos, los musulmanes que habían permanecido en la península ibérica tras la reconquista de Granada. Se consideraban ellos mismos como los elegidos, los depositarios de la pureza absoluta que debían soportar las calamidades con las que se enfrentaban desde 1492, a la espera de que en la mezquita de Fez se desenfundase la espada de Muley Idris -fundador de la ciudad y de la primera dinastía que rigió el Magreb desde finales del siglo VIII hasta finales del X-. Idris, también conocido por Al-Fatimi, al ser descendiente de Fátima –la hija del profeta Mahoma-, fue el primero en ser designado *mahdī*, el rey que batalla en defensa de la fe, el equivalente islámico del «último emperador romano». Muley Idris cumplía con el requisito de su árbol genealógico vinculado a Mahoma para ser *mahdī* y, en esta condición, debía restaurar la pureza de la fe primitiva, preservar la esencia del islam de los orígenes, e instaurar el reino de la justicia hasta la llegada del fin de los tiempos.⁶⁰⁴ Fez representaba en Marruecos el espacio sagrado entre el cielo y la tierra y llegó a adquirir, según fuentes bajomedievales, el estatus de una nueva Jerusalén. A finales del siglo XVI los moriscos en territorios de la antigua Corona de Aragón creían que Al-Fatimi era un emperador durmiente, escondido, y que un día aparecería sobre su caballo verde para defenderles y acabar con los cristianos.⁶⁰⁵ Por otra parte, la espada guardada en Fez, que debía hacer del rey escondido el emperador universal, aparecía en varias fuentes cristianas, algunas de ellas con gran repercusión, como por ejemplo, se refiere a ella el tratado profético *De la venguda de l'Anticrist*, de Joan Alemany, editado en c.1480 y reeditado en 1520, que resultó muy influyente en la revuelta de las germanías de Valencia.⁶⁰⁶ Posteriormente, en

⁶⁰² Green-Mercado, 2018: 1-2.

⁶⁰³ García-Arenal, 2003: 448-449, 451.

⁶⁰⁴ García-Arenal, 2003: 452-453. En el islam chiita, el imán está oculto hasta el momento en que se produce su manifestación mesiánica.

⁶⁰⁵ Mercedes García-Arenal (2003: 453, 457) se refiere también a una tradición anterior en la que destaca el libro de Ibn Farah al-Qurtubi, *Kitah al-Tadhkira* (1272), en el que el *mahdī* formará un ejército con el que atravesará el estrecho de Gibraltar sobre un puente prodigioso y acabará con los cristianos.

⁶⁰⁶ García-Arenal, 2003: 463.

el tránsito entre el siglo XVI y el XVII, sería el rey francés Enrique IV (1533-1610) quien mantendría contactos con los moriscos para que se rebelasen contra Felipe II.⁶⁰⁷

El último ejemplo anterior permite cuestionar hasta qué punto, tras el discurso encendido de los otros promotores principales de la retórica cristiana en favor de la cruzada, existía una intención verdaderamente decidida de llevarla a cabo a toda costa. En cuanto a la Santa Sede, la duda se plantea si se considera que, por citar un caso, buena parte de los ingresos que obtuvo el papa Julio II en concepto de cruzada se invirtieron en realidad en la construcción de la basílica de San Pedro.⁶⁰⁸ Y, en el caso de Francia, aún fue más evidente, al existir una alianza con el Imperio Otomano. Francisco I convirtió el acuerdo con la Sublime Puerta en uno de los ejes principales de su política. Esta entente se empezó a forjar a raíz de la detención de Francisco I tras la derrota de Pavía. Se atribuye a su madre, Luisa de Saboya (1476-1531), regente de Francia en esa situación, como último recurso, el envío de una carta al sultán en solicitud de ayuda. La presencia en Estambul de un enviado francés con esta misión a finales de 1525 está confirmada por un informador veneciano.⁶⁰⁹ El Imperio Otomano era el único poder capaz de doblegar a Carlos V. Los otomanos a su vez veían la alianza con Francia como un medio de contener el enorme poder acumulado por los Habsburgo. El emisario de Francisco I comentaba al sultán en febrero de 1526 que, en caso de aceptar el rey francés las condiciones de Carlos V, el emperador se convertiría en el dueño y señor del mundo.⁶¹⁰

En los inicios de la alianza entre el Imperio Otomano y Francia el sultán no tenía aún claro cómo debía tratar al soberano francés. Se refería a él como rey en una primera carta de 1526 y en la siguiente de 1528. También en los años 1535-1536 siguió este tratamiento. No fue hasta 1543 cuando lo elevó a la categoría de emperador de Francia en unos momentos en los que los ejércitos franceses y otomanos colaboraban conjuntamente en el ataque a Corfú o en incursiones en las costas sicilianas y napolitanas. Aunque ya antes, en 1533, en una carta que dirigió a Carlos V, Ibrahim Pasha designaba a Francisco I como emperador de Francia, como una forma de subrayar quien gozaba del favor del sultán. Un

⁶⁰⁷ Veinstein, 2012: 214.

⁶⁰⁸ Carrasco Muñoz, 2015: 63.

⁶⁰⁹ Yelçe, 2009: 351-352.

⁶¹⁰ Inalcik, 1973: 35.

título de emperador que negaba al verdadero emperador, que para Süleyman simplemente era rey de España. Tampoco naturalmente aceptaba el título de rey de Jerusalén.⁶¹¹

En 1536 la alianza entre el Imperio Otomano y Francia, aunque secreta, era un hecho y el sultán reconocía de facto a los franceses la libertad de comercio dentro del Imperio Otomano, aunque su firma oficial no llegaría hasta mucho más tarde: las primeras capitulaciones franco-otomanas, datadas el 18 de octubre de 1569. Por primera vez se concedieron de forma expresa privilegios comerciales válidos por toda la extensión del Imperio Otomano a una monarquía cristiana, anteriormente solo otorgados a la República de Venecia. Estas capitulaciones servirían más adelante como modelo para acuerdos similares con Inglaterra, Países Bajos y otros países europeos. Francia a partir de ese momento empezaría a competir seriamente con Venecia y, tras la guerra otomano-veneciana de 1570-1573, la empezó a desplazar.⁶¹²

La alianza con los franceses fue un punto esencial en la política europea del Imperio Otomano. Otro aliado fundamental fueron los protestantes, a quien el mismo Süleyman llegó a confesar que los consideraba próximos al islam ya que destruían ídolos y se alzaban contra el papa. La política otomana, por tanto, consistía en fomentar el enfrentamiento entre los cristianos para debilitar a los Habsburgo y evitar la organización de la cruzada.⁶¹³ En una carta de mayo de 1552, por ejemplo, Süleyman el Magnífico exhortaba a los príncipes protestantes, que de hecho ya eran aliados del rey francés Enrique II, para empuñar las armas contra Carlos V.⁶¹⁴ Hungría, bajo protección otomana, se convirtió en un territorio especialmente abonado al calvinismo. Este hecho junto con el apoyo otomano a los hugonotes franceses durante la segunda mitad del siglo XVI permitiría incluso hablar de “calvinoturquismo”. Los otomanos siempre trataron de usar los privilegios comerciales como un arma política; y, por ejemplo, cuando Marsella pasó de apoyar a los hugonotes a ser un bastión de la Liga católica, el sultán decretó la abolición

⁶¹¹ Veinstein, 2001: 67-69; y Tracy, 2015: 21, respecto a las expediciones militares franco-otomanas. También cita la colaboración en el asalto a Córcega (1553).

⁶¹² Inalcik, 1973: 36, 137.

⁶¹³ Inalcik, 1973: 37, 137.

⁶¹⁴ Veinstein, 2012: 170.

de los privilegios comerciales para ese puerto y animó a los corsarios del norte de África para atacar la ciudad.⁶¹⁵

Como respuesta a esta situación, Carlos V estableció relaciones diplomáticas con los safávidas de Persia. Y en 1568 el zar de Rusia envió una delegación a Persia para proponer una alianza contra los otomanos. El papa Gregorio XIII, por su parte, incluyó al zar y al shah en sus planes de una cruzada contra la Sublime Puerta. Por otro lado, no todos los territorios cristianos se mostraron beligerantes frente al Imperio Otomano; y, además del caso citado de Francia, se encontrarían los aliados de los galos durante buena parte del siglo XVI: por una parte, Venecia, que temía la hegemonía de los Habsburgo en Italia y necesitaba la paz con el Turco para preservar sus redes comerciales con el este; y otro ejemplo sería Polonia-Lituania, que mantenía igualmente una política no beligerante con los otomanos para centrarse en la defensa de su territorio frente a la posible expansión rusa o austríaca. De esta forma el juego de alianzas se amplió a un ámbito que alcanzaba desde el Atlántico hasta el Océano Índico donde no siempre regía la lógica religiosa.⁶¹⁶

Otro punto a considerar es el trato que se ofreció a los cristianos en el Imperio Otomano y a los musulmanes en los territorios regidos por soberanos cristianos. Normalmente se les garantizaba protección aunque se relegaba su lugar en la nueva sociedad resultante de la conquista. Los teólogos y juristas justificaban su subordinación de acuerdo con citas debidamente seleccionadas de los textos bíblicos, coránicos o del derecho romano, según los casos. En ocasiones fueron víctimas de persecuciones, actos de violencia y expulsiones pero, en general, disfrutaron de un estatus donde su teórica inferioridad, en un sentido jurídico, no les impedía a algunos de ellos llegar a conseguir el éxito social y económico.⁶¹⁷

El estatus del *dhimmi*, o persona protegida, definido en los siglos VIII-IX por califas y juristas, tenía en cuenta la advertencia del Corán (9:29) de no forzar a la conversión a la “gente del libro” (*ahl al-kitâb*, judíos y cristianos), aunque siempre que su religión fuese un asunto privado –sin hacer ostentación pública- y obligados al pago de la *jizya* en

⁶¹⁵ Inalcik, 1973: 37, 137.

⁶¹⁶ Inalcik, 1973: 38-39; Tracy, 2015: 21.

⁶¹⁷ Tolan, 2012: 49.

reconocimiento humilde de la superioridad y soberanía de la autoridad musulmana que los acogía en su territorio. Si además eran propietarios de tierras debían pagar otro tributo, el *kharāj*, y por un importe más alto que el que le correspondería a un musulmán.⁶¹⁸

Tras el repaso de este cúmulo de circunstancias sería posible que se entendiera la idea de la guerra santa como un instrumento de propaganda que los diferentes mandatarios habían encontrado útil. El historiador Miguel Ángel de Bunes reconoce, por ejemplo, que la propaganda permitió mantener la ficción de la identificación de la Monarquía Católica con la encarnación de la lucha contra el poder otomano. Un enfrentamiento bélico que, según Bunes, fue limitado y sirvió, en realidad, para justificar la bula de la cruzada, aunque su recaudación no fuese empleada en gran parte a la guerra contra el Turco.⁶¹⁹ Algunos estudios van más allá e interpretan que, dado que los otomanos estaban tan implicados en los conflictos europeos, el Imperio Otomano debería ser considerado no solo el enemigo exterior de Europa por antonomasia sino una parte integral del sistema político europeo del siglo XVI.⁶²⁰ El historiador Richard W. Bulliet va aún más lejos y, en las antípodas de la idea del choque de civilizaciones del politólogo Samuel P. Huntington, considera que musulmanes y cristianos eran en esa época, e incluso ahora, dos ramas de una única civilización “islámico-cristiana”, con raíces profundas en una herencia común religiosa, cultural e intelectual integrada por la civilización compartida en la Antigüedad en el Mediterráneo y el Próximo Oriente, la revelación bíblica, y la ciencia y la filosofía griega y helenística. Estas dos ramas, según Bulliet, habían consolidado esta herencia común a través del intercambio ininterrumpido durante siglos de bienes, personas e ideas.⁶²¹ El historiador otomanista Cornell Fleischer, a su vez, plantea que los ritmos de la historia de las costas norte y sur del Mediterráneo estaban unidos en el siglo XVI no solo por el clima y la geografía, las fuerzas económicas y las rivalidades políticas, como planteaba Fernand Braudel, sino también por ciertos rasgos culturales comunes, incluido un sentido compartido de expectativa milenaria. La

⁶¹⁸ Tolan, 2012: 28, 49-50.

⁶¹⁹ Bunes, 2007: 166-167.

⁶²⁰ Tracy (2015: 21) cita con respecto a esta última opinión al historiador alemán Holger Thomas Graef y al historiador francés Maxime Rodinson.

⁶²¹ Tolan, Veinstein, Laurens (2012: 3) se refieren al libro *The Case for Islamo-Christian Civilization* publicado por Bulliet en 2004 y sus artículos posteriores relativos a esta temática.

inminencia del fin de los tiempos constituía una estrategia política potente y compleja en el siglo XVI, no solo en el Mediterráneo sino más al este, incluso en el sudeste asiático.⁶²²

2.6 Conclusiones del capítulo 2

Los proyectos imperiales de Carlos V y de Felipe II relacionados con su papel de defensores de la cristiandad en la Europa del siglo XVI se encontraron con la oposición o freno tanto del Imperio Otomano como de otros actores cristianos -Francia y la Santa Sede-. Todos ellos pretendieron justificar el papel fundamental de su respectivo soberano en el fin de los tiempos y con este fin desarrollaron discursos teológico-políticos y proféticos que lo justificaban.

En el caso de Francia y de los Estados Pontificios desde la época de las primeras cruzadas se apropiaron de la tradición profética joaquinista para amparar sus pretensiones políticas universalistas y escatológicas. Durante la Baja Edad Media este discurso se utilizó como uno de los argumentos para legitimar la intervención militar en dos frentes principales: a) Oriente, cuyos logros temporales fueron el Imperio Latino de Constantinopla, los Estados Latinos de Oriente y los territorios francos de la Grecia continental; y, b) Italia, escenario principal de la pugna entre partidarios del poder terrenal del papado (güelfos) con el auxilio y preeminencia de Francia, y los defensores del poder decisivo del emperador (gibelinos) para cuestiones tanto terrenales como religiosas, con la reforma de la Iglesia como bandera. Estos dos objetivos –Oriente e Italia- siguieron presentes en el siglo XVI si bien el objetivo real para Francia no fue entonces tanto el discurso de cruzada sino el dominio del norte de Italia (Milán, principalmente) y del sur (Nápoles y Sicilia).

En muchas profecías políticas de tradición joaquinista apareció la figura del Anticristo. Este papel negativo fue reservado de forma bastante habitual a los diferentes soberanos

⁶²² Subrahmanyam (2020: 21, 25) se refiere al estudio de Cornell Fleischer, “A Mediterranean Apocalypse: Prophecies of Empire in the Fifteenth and Sixteenth Centuries” citado anteriormente.

de la casa imperial Hohenstaufen –y posteriormente a los de la Corona de Aragón-. Su condición de oponentes de los güelfos-angevinos en la disputa por los reinos de Nápoles y Sicilia les hacía merecedores de esta caracterización escatológica ya que estos territorios estaban vinculados a la titularidad del reino de Jerusalén, centro simbólico del mundo y el lugar más importante en las profecías relativas al fin del mundo.

Con respecto a la colisión entre los Habsburgo y los Osmán, las conclusiones se bifurcan en reconocimientos y matizaciones. (i) Se debe reconocer, en primer lugar, que existieron grandes diferencias a todos los niveles entre los imperios de Süleyman y de Carlos V, y que estas disparidades se mantuvieron durante el mandato de sus hijos y sus sucesores; y, por otra parte, que el discurso de cruzada y guerra santa (*yihad / ghazi*) no fue un mero recurso retórico sino que existió un verdadero conflicto religioso y geoestratégico entre las dinámicas imperiales habsbúrgicas y otomanas. (ii) Las matizaciones se refieren a la intensidad y frontalidad de este choque y parten de tres constataciones: a) las alianzas tácticas interconfesionales entre los dos bloques religiosos; b) el equilibrio de fuerzas entre ambos bandos, que les obligó a ser cautos en el enfrentamiento directo; y, c) el hecho de que, en realidad, fueron más parecidos de lo que parecían. Su imagen de rivalidad a menudo pudo ser una necesidad del discurso persuasivo de la política imperial, más que una intención real de confrontación, tal y como mantienen, entre otros estudios, los de Rodríguez Salgado, Tolan, Bunes y Floristán.

Uno de los campos en los que existieron mayores paralelismos cristianismo-islam en el siglo XVI fue en el ámbito del profetismo. Entre estos puntos en común, como se tendrá ocasión de comprobar en el capítulo 3.2, se podrían destacar los siguientes: a) el fin de los tiempos era inminente; b) conduciría a la segunda venida de Jesús; c) sería Jesús quien vencería en Jerusalén al Anticristo/ *dağğāl*; d) antes allanaría el camino el «último emperador romano»/ *Mahdī*; e) esta figura del emperador-rey heroico y protector que actuaría en defensa de la fe conseguiría reunir a todos “bajo un solo rebaño” (un único imperio); f) contaría en momentos decisivos con un ejército providencial integrado por 300 –número simbólico- soldados. Carlos V, Süleyman y sus sucesores reivindicaron, por tanto, como propias profecías escatológicas muy similares en las que, según su versión respectiva, cada uno protagonizaría un doble papel de defensa de su fe, siempre la suya la única verdadera y que debía triunfar sobre la otra, y, al mismo tiempo, de único pastor

de un solo rebaño. Este hecho es la prueba evidente que estas políticas discursivas capitalizadas por un héroe apocalíptico frente al antihéroe de los últimos tiempos consiguieron realmente ser muy efectivas. Como también lo debía ser dominar el paisaje urbano y religioso a través de torres o exhibir la dimensión y riqueza de la corona en un cortejo procesional. La situación de equilibrio de fuerzas en el ámbito militar también era trasladable a las predicciones acerca del dominio universal reservado a su respectiva dinastía y a los símbolos del poder político y del poder religioso.

En otros ámbitos también existieron paralelismos entre el mundo cristiano y el musulmán, como: i) la división religiosa (católicos, protestantes y ortodoxos en la parte cristiana y sunnitas y chiitas con respecto al islam); ii) la importancia concedida a los símbolos, con el ejemplo de la torre (del minarete o del campanario de las iglesias) y de la corona (la pugna por portar el casco-tiara más magnificente y de más niveles); y, iii) la utilización de historias de la humanidad con interés político que unificaban la historia bíblica, en su respectiva versión –cristiana o musulmana- con los acontecimientos históricos más recientes. En este último caso se encontraría tanto el *Apocalipsis del Pseudo Metodio* (finales del s.VII), que se tratará en el capítulo 3.2, como el *Shāhnāma-yi Āl-i ‘Osmān* (el *Shāhnāma* de la casa de Osmán) del cronista Fethullah Çelebi (‘Arif). Ambos textos coincidían en narrar, aunque de diferente forma y en momentos históricos absolutamente distantes, una historia mundial que empezaba en la creación con Adán y Eva, seguían los hechos contenidos en la Biblia (en la versión islámica en el segundo caso) para acabar con la historia política que interesaba relacionar con la anterior.

Por último, también con este mismo sentido de existencia de conflicto por pretender el mismo objetivo, me interesaría destacar la importancia de la romanidad tanto para el ámbito cristiano como para el musulmán. Tanto la Santa Sede, el Sacro Imperio, el Imperio Bizantino como el Imperio Otomano reivindicaban su carácter de romanos. Todos ellos tenían muy presente que Roma era el imperio por antonomasia. La Sublime Puerta estaba en Constantinopla, la Segunda Roma cristiana, donde el Imperio Otomano fijó su capital y la islamizó pese a tener a su disposición todas las ciudades santas (La Meca, Medina, Jerusalén, Hebrón, El Cairo, Damasco) donde podría haber situado su centro político. Sin Roma no sería posible entender los Estados Pontificios y sin la intención de ser el imperio de todos los romanos no se podía comprender tampoco ni el

Sacro Imperio Romano ni el Imperio Romano de Oriente. Roma dominaba el discurso pero a la vez era frágil, una ciudad en (re)construcción, que necesitaba protección, que unía pero al mismo tiempo generaba divisiones (papas y anti-papas) y pugnas por la hegemonía temporal (fue el papa quien castró la figura del emperador con la idea de que todos los reyes eran emperadores en su reino). Y romano va a ser el último emperador de la profecía del *Apocalipsis del Pseudo Metodio* que se va a analizar en el capítulo 3.2.

3. LA RETÓRICA IMPERIAL DE CARLOS V RELATIVA A LA HISTORIA BÍBLICA DE GEDEÓN Y A LA PROFECÍA DEL «ÚLTIMO EMPERADOR ROMANO»

3.1 LA HISTORIA BÍBLICA DE GEDEÓN EN LA ORDEN DEL TOISÓN DE ORO Y EN LAS ENTRADAS CEREMONIALES DE LOS PAÍSES BAJOS

3.1.1) Introducción

El Libro de Jueces de la Biblia abarca el periodo comprendido entre la instalación de Israel en Canáan y el inicio de la monarquía. La historia de Gedeón incluida en este Libro (Jc 6,1 a Jc 8,35) se enmarca en una situación de saqueo y opresión del pueblo de Israel por parte de los madianitas, adoradores del dios Baal.⁶²³ El ángel del Señor se aparece a Gedeón, un humilde campesino, y le anima a levantarse contra los idólatras que oprimen a su pueblo. Le promete que, con la ayuda de Dios, derrotará a Madián. La primera misión que realiza Gedeón bajo designio divino es destruir un altar dedicado por su padre a Baal y construir otro en su lugar dedicado al verdadero Dios.⁶²⁴ Ante el inminente enfrentamiento entre los fieles a Yahvéh y los seguidores de Baal, Gedeón, que ya ha reunido una tropa considerable, solicita al Señor una doble prueba de que realmente él es el elegido para liderar la respuesta de Israel:

(36) Y dijo Gedeón a Dios: “Si has de salvar a Israel por mi mano como lo has dicho, (37) pondré este vellocino de la lana en la era; si el rocío cayere en solo el vellocino, y toda la tierra quedare seca, sabré que salvarás a Israel por mi mano, conforme has dicho.” (38) Y así sucedió. Y levantándose antes de amanecer, exprimió el vellocino y llenó una taza de rocío. (39) Y dijo de

⁶²³ *Ba'al* es un nombre genérico que significa «Señor» en lengua cananea y también en hebreo (Melloni, 2018: 57).

Durante el periodo de liderazgo de Moisés y Josué las tribus israelitas entraron en contacto con los cananeos, pueblo sedentario, agrícola y urbano, cuya religión politeísta estaba basada en ritos de la fertilidad. Sus dioses (*Baalim*) y diosas (*Baalot*) de la tierra eran considerados revitalizadores de las fuerzas de la naturaleza a través de matrimonios sagrados (*hieros gamos*), cuyo culto implicaba ceremonias donde la sexualidad se hallaba omnipresente, tanto de forma literal como simbólica [<https://www.britannica.com/topic/biblical-literature/The-Nevi-im-Prophets> (consulta 20-12-2018)]. La religión de los cananeos, con sus rituales y prácticas sexuales, ejerció una fuerte atracción en los israelitas por contraste al rigor de su ética y de su fe. Siquem, ciudad cananea que los israelitas pasaron a dominar en tiempo de Josué, era un importante centro de esta religión. El dios propio de Siquem era *Baal-berith* (señor de la alianza) o *El-berith* (dios de la alianza).

⁶²⁴ De ahí que Gedeón se denominase *Jerubbaal*. Esta parte de la historia de Gedeón se abordará posteriormente en el capítulo 5.

nuevo a Dios: “No se encienda tu furor contra mí si aún probare otra vez, pidiendo una señal en el vellocino. Ruégote que solo el vellocino quede seco y toda la tierra mojada del rocío.” (40) Y el Señor lo hizo aquella noche como se le había pedido; y solo en el vellocino hubo sequedad, y rocío en toda la tierra.⁶²⁵

Tras esta doble demostración, Yahvéh ordena a Gedeón que reduzca su ejército a trescientos hombres, al ser únicamente la intervención divina la que va a proporcionar la victoria. Finalmente este pequeño batallón, armado con trompetas y antorchas dentro de cántaros vacíos, se alza con la victoria.⁶²⁶ Se inicia entonces la persecución del ejército de Madián huido y su derrota final. Tras conseguir el objetivo, Gedeón se venga de todos aquellos que no le habían auxiliado cuando lo había solicitado, derriba la torre de Penuel y mata a los habitantes de la ciudad. Se deshace también de los reyes de Madián a los que había hecho prisioneros. El pueblo de Israel le pide entonces que Gedeón sea su rey pero les contesta que el Señor es el único rey. Una parte del botín obtenido de los madianitas (anillos de oro, lunetas, collares, pendientes y vestidos púrpura) se acaba convirtiendo en un efod –un receptáculo objeto de culto-. Israel vive entonces una época larga de paz que se acaba con la muerte de Gedeón. Después de su defunción los israelitas vuelven a prostituirse ante las diferentes representaciones de Baal, olvidan a Yahvéh y se inicia la época del reinado de Abimélek, uno de los hijos de Gedeón.⁶²⁷

La victoria del héroe bíblico Gedeón sobre Madián claramente apuntaba a la posibilidad de pruebas de favor providencial en una guerra santa, pues tradicionalmente ya desde los primeros siglos del cristianismo, la iglesia (de Cristo) se identificaba como el nuevo Israel. Por ello, fue utilizada con una finalidad política por parte de la casa de Borgoña en el siglo XV, y posteriormente por la casa de Austria, a través de dos vías principales: por una parte, la exhibición de los tapices de la Orden del Toisón de Oro dedicados a esta figura bíblica y, por otra, la representación de *tableaux vivants* y otras acciones escénicas con esta temática en las entradas del soberano a una ciudad.

⁶²⁵ Jc 6,36-40 (Scio de San Miguel, 1852: 532-533). La Vulgata de san Jerónimo (s. IV) es la versión de la Biblia que se hacía servir en los siglos XV y XVI. En este caso se emplea la traducción posterior al castellano de Scio de San Miguel, que también se utilizará en las otras citas bíblicas que irán apareciendo en los diferentes capítulos de esta tesis.

⁶²⁶ Resumen del contenido esencial de Jc 7,1-22. Esta parte de la historia de Gedeón se tratará en el capítulo 3.2.

⁶²⁷ Resumen del contenido esencial de Jc 7,23-25; 8,1-35. Esta parte de la historia de Gedeón se tratará en el capítulo 5.

Los *tableaux vivants* eran actuaciones teatrales mudas, con poco o ningún movimiento, en las que se podía emplear maquinaria para generar efectos de ilusión. El actor o los actores que intervenían mostraban de manera estática un episodio histórico, bíblico, mitológico, o un mensaje alegórico, como si fuesen estatuas en un cuadro; y, en ocasiones, se presentaban frases significantes en banderolas u otros dispositivos a modo de filacterias. Este recurso dramático se utilizó de forma habitual en las entradas ceremoniales de los Países Bajos a fin de transmitir, a través de la escena seleccionada, una coincidencia de intereses entre la agenda política del soberano y las aspiraciones de la población que lo recibía.⁶²⁸ El término «*tableau vivant*», de todas formas, es reciente y no es propio de la época, sino que era conocido en territorios francófonos como «*histoire*» o «*mystere*» en el siglo XV, o también «*spectacle*» era otra forma de nombrar este arte efímero en el siglo XVI.⁶²⁹

Por su parte, los tapices, tanto en el siglo XV como en el XVI, no se limitaban a cumplir una mera función decorativa. Además de estar colgados en las salas de los palacios donde se celebraban ceremonias y actos importantes, viajaban con el soberano como objetos de arte portátiles. Fueron utilizados para enmarcar sus apariciones públicas y transmitir a los congregados los mensajes políticos que contenían las escenas expuestas en estos paños.⁶³⁰ Los monarcas de las casas de Borgoña y Austria mostraron una especial predilección por este instrumento de comunicación a finales de la edad media e inicios de la época moderna. El éxito de los tapices se debía a las siguientes ventajas: belleza y magnificencia, ideales para las ostentosas ceremonias de estas cortes; visibilidad, por el tamaño que llegaban a alcanzar; y flexibilidad tanto de transporte como de colocación, características muy valoradas en cortes itinerantes.⁶³¹ Las colecciones de tapices, junto a la orfebrería y joyería, y las armaduras, fueron preferidas a las pinturas o a la escultura en el palacio bruselés de Coudenberg. Esta predilección por los paños fue un aspecto

⁶²⁸ Bussels, 2010: 38, 40-42.

⁶²⁹ Blanchard, 1986: 63. Por su parte, la denominación más común en la Corona de Aragón a partir del siglo XV fue «entremés» (Sirera, 1984: 96). Los *tableaux vivants* aparecieron a finales del siglo XIV en las cortes de Inglaterra y de Francia, y rápidamente se extendieron a la corte borgoñona. En el ámbito germánico, en cambio, no se incorporaron a las entradas solemnes, que siguieron el modelo simplificado anterior, ni tampoco en Italia, donde el patrón escénico se identificaba con la movilidad y el entorno palaciego (Joubert, 2011: 57).

⁶³⁰ Burke, 1999: 399; Belozerskaya, 2005: 102 (Ferrer, 2012: 14).

⁶³¹ Smith, 1989: 123.

destacable del fasto de la corte de Carlos V en los Países Bajos, ya fuese en las calles o plazas para ceremonias y festividades, o bien en las galerías y los salones de los palacios de Malinas de su tía, Margarita de Austria, como posteriormente en las residencias de María de Hungría (1505-1558), hermana del emperador.⁶³²

En torno a 1453 el duque de Borgoña Felipe el Bueno recibió un conjunto de ocho tapices dedicados al relato bíblico de Gedeón, tras una confección de más de cuatro años por parte de un taller de Tournai.⁶³³ Constituyó una de las obras de arte más admiradas no solo en el momento de su aparición sino a lo largo de toda la época moderna, al tratarse de una reunión de piezas de extraordinaria riqueza, tejidas con plata, oro veneciano y seda, con incrustaciones de piedras preciosas, que abarcaban una extensión total de unos 550 metros cuadrados (5,6 metros de alto por 98 metros de longitud).⁶³⁴ El punto de vista que me interesa tratar no es el valor artístico de estos paños ni su incalculable valor

⁶³² Checa, 2012: 15-16.

Hasta la década de 1540 el emperador no parecía interesado en el arte pictórico e, incluso, en la época en la que Tiziano (c.1488-1576) pasó a prestar sus servicios para la corte imperial, el César nunca dejó de prestar atención a los tapices que encargó y adquirió durante toda su vida. La espléndida colección que le dejó a su hijo y heredero Felipe II, y continuada por éste, es una muestra de la aún importancia de los tapices en el siglo XVI (Zalama, 2015: 43, 46).

⁶³³ Contrato para la realización de una serie de ocho tapices firmado en Saint-Omer el 16 de agosto de 1449 por el duque de Borgoña y los tejedores de Tournai, Jean de l'Ortie y Robert Dary (AGR, Bruselas, CC 1921, f° 393 v°, P.J. n° 278) [De Gruben, 1997: 275]. Intervino en el diseño el mejor artista de esos momentos en Arrás, Baudouin de Bailleul, y fue tejido por los especialistas citados de Tournai. Los textos más antiguos en los que se basa para determinar la fecha son los siguientes:

Alexandre Pinchart (compl. por J. Guiffrey). *Histoire générale de la tapisserie, III, Pays-Bas*. Paris, 1884, pp. 74-75

Eugene Soil. *Les tapisseries de Tournai*. Tournai, 1891-2, pp. 374-375 (con el texto del contrato)

J. Lestocquoy. "L'Atelier de Baudouin de Bailleul et la tapisserie de Gédéon". *Revue Belge d'archéologie et d'histoire de l'art*, 7 (1938), pp. 119-137 [Smith, 1989: 123-128].

⁶³⁴ Por ejemplo, la descripción de un asistente al capítulo de la Orden del Toisón de Oro en La Haya (1456) cuando son exhibidos por primera vez: «La salle de La Haye est une des belles du monde et des plus propres à tenir grant feste. Sy fut tendue icelle de la plus riche tapisserie qui onques entrast en court de roy et de plus grant monstre et n'avoit esté monstrée ailleurs que droit-là. Car le duc nouvellement l'avoit fait faire de l'histoire de Gédéon sur le veure de miracle, en l'appropriant à son ordre». Archives du Royaume à Bruxelles. Recette des finances. (E. Soil. *Les tapisseries de Tournai*. Tournai, 1892, p. 375).

Otro testimonio se encuentra en la carta que Prospero da Camogli, enviado por el duque de Milán, le envía a éste con ocasión del capítulo de la Orden del Toisón de Oro celebrado en Saint-Omer (1461): «La sala del convivio, quale hé dela grandessa dela sala dela Illma Madonna, licet hé piú alta, era tutta coperta de panni de Arras ut supra, intertexti d'oro, mirabili opere, in li quali se representava tutta la historia del Aurem Vellus, demisso da celo a Gedeon per insegna, in virtù dela quale el dovesse interprender la salute del populo de Ysdrael. Al loco del suggesto deli Principi erano panni seici et d'oro altre opere». Archives de Lille (L. de Laborde. *Les ducs de Bourgogne, études sur les lettres, les arts et l'industrie pendant le XV^e siècle et plus particulièrement dans les Pays-Bas et le Duché de Bourgogne*, I, Paris, 1849, no. 1412). Ambas citas extraídas de Imai, 2013: 12-29.

Haggh (2007: 29) se refiere a las incrustaciones de abundantes piedras preciosas "que brillan como estrellas".

económico –sin duda la mejor de las piezas de la colección de más de cien conjuntos de tapices del duque-, sino su uso fundamental en la comunicación política de Carlos V y Felipe II. Precisamente, la ceremonia de abdicación de Bruselas de 1555, momento culminante que marcó el traspaso de poder entre los dos monarcas, estuvo presidida y dominada visualmente por estos tapices. Las descripciones aportadas por testigos de la época parecen indicar que su contenido era el del relato bíblico de Jc 6-8, tanto el milagro del vellocino como la batalla posterior con los trescientos soldados. Lamentablemente estos tapices se encuentran desaparecidos por causas desconocidas desde finales del siglo XVIII⁶³⁵ y no se conserva ninguna imagen coetánea del momento de la abdicación, puesto que los grabados de Hogenberg, realizados entre 1569 y 1570, son posteriores.⁶³⁶ Lo cierto es que este conjunto de paños dedicados a la historia de Gedeón se conservó durante el siglo XVI en el Palacio Coudenberg de Bruselas y fue objeto de diferentes restauraciones.⁶³⁷ Se salvó de la destrucción en el incendio que arrasó en 1731 este palacio aunque, sin embargo, finalmente, en 1794, durante la invasión napoleónica, consta su transporte de Bruselas a Viena, donde desaparece su rastro.⁶³⁸

Los tapices de la historia bíblica de Gedeón no solo fueron importantes por dominar el espacio escénico donde se celebraban algunos de los actos más relevantes de la Orden del Toisón de Oro, sino por servir también de inspiración de los *tableaux vivants* en las entradas ceremoniales. La entrada ceremonial, al coincidir generalmente con la primera visita a la localidad del soberano –en este caso, el duque-, implicaba juramentos mutuos de protección y fidelidad, así como de respeto de derechos, privilegios y costumbres. Una delegación de la villa salía al encuentro del duque y de sus acompañantes antes de que llegasen a las puertas de la población. Uno de los dignatarios del municipio pronunciaba un discurso breve de bienvenida e invitaba al cortejo a que iniciase la entrada. En las

⁶³⁵ Smith, 1989: 124; Imai, 2013: 12-29.

En opinión de J. Duverger y de F. de Gruben (1997: 276), la iconografía de estos paños pudo haberse inspirado en el poema “Le rêve de la Toison d’Or”, compuesto por el *valet de chambre* de Felipe el Bueno, Michaud Caron “Taillevent”, en 1431 con ocasión del capítulo de la Orden del Toisón de ese mismo año en Lille.

⁶³⁶ Parker, 2019: il. 34.

⁶³⁷ En torno a 1529 Pieter de Pannemaker de Bruselas dedicó 871 días restaurando algunas secciones y el pintor Adrien van Ghiesberghe también intervino en la sustitución de tramos dañados. En el inventario de 1597 también se hace constar más reparaciones (Smith, 1989: 128).

⁶³⁸ Imai, 2013: 12-29; Hagg, 2007: 23, 29; Van Buren-Hagopian, 1996: 230; Domínguez Casas, 2010: 374.

puertas les esperaban los representantes eclesiásticos que les recibían con las santas reliquias que custodiaban. En una breve ceremonia el duque desmontaba de su caballo y las besaba antes de entrar en la ciudad, donde desfilaban juntos todos ellos por las calles especialmente decoradas. Era habitual que presenciasen entonces los *tableaux vivants* preparados por los artistas, poetas, músicos y escenógrafos, a menudo pertenecientes todos ellos a la cámara de retórica local.⁶³⁹

Aunque las entradas del soberano en Lovaina y en Bruselas eran las únicas que poseían una verdadera base constitucional, con efectos trasladables a todo Brabante, los otros recorridos ceremoniales –las “*Joyeuses Entrées*”- que transcurrían por las calles de otras ciudades de los Países Bajos a semejanza de las anteriores, no eran una simple formalidad sin importancia, sino que se convirtieron en un instrumento de legitimación política extraordinariamente efectivo hasta tal punto que el soberano participaba activamente y evitaba delegar su intervención en ellas.⁶⁴⁰ Los gobernantes se dieron cuenta que la ruta de inauguración por la ciudad y la prestación de juramentos mutuos eran actos que, al establecer un vínculo más próximo entre el príncipe y sus súbditos, iban más allá de reafirmar simplemente la situación, al tener una fuerza semiconstituyente y al expresar de forma concreta y tangible el poder.⁶⁴¹ El espectáculo simbólico de las entradas ceremoniales era, de esta forma, una parte sustancial de la vida política y pretendía ser la manifestación de un amor mutuo entre el soberano y los súbditos, o incluso de una patria potestad, en una atmósfera de emociones colectivas que también perseguía cohesionar los diferentes sectores de la comunidad ciudadana que, por esta vía, sublimaban deliberadamente sus diferencias y, aunque cada uno en su lugar, se veían acogidos así en una unión simbólica más amplia donde se reafirmaba el orden social interno.⁶⁴²

Las entradas solemnes de los Países Bajos no seguían el patrón de la entrada triunfal romana tras una victoria militar, sino el del *Adventus*: la ceremonia romana para dar la bienvenida entusiástica al emperador en su visita a la ciudad en reconocimiento mutuo del poder imperial y de la estima de éste por la población que le recibía. Existía, de todas

⁶³⁹ Hurlbut, 1992: 73-75.

⁶⁴⁰ Lecuppre-Desjardin, 2004: 136-138.

⁶⁴¹ Lecuppre-Desjardin, 2004: 141.

⁶⁴² Blockmans, Donckers, 1999: 110-111.

formas, otro factor que debe tenerse en cuenta: un cierto grado de humildad en la religiosidad del soberano. En lugar de enorgullecerse por una victoria o mostrar un poder prepotente, la entrada ceremonial concedía una gran importancia a la acción de gracias por el favor divino concedido al destino del monarca y al de sus súbditos. Estas características reverenciales, donde el soberano era el instrumento de esta gracia de Dios y no la causa, conducen a plantearse que el modelo de referencia no era el del *Adventus* clásico de la Roma imperial pagana sino el *Adventus* del Imperio Romano de Oriente, con capital en Constantinopla, el imperio cristiano y romano.⁶⁴³

La conquista otomana de la Segunda Roma (1453), tan cargada de simbolismo, resultó especialmente traumática para los humanistas, vista como una agresión a un modelo de civilización. El movimiento humanista empezó a configurarse propiamente desde el siglo XIV, el periodo en el que, por una parte, se inició la incursión turca en Europa; y, por otra, se recuperó en la Europa occidental –especialmente en Italia- el estudio del griego y, a través de él, el acceso directo a las distintas manifestaciones culturales de la Grecia clásica. Los humanistas empezaron a acudir al Imperio Romano de Oriente para adquirir textos de ese legado grecorromano mantenido por los bizantinos y, a su vez, la llegada a Italia del pedagogo Manuel Crisolaras (c.1350-1415) animó el éxodo en las primeras décadas del siglo XV de otros eruditos bizantinos como Jorge de Trebisonda. Ya desde entonces surgió en el seno de ese movimiento humanista la idea de una cruzada contra el Turco, tal como cabe advertir desde Petrarca (1304-1374) y que aumentará con el Concilio de Ferrara-Florencia (1438-1445) y, después, con la caída de Constantinopla.⁶⁴⁴

Esta recuperación de los modelos grecorromanos se tradujo también en un renovado interés por el triunfo romano de la Antigüedad pagana a través de dos formatos de desfile: (i) el que se llevaba a la práctica efectivamente y celebraba la victoria militar; y (ii) el triunfo literario que evocaba el modelo antiguo desde un punto de vista alegórico y filosófico para ilustrar precisamente la futilidad del triunfo terrenal. En el primer caso (i) el soberano, después de una victoria militar, desfilaba por la ciudad montado en un carro

⁶⁴³ Respecto al *Adventus* bizantino, véase, por ejemplo, Hilsdale, 2014: 27-30. Un patrón ya preconizado por las lágrimas de emoción de Heraclio, el emperador bizantino que devuelve la Vera Cruz a Jerusalén, en la entrada en la Ciudad Santa. De todas formas, es un tema que será tratado en los capítulos 4.2 y 4.3.

⁶⁴⁴ Burckhardt, 2004: 188; Ginzo (2011: 84-85) se remite al estudio de P.O. Kristeller. *El pensamiento renacentista y sus fuentes*. México: FCE, 1982, p. 196, 205.

majestuoso, elevado a un estado semidivino, al estar vestido además con toga, coronado y en posesión de un cetro. Recibía completamente inmóvil, como si fuera una estatua, la adulación de la multitud reunida en las calles por las que pasaba el cortejo, y la comitiva mostraba el botín conseguido y los prisioneros capturados.⁶⁴⁵ La entrada en Nápoles de Alfonso el Magnánimo (1396-1458) en 1443 a través de un carro a cuyo paso se inauguraba el arco triunfal construido específicamente en su honor sobre la muralla es citada a menudo como la primera que intentó revivir el triunfo romano. A ella siguieron las dedicadas a los triunfos militares franceses en Italia como la de Carlos VIII en Siena (1494) y las de Luis XII en Milán (1499, 1507, 1509) y Brescia (1507).⁶⁴⁶ Estas entradas triunfales que imitaban las de la Roma imperial pagana aprovecharon un mayor conocimiento de sus características en la segunda mitad del siglo XV a través de la recuperación y nueva edición de obras como *Ab Urbe Condita* de Livio, o las de Apiano, Plutarco o Josefo. Esta bibliografía junto con el interés por las representaciones visuales e inscripciones localizadas en arcos triunfales, monedas y medallas antiguas llevaron al secretario pontificio Flavio Biondo (1392-1463) a compilar la información relativa a este tema en *Roma Triumphans* (1457-1459), con ocasión de la dieta de Mantua (1459), a la que más adelante nos referiremos, dedicada a la promoción de la cruzada contra los otomanos; y a que otros autores en c.1460, como Roberto Valturio y Giovanni Marcanova, también incluyeran secciones sobre desfiles triunfales en sus obras sobre cuestiones militares. Todos estos libros fueron utilizados como manuales por los organizadores de las entradas y de otras procesiones,⁶⁴⁷ aunque, como ya he advertido anteriormente, no fueron el modelo de las entradas solemnes de los Países Bajos en el siglo XV, si bien se fueron introduciendo algunos de estos patrones a lo largo del siglo siguiente.

⁶⁴⁵ Shamos (2015: 206-207) cita a este respecto la obra de Mary Beard. *The Roman Triumph*. Massachussets/Londres: Belknap Press of Harvard University Press, 2007.

El destino de estos desfiles en la Roma de la Antigüedad era el Templo de Júpiter en el Monte Capitolio. El *triumphator* se convertía temporalmente en la representación de Júpiter en la tierra [Sergio Bertelli. *The King's Body*. University Park: Pennsylvania State University Press, 2001, pp. 94-95 (Shamos, 2015: 207)].

⁶⁴⁶ Shamos, 2015: 208-209. Aunque la entrada en Nápoles también incluyó, además de elementos clásicos, otros propiamente medievales (Callmann, 1979: 24-31).

⁶⁴⁷ Andrew Martindale. *The Triumphs of Caesar by Andrea Mantegna in the Collectio of her Majesty the Queen at Hampton Court*. Londres: Harvey Miller, 1979, pp. 48-51, 56 (Shamos, 2015: 209-210); McGowan, 2000: 319.

El triunfo literario (ii) se encontraba ya en el siglo XIV, cuando autores como Dante, Bocaccio y Petrarca adoptaron la procesión triunfal como un instrumento poético. Estos triunfos alegóricos no se referían a victorias militares sino a ideales abstractos y en el desfile que describían participaban conceptos como el Amor, la Fama o la Fortuna. Más que promover y celebrar la gloria mundana predicaban una moralidad que restaba importancia a las consecuciones materiales de este mundo terrenal en favor de los valores espirituales y del premio futuro en el cielo. Esta literatura fue desarrollada en forma de arte (pinturas, temas decorativos de mobiliario, ilustraciones de manuscritos) a mitad del siglo XV; y entre las obras más destacables se encuentra la serie de nueve grandes cuadros *I Trionfi di Cesare* (c.1485-1505) de Andrea Mantegna, que representan la procesión marcial romana en celebración de la campaña victoriosa de Julio César en las guerra de Galia (58-50 aC). Estos cuadros de Mantegna popularizaron las procesiones triunfales como motivo artístico de grabados, xilografías, vidrieras o tapices.⁶⁴⁸ Fueron por ejemplo uno de los referentes principales para la producción de procesiones impresas dedicadas al emperador Maximiliano I en la segunda década del s. XVI.⁶⁴⁹

El modelo procesional de los *Trionfi*, tanto desde un punto de vista escenográfico de victoria militar como literario alegórico, llegó bastante tarde a los Países Bajos y su utilización fue relativamente escasa en comparación con el uso muy extendido en Italia, Francia y otros territorios europeos.⁶⁵⁰ En cualquier caso, aunque ciertos aspectos del formato triunfal también se introdujeron progresivamente en el siglo XVI en las procesiones religiosas periódicas como el *Ommegangen* –circunvalación en neerlandés-, en las entradas ceremoniales de los soberanos de los Países Bajos –con la incorporación de arcos triunfales y otras estructuras efímeras-, y en las series impresas de recuerdo de estas entradas, especialmente en Amberes, el modelo neerlandés de entrada no fue nunca el del *triumphator* romano sentado en un carro sino el del soberano a caballo con su cortejo que se detenía en diferentes ocasiones para ver los cuadros vivientes preparados por la ciudad que le recibía.⁶⁵¹

⁶⁴⁸ Shamos, 2015: 210-214, 223.

⁶⁴⁹ Shamos, 2015: 218-219.

⁶⁵⁰ Shamos, 2015: 224-225. Por ejemplo, la obra *Trionfi* de Petrarca no fue traducida al neerlandés hasta finales del s. XVI.

⁶⁵¹ Shamos, 2015: 226-228.

El renacimiento literario y artístico del triunfo romano formaba parte del pensamiento poético y dramático del humanismo, algunos de cuyos ejes eran la *imitatio* de la *auctoritas* clásica, la pretensión aristotélica de la verosimilitud y, sobre todo, intensificar la comunicación hasta el grado de la empatía, con el objetivo último de mover las emociones o los afectos de los receptores, ya se tratara de lectores o espectadores.⁶⁵² Una de las bases teóricas de la teoría de los afectos era la obra de Aristóteles (*De Anima y Retórica*), y concedía una importancia fundamental a la puesta en escena teatral o pseudoteatral de los afectos y de las pasiones para recrear el discurso retórico y dramático de griegos y romanos.⁶⁵³ Aristóteles había identificado la existencia de tres tipos de discurso retórico: el deliberativo –propio de las discusiones en asamblea–, el forense –limitado a la esfera judicial– y el epidíctico –referido al espectáculo–. En este último género, por tanto, en este ámbito de la recuperación del triunfo procesional, se integraba una retórica plurisensorial en la que no solo participaba la palabra –y el oído– sino también la vista y los otros sentidos.

La retórica, como vivificación de los métodos de la Antigüedad, mantuvo su interés en el Renacimiento por la relectura de Cicerón (106 aC-43 ac), Quintiliano (c.35-c.95) y los panegíricos imperiales y, como resultado, aparecieron nuevos tratados sobre esta temática.⁶⁵⁴ Era una parte fundamental del sistema de enseñanza y no sólo resultaba valiosa para quienes aspiraban a ser considerados cultos, sino también para todos aquellos que perseguían ocupar cargos públicos, tanto civiles como eclesiásticos.⁶⁵⁵

El máximo ejemplo de entrada con mayor influencia de la Roma clásica fue la entrada de Carlos V y Felipe II en Amberes (1549) organizada por Cornelius Grapheus y Pieter Coecke van Aelst, quien había traducido al neerlandés el tratado arquitectónico de Sebastiano Serlio publicado en Venecia en 1537 (Shamos, 2015: 230).

Por otra parte, existe una diferencia fundamental en el modelo procesional del *ommegang* con respecto al de la entrada ceremonial del soberano. Mientras el cortejo en el primer caso se mueve por los diferentes espacios de la ciudad bajo la mirada de los espectadores, sin distinciones entre ellos; en el caso de la entrada ceremonial se prevén diferentes puntos de interés –escenarios y arcos– donde el cortejo se detiene de forma que el soberano puede presenciar de forma privilegiada en primer plano la escena que se representa o el contenido de la estructura arquitectónica (Shamos, 2015: 239).

⁶⁵² Díaz Marroquín, 2008: 7-8.

⁶⁵³ Díaz Marroquín, 2008: 38, 41.

⁶⁵⁴ Burckhardt, 2004: 216.

⁶⁵⁵ Soto (2011: 126) recuerda además que el sistema de enseñanza medieval comprendía el *Quadrivium* (música, aritmética, geometría y astronomía) y el *Trivium* (gramática, dialéctica y retórica).

Dos obras, *De Inventione* de Cicerón y *Rethorica ad Herenium*, atribuida erróneamente a este autor, ya fueron el eje de la enseñanza retórica en la época medieval. A principios del siglo XV se descubrió además el manuscrito completo de la *Instituta Oratoriae* de Quintiliano. Por otra parte, La recepción en Occidente

Desde la segunda mitad del siglo XV hasta finales del siglo XVI, la dirección del espacio ceremonial público, con ocasión de las procesiones religiosas o cívicas, se encargaba a un miembro destacado de una cámara de retórica. Un buen ejemplo de especialista en retórica literaria y escénica se encuentra en el notario apostólico y sacerdote Matthijs de Castelein (c.1485-1550), quien no sólo fue el factor (el poeta principal) de dos cámaras de retórica de Oudenaarde (Flandes) sino que recibió encargos para redactar y corregir toda clase de discursos a recitar por actores en los *tableaux vivants* de la procesión del *Corpus Christi*.⁶⁵⁶ Como poeta áulico, además, cantó las victorias de Carlos V y el nacimiento del futuro Felipe II.⁶⁵⁷ Su obra *Const van Rhetoriken* (1548, impr. 1555), de notable repercusión hasta el siglo XVII entre poetas y dramaturgos de los Países Bajos, era considerado un manual explicativo de las reglas de un arte de la retórica renovado. Castelein consideraba que la pintura y la poesía se hallaban conectadas a través de la retórica. El arte de convencer a través de un discurso, a su entender, debía implicar tres aspectos: a) el texto argumentativo; b) el ritmo poético y musical; y, c) la acción dramática junto al cuadro escénico, en donde ubicaba los recursos pictóricos. En esta escenificación concedía una gran importancia al *sermo corporis*, al lenguaje corporal: cada parte del cuerpo tenía que expresar una emoción y debía aspirar a emocionar al público.⁶⁵⁸ Las imágenes, como medio fundamental en la composición de lugar, ejercían de puente en ese ejercicio de visualización y vivencia en propia persona que permitía sumergirse en los episodios bíblicos o en el futuro profetizado que se exponían en obras ilustradas,⁶⁵⁹ en *tableaux vivants*, en la pintura o en las vidrieras de las iglesias. Una composición de lugar semejante al sistema jesuítico de ejercicios espirituales, cuya visión imaginativa

de la tradición retórica del Imperio Romano de Oriente no llegó hasta la publicación en Venecia entre 1499 y 1513 del corpus aldino, donde figuraban los principales comentarios bizantinos sobre Hermógenes de Tarso (c.160 – c.225) (Campos, 2009: 216, 221).

⁶⁵⁶ Van Bruaene, 2006: 386. Además de capellán de las cofradías de santa Bárbara y del Santísimo Sacramento, era el factor de las cámaras de retórica Pax Vobis y De Kersauwe que organizaban una gran parte de los *tableaux vivants* a lo largo de la procesión de Corpus Christi (Ramakers, 1996: 195, 201).

⁶⁵⁷ https://fr.wikipedia.org/wiki/Matthijs_de_Castelein (consulta 27-4-2019); Bussels, 2010: 42.

⁶⁵⁸ Ramakers, 2012: 138-165.

⁶⁵⁹ Entre las copias traducidas del *Speculum humanae salvationis* destaca un manuscrito excepcional, o *minute*, que se conserva en la Biblioteca Real de Bruselas, titulado *Miroir de la Salvation humaine* y que corresponde a la primera traducción en francés encargada en 1448 por Felipe III “el Bueno” (1396-1467), duque de Borgoña, a su secretario Jean Miélot (+1472), sacerdote traductor e iluminador de manuscritos (Wilson, 1984: 10, 24, 49; Hauf, 2001: 173-219).

Lowden (2005: 135) asimismo resalta la gran importancia de la corte ducal borgoñona en el siglo XV tanto en el patronazgo de las *Bibles moralisées* como en su colección en la biblioteca ducal.

En cuanto a las profecías ilustradas se tratarán en los próximos capítulos 3.2 y 4.1.

partía, entre otras influencias, del arte de la memoria como una de las partes de la retórica clásica. Según el autor de *Rhetorica ad Herennium*, esos lugares que se podían componer con la imaginación eran como papiros, las imágenes eran sus letras y la disposición de esas imágenes en el papiro equivalía a la escritura.⁶⁶⁰

La composición de lugar tenía una importancia fundamental en el teatro medieval donde el público jugaba también un papel en la representación. De esta forma, los asistentes podían ser los israelitas que seguían a Moisés en el Mar Rojo, los que veían a Jesús con la cruz a cuestas por las calles de Jerusalén, o los juzgados en el Juicio Final. No había, por tanto, una cuarta pared, una separación entre escenario y público, lo que también implicaba una frontera difusa entre la realidad y la ficción representada. Al contrario del teatro moderno –el que se desarrolló desde finales del siglo XVI–, en el que los espectadores adoptaron una posición física pasiva pero activa mentalmente en la decodificación del fondo de la historia representada, en estas escenificaciones anteriores el público participaba de forma activa en la representación aunque desde una posición mental pasiva, dispuesta a creer en lo que participaba.⁶⁶¹

La aparición del teatro callejero en las entradas solemnes estuvo vinculado al montaje de tablados estrechos de dimensiones reducidas, a diferencia de los espacios amplios que ocupaban las representaciones teatrales religiosas.⁶⁶² El espacio escénico limitado de estos armazones de madera, en el caso de los cuadros vivientes en sentido estricto, no estaba pensado para que los actores tuviesen una gran libertad de movimiento sino que permanecían casi inmóviles como estatuas al recrear alguna escena ilustrada en un libro, un tapiz, una pintura o una vidriera. Estos pequeños escenarios y esta forma de

⁶⁶⁰ Ximenes (2018: 268-269) cita a este respecto F. Yates. A arte da memória. Campinas: Unicamp, 2007, p. 23.

⁶⁶¹ Cepek, 2014: xiii, xvi

El teatro medieval partía de una tradición para-teatral de fuerte influencia profana, nutrida por la actividad juglaresca y las fiestas populares, a la que se sumaba la tradición religiosa, que iría conformando un gusto por el espectáculo en todos los estamentos y que se desarrollaría especialmente en los núcleos urbanos, donde pronto su práctica (organización de la representación, financiación, y escritura de los textos) se convirtió en patrimonio del conjunto de la sociedad (Ferrer; García, 1984: 82).

⁶⁶² Respecto a los misterios teatrales, análogos a las *sacra rappresentazione* italianas y al *Geistspiele* alemán, como género dramático y musical, generalmente a cargo de confraternidades y gremios, que surgieron en el Medioevo, en el mismo momento en que se iniciaba la utilización literaria de las lenguas vulgares, véase también cap. 1.3.4.C. Entraron en declive tras la Reforma católica y la modificación del Breviario romano (1568), al discutirse enormemente esta expresión artística, debido a la mezcla de elementos sacros y profanos, incluso cómicos (Khan, 2014: 63-64).

dramatización, en la que también se incluía maniqués, era lo que caracterizaba a las entradas solemnes respecto a los misterios teatrales tradicionales. El efecto pretendido era el de sorpresa. En el momento en que el soberano pasaba delante del escenario, se abría la puerta y aparecía el espectáculo de las imágenes mudas e inmóviles. Los personajes, ya fuesen actores o maniqués, podían desplazarse por un movimiento ascendente –y pasar de un nivel a otro del andamiaje que servía de escenario- o descendente –ángeles, niños, alegorías que salían de una nube ficticia que se abría por un artefacto oculto- o bien horizontal –a través de un carro que se movía de forma prodigiosa-.⁶⁶³

Una prueba del efecto que producía la contemplación de estas representaciones en plena calle se encuentra en la descripción de Calvete de Estrella (c.1510-1593) en su viaje a los Países Bajos con el futuro Felipe II; en su libro tercero, cuando narra la solemne entrada del príncipe en Lovaina:

(...) solo de ver la postura de cada persona se podía fácilmente entender quién era cada uno y lo que representaba, así en el gesto y semblante como en la postura del cuerpo y de las manos, piernas y pies, quedando en paños pintados, sin mover los ojos, ni pestañas, ni hazer cosa fuera de lo que representava, assí hombres como mujeres, que quien quisiere ver un tapiz de figuras bivas podiera verlo en aquellos espectáculos.⁶⁶⁴

Las cámaras de retórica, responsables en los Países Bajos de gran parte de estos *tableaux vivants* y misterios teatrales, eran sociedades literarias y teatrales que contaban con una sede, un equipo directivo y unos estatutos propios. Sus integrantes pertenecían a la próspera y letrada clase media de los Países Bajos del siglo XVI y mostraron un enorme dinamismo, tanto político como religioso.⁶⁶⁵ Ocupaban un lugar central en la vibrante vida urbana, al monopolizar prácticamente las representaciones teatrales de la localidad, tanto en la calle como en los escenarios ubicados en la sede de la cámara de retórica, además de la organización de festivales poéticos y de su papel protagonista en los rituales cívicos, especialmente en procesiones religiosas y entradas principescas. Se trataba de un fenómeno que no solo abarcaba los grandes centros urbanos sino que, en ciertas regiones,

⁶⁶³ Blanchard, 1986: 62-65.

⁶⁶⁴ Sanz, 2003: 98.

⁶⁶⁵ Van Bruaene, 2006: 380. Acerca del funcionamiento de las cámaras de retórica, véase Van Bruaene, 2006: 380-381.

incluso los pueblos tenían su propia cámara de retórica.⁶⁶⁶ Se podría hablar incluso de un estado teatral borgoñón, donde el ritual cívico transformaba transitoriamente la ciudad en un teatro, en el que príncipe y artesanos eran actores que tomaban parte en una obra guiada por el discurso aúlico.⁶⁶⁷

Las décadas 1430-1440 parecen haber registrado, e incluso favorecido, el desarrollo de las cámaras de retórica. La tradición vinculada a los movimientos devocionales del calendario religioso jugó un papel esencial en la emulación de estas sociedades –por otra parte devotas a un santo patrón-, aunque se emanciparon de estas cofradías para convertirse en los protagonistas principales de las fiestas urbanas. El lenguaje cultural de la ciudad se confundía con el de la vida religiosa; y, de esta forma, los misterios teatrales o los *tableaux vivants* de un cortejo político, como podía ser una entrada solemne del príncipe en la ciudad, coincidían prácticamente con el contenido de los que se representaban en una procesión religiosa como la del *Corpus Christi*.⁶⁶⁸

Los responsables de estas entradas solemnes, por tanto, introdujeron temas religiosos, principalmente bíblicos, que eran conocidos por todos los estamentos de la sociedad. Se creó así un espacio de comunicación donde a la vez que la imagen podía convencer y maravillar a un público iletrado, el texto al que se asociaba ese imaginario podía seducir al mismo tiempo a un público de intelectuales iniciados.⁶⁶⁹ Las cámaras de retórica jugaron un papel esencial en la transformación del pensamiento religioso de los Países Bajos en los siglos XV y XVI. De hecho, en esa época la literatura fue para muchos ciudadanos una forma de expresar sus creencias religiosas y sus convicciones políticas en una forma poética y teatral.⁶⁷⁰

Las cámaras de retórica alcanzaron su máxima relevancia como organizadores y diseñadores de las celebraciones de los soberanos de los Países Bajos en los años previos y posteriores a 1500; es decir, durante la época de gobierno de Felipe el Hermoso (hasta 1506) o de regencia (1482-1494, 1506-1515) de Maximiliano I de Austria, con la

⁶⁶⁶ Van Bruaene, 2006: 375-376, 385; Lecuppre-Desjardin, 2004: 192-193.

⁶⁶⁷ Van Bruaene, 2006: 379; Lecuppre-Desjardin, 2004: 197.

⁶⁶⁸ Lecuppre-Desjardin, 2004: 189-191.

⁶⁶⁹ Lecuppre-Desjardin, 2004: 189-191.

⁶⁷⁰ Van Bruaene, 2019^A: 366.

intervención de su hija Margarita de Austria en esa última década. En los reinados de Carlos V y Felipe II descendió el número de entradas ceremoniales neerlandesas, dada la ausencia frecuente de ambos monarcas; y, al mismo tiempo, las cámaras de retórica dejaron de tener en ellas un papel tan importante. La pérdida de relevancia de estas organizaciones en estos eventos se debió a dos motivos: por una parte, al gusto renacentista por los motivos clásicos de la Antigüedad grecorromana, cuyos arcos triunfales diseñados por humanistas contratados directamente por el entorno del monarca desplazaron a los *tableaux vivants* con temática bíblica; y por otra, a la desconfianza de los Habsburgo respecto a la lealtad política de las cámaras de retórica.⁶⁷¹ Aún así, el emperador Carlos V perteneció bajo el título de *Prins* (presidente honorífico) a la cámara de retórica de Bruselas cuya divisa era *Het Boek* (el libro) y a finales del reinado de Felipe II casi doscientas cámaras de retórica se encontraban diseminadas por casi todas las ciudades de las que habían sido las Diecisiete Provincias.⁶⁷²

Uno de los objetivos de este capítulo es analizar dónde y en qué circunstancias apareció la figura de Gedeón, tanto en las entradas ceremoniales, como en las ceremonias de la Orden del Toisón de Oro u otras ocasiones especiales en las que se mostraron los tapices dedicados a esta historia bíblica. A través de este recorrido persigo constatar qué contenido añadieron las imágenes de los *tableaux vivants* y la presencia de los tapices de Gedeón al discurso político de Carlos V y de Felipe II. Con esta idea prestaré atención a las posibles diferencias que pudieron existir entre el siglo XV y el XVI; la importancia del objetivo de la cruzada en las diferentes ocasiones; y, la distinción entre lo que era habitual, como por ejemplo la presencia de los tapices en la sala de banquetes de los capítulos de la Orden del Toisón de Oro, de lo que fue excepcional, a fin de examinar con mayor atención estas características de lo extraordinario.

Finalizo esta introducción con un avance del contenido de los dos apartados siguientes (3.1.2 y 3.1.3). El apartado 3.1.2 se inicia con un breve resumen del origen y el

⁶⁷¹ Bussels (2010: 38) lo ejemplifica con el número de *tableaux vivants* utilizados en las entradas de Gante en 1458 –no menos de 19-, Amberes en 1549 -13-, y finalmente de nuevo en la misma ciudad en 1635 –solo 2-.

En el capítulo 5 tendré ocasión de exponer con mayor detalle la colaboración de las cámaras de retórica con la rebelión calvinista, factor determinante en el número decreciente de *tableaux vivants* en las entradas de los soberanos.

⁶⁷² Sanz, 2003: 97.

funcionamiento de la Orden del Toisón de Oro. Se aborda a continuación la vinculación que existe entre esta orden dinástica y el héroe bíblico Gedeón como uno de sus patrones junto con la Virgen María, san Andrés y Jasón. Respecto a este último, se destaca la rivalidad simbólica, presente ya desde los inicios de la Orden en los periodos de cancillería de Jean Germain (1431-1461) y Guillaume Fillastre (1461-1473). Este apartado finaliza con el uso de la historia bíblica de Gedeón en los capítulos de la Orden y entradas ceremoniales desde el acceso al poder de Carlos el Temerario (1433-1477) en 1467 hasta el final del siglo XV.

Por su parte, el apartado 3.1.3 sigue de forma cronológica las ocasiones en que se utilizó la historia bíblica de Gedeón durante el siglo XVI por parte de la monarquía católica. Un recorrido que parte del nacimiento del futuro emperador Carlos V en 1500 y en el que se intercalan las reuniones capitulares de la Orden, las otras ocasiones en que se encontraron presentes los tapices de Gedeón y las entradas ceremoniales en las que aparece la figura del héroe bíblico en *tableaux vivants* o arcos triunfales. Se trata de una narración discontinua, con saltos cronológicos, tal y como he advertido y detallado en el capítulo 1 con una tabla cronológica donde se sitúan los diferentes acontecimientos históricos que trata cada capítulo. Esta discontinuidad está motivada por el protagonismo alterno entre el uso político de la historia bíblica de Gedeón y los otros temas. Cuando es más relevante la profecía del último emperador o el símbolo de la torre centralizo en torno a ellos –en los capítulos correspondientes- la contextualización del resto de circunstancias históricas. De la misma forma sucede a la inversa; y cuando es más importante la historia de Gedeón capitaliza la explicación de esos años (de 1500 a 1516, de 1531 a 1535, 1549 y de 1555 a 1559) en los que se centra principalmente este apartado 3.1.3.

3.1.2) Gedeón y la Orden del Toisón de Oro

3.1.2.A) La Orden del Toisón de Oro entre las órdenes de caballería dinásticas

Las primeras órdenes de caballería –las constituidas desde 1099 hasta 1325- se caracterizaron por su doble disciplina monástica y nobiliario-militar. Sus integrantes eran ante todo considerados caballeros de Cristo (*miles Christi*), al combinar plegaria y disciplina religiosa con el sacrificio bélico en la lucha contra los infieles a fin de procurar la recuperación de los Santos Lugares. A partir de 1326 la tendencia fue que las órdenes instituidas dependieran directamente del propio monarca o de la casa dinástica soberana.⁶⁷³ Estas órdenes reales o principescas como la de la Jarretera inglesa, fundada por Eduardo III en 1346, o la del Collar de Saboya, constituida por Amadeo VI en 1364,⁶⁷⁴ fueron los modelos en los que se inspiró la Orden del Toisón de Oro (1430). Todas ellas combinaban fines áulicos, aspectos propios de una cofradía religiosa –como estar bajo la advocación de un santo patrón-, y se reservaban a un número limitado de caballeros, seleccionados generalmente entre la nobleza de alto rango, cuya membresía se mostraba a través de un objeto simbólico, generalmente un cinturón o un collar. Los placeres del torneo, los juegos literarios y teatrales, la fiesta, la música y el amor cortés se sumaron en esa época al espíritu nobiliario-militar y a la misión religiosa. La orden se reunía periódicamente en capítulo, donde se celebraban, de acuerdo con un ceremonial especialmente codificado, tanto ágapes de confraternidad caballeresca como servicios religiosos en honor a los santos patrones de la orden o en memoria de los caballeros difuntos.⁶⁷⁵

⁶⁷³ Postigo, 1999: 59.

⁶⁷⁴ La Orden del Toisón de Oro, además de seguir el ejemplo de la Orden de la Jarretera en el establecimiento de toda una serie de reglamentaciones, también eligió una capilla como sede oficial (la del castillo de Windsor, en el caso de la orden dinástica inglesa y la del palacio ducal de Dijon, en el caso borgoñón) [Korteweg, 1996: 39-40]. La orden dinástica de Saboya, por su parte, se denominó de la Santísima Anunciación a partir de 1518.

⁶⁷⁵ Richard, 1996: 17-20, 67; Pastoureau, 1996: 65.

Las órdenes de caballería, lejos de entrar en decadencia, incrementaron sensiblemente su presencia en los siglos XVI y XVII.⁶⁷⁶ Las principales razones que impulsaron a todos los soberanos europeos de la época moderna a la creación de estas órdenes o al control de las órdenes medievales ya existentes se pueden resumir en:

(1) promover y reforzar la lealtad y el servicio de los nobles hacia el monarca, al obligarse, por la santidad de un juramento inviolable, a su fidelidad y a prestarle ayuda y a defenderle – especialmente en caso de guerra-, todo ello bajo los valores de orden, servicio, honor y obediencia;

(2) generar un clima de entendimiento y diálogo fraternal entre los mismos nobles mediante otro juramento de mantener su mutua lealtad y recíproca amistad, evitando entrar en cualquier tipo de conflicto;

(3) incentivar alianzas políticas internacionales, al admitir en la orden a gobernantes extranjeros.⁶⁷⁷

La necesidad de cohesión, tanto interna de la nobleza, como entre ésta y el soberano, se hacía especialmente necesaria en el caso borgoñón. A la discontinuidad territorial entre un urbanizado⁶⁷⁸ *pays de par-deçà* (los Países Bajos) y un rural *pays de par-delà* (Borgoña), separados geográficamente por otros estados (Francia y Lorena), se sumaba el hecho de reunir unas regiones feudatarias del Sacro Imperio⁶⁷⁹ y otras de Francia⁶⁸⁰. A esta situación compleja se sumaba un sistema jurídico protector de los diferentes fueros y privilegios locales, cuyo elemento de unión, aunque limitado por la circunstancia anterior, era básicamente el soberano. Otro aspecto, especialmente relevante en el caso de la Orden del Toisón de Oro, fue la aspiración de liderazgo internacional. A ella se

⁶⁷⁶ Existían cerca de 75 en la Europa occidental de los siglos XVI y XVII, de las cuales más de la mitad se instituyeron durante esos últimos 200 años (Postigo, 1999: 53-54). Ejemplos de estas nuevas órdenes son la del Espíritu Santo (Enrique III de Francia, 1578) o la de San Andrés el Apóstol y el Primer Llamado (zar Pedro el Grande, 1698).

⁶⁷⁷ Postigo, 1999: 60-61; Pastoureau, 1996: 65-66; Richard, 1996: 69; Lemaire, 1996: 90.

⁶⁷⁸ Con 18 ciudades por encima de los 10.000 habitantes [Datos de población y situación en Mira, 2007: 33-34; y Blockmans, 2007: 251].

⁶⁷⁹ Brabante –donde se encuentran Bruselas y Amberes-, Malinas (cada una de estas tres ciudades entre 20.000 y 30.000 hab.), Hainaut, Zelanda, Holanda, Namur, Luxemburgo, Limburgo y el Franco Condado de Borgoña –entre Lorena y Saboya, con Dôle como centro-.

⁶⁸⁰ Flandes –cuyas ciudades principales son Gante (50.000 hab.) y Brujas (40.000 hab.)-, Artois, Picardía, Vermandois, Rethel, Nevers y el ducado de Borgoña –con capital en Dijon-.

dirigía la exhibición de magnificencia y riqueza de la corte borgoñona con el objetivo comunicar su poder económico e importancia estratégica a posibles aliados externos. Una alianza que pretendía alcanzar dos grandes objetivos: el freno a una posible hegemonía francesa y el liderazgo de la cristiandad en la cruzada contra los otomanos.

3.1.2.B) Constitución de la Orden del Toisón de Oro y funcionamiento

La creación de la Orden del Toisón de Oro, en Brujas (1430), se debió al duque de Borgoña Felipe el Bueno, tras su boda con la infanta Isabel de Portugal (1397-1471)⁶⁸¹, con el objetivo de presentarse él mismo como el perfecto príncipe y modelo de caballero cristiano, impulsar una nueva cruzada contra los infieles, así como la veneración de la Virgen –especialmente por su papel en la Encarnación–, tal y como se desprende de su motivación estatutaria:

Pour la tres grande et parfaite amour que avons du noble estat et ordre de chevalerie .. nous, a la gloire et loenge du tout puissant notre Creatur et Redempteur, en reverence de sa glorieuse Vierge Mere at a l'onneur de monsieur Saint-Andrieu glorieux apostre et martyr, a l'exaltacion de la foy et Sainte Eglise et excitation de vertus et de bonnes meurs.⁶⁸²

Desde el primer capítulo (Lille, 1431) hasta el último (Gante, 1559) se celebraron, siempre en ciudades de los territorios borgoñones con la única excepción de Barcelona (1519), un total de veintitrés encuentros oficiales de la orden. Un número, por tanto, que quedó lejos del proyecto inicial de celebración anual el 30 de noviembre, fiesta de san

⁶⁸¹ En esta política matrimonial participó de forma destacada el pintor Jan Van Eyck (c.1390-1441), al encargarse presumiblemente de presentar en misión secreta retratos a los respectivos pretendientes. Existe constancia de la elaboración por parte del pintor flamenco durante su viaje de 1428-1429 a Portugal de dos retratos, que no se han conservado, de Isabel de Portugal (Lemaire, 1996: 84, 90; Mira, 2007: 46, 265). La futura duquesa, tía de Alfonso el Magnánimo, era hija del rey Juan I de Portugal y de la inglesa Felipa de Lancaster (De Courcelles, 1996: 151-153). Una embajada borgoñona, de la que seguramente formó parte Jan Van Eyck provisto de un retrato de su señor, ya había viajado anteriormente a Valencia a finales de septiembre de 1426 a fin de proponer a Alfonso el Magnánimo la boda de su sobrina Isabel de Urgell (1409-1459) con el duque Felipe el Bueno y volvió, posteriormente, en abril de 1427, para pactar, en esta ocasión el matrimonio del duque con la infanta Leonor de Aragón, hermana de Alfonso el Magnánimo. El resultado de estas gestiones había sido infructuoso dado que Isabel de Urgell se casó con el príncipe Pedro de Portugal, duque de Coímbra e hijo también de Juan I y Felipa de Lancaster, y puesto que Leonor se acababa de prometer con Duarte, el heredero de la casa real portuguesa (Lemaire, 1996: 84, 90; Mira, 2007: 46, 265; Faggin, 1973²: 83).

⁶⁸² Koninklijke Bibliotheek de La Haya, MS 76, e.12, fol 4' (Prizer, 1985: 114).

Andrés,⁶⁸³ patrón de la casa de Borgoña. En los Estatutos de 1445, que modificaron los originales de 1431, en atención a los caballeros más ancianos y a los que se debían desplazar de más lejos, se cambió la periodicidad de reunión. Los capítulos pasarían a ser trianuales –o según las posibilidades del soberano- y en el mes de mayo, a fin de evitar la dureza del invierno.⁶⁸⁴ Tras el capítulo de 1491, los capítulos de la orden tuvieron lugar en cualquier momento del año, a la mejor conveniencia del soberano.⁶⁸⁵ De forma paralela, ya en tiempo de Carlos el Temerario, que gobernó desde 1463, tomó cuerpo la costumbre de celebrar la festividad de san Andrés por separado, únicamente con la asistencia de los caballeros presentes en la corte en ese momento.⁶⁸⁶ En este *petit chapitre* también se preveían ceremonias religiosas que se iniciaban con las vísperas de la vigilia (29 de noviembre) del día de San Andrés, continuaban el día principal cuando se celebraba la misa dedicada al santo y seguían posteriormente las vísperas y la misa de los difuntos.⁶⁸⁷

Los grandes encuentros periódicos de la orden incluían no solo lo que estrictamente era el capítulo –la parte reservada del cónclave en la que se examinaba el comportamiento tanto de los caballeros como del propio duque⁶⁸⁸ y en la que también se elegían nuevos miembros- sino también actividades como banquetes oficiales y justas, y, sobre todo, las relacionadas con el carácter prácticamente sacral de la orden. A este respecto, destacaban especialmente las procesiones entre el palacio y la iglesia⁶⁸⁹ y los servicios religiosos en

⁶⁸³ La tradición bizantina considera a san Andrés, hermano de san Pedro, el fundador del Patriarcado de Constantinopla. Patrón de Grecia y de Rusia, donde habría plantado una cruz que señalaría la futura Kiev, san Andrés es considerado el evangelizador del Oriente cristiano, al predicar en Grecia, el mar Negro y el Cáucaso (De Giovanni-Centelles, 2007: 108; Postigo, 2010: 406).

⁶⁸⁴ De Gruben, 1996: 83; Korteweg, 1996: 39. El primer capítulo convocado tras aprobarse esta nueva normativa, el de 1451 en Mons, ya se celebra en mayo

⁶⁸⁵ Prizer, 1985: 116.

⁶⁸⁶ Domínguez Casas, 2010: 367.

⁶⁸⁷ Prizer, 1985: 117.

Respecto al reinado de Carlos V se hallan documentados los *petit chapitres* de Bruselas (1510), Malinas (1513), Valladolid (1517), Worms (1520), Toledo (1525), Mantua (1532), Madrid (1534), y Bruselas (1544) [Ferrer, 2012: 205]. Debe añadirse a este listado el de Molins de Rei (1519).

⁶⁸⁸ Un aspecto característico de la Orden del Toisón de Oro, que la distinguía de otras órdenes de caballería, era el examen de conducta y moralidad de cada caballero, incluido el propio soberano, desde el último capítulo celebrado. Con esta finalidad se disponía una habitación para que cada caballero pudiese retirarse mientras sus cófrades deliberaban sobre él hasta que era llamado a la sala del cónclave para escuchar el dictamen que previamente transcrito era leído en ese momento (Domínguez Casas, 2010: 371).

⁶⁸⁹ Los *fourriers* debían adornar el trayecto por donde iban y volvían los caballeros del Toisón, entre el palacio y la iglesia, al tratarse estos desfiles de un brillante espectáculo de masas que, de esta forma, ponía en contacto al pueblo con su soberano y sus aristócratas (Domínguez Casas, 2010: 370, 374).

el templo donde cada uno de los caballeros tenía asignada una silla del coro, decorada para la ocasión con sus armas nobiliarias, y presidido por el duque en el lugar del abad.⁶⁹⁰ El resto de la corte, incluidas las damas de la alta nobleza, se situaba en la galería encima del coro desde donde podían seguir el servicio religioso, mientras que cardenales, obispos y abades se situaban al lado del altar mayor.⁶⁹¹

Los Estatutos regulaban tanto las reglas de comportamiento de los caballeros como las de la propia celebración. Aparecía definido de esta forma el estilo y el color de las vestimentas que debían llevar los miembros de la orden cada uno de los días del encuentro, cuyas normas se mantuvieron sin apenas variaciones desde una primera prescripción por parte de Felipe el Bueno hasta 1559. Las jornadas definidas estatutariamente, si bien fueron modificadas en diferentes ocasiones a lo largo de los años, siguieron el siguiente patrón⁶⁹² desde la época de Felipe el Hermoso hasta la de Felipe II:

Día 1: los caballeros, vestidos con trajes de terciopelo carmesí, cadenas por encima y colas arrastrando hacia el suelo, con sus collares de la orden alrededor del cuello, desfilaban con gran pompa de dos en dos –y tras todos ellos, el gran maestre marcha solo-, desde el palacio residencia del soberano hasta la iglesia elegida para las vísperas de **san Andrés**, donde al acabar ya salían sin procesión.

Día 2: asistían por la mañana a la misa en honor de san Andrés con el mismo sistema procesional del día anterior; volvían al palacio, donde se celebraba un gran banquete, tras el que acudían nuevamente a la misma iglesia, en ese momento ya vestidos con largos ropones de paño negro, cadenas por encima y colas arrastrando hacia el suelo, con sus collares de la orden y el capirote de duelo echado sobre el hombro, para las vísperas dedicadas a los **difuntos**.

Día 3: por la mañana, todavía con los atuendos negros, se dirigían en procesión a la misa de réquiem en recuerdo de los caballeros que habían muerto desde el último encuentro, tras el

⁶⁹⁰ Pensada originalmente para 25 caballeros –incluido el duque- ya en su primer capítulo (1431) su número ascendió a 31; cifra que se mantuvo hasta que Carlos V aumentó la membresía a 51 en 1517 (Prizer, 1985: 114-115, 119).

⁶⁹¹ Van Bruaene, 2019^B: 7-26.

⁶⁹² Según Prizer (1985: 120) existirían también, aunque no siempre se celebraban, el oficio del Espíritu Santo el cuarto día y finalizaría las ceremonias religiosas el día siguiente con la misa del Espíritu Santo. Por ejemplo, no aparecen las celebraciones relativas al Espíritu Santo en la descripción de las ceremonias de la Orden del Toisón celebradas en Barcelona en 1519 (Ros-Fábregas, 1995: 384).

banquete del día, vestidos con largos trajes de damasco blanco, llenos de satén blanco y capirotos de terciopelo carmesí echados sobre el hombro, volvían a la iglesia para las vísperas de la **Virgen**.

Día 4: se celebraba por la mañana una misa solemne en honor de la Virgen con la asistencia de los caballeros, en sus túnicas talares de damasco blanco con capirotos como las de la tarde anterior, y finalizaban aquí las celebraciones religiosas.⁶⁹³

En estas misas y oficios religiosos adquiría una gran importancia la música y el canto polifónico. Una gran parte de la producción musical se recopiló en libros de coro y cancioneros, aunque desafortunadamente solo se han podido conservar pocos ejemplares. Es posible que el motete *Ut phoebi radiis*, de Josquin Des Prez (c.1450-1521) fuese una composición específica para la orden. En su primera parte comparaba a quienes se encontraban en la búsqueda del vellocino con la devoción a la Virgen y en la segunda equiparaba el vientre de la Madre de Dios con el vellocino de Gedeón. Es importante también citar la pieza que acompañaba a la misa ordinaria polifónica basada en la melodía popular *L'homme armé*, que aunque no fue compuesta para la orden, sí que resultó especialmente apreciada por sus miembros, al poder representar ese caballero ideal destinado a una nueva cruzada contra los turcos tras la caída de Constantinopla.⁶⁹⁴

Tras estas primeras jornadas protagonizadas, además de por los ágapes, sobre todo por las ceremonias religiosas, se procedía a celebrar el capítulo propiamente dicho en el día o los días siguientes. Se trataba de la parte oficial, y al mismo tiempo privada, del encuentro en la que era examinado el comportamiento de los caballeros, incluido el del gran maestro de la orden, y eran elegidos los nuevos miembros.⁶⁹⁵

⁶⁹³ El detalle de las jornadas en la época borgoñona aparece descrito por De Gruben, 1996: 80-83 y por Checa, 2012: 22-23 reducido a tres días. Tras la misa solemne dedicada a la Virgen –y, si era necesario por los temas a tratar, en las jornadas siguientes– se procedía a iniciar las reuniones del capítulo propiamente dicho al que todos los caballeros debían acudir con las vestimentas carmesí.

Acerca de la pompa de los desfiles, ver Lecuppre-Desjardin, 2004: 162-163, 166.

⁶⁹⁴ Hagg, 1996: 184-185. El compositor Guillaume du Fay (+1474) es quizá el primero de una larga serie de músicos relacionados con la corte borgoñona –como Antoine Busnoys (c.1460), Robert Morton (c.1464) o Petrus de la Rue (c.1493-1500)– que entre 1450-1510 introducen la melodía de *L'homme armé* en la misa polifónica.

⁶⁹⁵ Prizer, 1985: 119.

3.1.2.C) La Orden del Toisón de Oro durante el periodo ducal de Felipe el Bueno (1430-1467). El establecimiento de su patronazgo (Virgen María, san Andrés, Jasón y Gedeón) y el objetivo de la cruzada como motivo fundamental de la orden dinástica

La historia fabulosa del vellocino de oro conquistado por el héroe argonauta Jasón da nombre a la Orden del Toisón de Oro.⁶⁹⁶ La elección de este tema resultó polémica desde el primer momento. Jean Germain de Châlons, canciller de la orden, tras el primer capítulo (Lille, 1431), ya propuso restar protagonismo a la figura pagana de Jasón como modelo a seguir por los caballeros de la Orden, y fomentar, en cambio, la tradición bíblica de otro vellocino: el de Gedeón, prefiguración de la Virgen María en la Encarnación de Cristo. Finalmente, los tres –la Virgen, Jasón y Gedeón– pasaron a ser patronos de la orden,⁶⁹⁷ juntamente con san Andrés, en tanto patrón de Borgoña.⁶⁹⁸ Las aventuras de Jasón y los argonautas eran perfectamente conocidas en el entorno de la corte borgoñona, tal y como muestra tanto la biblioteca ducal como las obras de arte encargadas o adquiridas. La biblioteca fue fundada por Felipe II de Borgoña, “el Atrevido” (1342-1404), el abuelo de Felipe el Bueno, y ampliada por él hasta alcanzar cerca de novecientos ejemplares, entre ellos algunos de los volúmenes más importantes relativos a la leyenda de Troya.⁶⁹⁹ También fue Felipe II de Borgoña, “el Atrevido” quien inició el interés artístico por esta temática al adquirir en 1393 una tapicería de dos piezas dedicada a las aventuras de Jasón y los argonautas, a la que siguieron más adelante pinturas o miniaturas.⁷⁰⁰ La inclinación del duque de Borgoña por el tema parece indicar un sueño

⁶⁹⁶ La traducción de vellocino en francés es *toison*

⁶⁹⁷ Paviot, 2002: 279, 283; Ayto Brujas, 1962: 26

Dos años más tarde el actor lacayo de la corte de Felipe el Bueno, Michault le Caron, apodado Taillevent, en un poema escrito hacia finales del año 1433, *Le Songe de la Toison d'Or*, donde se glorifica la institución, a su fundador y a sus miembros; y sitúa a Gedeón tras Jasón pero recuerda el carácter de mayor confianza que genera el héroe bíblico con respecto al pagano, dada su deslealtad (Quérue, 1996: 96; Thiry, 1996: 110-111).

⁶⁹⁸ Pastoureau, 1996: 100-101.

⁶⁹⁹ Entre los libros heredados se puede contar: a) la versión de Benoît de Sainte-Maure del *Roman de Troie* (c.1165), escrito en la corte angevina de Enrique II Plantagenet y Leonor de Aquitania; b) las tres obras de Christine de Pizan (1364-c.1430) que abordan el tema de Jasón (y así, por ejemplo, en la *Mutation de Fortune* -1403-); y, c) la *Historia antigua hasta César*. A estas obras deben añadirse las adquiridas por el propio Felipe el Bueno. Consta, por ejemplo, la existencia de un ejemplar del *Ovidio moralizado* en su biblioteca (Lemaire, 1996: 85-88; Quérue, 1996: 93-96; Lecat, 1986:133; Van Buren-Hagopian, 1996: 189; Tanner, 1993: 55).

⁷⁰⁰ Pastoureau, 1996: 105; Quintanilla, 2011: 258-259

de transformar a los argonautas en caballeros cristianos en una milicia unida bajo su mando destinada a la recuperación de Constantinopla y la liberación de Tierra Santa del dominio turco.⁷⁰¹ Este sueño, propio de la casa de Borgoña, llevaría a encargar toda una serie de obras como *Le Songe de la Toison d'Or* (Taillevent, 1433); *Istoire de Jason* (Raoul Lefèvre, 1454-1461); *Recueil des histoires de Troie* (Raoul Lefèvre, -c.1464); o *Historie de la Toison d'or* (Guillaume Fillastre, 1469). En la última obra citada de Lefèvre, encargada por Carlos el Temerario, además, Hércules era presentado como un príncipe cristiano –antepasado mítico de la dinastía borgoñona- que era ordenado caballero por el rey de Tebas; y, a su vez, Jasón obtenía la misma distinción de su compañero Hércules. Ambos participaban en justas y torneos, conquistaban la isla de los Corderos, rezaban en los monasterios de Grecia y destruían Troya. Los doce trabajos de Hércules, junto a Jasón y Gedeón, estuvieron presentes en las fiestas más legendarias de la corte borgoñona, como el banquete del faisán (1454) o la boda de Carlos el Temerario y Margarita de York (1446-1503) en Brujas (1468),⁷⁰² que se tratarán más adelante.

Felipe el Bueno, que inicialmente parecía preferir la historia de Jasón, finalmente cedió a la crítica del canciller y Gedeón pasó a ser el modelo de referencia. De hecho, la historia de la biblioteca ducal muestra que durante casi dos décadas Felipe el Bueno evitó encargar textos o representaciones de Jasón.⁷⁰³ Esta rivalidad en la primacía referencial de la Orden entre Jasón y Gedeón es la que motiva abordar ahora, aunque sea de forma breve, este relato mítico.

Se pueden considerar tres lecturas de la historia de Jasón y los argonautas, de acuerdo, en primer lugar, (a) con las fuentes griegas de las que parte; (b) la reinterpretación posterior romana pagana; para finalizar con (c) la reformulación cristiana y su utilización para justificar la cruzada y la lucha contra los otomanos.⁷⁰⁴

Los otros ejemplos son las pinturas del castillo de Hesdin (Artois) o las miniaturas del rollo del Toisón de Oro (1455) que se conserva en Berlín (Van Buren-Hagopian, 1996: 226-233).

⁷⁰¹ Tanner, 1993: 6-8, 25.

⁷⁰² Rosenthal, 1973. 212-213; Domínguez Casas, 2000: 15-17.

⁷⁰³ Van Buren-Hagopian (1996: 190-191, 230) justifica esta evolución en el hecho de que las dos únicas obras que entran en su biblioteca después del primer capítulo de la orden en las que aparece la imagen de Jasón no responden a una voluntad del propio duque.

⁷⁰⁴ Algunos de estos niveles de comprensión los desarrolla Postigo (2010: 415-419). También existen otras lecturas propuestas por algunos autores como la alquímica. En este sentido, la transmutación, a la vez símbolo de la Encarnación de Cristo y de la redención, se compara al misterio de la transustanciación; y,

[a] La historia del vellocino de oro parte de un entramado de leyendas heroicas griegas anteriores a la época de Homero, probablemente del segundo milenio antes de Cristo, que fueron reelaboradas posteriormente.⁷⁰⁵ La expedición de los argonautas a la Cólquide, actual Georgia, no formaba parte del relato original del toisón de oro y se introdujo en el relato posteriormente. Consta citada, por ejemplo, en el siglo VIII a.C, tanto en la *Odisea* de Homero como en la *Teogonía* de Hesiodo.⁷⁰⁶ Jasón, hijo de un rey de Tesalia, acompañado por un grupo de valientes, se embarcan en un navío llamado Argo⁷⁰⁷, con el objetivo de obtener el vellocino de oro; es decir la piel dorada de ese carnero milagroso de la historia anterior de la Cólquide. Allí desembarcan, tras numerosas aventuras, y son acogidos por el monarca de ese reino. Medea, hija del rey y hechicera, se enamora de Jasón y le brinda sus poderes mágicos para que se pueda llevar el vellocino a cambio de una promesa de matrimonio. La pareja huye a escondidas del palacio real y se lleva el toisón. Al llegar a Grecia, donde Medea da a luz a dos hijos, Jasón la abandona por otra mujer. Esta traición provoca la venganza de Medea, quien mata a la nueva esposa de Jasón, degüella a sus dos hijos y desaparece por el aire en su carro volador.⁷⁰⁸ Esta interpretación del mito, presente en la literatura –caso de la *Medea* de Eurípides (s.V a.C.)-, y que se hizo popular a través de las obras de Ovidio (43 a.C-17 d.C) - *Metamorfosis* (Libro VII) y *Heroides* (Epístola XII)-, mostraba una visión negativa de

de esta forma, la piedra filosofal, última fase de la transmutación alquímica, sería la imagen de Cristo (Lemaire, 1996: 90).

El físico de Amberes Guillaume Mennens (s. XVI) y el también físico, matemático y astrónomo Godfridus Wendelinus (s. XVII) ofrecen una interpretación alquímica del mito de Jasón (Lemaire, 1996: 88). Línea que siguen algunos autores contemporáneos (Richard Hunter, René Roux, Paul Diel) en la que se baraja la posibilidad de que quizá se refiera a las nupcias del Rey y de la Reina, personificados respectivamente en el Sol (Jasón) y la Luna (Medea). Otra interpretación alternativa -la mítica-astrológica- entiende que corresponde a un mito solar arcaico, tal vez de origen indoeuropeo, en el que una expedición se dirige hacia el amanecer y el oro del vellocino puede evocar al sol (A.Moureau y algunos historiadores de la religión) [Lemaire, 1996: 78-80, 85-86; Quéruef, 1996: 93-94].

⁷⁰⁵ El origen legendario se remonta a Hermes, mensajero de los dioses, quien, por orden de Júpiter, evita que dos hijos del rey de Tebas sean asesinados por su madrastra y les ofrece como medio de fuga un carnero alado con el que pueden volar. En el aire uno de los hermanos, Heles, cae el mar y el otro, Friso, consigue llegar hasta la Cólquide. Allí sacrifica el carnero y cuelga su piel en un árbol en un espacio sagrado. La pelliza se convierte en oro y queda custodiada por un dragón y dos bueyes. Júpiter, a su vez, crea Aries, la primera constelación celestial y la convierte en su morada (Quintanilla, 2011: 257-258; Tanner, 1993: 54; Checa, 2012: 12).

⁷⁰⁶ Lemaire, 1996: 85-86.

⁷⁰⁷ La nave Argo y la navegación, en general, representan en cierta forma un pecado original, puesto que en la edad de oro de la felicidad humana perdida todavía no se viajaba por mar. La nave también es considerada un sepulcro siempre abierto, una muerte navegante, la imagen del cuerpo humano. Permite igualmente la interpretación de la nave como el Estado, la propia ciudad y la buena nave como la Iglesia, la ciudad de Dios (Rahner, 1971: 529-530, 536-537, 545-547).

⁷⁰⁸ Lemaire, 2007: 73; Pastoureau, 1996: 105.

Jasón debido a su ingratitud, cinismo e infidelidad.⁷⁰⁹ Por otra parte, esta historia además se englobaba en la epopeya troyana; y así se difundió en la Europa medieval, principalmente en un contexto pedagógico, puesto que aparecía en los manuales de enseñanza del latín junto con otras historias mitológicas.⁷¹⁰ Como resultado de lo anterior en la mayor parte de las versiones de la *Historia de Troya*, texto especialmente popular a principios del siglo XV, la crónica empezaba con la narración de la expedición de Jasón y los argonautas.⁷¹¹

[b] La reinterpretación posterior en la Roma pagana parte de la *Eneida* (26-19 a.C.), donde se reconstruyó el mito del pasado troyano de Roma. Virgilio comentó la primera caída de Troya en la expedición de los argonautas como una prefiguración tipológica de la segunda destrucción de Troya. Esta última provoca el éxodo de Eneas, descendiente mítico de los reyes troyanos. Inspirado por Apolo, a través de diferentes mensajes proféticos, Eneas llega al Lacio con los penates o dioses del hogar –y por extensión del Estado-, para fundar Roma, como una nueva versión mejorada de Troya.⁷¹² En la *Cuarta Égloga* (c.37 a.C.), poema alegórico donde Virgilio celebra el nacimiento de un niño con la misión divina del florecimiento de Roma, también trata el tema de los argonautas, si bien aquí es la Sibila cumana quien profetiza que se iniciará con este redentor una nueva edad de primavera eterna –el reino de Apolo desde la antigua edad de oro de Saturno- a través de los romanos como nuevos argonautas en la Roma imperial, la nueva Troya.⁷¹³ La adaptación del mito troyano a la historia posterior de Roma por parte de Virgilio en la *Eneida* y la *Cuarta Égloga* sería utilizada como una leyenda justificativa del imperio,⁷¹⁴ tal y como se tendrá ocasión de comprobar más adelante.⁷¹⁵ Cabe recordar que la victoria de Augusto en

⁷⁰⁹ Trevisan, 2015: 245-265; Quéruel, 1996: 93-94.

⁷¹⁰ La integración en la epopeya troyana parte de dos textos: el de Dares el Frigio, *De excidio Trojae historia* (s. VI) –donde se describe la primera destrucción de Troya por parte de los argonautas en su camino de ida a la Cólquide-; y el de Dictus el Cretense, *Ephemeris belli Trojani* (s. IV) –que parte de una Troya reconstruida que vuelve a ser destruida por los griegos como respuesta al rapto de Helena por parte de París.

⁷¹¹ Lemaire, 2007: 73; Pastoureau, 1996: 105; Tanner, 1993: 53.

⁷¹² Tanner, 1993: 17-18, 54.

⁷¹³ Tanner, 1993: 6, 11-13, 18.

⁷¹⁴ Tanner, 1993: 19.

Otra lectura posible –la que proponía la *Roma Argonautica* de Valerius Flaccus (S. I d.C.)- identificaba la recuperación del vellocino de oro por los argonautas con la destrucción del templo de Jerusalén por parte de Tito y el traslado de los objetos de culto más sagrados a Roma (Tanner, 1993: 56). En esas relaciones entre capturas, raptos y saqueos Valerius Flaccus conectaba el vellocino, Helena y el tesoro del Templo dentro de un plan providencial.

⁷¹⁵ Véase capítulo 4.1.

Actium en el año 31 a.C. significó el final de la guerra civil y la unificación de la parte occidental y oriental del imperio bajo un solo soberano. Este triunfo, profetizado en la historia legendaria de Eneas, se atribuyó a la intervención de Apolo y se celebró en Roma con el cierre de las puertas de Jano y la construcción de un templo consagrado a este dios en el Palatinado en el año 28 a.C. para la custodia de los libros sibilinos. Augusto, por tanto, jugó el papel de nuevo Eneas y, paralelamente, las figuras de Apolo -el dios del sol invicto- y Augusto tendieron a fundirse hasta el extremo de que algunos autores incluso los confundieron.⁷¹⁶

[c] Desde finales del siglo IV la épica de Virgilio se somete a una reinterpretación desde una óptica cristiana. La *Cuarta Égloga* es considerada una profecía mesiánica desde el momento en que la Encarnación de Cristo se produce en un territorio del Imperio romano pacificado previamente por César Augusto. La promesa del descenso del cielo a la tierra de un nuevo salvador que traerá una nueva edad de oro pasa a ser identificada con la Encarnación de Cristo.⁷¹⁷ El Imperio Romano de Augusto, lugar de nacimiento de Cristo, pasa a ser considerado como un instrumento de Dios en el mundo cuyo objetivo es preparar el camino para la conversión al cristianismo.⁷¹⁸

La combinación de elementos cristianos y paganos caracteriza la *Historia Destructionis Troiae* de Guido delle Colonne (s. XIII), poeta y humanista de la corte siciliana del emperador Hohenstaufen Federico II, que alcanzó una gran popularidad y una influencia que perduró hasta el siglo XVIII. Además de incorporar la destrucción de Troya por parte de los argonautas en la tradición literaria virgiliana —es decir, Eneas, fundador de Roma, la nueva Troya del Lacio—, proponía paralelismos entre las aventuras de los argonautas y la peregrinación a Tierra Santa;⁷¹⁹ con el ánimo asimismo de animar a su señor, Federico II, en la empresa cruzada de recuperación del Santo Sepulcro.⁷²⁰ En este sentido, la expedición de los argonautas, y la proeza de Jasón de adormecer el dragón custodio y apoderarse del preciado vellocino, pasó a ser considerada una imagen metafórica no solo

⁷¹⁶ Tanner, 1993: 19, 227-230.

⁷¹⁷ Tanner, 1993: 23-24, 32. El paralelo apocalíptico de este descenso —el protagonizado por la Jerusalén celeste— será tratado en el capítulo 4.3 dedicado a ella.

⁷¹⁸ Pagden, 1997: 41, 60.

⁷¹⁹ Tanner, 1993: 55-57.

⁷²⁰ Tanner, 1993: 150.

de la cruzada espiritual sino de la conquista territorial de Jerusalén y Constantinopla, donde la civilización y patria de Medea –la Cólquide- es identificada con el islam.⁷²¹

Para finalizar el recorrido de la reinterpretación cristiana del mito de Jasón no se debe olvidar la enorme obra de autor anónimo *Ovidio moralizado* (s.XIV), donde se compilan, alegorizadas en un sentido moral cristiano, las *Metamorfosis* de Ovidio. Casi cada personaje y cada acontecimiento se convierten aquí en una prefiguración de Cristo o de la Virgen. Y así, Jasón se resguarda y ampara en el vellocino de la misma forma que Jesús se encarna para dar su vida por la humanidad; y, por tanto, adquiere un sentido heroico positivo.⁷²²

* * *

Jean Germain, como comentaba anteriormente, luchó contra estos intentos de introducir temas absolutamente paganos, a pesar de estar revestidos de una reinterpretación cristiana, y propugnó una línea netamente religiosa para justificar la cruzada contra los otomanos en la que Gedeón sustituía a Jasón. Las manifestaciones del canciller resultaron determinantes. Se debe tener en cuenta que era el único miembro eclesiástico de la orden, según se regulaba en sus Estatutos, y con un rango jerárquico solo superado por el soberano.⁷²³ Su autoridad derivaba, además, del doble carácter de consejero político y espiritual, ya que entre los requisitos para optar a la cancillería se precisaba ser doctor en teología, además de obispo o de una dignidad notable en la Iglesia. Entre las funciones principales del canciller se encontraba la custodia del sello de la orden, la presidencia de las reuniones del capítulo, donde debía pronunciar el discurso con sus recomendaciones, así como la celebración por lo menos de las vísperas el primer día del capítulo y la misa del día siguiente dedicada a san Andrés.⁷²⁴ Se trataba, en definitiva, del creador intelectual y director estratégico de las líneas que debía seguir la Orden.

⁷²¹ Massip, 2007: 214.

⁷²² Quéruel, 1996: 94, 96; Thiry, 1996: 111; Lemaire, 1996: 86-88

Según Paul Demats, esta tendencia se manifestó desde el s. XII (Arnoul d'Orléans) hasta el s. XIII (*De Vetula* del pseudo Ovidio)

⁷²³ Los otros tres cargos dentro de la Orden eran los de tesorero, greffier –que se ocupaba de los registros de la Orden- y el rey de armas –encargado de la preparación y funcionamiento de las ceremonias, así como de los mensajes y embajadas previos-.

⁷²⁴ De Gruben, 1996: 80-81.

En el caso de Jean Germain fueron dos sus líneas de acción más características: a) favorecer la devoción cristiana y proteger el canon católico-romano en la corte borgoñona en detrimento, por ejemplo, del interés creciente por la mitología grecorromana pagana; y b) promover una nueva cruzada liderada por el duque de Borgoña.⁷²⁵

La imagen que reunía ambos objetivos era justamente Gedeón. Jean Germain partía del vínculo tipológico entre la Encarnación de Cristo en el seno de la Virgen María y las teofanías del vellocino de Gedeón⁷²⁶ –Jc 6,37- que impulsaron al héroe bíblico a liderar la liberación del pueblo de Israel de la opresión por parte de los madianitas. Esta victoria por designio divino era la que proponía tomar como modelo para impulsar la cruzada contra los otomanos.

La figura de Gedeón adquirió una presencia fundamental a partir de la década de 1450 gracias a tres circunstancias clave: a) la elaboración de los tapices dedicados a la historia de Gedeón, entregados, tras cuatro años de trabajo, al duque de Borgoña en 1453 (año de la caída de Constantinopla), que pasaron a ocupar desde entonces un elemento central del espacio ceremonial de los capítulos de la Orden y de otros acontecimientos destacados de los Estados de Borgoña; b) las entradas de Felipe el Bueno en Arrás (1455) y Gante (1458); y, c) la aprobación en ese mismo año 1458 del uso en las celebraciones religiosas de la Orden del Toisón de Oro del oficio mariano dedicado a la Encarnación y al vellocino de Gedeón, compuesto en torno a 1449.⁷²⁷

Jean Germain fue nombrado primero obispo de Nevers –consagrado en el cargo en 1433- y en 1436 pasó a serlo de Chalon-sur-Saône, donde acabó sus días en 1461. Consta su asistencia, como canciller de la orden, a los capítulos de Lille (1431), Brujas (1432), Dijon (1433), Mons (1451) y La Haya (1456) (Paviot, 1996: 71-72).

⁷²⁵ En Jean Germain destacan sus proclamas antiislámicas, así como la reivindicación del papel histórico de Flandes como protagonista en las cruzadas y en el Imperio latino de Constantinopla. Recuerda, por ejemplo, en el discurso pronunciado el día de san Andrés -30 de noviembre- de 1437 en Hesdin que el santo, patrón de Borgoña, es el artífice de la conversión al cristianismo de la zona de Morea -prácticamente todo el Peloponeso- y, por su intercesión, Godefroy de Bouillon conquista Antioquía y el conde de Flandes hace lo propio con Acre (Paviot, 1996: 72-73).

⁷²⁶ Hannick (2005: 73) especifica que en el vellocino de Gedeón se prefigura el vientre inmaculado de la Virgen que recibe el divino rocío, tal y como aparece en el canon en honor del mártir Basiliskos del 22 de mayo –MR V 146-.

⁷²⁷ Según interpreta la musicóloga Barbara Hagg (2007: 29), el encargo de elaboración de los tapices dedicados a Gedeón en c.1449 coincide prácticamente en el tiempo con la composición del oficio mariano.

Ya antes de esa década de 1450 Jean Germain promovía la cruzada que debía liderar el duque de Borgoña. El canciller fue enviado como líder de la embajada borgoñona al Concilio de Basilea-Ferrara-Florenia (1431-1449), en unos momentos en los que se debatía tanto la organización de la cruzada contra los otomanos como la unión de las iglesias católica y ortodoxa. Allí desarrolló un discurso favorable a la preeminencia del duque de Borgoña entre otros príncipes cristianos a través del proyecto de liderar una cruzada contra los infieles y los herejes, en respuesta al problema de los otomanos y de los husitas. La reivindicación de esta preeminencia se fundamentaba en ese mayor esfuerzo que estaba dispuesto a asumir el soberano borgoñón en el proyecto de cruzada y que le legitimaba con mayor razón que detentar un título imperial o real. Argumentaba esta implicación en el deber fundamental del poder señorial de defender a la cristiandad contra los grupos que eran definidos como enemigos de la fe. Jean Germain consideraba el conjunto de las monarquías cristianas como una *Communitas aristocratica*, que encontraba su unidad en la Iglesia y la fe. La dignidad de un poder temporal dependía de su virtud y de sus méritos en favor de la Iglesia, y no del rango de su título como soberano. A través de este criterio debía establecerse la jerarquía entre los poderes temporales.⁷²⁸

Felipe el Bueno hacía tiempo que preparaba una campaña militar para recuperar el Oriente cristiano. Durante toda su etapa como duque de Borgoña invirtió, además, una gran cantidad de dinero tanto en controlar el acceso a los Santos Lugares –y así consiguió por esta vía las llaves del Santo Sepulcro o bien reconstruyó y embelleció la iglesia del Cenáculo, donde había expresado el deseo de ser enterrado-, como también en facilitar la peregrinación de los fieles borgoñones a Tierra Santa, y por donde se habían camuflado pequeñas expediciones de observadores y espías al escenario turco, mientras se favorecía un nuevo espíritu de cruzada en la corte borgoñona.⁷²⁹

⁷²⁸ Burkart, 2017: 146, 152.

En torno a 1437 Felipe el Bueno encargó la construcción de barcos destinados a integrar una flota en el Mediterráneo para la nueva cruzada e incluso se planteó llegar a un acuerdo con Génova para que sirviese de puerto de lanzamiento de las expediciones cruzadas [Souvadavar (2008: 26) cita a este respecto B. Schnerb. *Jean sans Peur. Le prince meurtrier*. París: Payot-Rivages, 2005, p. 93; y J. Paviot. *Les ducs de Bourgogne, la croisade et l'orient (fin XIVe siècle – XVe siècle)*. París: Presses de l'université Paris-Sorbonne, 2003, p. 84].

⁷²⁹ Las expediciones más destacadas fueron las de Guillebert de Lannoy (1421) por Constantinopla, Rodas, Jerusalén, El Cairo y Creta; la del bastardo de Borgoña (1425) a Jerusalén; y la del caballero Bertrandhon de la Broquière (1432) tras la fundación de la Orden del Toisón de Oro en un viaje con una duración de 6 años (Postigo, 2010: 407-408) (Philip, 1971: 181-182).

En el Concilio de Basilea se produjo el momento de mayor apogeo del movimiento conciliarista que abogaba por alcanzar la paz y la unidad a través del gobierno colectivo de la Iglesia. El modelo de autoridad colectiva de los conciliaristas se oponía a la noción del papa como vicario de Cristo y defendía la primacía conciliar sobre el papado.⁷³⁰ En las primeras décadas del siglo XV la situación de la Iglesia era absolutamente caótica al estar inmersa en una disputa de legitimidad y supremacía entre papas y antipapas. En el Concilio de Constanza (1414-1418), promovido por el rey de Romanos Segismundo de Luxemburgo, parecía haberse resuelto la cuestión cismática papal con la deposición o abdicación de todos los pretendientes y la elección del papa Martín V (p.1417-1431) como único papa legítimo de la Iglesia Católica. Dos resoluciones de este concilio iban a tener importantes consecuencias. La primera de ellas fue el decreto *Haec sancta* que estipulaba que el poder del concilio procedía directamente de Cristo, por lo que incluso el papado debía obedecer sus decisiones. El otro acuerdo consistió en la obligación de convocatoria periódica de concilios a partir de ese momento que posibilitó la organización del Concilio de Basilea. Martín V lo convocó pero su defunción llegó antes de la sesión inaugural. Su sucesor, el papa Eugenio IV (1383-1447), destacó por ser un firme partidario de la supremacía pontificia en clara oposición a la doctrina conciliarista derivada del *Haec sancta*.⁷³¹

Durante la crisis conciliar de Basilea el duque de Borgoña, además de presentarse como líder de la cristiandad, apoyó al papa Eugenio IV, quien en agradecimiento le confió en 1433 la Santa Hostia milagrosa en la que se decía se veía Jesucristo en el Juicio Final con sus heridas sangrantes. Esta sagrada forma fue alojada en la capilla del palacio ducal de Dijon, a partir de ese momento la *Sainte-Chapelle*. En este lugar, sede del capítulo y colegio de la Orden del Toisón de Oro, conforme el duque había instituido el año anterior, ya se encontraban las reliquias insignes de san Andrés, patrón de la orden.⁷³²

Jean Germain coincidió en el Concilio de Basilea con Eneas Silvio Piccolomini, el futuro papa Pío II, y también con los teólogos conciliaristas Nicolás de Cusa (1401-1464) y Juan de Segovia (c.1393-1458), todos ellos autores posteriores de textos que abordaron el

⁷³⁰ Tolan, 2021: 302.

⁷³¹ Soudavar, 2008: 49.

⁷³² Schnerb, 2005: 1325-1326.

diálogo islámico-cristiano y con quienes Jean Germain mantuvo correspondencia.⁷³³ El cusano y el segoviano estudiaron conjuntamente el Corán en Basilea, a fin de buscar el mejor modo de lograr la conversión de los musulmanes.⁷³⁴ Mientras la posición de Jean Germain, favorable al papado y a la cruzada, contrastaba claramente con la de Juan de Segovia, en sus antípodas tanto en una cuestión como en la otra; la línea que seguían Nicolás de Cusa y de Piccolomini era similar en esos momentos del concilio. Ambos abogaban por un conciliarismo moderado. Posteriormente, a partir de 1437, el cusano se convirtió en un convencido defensor de las posiciones del papa Eugenio IV, lo que en ese mismo año le llevó a visitar Constantinopla como legado del papa; mientras que Piccolomini siguió en la línea conciliarista hasta 1443.⁷³⁵ En su contacto con los griegos Nicolás de Cusa adquirió reputación de irenista y ecumenista. Esta buena relación le permitió compartir el viaje de vuelta por mar con la delegación griega presidida por el *basileus* y el patriarca de Constantinopla desde su partida en noviembre de 1437 hasta su llegada a Venecia en febrero de 1438.⁷³⁶

La cuestión de la primacía entre papado y concilio para liderar la negociación de la unión entre la Iglesia latina y la griega comportaba también la discusión acerca de si el Concilio de Basilea podía otorgar indulgencias para recaudar los fondos necesarios que necesitaba el Imperio Romano de Oriente para su defensa.⁷³⁷ Esta polémica condujo al emperador bizantino Juan VIII Paleólogo (1392-1448) y el patriarca de Constantinopla José II (1360-1439), sucedido por Metrófanos II (+1443), a recabar ayuda tanto al papa Eugenio IV como al Concilio de Basilea, a la vez que negociaban con ambos la unión de las iglesias a cambio de garantizar la defensa de Constantinopla frente a la amenaza otomana. Finalmente los bizantinos decidieron apostar por la intervención del papa Eugenio IV debido a que creyeron que estaba en mejor posición para organizar la cruzada, además de

⁷³³ Smith, 2016: 38; Vigliano, 2019: 91-93.

⁷³⁴ Tolan (2021: 302) indica además que incluso Juan de Segovia citó “las escrituras sarracenas” para acreditar la pureza de la Virgen María en el debate sobre la doctrina de la Inmaculada Concepción. También el teólogo Heymericus de Campo (1395-1460), representante de la Universidad de Colonia –donde había estudiado Nicolás de Cusa–, usó citas coránicas para argumentar la autoridad superior del Concilio sobre el papa.

⁷³⁵ Housley, 2017: 658-659, 663. Nicolás de Cusa había conseguido en Basilea un ejemplar de la versión latina del Corán que Pedro de Cluny, también conocido como Pedro el Venerable, había hecho traducir en el siglo XII. Cuando en 1437 tuvo que viajar a Constantinopla entregó ese ejemplar a Juan de Segovia (Sanz, 2007: 182).

⁷³⁶ Álvarez Gómez, 2010: 422.

⁷³⁷ Housley, 2017: 645, 658.

que la autoridad conciliar les era ajena y su capacidad financiera era dudosa.⁷³⁸ Hasta finales de 1437, momento en el que el emperador Segismundo de Luxemburgo yacía en su lecho de muerte, parecía que los conciliaristas, apoyados hasta esos momentos por la mayor parte de los soberanos, habían llevado la delantera en su particular pugna con el pontífice. Los conciliaristas parecían ser, además, más receptivos a los argumentos teológicos de la ortodoxia griega. Sin embargo, el favor conseguido por el papa de los bizantinos, al evidenciar estos que sin el sello de la aprobación pontificia sería imposible impulsar la cruzada, además del apoyo entusiasta de Felipe el Bueno y la defunción del emperador, consiguieron decantar la balanza a favor del papado.⁷³⁹ En esta situación, el Concilio, reconducido por el papa, se trasladó a Ferrara a principios de 1438 y nuevamente, debido a la peste que amenazaba la ciudad, a principios del año siguiente a Florencia, donde en julio de 1439 se firmó el acta de reunión de las iglesias latina y griega. Allí se evidenció la supremacía papal en unos momentos en que los greco-ortodoxos presentaban una debilidad manifiesta y necesitaban ayuda de forma urgente. La ubicación de los asientos en el Concilio ilustra bien la situación: en el ala de la catedral reservada para los latinos, el trono papal se situó más alto que los otros, incluido un trono vacío imperial; mientras que en el ala de los griegos, el trono del *Basileus* se ubicó al mismo nivel que el del emperador –en una posición inferior a la del papa, por tanto- y el del patriarca de Constantinopla aún más abajo a la misma altura que cualquier cardenal.⁷⁴⁰

El doble éxito inicial de Eugenio IV –la restauración de la autoridad papal y la unión de las iglesias- no llegaría a tener una consolidación plena debido a la oposición radical con la que fue recibido el acuerdo en Constantinopla, por la resistencia mostrada por los partidarios del antipapa Félix V (1383-1451), nombrado en noviembre de 1439, quienes interpretaron que la cruzada era simplemente una maniobra del papa para conseguir prestigio y dinero a través de la venta de indulgencias, y debido también a que no pudo organizarse un ataque conjunto por mar y tierra contra los otomanos por falta de implicación final de los venecianos.⁷⁴¹ Cabe recordar que el papa Eugenio IV era veneciano y que Florencia, donde finalizó el Concilio y se anularon los decretos

⁷³⁸ Housley, 1992: 84.

⁷³⁹ Soudavar, 2008: 49-50.

⁷⁴⁰ Soudavar (2008: 51) cita D. Geanakoplos. “A New Reading of the Acta, Especially Syropoulos”. *Alberigo*, 1991, p. 348.

⁷⁴¹ Housley, 1992: 84-86, 89-90, 94.

establecidos en Basilea, era la capital histórica de los güelfos. La amenaza planteada por la alianza entre Venecia, Florencia y los Estados Pontificios provocó la respuesta contundente del Sacro Imperio de Federico III al favorecer la elección del antipapa, en un acto cuyo maestro de ceremonias fue una figura tan representativa como Eneas Silvio Piccolomini, el futuro papa Pío II, quien además entró posteriormente, en 1442, al servicio de los Habsburgo como secretario. En aquellos momentos apoyaba la idea de que si tenía lugar un concilio, éste tenía plena potestad y el papa no podía actuar sin el beneplácito conciliar.⁷⁴²

La promoción entusiasta de la cruzada por parte del papa Eugenio IV, tras conseguir la firma de la unión de las iglesias católica y ortodoxa, respaldada además por el nombramiento de dos cardenales griegos después de la Unión de Florencia –Isidoro de Kiev (1385-1463) y Basilio Bessarión-, actuaba de freno tanto frente al contrapoder pretendido por los conciliaristas cismáticos como también ante las demandas de reforma de la Iglesia. Se alegaba que la prioridad era salvar Constantinopla y ayudar a Hungría.⁷⁴³ El momento parecía propicio puesto que entre 1442 y 1443 los griegos conducidos por el futuro *basileus* Constantino XI Paleólogo (1405-1453), los albaneses dirigidos por Gjerg Kastrioti –conocido también como Skanderbeg-, los serbios comandados por Georges Brankovic (1377-1456) y, sobre todo, los húngaros bajo la dirección de Juan Hunyadi obtuvieron importantes victorias frente a los otomanos. El apoyo de las fuerzas armadas venecianas, las promesas de ayuda borgoñona y especialmente el levantamiento de Ibrahim Bey II (?-1464), príncipe de Karaman –sur de Anatolia- permitían augurar una gran victoria sobre el Imperio Otomano. La implicación del pontífice fue tal que no se limitó a animar a los príncipes para que participasen en la cruzada, ni a financiarla a través de indulgencias y otros fondos, sino que tomó parte activa en los preparativos y la dirección de la estrategia militar. El principal fallo estratégico fue confiar en la duración del frente abierto por el príncipe de Karaman. Al resistir menos de lo previsto al sultán Murad II, éste pudo centrarse en el frente europeo y derrotar al ejército cruzado en Varna el 10 de noviembre de 1444.⁷⁴⁴

⁷⁴² Housley, 2017: 647-648.

⁷⁴³ Mureşan, 2014: 247-286; Housley, 2017: 649, 653.

⁷⁴⁴ Weber, 2014: 231-246.

En el capítulo de la Orden del Toisón celebrado en Gante en 1445 se nombró caballero a Alfonso el Magnánimo, tal y como se recuerda en una de las pinturas de la sala de los oficiales del palacio real de Nápoles donde se presenta al rey Alfonso el Magnánimo recibiendo el collar de la Orden del Toisón de Oro de manos de los duques de Borgoña.⁷⁴⁵ El ingreso del soberano de la Corona de Aragón en la orden dinástica borgoñona formaba parte de la estrategia diplomática urdida por Felipe el Bueno para liberar el Oriente cristiano, tras la petición de ayuda lanzada en 1444 por el emperador de Bizancio Juan VIII Paleólogo.⁷⁴⁶ Felipe el Bueno y Alfonso el Magnánimo habían iniciado contactos de colaboración en vista a una futura expedición militar a Oriente en enero de ese mismo año con la importante misión en Borgoña del virrey de Sicilia Guillem Ramón de Moncada (+c.1466), a la que siguió un intercambio regular de embajadas entre ambos soberanos.⁷⁴⁷ Buena parte del éxito del proyecto dependía del apoyo decidido de Alfonso V de Aragón⁷⁴⁸, quien, además de sus prerrogativas como rey de Jerusalén, disponía de una importante flota y de la ventaja estratégica de la posición geográfica de un reino de Nápoles que dominaba tras la victoria en 1442 frente a los angevinos. Formaba parte de esa política balcánica ambiciosa de Alfonso el Magnánimo la carta de 27 de noviembre de 1444 que escribió a los déspotas Constantino y Tomás Paleólogo reivindicando el título de duque de Atenas y Neopatria, por el que les reclamaba, sin lograrlo, la entrega de la primera ciudad.⁷⁴⁹

En 1445 se había producido un claro acercamiento entre el papa Eugenio IV y Piccolomini –el futuro Pío II- que tres años más tarde iba a ser clave para que el Sacro Imperio aceptase la autoridad del papa en el concordato de Viena y para que finalmente se disolviese el concilio de Basilea en 1449.⁷⁵⁰ Un año antes, en 1448, el ejército de Hunyadi sucumbió ante las tropas de Murad II en Kosovo y el Imperio Otomano reafirmó el control de los territorios al sur del Danubio. Entre los casos de éxito en la resistencia

⁷⁴⁵ Fresco de Belisario Corenzio (c.1558-1646) [Palos, 2010: 367], datado en c.1622. Acerca de esta obra así como del contexto histórico de su emplazamiento, véase también Palos, 2005: 125-150 y Carrió-Invernizzi, 2011: 760.

⁷⁴⁶ Mira, 2007: 35.

⁷⁴⁷ Floristán, 2011: 31.

⁷⁴⁸ Alfonso el Magnánimo era Alfonso IV como conde de Barcelona, III como rey de Valencia, y I como rey de Mallorca y de Nápoles [<http://dbe.rah.es/biografias/6367/alfonso-v> (consulta 28-4-2021)].

⁷⁴⁹ Floristán, 2011: 31-32.

⁷⁵⁰ Housley, 2017: 656-657.

cristiana a Murad II se encontró la defensa de Rodas de 1444 con intervención borgoñona y, sobre todo, la planteada en Albania por Jorge Castriota Skanderbeg desde 1443, recién convertido al catolicismo, hasta su fallecimiento en 1468. En el momento del fallecimiento del sultán -febrero de 1451-, la mayor parte de Albania permanecía todavía libre y un mes más tarde, en el Tratado de Gaeta, Skanderbeg consiguió el apoyo de Alfonso el Magnánimo.⁷⁵¹

Entre 1448 y 1453 el monarca aragonés recibió del papa, además de la isla de Kastelórizo, elevadas sumas de dinero para el mantenimiento de la flota de la Corona de Aragón en el Egeo, que entre 1450 y 1452 luchó contra turcos y mamelucos, aunque en 1453 se hallaba en aguas tirrenas ocupada en asuntos italianos.⁷⁵² Alfonso el Magnánimo llegó a proclamarse “emperador de la república cristiana” y aspiró a la corona imperial de Constantinopla, tal y como acredita el tratado de Torre del Greco de 5 de febrero de 1451 con Demetrio Paleólogo, déspota de Morea.⁷⁵³ Sin embargo, el monarca aragonés, a pesar de sus proclamas a favor de la cruzada⁷⁵⁴, dedicó a lo largo de su reinado –que acabó por su defunción en 1458- un escaso empeño real a favor de la recuperación de Constantinopla y Jerusalén. Sus acciones priorizaron que las galeras bajo su control monopolizaran la ruta aragonesa entre Nápoles y Flandes con el fin de anular la competencia veneciana. Un objetivo que pasaba por el control de Albania, bajo influencia véneta y en peligro de sucumbir en ese momento ante los otomanos, a fin de controlar ambos lados del Adriático y encerrar a la ciudad de los canales en el fondo de ese mar.⁷⁵⁵

⁷⁵¹ Housley, 1992: 84-86, 89-90, 94.

El historiador Xavier Baró (2019: 222-223) recuerda que Skanderbeg había sido bautizado como ortodoxo, se vio obligado a convertirse al islam cuando era joven, al ser enviado a la corte otomana, y finalmente abrazó la fe católica en 1443 después de la derrota que los húngaros infligieron a los otomanos en la batalla de Niš. Ese momento fue aprovechado por Skanderbeg para volver a Albania e iniciar su resistencia activa contra los turcos. El éxito de la estrategia del líder albanés permitió frenar el avance otomano mientras se mantuvo en vida y a partir de su defunción en 1468 se inició el fin de la resistencia si bien las bases defensivas que había creado permitieron a los albaneses aguantar hasta 1479 cuando se produjo la conquista definitiva del territorio que actualmente es Albania por parte de los otomanos.

⁷⁵² Floristán, 2011: 31-32.

⁷⁵³ Francesco Cerone, en “La política orientale di Alfonso d’Aragona”, serie de estudios aparecidos en los tomos 27/1902 y 28/1903 de *Archivio storico per la provincia napolitane* (Milhou, 1983: 370).

⁷⁵⁴ Sin embargo, el señorío sobre Kastelórizo sería la única forma de dominio territorial y jurisdiccional directo y completo establecido por Alfonso el Magnánimo sobre todo un territorio en Oriente porque, a la hora de la verdad, muchos títulos, que protocolariamente aparecían en sus documentos, solo eran nominales, incluso sus deseos sobre Hungría y Jerusalén, que en teoría le correspondían por ser rey de Nápoles. En cuanto a Atenas y Neopatria estaban bajo control florentino (Belenguer, 2019: 221, 263).

⁷⁵⁵ Mira, 2007: 38, 366, 368.

En el sermón pronunciado por Jean Germain durante el capítulo celebrado en Mons (Hainaut) en 1451 se animó a los caballeros de la Orden del Toisón de Oro a que colaborasen en la creación de una coalición internacional para defender la *Ecclesia militans* y participasen en una cruzada en defensa de Constantinopla. El canciller volvía a insistir en estas ideas un día después con la presentación ante el duque de Borgoña, Felipe el Bueno, de obras escritas por él en la década anterior, relativas a este tema.⁷⁵⁶ En el *Mappemonde spirituelle*, un texto que no contenía mapas pese a su título, establecía una lista de todos aquellos lugares relacionados con Jesús, los apóstoles y los santos. No se trataba por tanto de un compendio geográfico de desiertos, bosques, montañas, fauna y monumentos, sino aquellos referentes cristianos de cada lugar que los santificaban. Un pasado cristiano que se inscribía en un presente geográfico que en esos momentos en muchos casos ya no dominaban los seguidores de Cristo. En el otro libro, el *Trésor des simples – Débat du Chrétien et du Sarrasin*, en cambio, el canciller exponía una serie de argumentos teológicos para justificar la superioridad de la fe cristiana frente a la islámica.⁷⁵⁷

El duque de Borgoña, Felipe el Bueno, se mostró absolutamente convencido de la línea programática belicista del canciller Jean Germain y anunció en el mismo capítulo su propósito de participar presencialmente en la cruzada. La Orden del Toisón de Oro contaba a partir de ese momento con tres nuevos miembros, que eran colaboradores o aliados claros de Alfonso el Magnánimo.⁷⁵⁸ A resultas de esta campaña el duque de

La ruta de ida parte de Nápoles y pasaba por Palermo, donde se cargaba el azúcar, principal mercancía de intercambio para las compras en Flandes; las siguientes escalas eran Mallorca, Barcelona, Valencia, Málaga, Cádiz, Southampton, para llegar finalmente a Sluis, el puerto de Brujas. En Sluis los bienes y mercancías comprados en Flandes gracias a la venta del azúcar –cobraban especial importancia los tapices– se cargaban en las naves con una ruta similar de vuelta: Sandwich, en lugar de Southampton; y Cagliari, en lugar de Palermo, eran las únicas variaciones.

⁷⁵⁶ Burkart, 2017: 145, 150-151.

⁷⁵⁷ Richard, 1996: 68; Paviot, 1996: 71; Smith, 2016: 48-49; Burkart, 2017: 145, 153. De forma paralela, también en 1451, Jean Germain presentó a Felipe el Bueno un libro laudatorio dedicado a su hijo, *Ad Kadresiorum comitem liber de virtutibus sui genitoris Philippi Burgundiae et Brabantiae ducis* (Burkart, 2017: 154); y dos libros acerca de la Inmaculada Concepción (Haggh, 2007: 26).

⁷⁵⁸ De los seis nuevos caballeros nombrados en las sesiones del capítulo de Mons de 1451, tres de ellos eran colaboradores o aliados claros de Alfonso el Magnánimo: Iñigo de Guevara, conde de Ariano, gran mayordomo real; Pedro de Cardona, conde de Golisano, maestro de justicia de Sicilia; y Juan, duque de Cleves –acerca de éste y su hermana María, casada con Carlos de Orléans se refiere Mira, 2007: 267-. El 7 de mayo de 1451 salieron hacia el reino de Nápoles los embajadores borgoñones Jacques de Lalaing y Jean de Croy, encargados de concretar la expedición a Oriente, los cuales permanecieron en la corte de Nápoles durante el verano de 1451.

Borgoña envió en 1452 cuatro embajadas a los principales soberanos de Europa –papa Nicolás V (1397-1455) en Roma (y posteriormente Alfonso el Magnánimo en Nápoles), Carlos VII (1403-1461) de Francia, Enrique VI (1421-1471) de Inglaterra y el emperador Federico III [así como a Casimiro IV (1427-1492) rey de Polonia o Hunyadi, el regente de Hungría]-, con discursos escritos por el propio Jean Germain, para intentar convencerles de la necesidad de la cruzada. En la embajada a Francia el propio Germain leyó el *Discours du voyage d'outremer* ante el rey, a quien le animó a ser el nuevo David, el nuevo Constantino, el nuevo Carlomagno, y a seguir los pasos de Godofredo de Bouillon. El discurso además enfatizaba el hecho de que muchos de los territorios que en aquel entonces eran islámicos habían formado parte en su momento de una cristiandad unificada. El canciller advertía finalmente que el expansionismo del sultán otomano le llevaría a proclamarse emperador de Constantinopla y en su avance podría llegar a Roma donde él mismo se investiría emperador del Este y del Oeste.⁷⁵⁹

La intención del duque Felipe el Bueno de convocar un “*Saint voyage*” que reuniese a los príncipes cristianos bajo su liderazgo no llegó a tener aplicación práctica.⁷⁶⁰ La cruzada en cualquier caso, salvo los tímidos intentos desplegados tras el capítulo de Mons (1451) y el de Valenciennes (1473),⁷⁶¹ no pasó de ser un deseo piadoso de algunos miembros de la Orden del Toisón de Oro.

Jean Germain, por tanto, se posicionaba por una actuación firme frente a los otomanos, como también lo hacía otro de los participantes en el Concilio de Basilea: el teólogo místico, visionario y asceta Dionisio el Cartujo (1402-1471), consejero del duque de Borgoña, de gran influencia sobre él. El cartujo acompañó entre 1451 y 1452 en viaje por el Sacro Imperio a Nicolás de Cusa, cardenal desde 1448 y legado papal nombrado por Nicolás V, con objeto de reformar la Iglesia alemana y predicar la cruzada contra los

⁷⁵⁹ Paviot, 1996: 72-73; Smith, 2016: 43-46. En el capítulo de Mons Jean Germain estaba apoyado por Nicolas Rolin, canciller de Borgoña y Jean Chevot, obispo de Tournai, también presentes

⁷⁶⁰ Postigo, 2010: 408.

⁷⁶¹ Paviot, 1996: 71, 74.

Carlos el Temerario también destacó observadores y espías al escenario turco. Por ejemplo, bajo la excusa de la peregrinación de un devoto cristiano, envió a Anselmo Adorno, entre 1470 y 1471, a Tierra Santa y en ruta por el Mediterráneo para obtener información (Postigo, 2010: 412).

turcos. Para refutar el Islam Dionisio el Cartujo escribió asimismo el tratado *Contra perfidiam Mahometi*, a requerimiento del cusano.⁷⁶²

El 16 de marzo de 1452 Federico III y Leonor de Portugal (1434-1467), sobrina de Alfonso el Magnánimo, se casaron en Roma en una boda oficiada por el papa Nicolás V y en la que Eneas Silvio Piccolomini, quien ya había sido enviado dos años antes a negociar este matrimonio, llevó a la novia al altar.⁷⁶³ Tres días más tarde, el 19 de marzo de 1452, el papa Nicolás V ungió y coronó emperador romano a Federico III en la basílica de San Pedro del Vaticano, y, en uno de los discursos pronunciado por Piccolomini, reclamó para el Sacro Imperio y el Papado la dirección de una Cristiandad dividida ante la amenaza inminente del Turco, a la vez que hizo un llamamiento a la cruzada contra los otomanos. Tras la boda los novios pasarían una larga luna de miel llena de festejos en la corte napolitana de Alfonso el Magnánimo.⁷⁶⁴

A finales de mayo de 1453 se produjo la caída de Constantinopla. Dionisio el Cartujo dirigió una epístola general a todos los príncipes de Europa instándoles a enmendarse y poner fin a sus disputas para unirse contra la amenaza de los turcos, planteándoles la necesidad de celebración de un concilio general de reforma de la Iglesia al objeto de poner fin a los malos usos y costumbres.⁷⁶⁵ También, por sugerencia de Nicolás de Cusa, y dedicada a él, Dionisio el Cartujano finalizó en 1454 *Contra perfidiam Mahometi*, que envió al papa Nicolás V.⁷⁶⁶ A partir de ese momento uno de los motivos principales de las entradas borgoñonas pasaría a ser la historia de Gedeón –y los relativos a la cruzada y a la orden de caballería del Toisón de Oro–, cuando anteriormente su presencia era esporádica.⁷⁶⁷

⁷⁶² Housley, 2017: 660.

La situación de la Iglesia alemana en la época presentaba ideas antipapales, tendencia hacia el cisma, proximidad a los principios del Concilio de Basilea, relajación de costumbres. Uno de las principales ocupaciones de Dionisio el Cartujo en ese viaje fue la visita de los monasterios y la detección de prácticas mágicas y supersticiosas (Mougel, 1896: 58, 61-62).

Dupront (1997: 787) se remite, en cuanto a la visión de la cruzada en la obra de Denys de Rickel a Dom Mougel. “L’Oeuvre littéraire de Denys le Chartreux”. En: *Mélanges de littérature et d’histoire religieuses*, publicados con ocasión del jubileo episcopal de Monseñor de Cabrières. Paris: 1899, t.II, pp. 12-17.

⁷⁶³ Soudavar, 2008: 15-16.

⁷⁶⁴ Housley, 2017: 656; Rodríguez de la Peña, 2020: 44-45.

⁷⁶⁵ Mougel, 1896: 39-40.

⁷⁶⁶ Sanz, 2007: 183.

⁷⁶⁷ Haggh, 2007: 13.

La clara posición de Borgoña a favor de la cruzada para responder a las atrocidades perpetradas por los otomanos durante la captura de Constantinopla no era una posición unánime en el seno de la Iglesia. Por ejemplo, cuando acababa el verano de 1453, Nicolás de Cusa en *De pace fidei* entendía preferible establecer la paz entre las diferentes religiones ya que, en su opinión, el uso de la violencia al servicio de una creencia se basaba en un malentendido, puesto que, en realidad, existía una sola religión pero con una variedad de prácticas diferentes. La vía para conseguir este objetivo proponía que fuese un coloquio de expertos para dialogar no solo sobre cristianismo, judaísmo e islam sino también sobre las diferentes visiones dentro de la misma religión como las que presentaban alemanes e italianos en esa época.⁷⁶⁸ Esta obra le acercaba a las posturas de Juan de Segovia de paz y diálogo con los musulmanes para su conversión como así se desprende de la correspondencia entre ambos, pese a que posteriormente, en la *Cribatio Alkorani* (1460-1461) Nicolás de Cusa dirigiese rotundas descalificaciones a la religión del islam y al contenido mismo de algunos textos del Corán.⁷⁶⁹

En el momento de la caída de Constantinopla, Felipe el Bueno se encontraba ocupado en sofocar la revuelta de Gante.⁷⁷⁰ Una vez conseguido este objetivo en el verano de 1453, en febrero de 1454 tuvo lugar en Lille una celebración caballeresca impresionante. Tras jornadas de fiestas y justas, la apoteosis fue el banquete final con sus entremeses, juegos variados y representaciones.⁷⁷¹ En este ágape fastuoso Felipe el Bueno siguió la

⁷⁶⁸ Housley, 2017: 662.

⁷⁶⁹ Sanz, 2007: 188.

⁷⁷⁰ Un conflicto iniciado en 1447 al intentar imponer un impuesto sobre la sal; un producto de consumo masivo al ser necesario para preservar los alimentos. A pesar de intentar una negociación durante dos años con el consejo municipal de Gante, dominado por los gremios, y contrario a esta imposición, este proyecto fiscal fue rechazado. Los representantes municipales fueron procesados y el conflicto inició una escalada que condujo a una huelga general, la toma de armas y la formación de una asamblea revolucionaria que se alzó con el mando de la ciudad. A mediados de junio de 1453 se iniciaba la ofensiva final por parte de las tropas ducales y el 23 de julio de 1453 vencieron definitivamente a los rebeldes en la batalla de Gavere [https://en.wikipedia.org/wiki/Revolt_of_Ghent_\(1449%E2%80%93931453\)](https://en.wikipedia.org/wiki/Revolt_of_Ghent_(1449%E2%80%93931453)) [consulta 16-5-2020].

⁷⁷¹ Los platos del banquete, compuestos cada uno por un mínimo de cuarenta raciones, se bajaron desde el techo por medio de árganas. En la mesa del centro de la sala cubierta de tapices, presidida por Felipe el Bueno, se encontraba una iglesia construida para la ocasión en la que se situaron cuatro cantores, un órgano y una campana. En la mesa mayor de las tres del salón, donde se encontraba el hijo del duque, Carlos el Temerario, se colocó un fortín con veintiocho cantores y músicos. Tras varias representaciones y piezas musicales, se escenificaron episodios del mito de Jasón y la conquista del vellocino de oro. Siguieron más actuaciones e interpretaciones musicales hasta llegar a la escena culminante: la entrada de un sarraceno con un elefante que llevaba a lomos una torre. En la torre se asentaba la Santa Iglesia que expresaba su desesperación entonando la *Lamentatio Sanctae matris ecclesiae Constantinopolitanae*. Llegaron a continuación alimentos precedidos del primer heraldo de la orden ducal del Toisón de Oro que sostenía un faisán vivo, adornado con un collar de piedras preciosas (Iovino, Mattion, 2009: 59-60).

costumbre nobiliaria medieval de jurar ante un faisán, motivo por el que esta celebración es conocida como el Banquete del Faisán. El compromiso bajo juramento, suscrito también por los más de doscientos nobles borgoñones asistentes, fue liberar Constantinopla y Tierra Santa del yugo de los turcos, y así vengar tanto la muerte del último emperador bizantino como reparar la deshonrosa derrota sufrida por el padre del duque en 1396.⁷⁷² Philippe Bouton (1418-1515), chambelán de corte y ahijado de Felipe el Bueno, compuso un poema con la temática de este Banquete del Faisán, donde se menciona a Gedeón pero, en cambio, fue Jasón quien tuvo un papel más destacado en la fiesta y en la obra poética.⁷⁷³ El motivo por el que Jasón adquirió una importancia cada vez mayor como modelo para la corte borgoñona, como así sucedió en este banquete, puede atribuirse a la asimilación entre las dos expediciones: el coraje y el valor caballeresco de la travesía hacia Oriente de los argonautas y el proyecto borgoñón de nueva cruzada en defensa de Constantinopla, último bastión del Imperio Romano de Oriente.⁷⁷⁴ Felipe el Bueno encargó a su capellán, Raoul Lefèvre, dos obras relativas a esta temática: la *Istoire de Jason* –escrita con gran éxito entre 1454 y 1461- y el *Recueil des histoires de Troie*, (1462-c.1464) en las que establecía el mismo juego de traslación heroica entre el pasado mitológico y la caballería cruzada. La imagen heroica de Jasón se presentaba de forma más favorable, convertido en caballero borgoñón de la época y fielmente casado con Medea.⁷⁷⁵

La respuesta del Sacro Imperio a la caída de Constantinopla se dirimió en tres dietas celebradas en Ratisbona (actual Regensburg), Frankfurt y Wiener Neustadt entre 1454 y 1455. Felipe el Bueno, acompañado por Guillaume Fillastre (c.1400-1473), futuro

⁷⁷² Housley, 1992: 101; Cockshaw, 1996: 115; Postigo, 2010: 410-411.

El heraldo que sostenía el faisán se dirigió a Felipe el Bueno y le recordó que con ocasión de los grandes banquetes era costumbre presentar un pavo real u otra ave valiosa a los comensales de la corte para que pudiesen aliarse con solemne juramento en las empresas que tuvieran que realizar. El duque se puso en pie y entregó al heraldo un rollo de pergamino mientras juraba solemnemente llevar a cabo cuanto en él estaba escrito. En el pergamino se declaraba que el duque Felipe seguiría a su señor, el rey de Francia, en la cruzada, en el caso de que el soberano francés la proclamase. La Santa Iglesia asentada en la torre a lomos de un elefante agradeció el juramento mientras los demás nobles asistentes al banquete se apresuraron a suscribirlo. Entró entonces una dama, Gracia de Dios, precedida por un grupo que portaba antorchas y por músicos, y acompañada de doce caballeros que condujeron a doce damas representativas de las virtudes. La Gracia de Dios entregó una carta al duque y declamó en voz alta su contenido en el que se expresaba el gozo de Dios y de la Santa Virgen por la respuesta de la corte de Borgoña (Iovino, Mattion, 2009: 60-61).

⁷⁷³ Van Buren-Hagopian, 1996: 192, 230.

⁷⁷⁴ Quéruel, 1996: 95.

⁷⁷⁵ Willard, 1996: 107; Van Buren-Hagopian, 1996: 193; Tanner, 1993: 59.

canciller de la Orden del Toisón de Oro, llegó con gran pompa a Ratisbona, donde se encontró con la ausencia del emperador y el desinterés del resto de príncipes del Sacro Imperio. Fillastre era el principal consejero del duque de Borgoña en el asunto de la cruzada y actuaba a la vez como legatario del papa Nicolás V, a fin de convencer al emperador Federico III de la necesidad de unirse a la acción militar contra los otomanos.⁷⁷⁶ También Eneas Silvio Piccolomini, en ese momento obispo de Siena y portavoz de Federico III, en ausencia del emperador en las dos primeras asambleas, intentó convencer a los mandatarios germanos asistentes con unos discursos especialmente persuasivos a favor de la cruzada.⁷⁷⁷ Entre los motivos que justificarían el fracaso de este proyecto –así como el de los otros intentos–, además de las dificultades económicas, la complejidad político-financiera y la falta de interés real del Sacro Imperio, en una situación de guerra y anarquía endémicas (obligado a ceder territorios a Polonia y Borgoña y a reconocer reyes nacionales en Bohemia y Hungría), cabría añadir la Guerra de los Cien Años (1339-1453) que dificultó una hipotética participación de Francia e Inglaterra, incurso asimismo posteriormente en la Guerra de las Dos Rosas (1455-1485); todo ello sumado a la atomización de Italia y el lastre para liderar la cruzada de la escasa duración de los papados, pese a una voluntad constante en este sentido de los distintos pontífices.⁷⁷⁸

A la vuelta de ese largo viaje por el Sacro Imperio en busca del apoyo imperial para la cruzada, Felipe el Bueno entró en Arrás en febrero de 1455. De acuerdo con el cronista Jacques Du Clerq, la ciudad invirtió una cantidad considerable de dinero en la preparación de unos espectaculares *tableaux vivants* dedicados a la historia de Gedeón. En Arrás se conocía el relato de este héroe bíblico al haber sido Baudoin de Bailleul, el más famoso pintor de la ciudad, quien había diseñado los famosos tapices; y, por otra parte, es muy probable que en ese momento incluso estuviesen allí, dado que lo más razonable es considerar que entre 1453 y 1456 este conjunto artístico estuviese custodiado en el almacén ducal de tapices, ubicado precisamente en el Hôtel de Ablainsevelle de Arrás, a

⁷⁷⁶ Beltrán; Prietzel, 1996: 118. Esta condición de legatario pontificio de Fillastre fue confirmada por los papas Calixto III y Pío II (Beltrán; Prietzel, 1996: 119-121).

⁷⁷⁷ Housley, 2015: 287-306.

⁷⁷⁸ En un periodo de 25 años se suceden 4 papados: Nicolás V (p.1444-1455), Calixto III (p.1455-1458), Pío II (p.1458-1464) y Paulo II (p.1464-1471) [Postigo, 2010: 411]. Por otra parte, en cuanto al Sacro Imperio, disponía de un sistema fiscal muy sofisticado a nivel local y regional pero muy arcaico en el ámbito imperial (Housley, 2015: 287-306).

la espera de su traslado para su exposición en el primer acontecimiento acorde con su importancia.⁷⁷⁹ En 1454, además, el relato bíblico de Gedeón se había escenificado ya en otra fiesta.⁷⁸⁰ Arrás también fue el lugar donde en 1451 se había copiado para el duque de Borgoña la obra *Champion des Dames* de Martin Le Franc. Entre sus imágenes iluminadas inspiradas en la *Biblia Pauperum* se encuentra la que se muestra a continuación con el duque de Borgoña Felipe el Bueno sentado en un trono, en el lugar que correspondería en el manual tipológico a una escena del NT, bajo un edículo con el emblema del Toisón de Oro, y flanqueado por Gedeón en la escena de la teofanía del vellocino –modelo de fortaleza espiritual- y Jasón al otro lado –modelo de bravura terrenal- que ofrece el vellocino a Medea, y rodeados todos ellos por las armas de los dominios borgoñones.⁷⁸¹

⁷⁷⁹ Smith, 1989: 126-127.

La crónica de Jacques du Clerq aparece en sus Mémoires, t. XIII, libro II, capítulo XVII (Lecuppre-Desjardin, 2004: 268). También aparece citado en Alexandre Chotin. Histoire de Tournai et du Tournésis. Tournai: Massart et Jansens, Vol. I, 1840, p. 43

⁷⁸⁰ Lecuppre-Desjardin, 2004: 220.

⁷⁸¹ Esta información, además de en Smith, 1989: 124; y Van Buren-Hagopian, 1996: 191-192; se encuentra en el resumen que anuncia la monografía de Pascale Charron. *L'iconographie du Champion des Dames de Martin Le Franc*. Turnhout: Brepols, 2016. Mientras Charron entiende que el iluminador es el maestro del Misal de Paul Beyne, Lecat (1986: 133) no lo atribuye a ningún autor y data las iluminaciones de c.1470.

(Fig. 14) Ilustración del manuscrito *Champion des dames* (s.XV) de Martin Le Franc. Autoría de la miniatura desconocida. Bibliothèque nationale de France. Département des Manuscrits. Français 12476 [<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b525033083/f8.image> (consulta 3-5-2021)]. A la izquierda, ampliación imagen teofanía del vellocino de Gedeón; en el centro composición completa; a la derecha, ampliación imagen Jasón y Medea en la torre.

Al llegar a la dieta de Wiener Nestadt la noticia de la defunción del papa Nicolás V, acaecida el 24 de marzo de 1455, le sirvió al emperador Federico III, esta vez presente, como excusa para suspender la organización de la cruzada.⁷⁸²

En carta escrita en julio de 1455, Jean Germain indicaba a Juan de Segovia su desacuerdo con la línea propuesta del castellano de que la mejor respuesta a la amenaza islámica fuese la conversión de los musulmanes. Germain abogaba decididamente por la guerra contra los otomanos, ya que, a su entender, la paz era difícil, inútil, peligrosa, además de un escándalo para la cristiandad.⁷⁸³ En septiembre de 1455 el canciller llegó a invocar una profecía que anunciaba la derrota de los otomanos al año siguiente y la relacionó con la

⁷⁸² Housley, 2015: 287-306.

⁷⁸³ Smith, 2016: 41.

victoria del duque de Borgoña.⁷⁸⁴ La respuesta de Juan de Segovia, en carta de diciembre de 1455, para refutar la posición probelicista de Germain se basó en el ejemplo de Cristo con el uso de la Palabra sin que utilizase la espada.⁷⁸⁵

Con este ambiente de cruzada, en el capítulo de la Orden del Toisón de Oro celebrado en La Haya en mayo de 1456, se exhibió por primera vez el fabuloso conjunto de tapices de la historia de Gedeón. El lugar de honor reservado fue el salón principal de Binnenhof – complejo arquitectónico donde se encontraba el castillo gótico residencia de los condes de Holanda-.⁷⁸⁶ Este salón era uno de los más bellos del mundo, especialmente adecuado para celebrar allí una gran fiesta, la mejor forma de destacar:

La plus riche tapisserie qui entra jamais dans une cour de roi, et de la plus grandiose apparence, et elle n'avait jamais été montré ailleurs que là. Car le duc l'avait fait faire récemment, sur le thème de l'histoire de Gédeon et de la toison miraculeuse, en l'appropriant a son ordre.⁷⁸⁷

Dos meses después, en julio de 1456, un ejército bisoño, compuesto por unos pocos cruzados acompañados por reclutas húngaros y serbios al mando de Juan Hunyadi, derrotó a los otomanos en Belgrado, tras la bula promulgada en 1455 por Calixto III (1378-1458), primer papa Borja, poco después de acceder al pontificado.⁷⁸⁸ Sin embargo, se trató de una victoria efímera ya que poco después fallecieron los artífices del éxito militar y este esfuerzo resultó baldío.⁷⁸⁹

En 1458 Gante recibió a Felipe el Bueno con una entrada ceremonial preparada para que los ganteses mostrasen su total arrepentimiento por la rebelión de 1447-1453.⁷⁹⁰ Una delegación del municipio ya había acudido al capítulo de la Orden del Toisón de Oro celebrado en La Haya en 1456 para solicitar perdón.⁷⁹¹ Una nueva muestra de contricción

⁷⁸⁴ Vigliano, 2019: 96-99.

⁷⁸⁵ Smith, 2016: 41.

⁷⁸⁶ Smith, 1989: 124.

⁷⁸⁷ Checa, 2012: 15.

⁷⁸⁸ Mira, 2007: 36-37.

⁷⁸⁹ Housley, 1992: 104; Floristán, 2003: 270.

⁷⁹⁰ En la entrada de Gante se documenta por primera vez la participación de una cámara de retórica. *De Fontaine* (la Fuente) revistió su sede con tela azul y la iluminó con antorchas. Un par de días después esta cámara junto a otra –la de *Sint-Barbara*– participaron con otras compañías locales en una competición teatral. Las obras fueron representadas primero en la calle y, posteriormente, con explicación en francés, en el Ayuntamiento con presencia del duque (Van Bruaene, 2006: 386).

⁷⁹¹ Smith, 1989: 127.

con la que esperaban levantar las fuertes sanciones económicas y políticas que se habían impuesto a la ciudad desde 1453.⁷⁹² Por este motivo, el tema principal de los *tableaux vivants* y cuadros escénicos fue la liturgia del Adviento de la Segunda Venida de Cristo.⁷⁹³ No se trataba de un estricto y amedrentador *adventus* presidido por la amenaza del castigo en un terrible Juicio Final. Una vez reconocido el error por parte de la población se esperaba un salvador, una redención, más que una pena superior al castigo ya inflingido por la represión tras la derrota de los rebeldes. En lugar de aparecer el monarca como un juez estricto preparado para castigar a la población, se optó por el modelo de procesión con el soberano clemente en ese espacio onírico de la Nueva Jerusalén paradisíaca, la Jerusalén celeste perfecta del Apocalipsis, rodeado por los elegidos, tras el Juicio Final, que le aclamaban con alegría en un nuevo y perfecto reino en paz.⁷⁹⁴

Felipe el Bueno cruzó la puerta de la torre de Gante a través de un paso interior donde colgaban los escudos de armas de todos los caballeros de la Orden del Toisón de Oro. Al avanzar el duque y su cortejo por el interior del núcleo urbano le esperaba un conjunto de tres *tableaux vivants* dedicados a la Adoración del Cordero, la Fuente de la Vida Eterna y la Oveja Perdida en un triple escenario que recreaba temas del políptico de los hermanos van Eyck de la iglesia parroquial de San Juan Bautista, en la actualidad catedral de San Bavón.⁷⁹⁵ Venían a ser la plasmación en vivo de las imágenes bíblicas de tipos prefigurativos y antitipos del *Speculum humanae salvationis* o de la *Biblia Pauperum* en su traslación a un contexto de comunicación política. Uno de los últimos *tableaux vivants* previstos en este recorrido ceremonial correspondió a la historia de Gedeón y representaba la culminación de todo un programa escenográfico sumamente elaborado.⁷⁹⁶ Una delegación de cuatro israelitas agradecía a Gedeón haber liberado al pueblo de Israel

⁷⁹² Kipling, 1998: 264.

⁷⁹³ Kipling, 1998: 40-41.

⁷⁹⁴ Kipling, 1998: 227-228, 277; Lecuppre-Desjardin, 2004: 262.

⁷⁹⁵ Haggh, 2007: 12-13. Haggh también informa que cuando el duque llegó allí, se abrieron las cortinas para mostrar más de noventa actores que daban vida a estas escenas, algunos de ellos vestidos de ángeles que cantaban o tocaban instrumentos.

La crónica más importante de la entrada de Gante, comenta Haggh, es B-Gu, MS 433, transcrita en su original neerlandés por Dhanens. *Het retabel*, pp. 96-99, y traducida al francés en E. Varenbergh, en *Annales de la Société royale des beaux-arts et de littérature de Gand*, XII (1869-1872), pp. 1-36.

⁷⁹⁶ En los *tableaux vivants* representados en esta entrada también se permitió el movimiento y la voz, así como las banderolas con texto aclaratorio o con una cita o frase a modo de filacteria (Bussels, 2010: 40-42). No es casualidad que aproximadamente en esas fechas Felipe el Bueno encargase la traducción al francés del *Speculum Humanae Salvationis* (Imai, 2013: 12-29).

Haggh (2007: 12-13) especifica que se trata del escenario 19 de un total de 21.

de la opresión de los madianitas. El héroe bíblico llevaba el vellocino y estaba acompañado por un ángel. Arrodillados en la entrada del palacio ducal le solicitaron que él y sus herederos pasasen a ser los reyes de Israel.⁷⁹⁷ Seguidamente los israelitas se mostraron como guerreros en un castillo sobre el lomo de un elefante –la imagen tradicional de la Iglesia militante, que ya apareció en el Banquete del Faisán– y animaron a Felipe el Bueno a que liderase una nueva cruzada.⁷⁹⁸ De esta forma, las promesas de cruzada del duque de Borgoña vinculadas a esta representación del nuevo Gedeón victorioso ante los otomanos, los nuevos madianitas, así como la solicitud de los ganteses a Felipe el Bueno “que él y sus herederos” fuesen los condes de Gante y duques de Borgoña, se engarzaron con el tema del perdón y la reconciliación relacionado con la Segunda Venida de Cristo como cordero de Dios y redentor de la humanidad. Un cordero “que quita el pecado del mundo” ante el que el pueblo de Gante imploraba “Señor, ten piedad”.⁷⁹⁹ Coincidió, además, que se trataba de la segunda visita del duque, ya que en la primera *joyeuse entrée* en 1419 era cuando se había proclamado conde de Flandes y había jurado los derechos y privilegios de la ciudad, derogados tras la rebelión en los que Gante pasó a ser relegada a un status muy inferior al de su tradicional posición de poder y privilegio. La segunda entrada supuso, por tanto, la inauguración formal de un nuevo periodo constitucional, una nueva encarnación del cuerpo político, una nueva relación entre el soberano y los ciudadanos de Gante.⁸⁰⁰

En esta etapa inaugurada por la entrada se unía el proyecto militar del duque y una tradición cruzada que en Gante se remontaba a la erección a finales del siglo XII del castillo condal en cuyo estilo arquitectónico resulta patente la influencia adquirida por los cruzados en el Próximo Oriente.⁸⁰¹ Un pasado que era recordado en una ilustración que figura en el *Grand livre des privilèges et statuts de la ville de Gand et du comté de Flandre*, encargado por Felipe el Bueno después de la capitulación de Gante en 1453, y donde se establecía un paralelismo con la entrada en Gante del conde de Flandes Balduino

⁷⁹⁷ Smith, 1989: 127.

Una crónica detallada de la entrada de Gante de 1458 se encuentra en Constant Philippe Serrure/Philip Marie Blommaert (eds). *Kronyk van Vlaenderen* (La crónica de Flandes). Gante, 1839-1840, vol. 2, pp. 212-257 (Bussels, 2010: 39).

⁷⁹⁸ Kipling, 1998: 279.

⁷⁹⁹ Haggh, 2007: 14.

⁸⁰⁰ Kipling, 1998: 265.

⁸⁰¹ Fernández Alvarez, 1999: 19.

IX, primer emperador latino de Constantinopla (1202-1205), antes de partir a la cruzada.⁸⁰²

En 1458, el mismo año en que se inicia el pontificado de Pío II dedicado a la causa de la cruzada con el apoyo entre otros de los cardenales Nicolás de Cusa y Basilio Bessarión, se aprobó por parte de la Orden del Toisón de Oro, bajo la supervisión previa de la Universidad de Lovaina y la firma final de Guillaume Fillastre, un oficio votivo mariano que vinculaba la Encarnación con la teofanía del rocío. La escarsha que impregnaba alternativamente el vellocino y la tierra alrededor de él como prueba de la misión providencial de Gedeón se relacionaba asimismo con el Sal 71,6 en el que describía que caería como la lluvia sobre la hierba, Jn 1,35 (*Agnus Dei* en la Anunciación), y el *Corpus Christi*.⁸⁰³ Desde ese momento el oficio divino, que, en realidad, comprendía una misa con una secuencia y la liturgia de las horas (dos vísperas, maitines con nueve lecciones, laudes y las horas menores), se cantó por múltiples voces al unísono en todos los capítulos de la Orden desde 1461 hasta 1559 en el día consagrado a la Virgen –tras el dedicado a san Andrés y a los difuntos-.⁸⁰⁴ La musicóloga Bárbara Hagg⁸⁰⁵ lo relaciona igualmente con el significado del políptico del altar de Gante dedicado al cordero místico, ya que los maitines de este oficio mariano empezaban con una invitación a adorar al Cordero, el hijo de la Virgen, identificada ella misma con el vellocino sobre el que cayó el rocío, semilla germinativa de Cristo. Se recordaba, por tanto, que el *vellus gedeonis* anunciaba de forma alegórica a la Virgen María –como vellocino sediento de la bebida divina-, pues sobre ella bajó el Espíritu Santo como rocío, y el Verbo-Cristo se convirtió en el Cordero. Este oficio contenía también una exégesis detallada sobre la Encarnación y la Inmaculada Concepción. Se presentaba, por otra parte, el tema de la victoria militar de Gedeón ante los madianitas como un modelo a seguir para liberar Jerusalén, en clara alusión a la profecía apocalíptica del «último emperador romano». Por último, en la misa, la parte

⁸⁰² Lecuppre-Desjardin, 2004: 3.

⁸⁰³ Hagg (1996: 187) especifica que el oficio comprende los textos de todas las lecturas y cantos para una misa, así como todas las horas, incluido maitines con nueve lecciones.

⁸⁰⁴ Hagg, 2007: 20-21. El detalle del orden de la consagración de los días en los capítulos de la Orden del Toisón de Oro aparece en cap. 3.1.2.B.

⁸⁰⁵ Hagg, 2007: 5-59 es la 1ª edición crítica de este oficio mariano redescubierto en Viena en 1993.

final del oficio, la Virgen María era descrita como protectora de la hostia consagrada y de la Iglesia.⁸⁰⁶

* * *

La interpretación de la teofanía del rocío sobre el vellocino de Gedeón como una prefiguración de la Encarnación de Cristo, a la que se refiere el oficio mariano aprobado por la Orden del Toisón de Oro o, por ejemplo, la obra mostrada de Jan Joest de Kalkar, al relacionar la Anunciación por parte del ángel Gabriel con la escena teofánica que aparece justo encima de él, cuenta con una larga historia exegética.

(Fig. 15) Jan Joest de Kalkar. *Anunciación* (1508). Iglesia de San Nicolás (Kalkar –Alemania-). [<http://imaginemdei.blogspot.com/2015/02/the-joyful-mysteries-annunciation-part.html> (consulta 3-5-2021)]

⁸⁰⁶ Haggh (2007: 22) mantiene como hipótesis más probable la autoría de Guillaume Du Fay para esta misa votiva (una misa que se celebra con motivo de un voto, de una intención particular, con independencia del oficio del día).

Para una explicación detallada del contenido de la misa votiva, véase Haggh, 2007: 24-28.

Esta doble función protectora de María en la misa del oficio mariano era la del *corpus verum* y la del *corpus mysticum: legitamus concham ecclesiae / nunc protegi scuto potestatis* (Haggh, 2007: 55).

En cuanto a la profecía del último emperador romano, se tratará en el capítulo 3.2.

Una interpretación introducida por san Juan Crisóstomo, arzobispo de Antioquía y después patriarca de Constantinopla (398-404) en la época del emperador de la dinastía teodosiana Arcadio⁸⁰⁷ y que va a llegar no solo hasta el siglo XV, sino que en el XVI no decae el uso de “los símiles de San Crisóstomo” a los que se refiere Fray Luis de Granada (1504-1588)⁸⁰⁸ e incluso va a ser objeto de comentario en *De los nombres de Cristo* (1572-1585) de Fray Luis de León (1527-1591):

En el vientre –conviene a saber, de tu madre- serás engendrado como en la aurora, esto es, como lo que en aquella sazón de tiempo se engendra en el campo con solo el rocío que entonces desciende del cielo, y no con riego ni con sudor humano [...] Que porque había comparado al aurora el vientre de la madre y porque en el aurora cae el rocío con que se fecunda la tierra, prosiguiendo en su semejanza, a la virtud de la generación la llamó también rocío.⁸⁰⁹

* * *

En el congreso de Mantua (mayo 1459 – enero 1460), convocado para activar el proyecto de cruzada contra los otomanos, el papa Pío II enumeró las distintas razones por las que el Sacro Imperio debería prestar un apoyo total a esta empresa. Uno de los principales motivos era su propia defensa ya que si los turcos franqueaban el frente húngaro pasarían a tener acceso a los territorios imperiales. La reunión finalizó sin ningún avance y durante los meses siguientes el cardenal Bessarion fue el encargado, como legado pontificio, de intervenir en las dietas alemanas con este objetivo, aunque sin ningún éxito, pese a sus dotes persuasivas.⁸¹⁰ A su vez, el papa Pío II presionó a todos los príncipes de Europa para que siguieran el ejemplo de Felipe el Bueno en su apoyo a una cruzada que se había impulsado nuevamente en abril de 1461 cuando Tomás Paleólogo, el déspota de Morea,

⁸⁰⁷ Juan Crisóstomo. *Homilia Macabeos* 26.39 3. En: *Obras completas* traducidas bajo la dirección de M. Jeannin. Bar-le-Duc: Guérin, 1864 (Tom. II): 16-17 (Ladouceur, 2006: 26).

Se superó de esta forma otras interpretaciones anteriores que confrontaban Israel y el resto de los pueblos. Así, san Ireneo de Lyon en el siglo II incluyó este pasaje bíblico –e identificó el pueblo de Israel con el vellocino- en una exposición sobre el descenso del Espíritu Santo tanto en el momento del bautismo de Cristo por san Juan Bautista como también sobre los discípulos el día de Pentecostés [Sources Chrétiennes 210: 335-336 (Ladouceur, 2006: 24)].

Orígenes, en las *Homilias sobre Jueces*, amplió la interpretación de san Ireneo de Lyon y añadió que la palabra de Dios se hallaba representada por el rocío –tal y como se presenta en Sal 71,6- y si, en un primer momento histórico, caía sobre el vellocino (es decir, solo sobre Israel), con la llegada de Cristo fue el pueblo de Israel el que sufrió la sequía de la falta de la palabra de Dios puesto que el rocío cayó sobre la tierra, sobre todas las otras naciones [Sources Chrétiennes 389: 195 (Ladouceur, 2006: 25)].

⁸⁰⁸ Sánchez Sánchez, 1993: 182.

⁸⁰⁹ Citado en Pérez, 2005: 179. En el *Zohar* el rocío simboliza una luz que infunde vigor a lo creado y vida a lo que ya estaba muerto, regenerándolo. Se trata por tanto de un elemento de redención que, al mezclarse con el polvo de la tierra, prepara la resurrección de los muertos (Busi, 1999: 430).

⁸¹⁰ Housley, 2015: 287-306.

llevó a Roma la reliquia de la cabeza de san Andrés. Fue recibida por el papa, su nuevo protector, con un *adventus*, una procesión en la que el papa y el colegio de cardenales mostraron la reliquia por las calles de Roma hasta llegar a la basílica de San Pedro. Este cortejo, junto con el viaje de la reliquia de Patrás a Roma y el recuerdo de la vida y pasión de san Andrés, aparecieron publicados en el *Andreis*, un texto de 1462 de autoría múltiple, que pretendía favorecer la causa de la cruzada. El *adventus* presentaba de forma implícita al cardenal Bessarion y al papa Pío II respectivamente como los nuevos san Andrés y san Pedro.⁸¹¹

El obispo Guillaume Fillastre sucedió como canciller de la orden dinástica a Jean Germain, tras su fallecimiento en febrero de 1461. Poco después, en el capítulo de mayo de 1461 de la Orden del Toisón de Oro en Saint-Omer fue cuando los tapices de Gedeón volvieron a decorar la sala del cónclave y, además, se cantó en público por primera vez el oficio mariano dedicado a la Encarnación y al *vellus gedeonis*.⁸¹² En ese mismo capítulo también fue nombrado caballero del Toisón el rey de Aragón y de Navarra Juan II (1398-1479).

La corte borgoñona acogía en esos momentos al delfín de Francia, el futuro Luis XI (1423-1483), refugiado allí debido a la pésima relación que mantenía con su padre, el rey de Francia Carlos VII.⁸¹³ Tras la defunción de éste, Felipe el Bueno asistió el 15 de agosto de 1461 en Reims a la coronación de Luis XI y entraron triunfalmente los dos en París el 31 de agosto. Tanto las crónicas francesas como las borgoñonas coinciden en señalar que la magnificencia de Felipe el Bueno, el soberano con mayor poderío económico en esos momentos en Europa, llegó a eclipsar la del nuevo rey tanto en ese día tan señalado como durante todo el mes de septiembre en el que el duque de Borgoña organizó justas y banquetes en la capital francesa. En la fachada del Hôtel d'Artois, la residencia parisina de Felipe el Bueno, se expusieron, en unos marcos especiales equipados con antorchas, los extraordinarios e insuperables tapices de Gedeón, junto con otros dedicados a la historia de Alejandro Magno⁸¹⁴, en una clara identificación del duque de Borgoña con

⁸¹¹ Soudavar, 2008: 53; Torch; DeSilva, 2021: 1-2, 18-19.

⁸¹² Hagh, 2007: 23.

⁸¹³ Soudavar, 2008: 54.

⁸¹⁴ El conjunto dedicado a Alejandro Magno se conserva actualmente en el Palazzo Doria-Pamphili de Roma (Smith, 1989: 126).

estas dos figuras. Se produjo una gran afluencia de parisinos de toda condición al hotel durante todo ese mes, maravillados por los paños expuestos. El mismo rey Luis XI y la nobleza francesa tuvieron ocasión de observar, además, otras piezas de la *Historia de Gedeón* que el duque había reservado en el gran salón del hotel.⁸¹⁵

En 1463, diez años después de la caída de Constantinopla, Pío II manifestaba ante los cardenales de la Curia: «la guerra necesaria con los turcos debe ser inminente ya que si no alzamos nuestras armas para enfrentarnos al enemigo, nuestra religión está perdida». Entendía, además, que tanto él como los cardenales debían acompañar a los cruzados. Ya no se trataba simplemente de animar a los príncipes de la Iglesia a financiar la mayor flota posible para contribuir al esfuerzo militar, sino que se debía ir más allá. La liberación de Tierra Santa aún estaba en el orden del día de la cruzada pero la recuperación de Constantinopla y la defensa de la Europa oriental se convirtieron en la principal prioridad.⁸¹⁶ De 1458 a 1461 el sultán Mehmed II, ya recuperado de la derrota de Belgrado (1456), había incorporado Serbia, Morea y Trebisonda a su imperio.⁸¹⁷ Por este motivo, Pío II declaraba: «en el pasado, nos inflingían heridas en Asia y en África, es decir, en el extranjero. Pero ahora somos atacados en Europa, en nuestra patria, en nuestro hogar».⁸¹⁸ El pontífice contaba en esos momentos con el apoyo a la cruzada por parte de Borgoña, Hungría y Venecia.⁸¹⁹ Se acababan de descubrir, además, en 1462 las minas de alumbre de Tolfa, celebradas con gran regocijo por la Curia ya que el abastecimiento de este producto, imprescindible en la producción textil, dependía hasta entonces del comercio con Egipto, Siria y Anatolia y se había visto muy limitado por el avance otomano. Esta ocasión fue aprovechada por Pío II para que en 1463 decidiera destinar los beneficios económicos derivados de la explotación de estas minas a la financiación de la cruzada, aunque en términos efectivos no fue así hasta tiempos de Pablo II (1417-1471), a través de la *Deposteria della Crociata*, encargada de gestionar las finanzas destinadas a ella.⁸²⁰

El testimonio de la exhibición de los tapices aparece en J. du Clerq, *Mémoires*, libro III, p. 172 (Lecuppre-Desjardin, 2004: 270).

⁸¹⁵ Smith, 1989: 125-126.

⁸¹⁶ Veinstein, 2012: 165; Mureşan, 2014: 247-286.

⁸¹⁷ Housley, 1992: 105.

⁸¹⁸ Veinstein, 2012: 165.

⁸¹⁹ Housley, 2015: 287-306.

⁸²⁰ Mureşan, 2014: 247-286; López-Mayán, 2017: 145. El asunto del alumbre se retomará en el capítulo 4.2.

En la Navidad de 1463 Felipe el Bueno reunió en Brujas a una asamblea de *crucesignati* y prominentes prelados y nobles, antes los que anunció su intención de embarcarse en la cruzada, pero se vio postergada ante la demanda de Luis XI de tener cubiertos los Países Bajos de un posible ataque inglés y debido a la defunción del papa Pío II, uno de los pontífices de todos los tiempos que más se había significado en favor de la cruzada.⁸²¹ Felipe el Bueno había encargado una gran expedición militar que debía unirse a principios de 1464 a las fuerzas concentradas por el papa en Ancona e incluso llegó a enviar a su hijo bastardo Antonio de Borgoña (1421-1504) con una avanzadilla después de auxiliar a los portugueses en Ceuta.⁸²²

Pablo II, nuevo papa elegido tras la defunción de Pío II, dedicó la mayor parte de su pontificado a combatir a los husitas en Bohemia, por lo que la cruzada contra los otomanos pasó a un segundo plano de sus preocupaciones. Consideraba, por otra parte, que la paz entre los soberanos cristianos no solo era deseable en sí misma, sino que era una condición necesaria para una expedición cristiana contra los otomanos. Junto a este cambio de prioridades también se produjo un cambio estratégico: en lugar de que el pontífice liderase una gran expedición cruzada prefirió apoyar a los príncipes cristianos que ya estaban en guerra contra los otomanos como Skandenberg en Albania o Matías Corvino (1443-1490) en Hungría.⁸²³

Antes del fallecimiento de Felipe el Bueno, su heredero Carlos el Temerario, entonces conde de Charolais, efectuó en Abbeville, en mayo de 1466, su primera entrada principesca en una ciudad y fue identificado allí con Gedeón en una escenificación de la vida del héroe bíblico que recordó la dedicada a su padre, Felipe el Bueno, en Arrás (1455).⁸²⁴

En julio de 1466 Carlos el Temerario encargó a Dionisio el Cartujo la supervisión de la fundación de la cartuja consagrada a Santa Sofía de Constantinopla, construida con el

⁸²¹ Housley, 1992: 105, 108-109.

⁸²² Le Brusque, 2006: 530.

⁸²³ Walsh, 1980: 265; Weber, 2014: 231-246.

⁸²⁴ Petit de Julleville. *Les Mystères*, 1880, II, p. 196; *Bulletin historique et philologique du Comité des travaux historiques*, 1898, p. 741 (Doutrepont, 1908: 201); Smith, 1989: 127.

apoyo ducal en Bois-le-duc.⁸²⁵ En ese momento, poco antes de su muerte, Felipe el Bueno dejó como legado de su obra en Tierra Santa la construcción de la iglesia de Nuestra Señora de Sión en Jerusalén y en Belén, la fundación de un hospicio para los peregrinos latinos en Ramleh, y la reparación de las defensas maltrechas en Rodas.⁸²⁶

En el epitafio de Felipe el Bueno a su muerte en 1467, inscrito en su tumba, figura: «Pour maintenir l'Église qui est de Dieu maison / J'ai mis sus le noble Ordre qu'on nomme la Thoyson».⁸²⁷

3.1.2.D) El uso de la historia bíblica de Gedeón en los capítulos de la Orden y entradas ceremoniales desde la defunción de Felipe el Bueno (1467) hasta el final del siglo XV

Carlos el Temerario, el último duque Valois de Borgoña, no se asocia normalmente con la idea de cruzada, a diferencia de su padre y de sus otros dos predecesores. Esta aparente falta de entusiasmo por dirigir sus esfuerzos contra los otomanos se debió en buena parte, pese al epíteto temerario con el que se conoce al duque, a la prudencia, por el temor a una reacción ofensiva en su contra por parte del rey de Francia Luis XI si abandonaba sus territorios para liderar la cruzada. Por otra parte, la enorme potencia demostrada por el ejército otomano, con la conquista de Trebisonda, Morea y prácticamente los últimos restos del Imperio Romano de Oriente, sugería que no era el mejor momento para revertir esta situación de dominio militar turco. Sin embargo, sí que mostró siempre un interés cauto por obtener información de las posibilidades de una hipotética expedición cruzada pese a que no se aventuró nunca a una mayor implicación real, más allá de proclamas en discursos.⁸²⁸

⁸²⁵ Mougel, 1896: 63-64.

⁸²⁶ Dupront, 1997: 787.

⁸²⁷ Richard, 1996: 70; Ayuntamiento de Brujas, 1962: 22; Kervyn de Lettenhove, 1907: 12-18.

⁸²⁸ Walsh, 1977: 53-55, 68.

De acuerdo con las memorias del cronista de corte Olivier de la Marche (1425-1502), en julio de 1468 causaron una enorme sensación los extraordinariamente ricos tapices de oro, plata y seda dedicados a Gedeón, de constante referencia, que decoraron la sala de banquetes de la boda de Carlos el Temerario y Margarita de York celebrada en el palacio de Brujas.⁸²⁹ Este enlace nupcial pretendía consolidar la alianza de borgoñones e ingleses al ser la nueva duquesa de Borgoña la hermana de Eduardo IV (1442-1483), rey de Inglaterra. Carlos el Temerario accedió a permitir y respetar en sus territorios el monopolio de la Santa Sede sobre el alumbre producido en Tolfa en parte como *quid pro quo* por la dispensa papal para que se celebrase este matrimonio.⁸³⁰ De todas formas, este monopolio formal en la práctica nunca fue completo y acabaría en agosto de 1473.⁸³¹

Poco antes del enlace nupcial, en mayo de 1468, durante el capítulo de la Orden del Toisón de Oro celebrado en la iglesia de Nôtre-Dame de Brujas, el canciller Guillaume Fillastre, en su discurso ante los caballeros de la Orden, había explicado que las diferentes historias en las que intervenía un vellocino, en su mayor parte extraídas de la Biblia, se podían vincular a una virtud caballeresca: Jasón y la magnanimidad, Jacob y la justicia, Gedeón y la prudencia, Mesá de Moab y la fidelidad, Job y la paciencia, y David y la clemencia.⁸³² Fillastre llegó a publicar tres tomos de la *Histoire de la Toison d'or* (1469) especializados cada uno de ellos a una de las tres primeras escenas citadas relacionadas con vellocinos, con comentarios bíblicos versificados y eventuales sobreentendidos alquímicos.⁸³³ El objetivo de esta obra en varios tomos dedicada a Carlos el Temerario era reinterpretar desde una visión alegórica cristiana estas diferentes historias para desarrollar un manual político-moral destinado a la nobleza caballeresca. En este caso, Gedeón se relacionaba con la virtud de la prudencia; la necesidad de conocer las lecciones del pasado y de saber interpretar las condiciones del presente para poder adoptar así, atento al designio divino, las decisiones correctas para el futuro. La reelaboración en clave

⁸²⁹ Olivier de la Marche. "Traictié des nopces de Monseigneur le Duc de Bourgoingne et de Brabant" *Mémoires*. Vol. IV. Paris: Renouard, 1983, p. 107 (Domínguez Casas, 2010: 374); Smith, 1989: 125.

⁸³⁰ Walsh, 1980: 273-274.

⁸³¹ Walsh, 2005: 93-94.

⁸³² Chauneu-Bouillot, 1998. 160.

⁸³³ La previsión inicial comprendía la redacción de seis diferentes tomos dedicados a cada uno de los seis vellocinos localizados. Los únicos tres tratados que consiguió escribir antes de su defunción fueron los correspondientes a: Jasón, Jacob, y Gedeón (Quérueu, 1996: 96; Lemaire, 1996: 86-88; Lecat, 1986: 133; Beltran, Prietz, 1996: 122-125; Ainaud de Lasarte, 1949: 22).

cristiana de las obras de Virgilio y Ovidio, a las que me he referido anteriormente al tratar la historia de Jasón, también resultó evidente en los tratados de Fillastre al relacionar vellocino dorado (el pasado del AT), cordero de Dios (el presente del NT) y carnero celestial apocalíptico (el futuro). Especificaba, además, que la Segunda Venida de Cristo para gobernar el paraíso terrenal desde Jerusalén se produciría bajo el dominio del Imperio Romano cuando existiese un solo pastor sobre un único rebaño. Consideraba que la recuperación de este Imperio Romano era una misión de los borgoñones, en tanto Balduino había sido rey de Jerusalén y emperador latino de Constantinopla. Los borgoñones eran así los elegidos por Dios para preparar la Segunda Venida con la derrota del islam y la recuperación de Jerusalén en ese tiempo previo al final de los tiempos en el que un solo pastor dominaría un solo rebaño.⁸³⁴ Estas ideas se recogieron especialmente en el tercer tratado de Fillastre, donde, sin olvidar la importancia de la teofanía del vellocino de Gedeón como prefiguración del misterio de la Encarnación de Cristo, se presentaba la historia de la victoria de Gedeón sobre los madianitas como una alegoría de la victoria cruzada. Justificó esta comparación en el número de soldados del ejército de Gedeón –300- al equivaler esta cifra a la letra griega tau, cuya forma es la cruz.⁸³⁵

La cuestión de la cruzada fue un tema central en las relaciones entre Carlos el Temerario y la Santa Sede. Las actividades de los agentes papales en los territorios borgoñones en el mercadeo del alumbre procedente de las minas de Tolfa, así como vendedores de indulgencias y recaudadores de tributos pontificios eran recordatorios constantes para el duque de que la mayoría de los fondos obtenidos de estas fuentes estaban destinados a la promoción de la cruzada.⁸³⁶ Por otra parte, en 1470 el papa Pablo II, de origen veneciano, favoreció la constitución de una alianza entre Venecia, Nápoles y Borgoña para contrarrestar la liga profrancesa de Milán y Florencia.⁸³⁷

El 9 de agosto de 1471 fue elegido papa Sixto IV (1414-1484). El diferente origen del nuevo papa -della Rovere, ligur- condicionaría las relaciones entre la Santa Sede y Carlos el Temerario, ya que Liguria estaba identificada en ese momento con Milán y Francia.

⁸³⁴ Tanner, 1993: 150-152.

⁸³⁵ Haggh, 2007: 32-33.

⁸³⁶ Walsh, 1977: 55.

⁸³⁷ Walsh, 1980: 277.

Por ese motivo, la elección papal fue recibida con entusiasmo por Luis XI, mientras que Carlos el Temerario mantendría unas relaciones muy difíciles con Sixto IV.⁸³⁸

La tregua de cinco meses pactada con Francia en noviembre de 1472 parecía posibilitar un cambio de escenario estratégico borgoñón dirigido a una política de expansión hacia los territorios del Rin y a una posible campaña cruzada contra los otomanos en la que se preveía la participación de Venecia y Nápoles con quienes los borgoñones habían establecido alianzas recientemente, con la colaboración del turcomano Uzun Hasan (1423-1478), que dominaba el este de Anatolia y el norte de Irán, y que estaba casado con una descendiente del último emperador griego de Trebisonda.⁸³⁹

En mayo de 1473 se celebró la reunión de la Orden, esta vez en Valenciennes, en las paredes de cuyo palacio ducal se exhibieron, entre otros tapices, los de la historia de Gedeón.⁸⁴⁰ Fue elegido en ese capítulo Ferrante de Nápoles (1423-1494) nuevo caballero de la Orden. Por su parte, el obispo dalmata Lucas de Tolentis (+1491), legado papal en el territorio borgoñón desde 1469, después de obtener un permiso especial de los miembros de la Orden del Toisón para asistir al capítulo, se dirigió a ellos para recordarles tanto el peligro que suponía para su religión el avance de los otomanos, como también los grandes esfuerzos dedicados a la cruzada de los anteriores duques de Borgoña. Les animaba por tanto a que ayudaran a su soberano, Carlos el Temerario, a que volviese a emprender la organización de una gran expedición contra el Turco, tal y como era la intención de su padre, Felipe el Bueno. Esta demanda del legado pontificio fue contestada al día siguiente por Guillaume Fillastre, el canciller de la Orden, quien alegó que el duque estaba preparado para seguir los pasos de su padre e, incluso, para luchar personalmente contra los otomanos, al igual que los miembros de la Orden. La única condición que solicitaban al papa, tal y como en enero de 1472 se había indicado ya a los venecianos o en junio de ese mismo año al propio Lucas de Tolentis, era la seguridad de sus territorios en su ausencia; por lo que se debería esperar a que hubiese paz entre los príncipes

⁸³⁸ Walsh, 1980: 276-277.

⁸³⁹ Walsh, 1977: 58, 69; De Gruben, 1997: 90.

Carlos el Temerario, tras la adquisición de la Alta Alsacia a Segismundo de Habsburgo –tratado de Saint Omer, 9 de mayo de 1469–, conquistó el ducado de Güeldres en 1473 después del capítulo de la Orden del mismo año en Valenciennes (Lecuppre-Desjardin, 2004: 10).

⁸⁴⁰ De Gruben, 1997: 362-363.

cristianos y que todos ellos –especialmente el rey francés Luis XI- dedicaran sus esfuerzos bélicos en ese objetivo común.⁸⁴¹ La campaña de 1473, en la que finalmente no intervino Carlos el Temerario, a pesar de que los venecianos consolidaron su dominio en Chipre, ocasionó una severa derrota de Uzun Hasan a manos de los otomanos en agosto de 1473.⁸⁴²

En agosto de 1473 fallecía en Tournai el obispo de esta ciudad y canciller de la Orden del Toisón de Oro, Guillaume Fillastre, quien en los siguientes dos meses iba a ser sustituido con los mismos cargos por el cardenal Ferry de Clugny (c.1430-1483). El nuevo canciller contaba con una acreditada experiencia diplomática por su asistencia al Congreso de Mantua (1459), en favor de la cruzada y de los intereses borgoñones, y como responsable de la negociación de tratados internacionales, entre ellos la alianza con Venecia de 1472, por lo que podía ser de enorme utilidad para el siguiente movimiento del duque de Borgoña. Carlos el Temerario pretendía aprovechar la necesidad de apoyo militar por parte del emperador Federico III para hacer frente al avance otomano que ya amenazaba el patrimonio territorial dinástico de los Habsburgo en Austria y solicitar a cambio que se solucionase la carencia de corona real del soberano borgoñón. Si la cristiandad pretendía que se comprometiese en el liderazgo de la cruzada, ese sacrificio debía ser compensado con su acceso a la realeza. Una aspiración que incluso podía llevarle a su elección como rey de Romanos, tal y como le había ofrecido en 1469 el rey de Bohemia a cambio de apoyo militar.⁸⁴³

A finales de agosto de 1473 Carlos el Temerario también dio por finalizado el monopolio papal del alumbre en los territorios bajo su soberanía según lo previsto en las órdenes dictadas el 7 de junio de 1473. Entre las razones que motivaron este cambio, además del descontento de sus súbditos por el mayor precio que debían asumir por la falta de competencia en el suministro, se encontraba también el deseo de obtener un subsidio importante de Ferrante de Nápoles, a resultas de los pactos de alianza establecidos en

⁸⁴¹ Walsh, 1977: 55-56, 78.

⁸⁴² Walsh, 1977: 69.

⁸⁴³ Walsh, 1977: 60-61.

1471, y que conllevaban la comercialización en los Estados de Borgoña del alumbre de las minas napolitanas de Ischia.⁸⁴⁴

La reunión que mantuvieron Carlos el Temerario y el emperador Federico III desde finales de septiembre a finales de noviembre de 1473 en Tréveris⁸⁴⁵, también fue presidida por los tapices de Gedeón elaborados veinte años atrás (c.1448-1453) en Tournai. En este caso fueron exhibidos, junto a los tapices *Millefleur* –que presentaban al duque de Borgoña como el perfecto caballero cristiano vicario de Dios- en las paredes de la sala principal del monasterio benedictino de San Maximino, donde se celebró un gran banquete en el que los comensales que eran caballeros de la Orden del Toisón llevaron la indumentaria carmesí propia de los capítulos. En esta reunión se planteó la pretensión al título de rey de Romanos de Carlos el Temerario y la posibilidad de suceder a Federico III en el trono imperial. Aunque no se llegó a un acuerdo al respecto ni tampoco el duque de Borgoña consiguió otro título real –dos de sus objetivos-, este fracaso no impidió el futuro matrimonio de María de Borgoña (1457-1482), hija de Carlos el Temerario, con el futuro emperador Maximiliano, hijo de Federico III.⁸⁴⁶ Uno de los motivos por los que no le fue posible consolidar la candidatura pretendida al título de rey de Romanos se debió a la oposición de los electores. El despliegue fastuoso de riqueza mostrado por el duque de Borgoña, y su actitud altiva, provocó más rechazo que admiración.⁸⁴⁷

A principios de 1474 fueron trasladados los restos mortales de Felipe el Bueno al mausoleo ducal de la Cartuja de Champmol, cerca de Dijon, en el ducado de Borgoña. En la entrada de Carlos el Temerario en la ciudad para acompañar este traslado no fue posible, por tanto, portar la corona real romana, objetivo frustrado de su reunión con el emperador. El recorrido del cortejo ducal se inició en el puente de piedra de entrada donde fue recibido por los dignatarios eclesiales y el duque descabalgó a fin de besar las reliquias que le presentaron. Al volver a montar para proseguir el recorrido lo hizo ya bajo un dosel de tela dorada que llevaron cuatro nobles caballeros. En su recorrido hasta llegar a la Sainte-Chapelle donde se realizaría una última ceremonia, el desfile se encontró con

⁸⁴⁴ Walsh, 1980: 275; Walsh, 2005: 94.

⁸⁴⁵ De Gruben, 1997: 90-91.

⁸⁴⁶ La iglesia del monasterio se decoró con los tapices de *La Pasión de Cristo* y los de la *Historia de Jasón* (Smith, 1989: 126).

⁸⁴⁷ Dubray, 2017: 36, 40-41.

siete estrados o tablados en los que se representaron diferentes escenas: justo antes de llegar al cuarto escenario dedicado a Gedeón, en el tercer estrado apareció Cristo, vestido con una capa roja, acompañado por dos ángeles y representantes de los tres estamentos de la ciudad con banderolas que dieron la bienvenida al duque con los mejores deseos. La historia de Gedeón, en ese cuarto tablado o plataforma del recorrido del cortejo por la ciudad que siguió al de Cristo, escenificó una réplica de la cruzada –uno de los proyectos principales de Felipe el Bueno que parecía reactivarse ya en nombre de Carlos el Temerario en el capítulo de la Orden de Valenciennes del año anterior. Los soldados de Gedeón, identificados por los vellocinos de oro emblemáticos de la Orden del Toisón de Oro, iban armados con trompetas y provocaban la huida del ejército madianita cuya indumentaria coincidía con la de los otomanos.⁸⁴⁸

Gédéon habillié comme ung vaillant et noble capitaine ayant vestue sa cote d'armes semée de toisons d'or. Et avecques lui seront tant de gens d'armes qu'il sera possible et aura bannière et pannon semez de semblables toisons lesquelles bannière et pannon seront portez par deux hommes d'armes des gens dud. Gédéon et y aura une trompecte garnie de banniere semblablement semée de toisons d'or, laquelle trompecte ung homme applicquera a sa bouche faignant de sonner icelle. Et seront led. Gédéon et ses gens en disposition de bataille.

Et de l'autre part será en icelle loge ung capitaine sarrazin vestu et habillié de cote d'armes ou plus grant nombre de gens d'armes que faire se pourra avec trompecte et la banniere y appendue, garniz de sesd. armes. Et seront sesd. bannière et pennon portez par deux hommes d'armes de son exercite et lad. trompecte par la maniere que celle dud. Gédéon. Lequel capitaine sarrazin et ses gens feront semblant d'estre espouvantez et esbahiz et deulx en fuye comme gens desconfiz.

En lad. Loge aura ung ange regardant led. Gédéon, lequel ange tiendra ung roole en sa main ou sera escript: Dominus tecum, virorum fortissime. Iudicum, VI C en aicclant sa parole aud. Gédéon. Et chacun des gens de cellui Gédéon aura ung escripteau ou sera escript Gladius.⁸⁴⁹

Tras la huida de los madianitas, identificados como en la profecía apocalíptica del «último emperador romano» con los sarracenos -y en ese momento con los turcos-, apareció un ángel que llevaba un rollo en el que se mostraba esta frase bíblica: «el Señor es contigo,

⁸⁴⁸ Smith, 1989: 127; véase también Courtépée et Béguillet. *Description générale et particulière du duché de Bourgogne*, 1847, I, pp. 205, 212-216; *Bull. Commiss. Roy d'Hist. de Belg.*, I, pp. 293 ss (Doutrepoint, 1908: 201); Hurlbut, 1992: 82.

La escena posterior a la de Gedeón correspondió al profeta Jeremías y el león.

⁸⁴⁹ Chabeuf, 1902: 261-262.

oh el más fuerte de todos los hombres» (Jc 6,12). De esta forma, Carlos el Temerario era identificado con la espada del Señor y de Gedeón: *Gladius Domini et Gedeonis*.⁸⁵⁰

El objetivo ambicionado por Carlos el Temerario era transformar su soberanía *de facto en de jure* con la constitución de un reino totalmente independiente de Francia y del Sacro Imperio que se extendería desde el mar del Norte hasta el Mediterráneo a imagen de la Lotaringia del siglo IX.⁸⁵¹ En la entrada de Dijon, su ciudad natal, el duque de Borgoña elaboró de forma consciente una estrategia de comunicación destinada a imponer la soberanía borgoñona. Por una parte, al llevar los restos de sus padres a la necrópolis familiar de la cartuja de Champmol pretendía rivalizar con el Saint-Denis de la monarquía francesa; y, por otra parte, sobre todo, reivindicar el antiguo Reino de Borgoña acusando a Francia de haberlo usurpado, al reducirlo y convertirlo en ducado.⁸⁵²

En las cartas del humanista italiano especializado en literatura griega Francesco Filelfo (1398-1481), enviadas desde Milán al duque de Borgoña en abril de 1474 y en abril de 1476, empleó toda su elocuencia como uno de los principales propagandistas de la cruzada para exhortar a Carlos el Temerario, que en esos momentos parecía estar en el zénit de su poder y esplendor, para que cesase en sus guerras en el Oeste para dedicar su gran riqueza, poder y destreza militar a la causa común de la cristiandad en Oriente. Intentó persuadirle, por tanto, de que siguiera los pasos de sus antecesores, que vengase la humillación de Nicópolis (1396) y hasta llegó a referirse al camino trazado a principios del siglo XIII por el conde Balduino de Flandes, primer emperador latino de Constantinopla.⁸⁵³

⁸⁵⁰ Palliser, 1870: 58.

Cabe añadir que, en un cuadro de Giovanni Dosso Dossi (c.1479-1547), dedicado a la figura Carlos el Temerario, aparece una identificación similar, ya que en primer plano se muestra el duque de Borgoña y en una imagen destacada en el fondo la escena bíblica de Gedeón y el vellocino. Dosso Dossi interviene, además, en la decoración del Castel Buonconsiglio de Trento y está relacionado con Ariosto.

Es preciso tener en cuenta que el arcángel Gabriel aparece a la Virgen con una frase parecida: “Dios te salve María, llena eres de gracia, el Señor es contigo” (Lc 1,28).

⁸⁵¹ Walsh, 2005: xx, xxix.

⁸⁵² Lecuppre-Desjardin (2016: 269-283) cita las relaciones oficiales recopiladas por Henri Chabeuf con ocasión de la entrada de Carlos el Temerario en Dijon en enero de 1474. *Mémoires de la Société bourguignonne e géographie et d'histoire*, XVIII, 1903, pp. 291-292.

⁸⁵³ Walsh, 1977: 62, 65.

Las guerras en el Occidente cristiano no cesaron ni tampoco los planes bélicos. En el verano de 1474 el rey inglés Eduardo IV, aliado a Borgoña, por ejemplo, planeaba conquistar Francia en el verano siguiente.⁸⁵⁴ Carlos el Temerario, por su parte, inició a finales de julio de 1474 un asedio infructuoso a la villa de Neuss en contra del ejército imperial del que tuvo que desistir al cabo de un año. El soberano borgoñón cometió el error de no medir la oposición que iba a encontrar su proyecto expansionista de creación de una nueva Lotaringia. Tanto Francia, como el Sacro Imperio, pero también la Confederación Helvética, iban a ser sus adversarios. El fracaso del asedio de Neuss fue el primer revés en toda una serie de resultados desfavorables en los conflictos bélicos en los que se vio envuelto a partir de entonces y que le llevarían a la derrota final. Los suizos, por ejemplo, aprovecharon estas circunstancias para atacar las nuevas posesiones borgoñonas en Alsacia y el rey René de Anjou (1409-1480) retomó el control de Lorena que Carlos el Temerario había conquistado en noviembre de 1475, y, finalmente el duque de Borgoña sucumbió antes los franceses y falleció en el campo de batalla de Nancy (1477).⁸⁵⁵

Después de la muerte del duque Carlos el Temerario, las ciudades de los Países Bajos forzaron a su hija y heredera, la joven María de Borgoña a aceptar ese mismo año el Gran Privilegio. Por medio de esta concesión la nueva duquesa de Borgoña devolvía a Flandes, Brabante, Holanda y Namur los privilegios anulados por los duques anteriores a fin de obtener las tropas y los fondos necesarios para poder frenar el avance del rey francés Luis XI, quien se había apoderado ya definitivamente del ducado de Borgoña. Se creó también un Gran Consejo asesor de la duquesa con el compromiso de no declarar la guerra o subir los impuestos sin el consentimiento previo de los Estados Generales.⁸⁵⁶

El futuro emperador Maximiliano, duque consorte de Borgoña por su matrimonio contraído con la duquesa María ese mismo año 1477, tras la defunción de su esposa en 1482, tuvo que asumir la regencia de los Estados de Borgoña hasta que el hijo de ambos, un joven Felipe el Hermoso alcanzase el poder en 1494 con dieciséis años.⁸⁵⁷

⁸⁵⁴ Walsh, 2005: xxiv.

⁸⁵⁵ Dubray, 2017: 10-11.

⁸⁵⁶ https://es.wikipedia.org/wiki/Gran_Privilegio (consulta 20-5-2020).

⁸⁵⁷ Fagel, 2000^A: 115.

Por medio de su matrimonio con María de Borgoña, Maximiliano, hijo del emperador Federico III, consiguió un poder territorial cuyas fronteras rodeaban Francia por el norte y por el este.⁸⁵⁸ En el Flandes de tradición vasallática francesa –el territorio al que pertenecían Brujas y Gante- no se aceptó la política recentralizadora y contraria a Francia que pretendía aplicar el regente Maximiliano, lo que provocó una serie de rebeliones de 1484 a 1492. Entre los motivos de fricción se encontraba la decisión del regente de obligar a todos los mercaderes extranjeros a abandonar Brujas, que había sido la principal metrópolis comercial de la Europa occidental, para instalarse en Amberes. El descontento fue tal que en el invierno de 1487 a 1488 el propio Maximiliano llegó a ser retenido como rehén de los gremios de Brujas, con el apoyo de Francia, y no fue liberado en mayo de 1488 hasta no haber firmado una serie de concesiones humillantes.⁸⁵⁹

La solemne entrada a Bruselas en 1496 de la infanta Juana (1479-1555), la tercera hija de los Reyes Católicos y futura reina de Castilla y Aragón, se produjo con motivo de su boda con Felipe el Hermoso. Se trataba de la primera ocasión en Europa que se documentaba en imágenes la totalidad de los *tableaux vivants* en los que se combinaban escenas prefiguratorias del AT respecto a las del NT, así como episodios de la vida de los monarcas dentro de ese mismo sistema de tipos y antitipos.⁸⁶⁰

La política dinástica que condujo a este matrimonio, así como el del príncipe Juan (1478-1497), segundo descendiente de los Reyes Católicos, con Margarita de Austria, estaba motivada por el temor a Francia, en una línea ya anticipada por la firma de varios tratados antifranceses entre Borgoña y Aragón en la década de 1470.⁸⁶¹ Sin embargo, de la correspondencia diplomática recibida de tres interlocutores diferentes en Innsbruck, residencia de Maximiliano I en el invierno de 1497 a 1498, se deduce que Felipe el

⁸⁵⁸ Kellenbenz, 2000: 12.

⁸⁵⁹ Suárez, 1993: 43; Smeyers-Van der Stock, 1997: 9-10.

En 1483 falleció el canciller Ferry de Clugny y fue sustituido por Jean de Lannoy (1410-1493), con experiencia militar en varias campañas, entre ellas sofocar la revuelta del pueblo de Gante en 1453; así como de gobierno –*stadhouder* de Holanda y Zelanda de 1448 a 1463-; y en diplomacia, en especial su intervención en nombre del emperador Maximiliano en la firma de la Paz de Arrás (1482) con Francia. Tras la defunción en 1493 de Jean de Lannoy le sustituyó en el cargo el obispo de Cambrai Henri de Bergues (c.1450-1502).

⁸⁶⁰ Vandenbroeck, 2010: 148-152. Entre estas imágenes aparecía (fol. 36r) la escena de la muerte de Abimelech por la piedra caída de la torre en Tebés (Vandenbroeck, 2010: 153).

⁸⁶¹ Parker, 2019: 25.

Hermoso y su padre representaban posicionamientos políticos muy divergentes; el primero creía que los Estados de Borgoña eran lo importante y, al servicio de los intereses flamencos, convenía llegar a un acuerdo pleno y sincero con Francia, por lo que se debían evitar las demostraciones bélicas que intentaba su padre. Por otra parte, frente a la riqueza borgoñona se encontraban las necesidades económicas imperiosas de Maximiliano.⁸⁶²

En cualquier caso, el resultado final de unir cuatro dinastías europeas bajo un solo cetro se produjo de forma inesperada por toda una serie de muertes prematuras o inesperadas. De hecho, desde la boda de Felipe el Hermoso y la infanta Juana, la línea sucesoria de Habsburgo-Trastámara experimentó un cambio continuo. En 1497 fallecieron el infante Juan de Trastámara, príncipe de Asturias y de Gerona, y su propia hija, fruto del matrimonio con Margarita de Austria. Un año después, en agosto de 1498, se produjo la defunción de la princesa de Asturias Isabel de Trastámara (1470-1498), la primogénita de los Reyes Católicos y reina consorte de Portugal por su matrimonio con el rey Manuel I (1469-1521), tras dar a luz al príncipe Miguel (1498-1500).⁸⁶³ En esta situación, en la que momentáneamente todas las herencias se reunían en el príncipe Miguel, nació en noviembre de 1498 Leonor de Austria (1498-1558), futura reina consorte de Portugal y de Francia. Lo hizo en el palacio de Coudenberg de Bruselas, donde se encontraban los tapices de Gedeón.⁸⁶⁴ Se trataba de la primera hija del matrimonio formado por Felipe el Hermoso y Juana de Trastámara. En la vigilia de san Andrés, los caballeros del Toisón presentes en corte acompañaron a Felipe el Hermoso a las vísperas cantadas en la capilla del palacio, antes de reunirse todos ellos en *petit chapitre*, tras cuya celebración, se dirigieron a la iglesia de Santa Gúdula, a fin de celebrar, ante los tapices de Gedeón, el bautismo de doña Leonor. Al día siguiente, 30 de noviembre, los caballeros del Toisón de Oro acompañaron nuevamente a su soberano a la *grand messe* en la misma iglesia, tras la que volvieron a reunirse en asamblea preparatoria de un nuevo capítulo de la orden que

⁸⁶² Suárez, 1993: 46.

⁸⁶³ Parker, 2019: 27.

En 1509 moriría recién nacido Juan de Aragón y Foix, el único hijo del matrimonio entre Fernando el Católico y Germana de Foix. En caso de haber sobrevivido y reinado hubiese supuesto la separación de la Corona de Aragón de la de Castilla.

⁸⁶⁴ Smith, 1989: 128.

En las ceremonias de ingreso de nuevos caballeros que tenían lugar en la Capilla del Palacio de Coudenberg de Bruselas, ésta se solía decorar con la tapicería antigua de la historia de Gedeón, propiedad del tesoro de la Orden (AGP, Libros y registros, reg. 7016, fols. 149r y 190v) [García García, 2010: n77].

no se celebraría finalmente hasta 1501.⁸⁶⁵ Los tapices, tan importantes en la corte de los Habsburgo, fueron fundamentales también en las celebraciones fastuosas del bautizo de un heredero o infante de esta casa en demostración pública del poder del monarca y de la continuidad de la dinastía.⁸⁶⁶

3.1.3) Uso político de la historia bíblica de Gedeón durante el siglo XVI

3.1.3.A) El uso de la historia bíblica de Gedeón desde el nacimiento de Carlos de Gante (1500), futuro emperador, hasta la defunción de su padre, Felipe el Hermoso (1506)

Don Carlos de Habsburgo, primer hijo varón –y, por tanto, heredero– de los archiduques de Borgoña, nació el 24 de febrero de 1500 en el palacio de Gante y fue bautizado el 7 de marzo en la iglesia de San Juan, actualmente catedral de San Bavón, de esa misma ciudad. La ceremonia bautismal siguió el modelo de las ceremonias de coronación.⁸⁶⁷ Quien llevó al niño fue su bisabuela Margarita de York, viuda de Carlos el Temerario, y junto a ella, la otra madrina, Margarita de Austria, que ya había regresado de Castilla, tras la desgracia de las defunciones de su marido y de su hija.⁸⁶⁸ En ese momento el padre del futuro

⁸⁶⁵ Domínguez Casas, 2010: 363.

⁸⁶⁶ Rodríguez Moya, 2018: 349.

⁸⁶⁷ Parker, 2019: 29. Para una descripción más detallada de la celebración ciudadana se puede consultar Blockmans, Donckers, 1999: 93-95.

⁸⁶⁸ Fagel, 2000^B: 34; Domínguez Casas, 2010: 364; Rodríguez Moya, 2018: 349-366. Los padrinos fueron Carlos de Croÿ (1455-1527), príncipe de Chimay, y el conde Juan de Bergen (1452-1532). El tratado de Senlis (23 de mayo de 1493), mediante el cual Carlos VIII, rey de Francia, compró la paz a Maximiliano antes de partir para la campaña de Italia, estipulaba la devolución a su padre de Margarita de Austria –que estaba destinada al rey francés y que residía en París desde 1483– y con ella las tierras que constituían su dote. Así quedó expedito el camino para el matrimonio de Margarita y el infante Juan de Castilla y Aragón, a pesar del impedimento de los compromisos previos del convenio de Barcelona (19 de

emperador, el archiduque Felipe el Hermoso, gobernaba un reducido número de provincias de los Países Bajos heredadas de su madre, la duquesa María de Borgoña; y la línea sucesoria de Castilla recaía en el príncipe Miguel, el único hijo de Isabel de Trastámara y de Manuel I de Portugal. La población de Gante se mostraba especialmente contraria a los intentos de centralización de los Habsburgo, en detrimento de sus derechos y privilegios; y, a nivel económico, se empezaba a notar un cierto declive que se acentuaría años más tarde por el enorme crecimiento de Amberes. Recibió, sin embargo, con enorme entusiasmo la noticia del nacimiento del heredero de la casa de Borgoña y las cuatro cámaras de retórica de la ciudad organizaron las celebraciones tanto de este nacimiento como especialmente del bautizo con procesiones, cuarenta arcos triunfales – que simbolizaron sus futuros estados y virtudes-, fachadas decoradas, fuegos artificiales, música y *tableaux vivants*.⁸⁶⁹ Como la mayoría de las celebraciones de principios de la edad moderna en los Países Bajos, tuvo lugar de noche, a la luz de miles de antorchas. A la hora de poner nombre al niño se decidió seguir la tradición borgoñona y, por tercera vez, después de un Felipe aparecía un Carlos.⁸⁷⁰

El 8 de agosto de 1500 llegó al archiduque Felipe el Hermoso una carta de los Reyes Católicos en la que se comunicaba la defunción el 20 de julio del príncipe Miguel, por lo que Juana –la tercera y mayor de las hijas que les quedaban a los Reyes Católicos- y Felipe el Hermoso pasaban a ser príncipes de Castilla. Este acontecimiento, además de precipitar la convocatoria de un capítulo que estaba pendiente de la Orden del Toisón de Oro, les obligó a desplazarse a la península ibérica y a dejar a sus hijos en Malinas al cuidado de Margarita de York, madrastra de María de Borgoña, abuela a su vez de los niños.⁸⁷¹

enero de 1493) –por el que Fernando no podría concertar alianzas matrimoniales con los Habsburgo sin el consentimiento de Carlos VIII a cambio de la devolución de la Cerdaña y el Rosellón-. La boda se celebró igualmente el 3 de abril de 1497 pero el heredero de los Reyes Católicos murió el 4 de octubre de 1497, con lo que desaparecieron todos los descendientes directos de los Reyes Católicos por línea masculina, y poco después se frustró el nacimiento de su hija (Merriman, 1965: 209, 216, 223, 227).

⁸⁶⁹ Fagel, 2000^B: 34; Arnade, 2000: 67-69. Incluso el poeta más representativo de la cámara de retórica de Santa Bárbara, Lieven Bautkin, llegó a redactar una descripción oficial de todas estas celebraciones.

El bautizo será tratado también con mayor detalle en el capítulo 4.3 al abordar el tema de la Jerusalén celeste.

⁸⁷⁰ Fagel, 2000^B: 34.

⁸⁷¹ Parker, 2019: 33; Domínguez Casas, 2010: 364.

El memorialista borgoñón Olivier de la Marche, antiguo *maître d'hôtel* de Carlos el Temerario y del emperador Maximiliano de Habsburgo, dedicó a Felipe el Hermoso en 1500 la obra en prosa titulada *l'Espitre pour tenir et célébrer la noble feste du Thoison d'Or*, al objeto de servir como guía explicativa para desarrollar las ceremonias capitulares previstas para el año siguiente en Bruselas. En ella recordaba los dos mitos fundadores – Jasón y Gedeón- y, aunque no adoptaba una posición explícita, parecía preferir al segundo, al referirse a una historia bíblica aprobada, frente a una simple fábula mitológica.⁸⁷²

Con ocasión del capítulo del Toisón que tuvo lugar en Bruselas en enero de 1501, cuando el futuro emperador Carlos V estaba a punto de cumplir once meses de edad, Margarita de York, duquesa viuda de Borgoña, lo llevó en brazos a la *chambre du conclave*, acompañada por doña Juana, madre del infante, y por las damas más ilustres. Los caballeros con más años en la Orden colocaron a Carlos en un sitial dispuesto en el centro de la sala, vestido con un pequeño hábito de terciopelo carmesí. Asistió también Felipe el Hermoso, a quien se le comunicó la resolución de ingreso de su hijo como nuevo miembro de la Orden del Toisón de Oro, y pronunció en su nombre el juramento de lealtad.⁸⁷³ Con anterioridad, durante el sermón de la misa dedicada a san Andrés, la primera de las que comprendían los días previos al capítulo de la Orden en sentido estricto, se explicó la historia bíblica de Gedeón, su significado alegórico y la lección moral, en el sentido referido por Olivier de la Marche y sus antecesores, a la vez que se exhortó a los caballeros para que aconsejasen de la mejor forma a sus señores, Felipe el Hermoso y su hijo y sucesor Carlos de Gante. Tras la misa, los caballeros volvieron al Palacio de Coudenberg donde les esperaba un banquete de veinticinco platos y la historia de Gedeón, recién explicada en el sermón, estuvo ilustrada de forma gloriosa en los tapices que decoraron las paredes del gran salón, la *chambre du conclave*, según el testimonio de Niccolo Frigio, enviado de Mantua a la corte de Felipe el Hermoso.⁸⁷⁴

⁸⁷² Thiry, 1996: 111; Domínguez Casas, 2010: 364.

Estos dos aspectos tan importantes planteados por Olivier de la Marche son los que han sido tratados en los apartados 3.1.2.B) relativo al funcionamiento ceremonial y 3.1.2.C) en cuanto al debate Jasón-Gedeón en el seno de la Orden.

⁸⁷³ Fagel, 2000^B: 38; Domínguez Casas, 2010: 382-383.

⁸⁷⁴ Prizer, 1985: 131; y, Smith, 1989: 124.

Desde noviembre de 1501, cuando se hizo público el vasallaje de Felipe el Hermoso al rey francés Luis XII, Felipe apostó por una estrecha alianza con Francia.⁸⁷⁵ En esas circunstancias Juana, heredera de las coronas de Castilla y Aragón, y Felipe el Hermoso emprendieron viaje a España con objeto de asegurar su sucesión a los tronos como herederos de los Reyes Católicos.⁸⁷⁶ Isabel y Fernando eran plenamente conscientes de los riesgos que implicaba la actitud personal de su yerno y su línea de acción política y diplomática pro-francesa, opuesta a la que seguían ellos en ese momento, al estar enfrentados con Luis XII desde 1502-1503 en Nápoles y el Rosellón. Por este motivo, las últimas voluntades de Isabel tuvieron en cuenta esta situación compleja, convencida de que solo la continuidad de su esposo Fernando en la gobernación de la política castellana iba a poder asegurar la estabilidad política y el respeto a Juana como reina propietaria, con independencia de su estado de salud. Únicamente se aludía a Felipe el Hermoso en condición de marido de Juana sin que se le atribuyese ni reconociese ninguna facultad de gobierno propia.⁸⁷⁷ Solo en el caso de que Juana estuviese ausente del reino, o de que, aun estando presente, diese pruebas de no querer o de no poder gobernar, podría actuar su padre –rey de Aragón– como regente de Castilla hasta la mayoría de edad del futuro Carlos V.⁸⁷⁸

Durante su estancia en la península ibérica en 1502, tras reconocer las Cortes de Castilla y Aragón, reunidas respectivamente en Toledo y Zaragoza, a Juana como princesa heredera y a Felipe únicamente como su consorte, el archiduque se propuso demostrar que su política filofrancesa era la adecuada frente a la contraria practicada por su padre, Maximiliano, y su suegro, Fernando el Católico. El reino de Nápoles estaba en el punto de mira. Felipe regresó a Bruselas sin Juana, embarazada, y llegó a un acuerdo con Francia el 5 de abril de 1503 por el que se le reconocía el gobierno de la zona del Reino de Nápoles correspondiente a los Reyes Católicos en virtud del tratado de Granada. La victoria hispánica en la batalla de Ceriñola poco tiempo después, pese a trasladar el poder a Fernando el Católico sobre la totalidad del territorio napolitano, no impidió que llegase

⁸⁷⁵ Suárez, 2004²: 402.

⁸⁷⁶ Fagel, 2000^B: 39.

⁸⁷⁷ Ladero, 2019²: 61.

⁸⁷⁸ Merriman, 1965: 252.

a considerar este tratado de su yerno como un punto de partida de una futura renegociación con Francia que finalmente no tuvo lugar.⁸⁷⁹

En esta época (c.1502) Juana de Castilla y Aragón recibió la serie de paños los *Episodios de la Vida de la Virgen*.⁸⁸⁰ En el primer tapiz de la serie, *Cumplimiento de las profecías en el nacimiento de Cristo*, la escena central presidida por la Virgen, concebida como trono de Cristo, recibe el homenaje de varios personajes procedentes de historias del Antiguo Testamento. Entre ellos destaca la figura de Gedeón, de cuyas dos manos pende el vellocino empapado de rocío. El héroe bíblico viste una brillante armadura en la que se refleja el rostro de Moisés situado justo enfrente portando la zarza ardiente.⁸⁸¹

(**Fig. 16**) *Cumplimiento de las profecías en el nacimiento del Hijo Dios*. Primer paño de la serie *Episodios de la Vida de la Virgen*. Modelo atribuido a Jan van Roome (o van Brussel). Manufactura de Pieter van Aelst (Bruselas, c.1502-1504). Oro, plata, seda y lana. 356 x 440 cm. Ejemplar conservado en el Palacio Real de La Granja de San Ildefonso, procedente de la Colección de Juana I de Castilla y Aragón, y expuesto en el Museo de Tapices, Sala de Isabel la Católica y Juana de Castilla y Aragón. Patrimonio Nacional Inv. n.10005808

⁸⁷⁹ Suárez, 1993: 48-49.

⁸⁸⁰ Miguel Ángel Zalama en <https://Ariadna.hypotheses.org/> (consulta 30-3-2020).

⁸⁸¹ Checa (2012: 18) expone también que se desconoce el taller de Bruselas que realizó este tapiz, si bien añade que fue sobre cartones de Colyn de Coter (1450-1539). La obra es citada en el inventario de 1554 de Juana de Castilla y Aragón, indicando que se trata de una de las piezas de su importante colección de tapices que llega a poseer en su largo retiro de Tordesillas.

[http://tapices.flandesehispania.org/index.php/Cumplimiento_de_las_profec%C3%ADas_en_el_nacimiento_del_Hijo_Dios (consulta 30-3-2020)]

Una copia de este mismo paño reproduce en menor escala la misma escena general invertida, al utilizarse una copia del cartón para tejerlo, y se conserva actualmente en el museo de tapices de La Seo de Zaragoza, al haber pertenecido a Alfonso de Aragón (1470-1520), arzobispo de esta ciudad, hijo ilegítimo de Fernando el Católico.⁸⁸² El arzobispo será una de las figuras de más relieve cuando Carlos V empiece a reinar y presidirá las Cortes de 1518 en que Carlos será reconocido, aunque chocará a partir de ese momento con los consejeros flamencos. Uno de los motivos de disgusto fue que no se le designase como sucesor del cardenal Francisco Jiménez de Cisneros (1436-1517) en Toledo, siendo entregada la sede primada a un joven Guillermo de Croÿ (c.1497-1521), sobrino del señor de Chièvres.⁸⁸³

La princesa Juana, heredera de Castilla y Aragón, llegó a los Países Bajos en 1504 procedente de la península ibérica, después de haber tenido en el año anterior otro hijo, Fernando, futuro emperador del Sacro Imperio tras su hermano Carlos. En septiembre de 1504 falleció Isabel la Católica (1451-1504) y su marido Fernando el Católico juró ante las Cortes de Castilla y León, reunidas en Toro, en los términos dispuestos por el testamento de su esposa, como «legítimo curador, administrador y gobernador en nombre de la reina Juana hasta que Carlos cumpla veinte años».⁸⁸⁴ Por otro lado, el 22 de septiembre de 1504 se firmaba el «primer tratado» de Blois, por el que Luis XII se comprometía a respaldar las demandas que Felipe el Hermoso se proponía sobre el trono de Castilla, deshaciéndose así la unión de reinos entre Castilla y Aragón, con gran ventaja para Francia, a la vez que se provocaba un enfrentamiento abierto entre yerno y suegro, al promover una nueva liga nobiliaria castellana y reconocer de hecho la hegemonía de Francia sobre Europa.⁸⁸⁵ La reacción de Fernando el Católico ante esta maniobra no se hizo esperar y consiguió desbaratarla al llegar a un entendimiento con el monarca francés –el «segundo tratado» de Blois del 12 de octubre de 1505-. Luis XII renunció a sus derechos sobre Nápoles, que, de este modo, pudo incorporarse a la Corona de Aragón,

⁸⁸² Miguel Ángel Zalama en <https://Ariadna.hypotheses.org/> (consulta 30-3-2020).

⁸⁸³ Luis Suárez en <https://dbe.rah.es/biografias/9239/alfonso-de-aragon> (consulta 18-12-2021).

⁸⁸⁴ Ladero, 2019²: 64.

⁸⁸⁵ Suárez, 2004²: 402-403.

aunque a cambio de varias condiciones: entre las más importantes, una indemnización sustancial y, sobre todo, el matrimonio de Fernando con la sobrina del rey francés, Germana de Foix (1488-1536), cuya boda se celebró el 22 de marzo de 1506, con el requisito de que sus posibles descendientes, con independencia de otros derechos, pudiesen recibir en herencia el reino de Nápoles.⁸⁸⁶ En caso de ausencia de descendencia, la corona de Francia recobraría las partes del Reino asignadas previamente en el tratado de Granada de 1500. Este acuerdo también fortalecía las pretensiones del rey aragonés respecto a Navarra –que había estado en poder de la familia de Germana hasta que un matrimonio lo transfirió a los Albrets en 1484.⁸⁸⁷ Este matrimonio, además, supuso un giro de ciento ochenta grados en la habitual política de alianzas de Fernando contra Francia. Fernando parecía albergar la esperanza de que, por lo menos, la Corona de Aragón pudiese salvarse de caer en manos de una familia extranjera, los Habsburgo, como irremediablemente iba a suceder en caso de ausencia de heredero varón.⁸⁸⁸ En estas circunstancias Felipe el Hermoso se proclamó, de forma ceremonial y simbólica, rey de Castilla, de León y de Granada en Bruselas el 14 de enero de 1505, en las solemnes exequias por Isabel, aunque no llegó su reconocimiento efectivo hasta el 15 de julio de 1506.⁸⁸⁹ Poco antes de esta proclamación real bruselense, en 1504 había accedido a la condición de canciller de la Orden del Toisón, el jurista y clérigo Philibert Naturelli, quien se mantendría en el cargo hasta su defunción en 1529 y que jugaría, en su condición de legado en Roma del joven monarca Habsburgo, un papel relevante en las relaciones de éste con el papa Julio II.⁸⁹⁰

Fernando el Católico intentaba contrarrestar el ascenso de Felipe el Hermoso con una campaña propagandista en favor de la cruzada, tras la conquista de Mazalquivir en septiembre de 1505, por la que solicitaba al papa la décima y la cruzada para continuar la empresa. En esa ocasión, le interesaba la participación en la campaña de su yerno, el autoproclamado nuevo rey de Castilla. La corte de Bruselas reaccionó de forma ambigua.

⁸⁸⁶ Fernández Albaladejo, 1992: 23; Suárez, 2004²: 404; Thomas, 2007: 339; Belenguer, 2019: 468.

⁸⁸⁷ Merriman, 1965: 254.

⁸⁸⁸ Thomas, 2007: 339.

⁸⁸⁹ Ladero, 2019²: 64.

⁸⁹⁰ Naturelli sirvió además en diferentes misiones diplomáticas en Francia, tanto por cuenta de Maximiliano como de su hijo Felipe el Hermoso, y más adelante ayudaría al nieto Carlos de Habsburgo a conseguir la elección imperial en Frankfurt gracias a la información que pudo aportarle de su rival francés (Wellens, 1982: 274).

Al principio los agentes de Felipe el Hermoso en Roma intentaron boicotear la concesión pontificia, finalmente concedida en enero de 1506. Un mes después, el joven Habsburgo ordenó a sus delegados en la Santa Sede –entre ellos Naturelli, el canciller de la Orden del Toisón- que se unieran oficialmente a la solicitud de la décima y la cruzada, si bien intervinieron bajo mano para reducir el privilegio fiscal con el que iba a contar Fernando el Católico a un año. En cualquier caso la tensión política suscitada por el desplazamiento de Felipe y Juana a la península ibérica frustró el proyecto cruzadista fernandino.⁸⁹¹

El aristócrata de sangre real Juan Manuel, señor de Belmonte (+1543), antiguo embajador de Fernando e Isabel ante Maximiliano, organizó en Flandes un bando favorable a Felipe, al que se unieron en Castilla un gran número de aristócratas como el conde de Benavente, el marqués de Villena y los duques de Nájera y de Medina-Sidonia, quienes rechazaban la intromisión del soberano de la Corona de Aragón en los asuntos de Castilla, mientras que otro grupo menos numeroso de nobles encabezados por el duque de Alba y el conde de Tendilla se posicionó al lado de Fernando, y un tercero, integrado por el condestable Velasco, el almirante Enríquez y el duque del Infantado, jefe de los Mendoza, mantuvo una posición de neutralidad. Fernando el Católico, que no contaba, por tanto, con apoyos suficientes,⁸⁹² no consiguió que en la Concordia de Villafáfila de 27 de junio de 1506 Felipe respetase la totalidad de beneficios otorgados de forma vitalicia en tiempos de Isabel, ni partes de las cláusulas de su testamento; y, además, tuvo que renunciar a cualquier participación en el gobierno de Castilla, salir del reino –al llegar a Aragón denunció en secreto este acuerdo- y conformarse con las rentas señaladas por Isabel, la promesa por mitad de las rentas que vinieran de Indias, así como la administración vitalicia de los maestrazgos de las tres grandes órdenes militares.⁸⁹³ Las Cortes de Valladolid, por su parte, en su sesión del 12 de julio de 1506, se limitaron a revalidar lo jurado anteriormente: Juana era la reina propietaria, Felipe el rey consorte y Carlos el príncipe heredero del trono para después de los días de la reina.⁸⁹⁴

⁸⁹¹ Fernández de Córdoba, 2021: 122-124.

⁸⁹² Thomas, 2007: 338.

⁸⁹³ Fernández Albaladejo, 1992: 23; Ladero, 2019²: 78-80; Suárez, 2004²: 410; Thomas, 2007: 342; Belenguer, 1999: 298; Belenguer, 2019: 469.

⁸⁹⁴ Ladero, 2019²: 78-80; Suárez, 2004²: 410; Thomas, 2007: 342.

La marcha de Fernando el Católico a sus reinos patrimoniales tras los acuerdos de Villafáfila provocó que Felipe el Hermoso tomase la iniciativa de la cruzada proyectada por su suegro y anunció la intención de emprender la conquista del sultanato de Tremecén como primer paso al de las otras tierras del norte de África. Contaba para ello con el apoyo entusiasta del arzobispo de Toledo, Jiménez de Cisneros, de muchos caballeros flamencos y borgoñones, así como también con tropas prometidas por Maximiliano y una armada de cuarenta naves de parte de Fernando el Católico. La dificultad principal que hizo retrasar el proyecto fueron los problemas del erario felipista.⁸⁹⁵

El 25 de septiembre de 1506 el plan de cruzada se truncó definitivamente al producirse la inesperada defunción de Felipe el Hermoso. Las posesiones de los Países Bajos y el condado de Borgoña pasaron entonces oficialmente a las manos de Juana, su esposa, y, en Castilla, Cisneros, que se encontraba al frente del Consejo Real, se hizo cargo de la guardia y custodia de la reina y de la administración provisional del reino.⁸⁹⁶ El cronista, músico y poeta Jean Molinet redactó un epitafio en su memoria, el *Trosne d'Honneur*, donde en el octavo cielo, el de la Verdad, aparecería el vellocino de oro como la cristalización de la acción de Felipe el Hermoso, defensor de la fe, y sería Gedeón en persona quien se lo agradecería:

en augmentation de la sainte foy catholique, avoi institué l'ordre de la Toison, que les rois et les plus grands de la terre se reputoient bien eureux de y pooir advenir. Pourquoi Gedeon, intronisé en ce meisme ciel, pour ce meisme mystere, voyant la precieuse enseigne de la toizon qu'il portoit en sa poitrine, la merchia en passant, quant il avoit daigné prendre le saint signacle de sa glorieuse victoire.⁸⁹⁷

⁸⁹⁵ Fernández de Córdoba, 2021: 125, 128.

⁸⁹⁶ Ladero, 2019²: 91.

La regencia provisional bajo la presidencia de Cisneros mientras Fernando el Católico permaneció en Nápoles contó con el apoyo del duque de Alba y el conde de Tendilla, ambos fernandistas; y la del condestable Velasco y del duque del Infantado, que se sumaron a esta posición decididamente favorable al rey católico y abandonaron su neutralidad anterior. No tuvo éxito la apelación de los “flamencos”, los antiguos valedores de Felipe, como el duque de Nájera, el marqués de Villena y Juan Manuel, de que Maximiliano, el padre del difunto, asumiese la regencia en nombre de Carlos de Habsburgo (Thomas, 2007: 345; Belenguer, 2019: 474).

⁸⁹⁷ Thiry, 1996: 113; Fagel, 2000^B: 42-45.

3.1.3.B)_El uso de la historia bíblica de Gedeón en la entrada solemne de Carlos de Gante en Brujas (1515): descripción de la entrada y circunstancias previas

Al morir Felipe el Hermoso, Fernando el Católico y el archiduque de Austria y rey de romanos Maximiliano de Habsburgo retomaron la iniciativa antifrancesa. En la reunión de los Estados Generales de los Países Bajos, celebrada el 15 de octubre de 1506 en Malinas se decidió la regencia a favor de Maximiliano de Habsburgo. Su hija Margarita de Austria viajó a Malinas para defender los intereses de su padre y el 18 de marzo de 1507 fue proclamada procuradora general, especial e irrevocable provista de pleno poder, autoridad y mandato.⁸⁹⁸

En junio de 1507 la corte de los Habsburgo en los Países Bajos se encontraba en Malinas. Allí se reunieron los Estados Generales para proclamar al nuevo señor de estos territorios.⁸⁹⁹ Durante la infancia de Carlos de Habsburgo, educado en la tradición caballeresca de sus antepasados borgoñones, le acompañaron los manuscritos iluminados de los cronistas Georges Chastellain y Jean Molinet, a los que se unieron la lectura de la *Histoire de la Toison d'Or* de Guillaume Fillastre y de las *Mémoires* de Olivier de la Marche, escritas entre 1472 y 1501, dedicadas a Felipe el Hermoso, que recogían la genealogía, heráldica e historia de los duques de Borgoña.⁹⁰⁰

⁸⁹⁸ Fagel, 2000^B: 48.

⁸⁹⁹ Fernández Alvarez, 1999: 26-28.

⁹⁰⁰ Domínguez Casas, 2000: 14.

De 1507 a 1515, dos influencias muy importantes en la vida de Carlos de Gante fueron su tía Margarita de Austria⁹⁰¹, procuradora general⁹⁰² de los Países Bajos, y su abuelo, el emperador Maximiliano de Habsburgo,⁹⁰³ quien soñaba con grandes objetivos, entre los que se encontraba «reconstruir un imperio cristiano mundial», mediante la derrota de Francia, seguida de una cruzada para reconquistar Constantinopla a los turcos, como preludio a una era de paz universal.⁹⁰⁴

Margarita de Austria adoptó una posición claramente favorable a la entente tradicional borgoñona con el Sacro Imperio, Inglaterra, Portugal y la Corona de Aragón. Posiblemente recordaba como un agravio personal su estancia durante siete años en la corte de Francia como prometida del Delfín para ser luego rechazada y mantenida durante dos años como rehén, en garantía de la buena voluntad de su padre.⁹⁰⁵ Tenía que convivir de todas formas con la influyente facción filofrancesa de la aristocracia borgoñona liderada por la familia De Croÿ. En 1509, con la elección en el cargo de primer chambelán de la corte a favor de Guillermo de Croÿ (1458-1521), señor de Chièvres, se produjeron otros cambios como el hecho de que Adriano de Utrecht (1459-1523) permaneciera

⁹⁰¹ Desde 1507 Carlos de Gante había estado bajo la custodia de Margarita de Austria en Malinas. Una corte que se convirtió en el más importante centro cultural del norte de Europa. Su biblioteca contenía casi 400 libros encuadernados, muchos de ellos exquisitos manuscritos ilustrados, y a su servicio se encontraban los pintores de corte Barend van Orley y Jan Vermeyen, así como Peter de Pannemaker como tejedor de tapices. Entre los artistas que recibió la corte se encontraba Alberto Durero (1521). En el momento de su defunción, en 1530, Margarita de Austria contaba con más de 100 tapices, más de 50 esculturas y casi 200 cuadros –entre los que se encontraban obras de Rogier van der Weyden, El Bosco, Hans Memling y Jan van Eyck- (Parker, 2019: 44). Fueron importantes también en su corte la actividad de escritores y retóricos como Jean Molinet, Olivier de la Marche y Jean Lemaire de Belges (Smeyers-Van der Stock, 1997: 31) o el humanista y letrado Mercurino de Gattinara, que le siguió de Saboya a Malinas, así como el asesoramiento entre 1515 y 1518 de Erasmo de Rotterdam (Ferrer, 2012: 41).

⁹⁰² El regente de los Países Bajos era el emperador Maximiliano pero, al no poderse desplazar a territorio borgoñón, nombró el 18 de marzo de 1507 a su hija Margarita de Austria como su gobernadora general en los Estados de Borgoña y al frente de un Consejo de Regencia, que funcionó como gabinete de confianza y se hallaba integrado por doce miembros de todos los bloques de poder de la alta nobleza, compuesto principalmente por miembros del Toisón de Oro. Existían principalmente dos bloques nobiliarios: la facción profrancesa –generalmente del sur de los Países Bajos, al ser Flandes competidora de los paños ingleses, encabezada por la familia De Croÿ (de la que formaba parte Guillermo de Croÿ, señor de Chièvres)- y la anglófila –en general, de Brabante y el norte de los Países Bajos, liderada por los De Luxemburgo y el señor de Bergen- (Fagel, 2000^A: 119-121).

El 22 de abril de 1509 Margarita de Austria pasó a ser regente de los Países Bajos hasta la mayoría de edad de Carlos en 1515. Posteriormente, el 1 de julio de 1519 reasumió sus funciones de regente y gobernadora general de los Países Bajos hasta su defunción en 1530 (Ferrer, 2012: 40).

⁹⁰³ Gonzalo, 2001: 126.

⁹⁰⁴ Él mismo se bautizó *Pontifex Maximus* y aspiraba a ser canonizado santo después de su muerte, al igual que algunos de sus predecesores imperiales como Carlomagno (Parker, 2019: 54).

⁹⁰⁵ Lovett, 1989: 27.

periodos más largos en la corte de Malinas que en la Universidad de Lovaina y se convirtiese de hecho en el principal educador del príncipe Carlos de Gante, pese a que oficialmente continuó Luis Núñez Cabeza de Vaca (c.1465-1550) hasta c.1513.⁹⁰⁶ A fin de diluir esta influencia profrancesa, Margarita de Austria, con la avenencia de su padre el emperador Maximiliano, de Fernando el Católico y del rey inglés Enrique VIII (1491-1547), intentó conseguir que, en lugar de un único primer chambelán de la corte de Borgoña pasasen a ser tres, cada uno de ellos nombrados por el respectivo monarca de esta triple entente entre sus personas de confianza; y, por otra parte, fomentó que Carlos y María de Inglaterra (1496-1533), hermana de Enrique VIII, se comprometiesen en septiembre de 1513. Esta maniobra no llegó a prosperar ya que en 1514 Enrique VIII rompió su colaboración con Margarita de Austria y decidió optar por un acuerdo con Francia. El 9 de octubre de 1514, además, el rey francés Luis XII, se casó finalmente con María de Inglaterra, la prometida de Carlos. A partir de ese momento el partido borgoñón proinglés encabezado por Margarita de Austria quedó desacreditado y los nuevos patronos políticos de los Países Bajos, al lado del joven Carlos, pasaron a ser, además de Chièvres, el nuevo canciller Jean de Sauvage (1455-1518), apoyado por Adriano de Utrecht, quienes promovieron la decisión de adelantar la mayoría de edad del príncipe Carlos.⁹⁰⁷ Coincide este momento con la restauración en 1514 de los tapices dedicados a Gedeón elaborados en Tournai de constante referencia y que serían utilizados a partir de entonces en los sucesivos capítulos de la Orden del Toisón de Oro.⁹⁰⁸ En diciembre de 1514, tras anunciar los estados de Brabante que no iban a aprobar ningún subsidio más hasta que Carlos de Habsburgo asumiese el poder que ostentaba en ese momento Margarita de Austria, Chièvres consiguió convencer al emperador Maximiliano de Habsburgo de que había llegado el momento de declarar al príncipe mayor de edad y confiarle la responsabilidad de gobernar. Esta decisión puso fin *de ipso facto* a la posición de Margarita de Austria como regente y convirtió a Chièvres en la persona más influyente de los Países Bajos.⁹⁰⁹

⁹⁰⁶ Fagel, 2000^A: 125-127.

⁹⁰⁷ Fagel, 2000^B: 58, 130-131.

⁹⁰⁸ La restauración fue obra de Pieter van Aelst, *valet de chambre* y tapicero del príncipe Carlos (P. Saintenoy. *Les arts et les artistes à la Cour de Bruxelles: le Palais des Ducs de Bourgogne sur le Coudenberg à Bruxelles du règne d'Antoine de Bourgogne à celui de Charles-Quint*. Bruselas: Palais des Académies, 1934, p.56) [Domínguez Casas, 2010: 374].

⁹⁰⁹ Fagel, 2000^B: 52-53.

En el gran salón del palacio ducal de Coudenberg (Bruselas), el 5 de enero de 1515, antes de que el príncipe Carlos alcanzase la edad de 15 años, y en presencia de los Estados Generales de los Países Bajos⁹¹⁰, el conde palatino Federico de Baviera (1482-1556) —el mismo que en 1519 le entregará el acta de elección imperial en Molins de Rei— leía en nombre del abuelo de Carlos, el emperador Maximiliano, una declaración formal que proclamaba la mayoría de edad de Carlos. Esta proclamación solemne como duque de Borgoña y señor de los Países Bajos significó asimismo, como decíamos, que su tía Margarita de Austria cesase en la gobernación de éstos en su favor.⁹¹¹

Tras el reconocimiento de su mayoría de edad, Carlos de Habsburgo, acompañado por su tía Margarita de Austria, inició un recorrido de varios meses por las provincias de los Países Bajos occidentales. En las principales ciudades fue recibido con entradas ceremoniales donde fue aclamado como soberano a la vez que juraba respetar los privilegios locales.⁹¹²

El futuro Carlos V, entonces conde de Flandes, fue recibido en Brujas mediante una espectacular *joyeuse entrée* el 18 de abril de 1515. La entrada se produjo de noche, como era costumbre allí, dado que así era posible destacar los efectos de luz y sombra de las antorchas.⁹¹³ Carlos quedó tan impactado por el espectáculo que solicitó verlo nuevamente otro día con la luz diurna.⁹¹⁴ Margarita de Austria, que también acompañaba a su sobrino en la entrada, encargó a Rémy du Puys (c.1480-c.1540), archivista, historiógrafo y cronista de la casa de Austria, la elaboración de un espléndido relato

⁹¹⁰ Los Estados Generales eran una asamblea de representantes de los tres estados (nobleza, clero y burguesía) convocada por los duques borgoñones cuando necesitaban recaudar fondos y, a su vez, las provincias aprovechaban la ocasión para exigir nuevas libertades y privilegios. La primera asamblea de los Estados Generales tuvo lugar el 9 de enero de 1464 en Brujas (Condado de Flandes). Más adelante, en los siglos XV y XVI, Bruselas (Ducado de Brabante) se convirtió en la sede fija de los Estados Generales. [https://es.wikipedia.org/wiki/Estados_Generales_de_los_Pa%C3%ADses_Bajos (consulta 20-5-2020)].

⁹¹¹ Pérez, 2004: 18; Parker, 2019: 73.

⁹¹² Parker, 2019: 29, 75.

Carlos de Gante, en su *Joyeuse Entrée* en su ciudad natal el 24 de febrero de 1515 se saltó el procedimiento habitual respecto al juramento inaugural (Lecuppre-Desjardin, 2004: 145).

De forma paralela a estas entradas ceremoniales se negociaba un acuerdo de amistad con Francisco I, el nuevo rey de Francia que se firmó el 24 de marzo de 1515 (Fagel, 2000^A: 131).

⁹¹³ Ferer (2012: 231) cita en este sentido la tesis doctoral de William Lawrence Eisler, “The Impact of the Emperor Charles V upon the Visual Arts”, defendida en la Universidad del Estado de Pennsylvania en 1983, p. 54.

Anglo, 1970: 12.

⁹¹⁴ La entrada se reprodujo el domingo día 22 de abril de 1515 (Anglo, 1970: 12).

manuscrito de 62 folios con 32 ilustraciones a color a toda página cada una de ellas.⁹¹⁵ Los magistrados de Brujas promovieron al mismo tiempo la publicación –en este caso se trataba de una versión abreviada- de la entrada del nuevo soberano a la ciudad que apareció ilustrada con grabados sobre madera, e impresa en París en francés, así como de un texto en verso en neerlandés publicado en Amberes. Estas tres publicaciones constituyeron de hecho el primer uso de los medios de comunicación para glorificar a Carlos.⁹¹⁶ La intención del órgano municipal de Brujas era conseguir la máxima repercusión posible, de forma que centenares de lectores en el propio país y en el extranjero pudieran conocer el esplendor de esta entrada solemne en unos momentos en que la ciudad se encontraba en declive económico. El objetivo que perseguía el municipio era recobrar su anterior prosperidad y confiaba en obtener para ello el apoyo del joven príncipe.⁹¹⁷ Uno de los motivos que justifica la importancia de la entrada de Brujas de 1515 es la consolidación del género literario descriptivo e ilustrado de la entrada ceremonial con este interés de impacto comunicativo amplio.

Este cuidado especial en la transmisión de los mensajes políticos expresados en la entrada más allá de los presentes también se encontraba en la especial atención de su puesta en escena y su organización previa, en la que intervenía un grupo de élite de miembros de

⁹¹⁵ Desde el 15 de febrero de 1511 Rémy du Puys fue el sucesor en estas funciones de Jean Lemaire de Belges –quien, como se verá en el capítulo 3.2, tuvo un papel importante en la reutilización de la profecía del último emperador romano-.

⁹¹⁶ Parker (2019: 75) cita Gachard, *Voyages*, II, p. 55 (Vandenesse, “Journal des voyages”); Du Puys, *La tryumphant entrée. Un magnifique manuscrito francés del relato de Du Puys*, probablemente un ejemplar de presentación para Carlos, se encuentra en la Österreichisches Nationalbibliothek (ÖNB), código 2591. En París, Gilles de Gourmont, realizó una copia de contenido prácticamente idéntico aunque en formato de 40 páginas con 33 grabados, 27 de ellos a página entera. Finalmente, apareció una relación de los triunfos de la entrada en neerlandés, que diferió del texto de Du Puys solo en unos pequeños detalles, pese a ser una versión de 18 páginas no ilustradas impresa en Amberes, cuyo autor probablemente fue Jan van Scheerere, orador muy conocido de Brujas, miembro además del comité cívico encargado de planificar y organizar los once *tableaux vivants* para la entrada ceremonial. Por otra parte, en las plazas donde residían las diferentes naciones de mercaderes extranjeros construyeron arcos triunfales, galerías y torres; y a través de estos elementos se vinculaban las glorias de su país de origen con la glorificación de la dinastía del joven príncipe (Blockmans, Donckers, 1999: 107-108).

Ferer (2012: 60) se refiere al encargo de Margarita de Austria del manuscrito de Du Puys.

⁹¹⁷ Blockmans, Donckers, 1999: 108-110.

Un siglo antes Brujas estaba en la cima de un largo período de enorme prosperidad. Había sido el gran emporio de la Liga Hanseática, el centro financiero del norte de Europa, su puerto era el más transitado de Europa, y sus manufacturas –en especial sus tapices- tenían una fama internacional. Sin embargo, las rutas comerciales se habían desviado hacia otras ciudades, especialmente a Amberes. El hecho de que la ciudad hubiese retenido en 1488 durante casi tres meses al futuro emperador Maximiliano –en ese momento rey de Romanos- naturalmente no había favorecido esta situación (Anglo, 1970: 5).

los gremios y cámaras de retórica.⁹¹⁸ Once de los veintisiete *tableaux vivants* representados fueron responsabilidad de ellos; y los dieciséis restantes fueron ofrecidos por los mercaderes hanseáticos (3), italianos (4), aragoneses (2)⁹¹⁹ y los del resto de la península ibérica (7), incluido un simulacro de batalla naval.⁹²⁰

El tema central de los once *tableaux vivants* preparados por los grupos locales (gremios y cámaras de retórica) era la historia de Brujas –su pasado borgoñón y su presente habsbúrgico- conectada a la de la ciudad santa –el pasado bíblico o imperial romano de Jerusalén- y acababa con la apelación a que el joven soberano hiciese girar la rueda de la fortuna en sentido favorable a la vuelta de la ciudad a la edad de oro de la prosperidad comercial de las primeras décadas del siglo anterior.⁹²¹ Los cuadros vivientes correspondientes a los organizadores locales emplearon por tanto un discurso tipológico. Los estrados, ante los que se paraba el cortejo procesional en su largo recorrido por la ciudad, presentaban, yuxtapuestos y concordantes, un episodio de la historia de Brujas (por ejemplo, la confirmación de los privilegios cívicos por parte de Luis de Nevers, conde de Flandes) y una escena del AT (en el caso del ejemplo anterior, Moisés con los Diez Mandamientos en el Monte Sinaí).⁹²² Su disposición recordaba un tríptico con dos alas. Al abrirse, generalmente a través de medios mecánicos, revelaba una escena interior en el centro, aunque en este caso dividida en dos partes con ese doble foco histórico.⁹²³ Brujas, de hecho, se transformó tanto en la Jerusalén terrenal histórica como en la Jerusalén celeste futura, entre el sol y la luna, habitada por ángeles.⁹²⁴ No se hallaba muy alejado este paralelismo con el fasto habitual de las entradas principescas diseñadas de

⁹¹⁸ Tres representantes de los nueve principales gremios de la ciudad que financiaban toda la entrada fueron los encargados de organizarla y de gestionar los pagos, así como del diseño del programa en colaboración para esto último con seis integrantes de las cámaras de retórica de la ciudad (Anglo, 1970: 19).

⁹¹⁹ De las dos exhibiciones preparadas por los aragoneses destacó la primera, una torre alta cubierta con unas láminas ajedrezadas de color rojo y plateado que destellaban por efecto de la iluminación de las antorchas. Al sonar flautas y tambores un ejército simulaba el asalto del edificio ayudado por una batería de artillería. En la repetición diurna de la entrada, el domingo 22 de abril de 1515, el intento de mejorar el espectáculo con el efecto volcánico de la caída de un reguero de pólvora desde lo alto de la torre hacia abajo estuvo a punto de causar un desastre (Anglo, 1970: 13).

⁹²⁰ Anglo, 1970: 12; Arnade, 2000: 77. El orden dispuesto de estas etapas empezó con 7 escenarios locales; les siguieron los 16 de los colectivos foráneos; y los 4 últimos fueron locales.

⁹²¹ Anglo, 1970: 12, 22; Arnade, 2000: 77-79.

⁹²² Joubert, 2011: 62.

⁹²³ Anglo, 1970: 22.

⁹²⁴ Kipling, 1998: 33-35, 37.

Lecuppre-Desjardin (2004: 89), asimismo, recuerda las diferentes versiones acerca del origen de la procesión y el culto de la Santa Sangre, así como el periodo de llegada de la reliquia a Brujas.

acuerdo con modelos iconográficos tradicionales que resultaban reconocibles en toda la Europa cristiana. Uno de ellos consistía en transformar la ciudad en la Jerusalén celeste, y para ello el comité cívico encargado de su organización se inspiraba en los iluminadores medievales que identificaban la Nueva Jerusalén, la ciudad sagrada, con un castillo celestial -donde destacaba una alta torre- que descendía del cielo a la tierra.⁹²⁵ El vínculo de Brujas con Jerusalén tenía un sentido especial ya que la ciudad contaba con un barrio entero que era una de las mejores aproximaciones en la Europa occidental de la reproducción de la ciudad santa. Esta parte de la ciudad, denominada Jerusalén, había sido promovida por la familia de diplomáticos, empresarios y mecenas Adorno, en torno al templo de la *Jeruzalemkerk*, construido a principios del siglo XV, de acuerdo con la imagen externa de la Mezquita de la Roca, tras la peregrinación de su promotor a la ciudad santa. A pesar de esta fisonomía arquitectónica la referencia simbólica era la del Templo de Salomón, en la ilustración realizada en 1440 por Barthélemy d'Eyck (c.1420-c.1470),⁹²⁶ probablemente emparentado con Jan van Eyck, en cuyo taller de Brujas participó como iluminador.⁹²⁷ Los Adorno integraron algunas de las peregrinaciones a Tierra Santa promovidas por Felipe el Bueno a las que nos hemos referido anteriormente.⁹²⁸

Uno de los ejemplos más destacados de los once escenarios preparados por los gremios y las cámaras de retórica de Brujas fue el tercer *tableau vivant*. Presentó una estructura en forma de castillo, réplica del edificio municipal de Brujas. En el centro, justo encima del arco por el que debía circular la procesión, aparecía una joven que representaba a la Virgen con su Hijo en los brazos, y, a cada lado, dos puertas. Una vez abiertas, en el espacio interior mostraban a la izquierda, el momento en el que el emperador bizantino Heraclio devolvía la Vera Cruz a Jerusalén, y a la derecha la llegada a Brujas de la vasija

⁹²⁵ Kipling, 1998: 15-16.

Desde 1396 la procesión de la Santa Sangre estuvo acompañada de misterios que imitaban escenas del NT, el rey Herodes, los Apóstoles, los Reyes Magos, los Evangelistas y *tableaux* representando la ciudad de Jerusalén, la Anunciación, la Natividad y el Árbol de Jesé. Era la corporación de los pintores la que se encargaba de todas estas decoraciones (Lecuppre-Desjardin, 2004: 92).

En cuanto a la reliquia de la Santa Sangre, se debe tener en cuenta la obra de Pierre Aspeslag. *Chapel of the Holy Blood, Bruges*. Ostende: 1988 –en las ventanas de la capilla donde se conserva la reliquia se encuentra la imagen del emperador Carlos V y de sus antepasados borgoñones- (Tanner, 1993: 210).

⁹²⁶ Keshman, 2009: 261; Galera, 1992: 115-117; Stroumsa, 2010: 510; Stroumsa, 1998: 351.

⁹²⁷ http://www.liechtensteincollections.at/en/pages/artbase_main.asp?module=browse&action=m_artist&lang=en&sid=87294&oid=K-2372004122643740&config=1.1.1 (consulta 7-6-2020).

⁹²⁸ Philip, 1971: 181-182.

(*ampoule*) con un trozo de tela impregnado de la Sangre Santa de Cristo, supuestamente recogida por José de Arimatea y enviada desde Constantinopla a Brujas en algún momento entre el saqueo cruzado de la ciudad en 1204, en la época de Balduino I, emperador latino de Constantinopla (Balduino IX, como conde de Flandes), y 1256, fecha de su primera mención oficial. Una y otra temática a la vez eran acompañadas de figuras proféticas: en el primer caso fue una sibila que mostró un rollo con un mensaje de bienaventuranza para los que esperaban y en el otro supuesto se encontró un profeta que informó al soberano que el pueblo obedecería su mando. Se trataba, por tanto, de esa esperanza en un futuro mejor guiado por el joven príncipe.⁹²⁹

El aspecto más importante de la entrada, de todas formas, correspondió al *tableau vivant* que cerraba el programa escénico castellano –uno de los dieciséis organizados por los mercaderes de las diferentes naciones residentes en la ciudad-. Al final de la calle se presentó una gran arcada flanqueada por edificios y torres que figuraban ser la ciudad de Jerusalén. En la puerta de esa ciudad santa recreada se encontraban tres ángeles que habían prometido obediencia al noble príncipe, le auguraban un futuro victorioso y le hacían entrega de tres obsequios, al igual que los Reyes Magos llevaron sus regalos al niño Jesús. Carlos de Habsburgo se vio a sí mismo representado por un actor arrodillado ante los tres ángeles y el que se encontraba en medio le ofreció el escudo de la ciudad santa, mientras cantaba las palabras dedicadas a Gedeón: «Nuestro Señor está con vos, poderosísimo príncipe, y con este poder recuperaréis Jerusalén». Otro ángel le impuso la corona real jerosolimitana en su cabeza y proclamó que sería suya y de sus descendientes ya para siempre; y el último le concedió las llaves de la ciudad.⁹³⁰

⁹²⁹ Anglo, 1970: 23-24.

⁹³⁰ Traducción propia de «Nostre seigneur est avec toy prince tres puissant et en icelle puissance delivreras a Jerusalem». Anglo, 1970: 16; Checa, 1987: 211-212; Kipling, 1998: 117-118; Parker, 2019: 75.

(Fig. 17) Rémy du Puys. *La tryumphante entrée de Charles prince des Espagnes en Bruges 1515*. (1515)
Ejemplar conservado en la Österreichisches Nationalbibliothek (ÖNB), cod 2591, fol 41 v
[<https://www.delacuada.net/escorial/jr-carl5.htm> (consulta 3-5-2021)]

En la frase que le dedicó el ángel escudero se añadió la referencia a Jerusalén a la cita bíblica de Jueces 6,12, por lo que existió aquí una alusión clara a la profecía apocalíptica del «último emperador romano» y a la misión de recuperar la ciudad santa y liderar el imperio universal cristiano.⁹³¹

En abril de 1515, cuando en esta entrada de Brujas organizaron y representaron por separado sus cuadros escénicos, por una parte, aragoneses, catalanes y valencianos; y, por otro lado, castellanos, Fernando el Católico era rey de Aragón pero únicamente regente de Castilla. Se habían superado dos momentos clave en que parecía que ambos reinos emprenderían caminos divergentes pero aun así se mantenían las diferencias.⁹³² El primer momento clave se refiere al corto periodo en que rigió el status acordado a finales de junio de 1506 en Villafáfila y Benavente entre Fernando el Católico y Felipe el Hermoso que se vio interrumpido por la defunción de este último el 25 de septiembre de 1506.⁹³³ La segunda coyuntura en la que existía la posibilidad de poner fin a la unión entre Aragón y Castilla se debió al intento de Fernando el Católico de conseguir un heredero propio para la Corona de Aragón que se vio malogrado por el inmediato fallecimiento del hijo que tuvo con su esposa Germana de Foix, bautizado en mayo de 1509 como Juan de Aragón. El rey aragonés, que en su momento se había planteado la recuperación de Constantinopla y Jerusalén, falleció el 23 de enero de 1516. En su testamento del día anterior a su defunción urgía a Carlos de Gante, su heredero junto a doña Juana, a continuar la cruzada.⁹³⁴ Carlos, el conde de Flandes, después de celebrar solemnísimas honras fúnebres en Bruselas por su abuelo, iniciadas con una gran procesión que recorrió el camino entre el palacio y la iglesia de Santa Gúdula, al día siguiente –el 14 de marzo de 1516- allí mismo fue proclamado rey de las Españas para serlo junto con su madre, doña Juana, la reina propietaria.⁹³⁵ Días después fue reconocido de la misma forma en Castilla

⁹³¹ Anglo, 1970: 16; Checa, 1987: 212. Esta profecía se estudiará en el capítulo 3.2.

⁹³² Diferencia que, por ejemplo, se mantiene en la división de la institución inquisitorial en dos órganos diferentes para las coronas de Castilla y de Aragón, que concede finalmente la bula del papa Julio II el 4 de junio de 1507 (Simón, 1996: 132-139).

⁹³³ Este acuerdo supone que Felipe el Hermoso –admitida la incapacidad de su esposa Juana- gobernaría Castilla, Granada y las Indias, mientras que Fernando el Católico se quedaría con la Corona de Aragón, el reino de Nápoles y, en compensación por su viudedad, el mayorazgo de las órdenes militares y las rentas castellanas otorgadas por Isabel la Católica.

⁹³⁴ Pierson, 2000: 130.

⁹³⁵ Ladero, 2019²: 206.

y León.⁹³⁶ Significó esto un gran cambio puesto que en julio de 1515, Fernando el Católico todavía dictaba que la herencia correspondía a su hija Juana, acrecentada con la anexión del reino de Navarra, estableciendo ciertas cláusulas para que gobernase las coronas de Castilla y Aragón su nieto el infante don Fernando, en caso de incapacidad de la reina, hasta la llegada a las Españas de su hermano Carlos de Gante. Existía el temor en el entorno imperial de que el infante Fernando, educado en Castilla desde su nacimiento y bajo la influencia de Fernando el Católico, pudiese convertirse en obstáculo o cabeza de un movimiento para limitar o impedir el ejercicio del poder regio que correspondía al ausente Carlos.⁹³⁷ Adriano de Utrecht, futuro papa y en ese momento embajador de Borgoña, junto con otros consejeros, consiguieron convencer en último momento a Fernando el Católico del cambio de testamento y, en su lugar, nombrase a Juana, su hija, como heredera y a Carlos como gobernador general en su nombre y heredero,⁹³⁸ aunque con dos regentes hasta su llegada a la península: el cardenal Cisneros en Castilla y el hijo natural de Fernando el Católico, Alfonso de Aragón, el arzobispo de Zaragoza, en la Corona de Aragón.⁹³⁹

3.1.3.C) El capítulo de la Orden del Toisón de Oro de 1516 y *De militia Principis Burgundi* (1516-1517) de Alvar Gómez de Ciudad Real

En septiembre de 1515 Francisco I, rey de Francia, derrotó en Marignano a los aliados de Fernando el Católico y del emperador Maximiliano, ocupó Milán y dominó por el momento el norte de Italia. Meses más tarde de la defunción de Fernando el Católico, el 3 de agosto de 1516 Francisco I y Carlos de Gante firmaron el tratado de Noyon bajo los auspicios de Chièvres. Las aspiraciones francesas respecto al sur de Italia quedaron

⁹³⁶ Fernández Alvarez, 1999: 31; Gómez de Ciudad Real, 2003: 7; Parker, 2019: 81-82.

⁹³⁷ Ladero, 2019²: 231; <https://ifc.dpz.es/publicaciones/ver/id/3505> (consulta 19-12-2021).

⁹³⁸ Fagel, 2000^B: 61.

La proclamación de Carlos como rey, por tanto, no respondía a la tradición jurídica castellana ni a lo dispuesto por su abuelo Fernando en su testamento pero, dada la situación de la reina, el acto se justificó políticamente y se evitó su consideración como contrario a ley. Posteriormente, las Cortes de Aragón de mayo de 1518 refrendaron el título real, a la vez, de Juana y Carlos, y lo mismo las catalanas en abril de 1519, después de haber pretendido que Carlos fuera sólo príncipe heredero y tutor de Juana (Ladero, 2019²: 207, 209).

⁹³⁹ <https://ifc.dpz.es/publicaciones/ver/id/3505> (consulta 19-12-2021).

aplacadas con el argumento de que Carlos se casaría con la hija de Francisco, entonces niña, con el disputado reino de Nápoles como dote. Con esa intención de congraciarse con el monarca francés, el primer collar que regaló Carlos como gran maestre de la Orden del Toisón de Oro fue para el *très haut, très excellent et très puissant prince*, Francisco I de Francia.⁹⁴⁰

En el capítulo de la Orden del Toisón de Oro de 1516, además del regalo del collar a Francisco I, otro de los hechos destacables fue el discurso pronunciado por Luigi Marliano (1463-1521), médico personal y uno de los principales consejeros del futuro emperador, así como filósofo, matemático, teólogo y un excelente orador. En este discurso propuso el emblema de las columnas de Hércules con la divisa *Plus Ultra*. Una composición vinculada al impulso de la cruzada y a recuperar los Santos Lugares, propio de la Orden del Toisón: una guerra caballerescas contra el infiel que enlazaba las columnas de Hércules⁹⁴¹ con el lema de los peregrinos en Tierra Santa: «*Oultre*».⁹⁴² Se podía interpretar como el objetivo cruzado de ir más allá en la conquista de la costa mediterránea africana con el propósito final de vencer al islam y recuperar Constantinopla y Jerusalén.⁹⁴³ La intervención de Marliano fue excepcional, dado que el discurso incumbía habitualmente al canciller de la Orden. Marliano justificó que era normal y aconsejable que el mundo entero estuviese regido por un único monarca, de la misma forma que Dios es uno o que una nave debería ser comandada por un capitán. Este papel correspondería a Carlos de Habsburgo, como monarca de la Casa de Austria –la dinastía elegida para la misión de unificar la cristiandad y restaurar, por tanto, el Imperio Romano (tanto el de Occidente como el de Oriente), además de la expansión de este imperio al Nuevo Mundo- en el momento en que se disponía a reunir bajo su cetro tantos territorios.⁹⁴⁴

⁹⁴⁰ Pierson, 2000: 114.

⁹⁴¹ Rosenthal, 1973: 200, 228. El emblema con las columnas de Hércules expresaba la ambición de extender la soberanía más allá, tanto hacia el Este –Tierra Santa- como hacia el Oeste –el Nuevo Mundo- (Tanner, 1993: 155).

⁹⁴² Gonzalo, 2001: 130.

⁹⁴³ Rosenthal (1973: 225-227) insiste en esta interpretación, de acuerdo con la obra de Álvarez Gómez de Ciudad Real, así como por una carta dirigida por Fernando el Católico a su nieto Carlos, publicada en Augsburgo en 1516, presumiblemente escrita en febrero de ese año, donde se recuerda al futuro monarca hispánico la necesidad de continuar la lucha contra los “moros”.

⁹⁴⁴ Rosenthal, 1973: 221-222; Ferer, 2012: 6-7.

La trayectoria profesional de Marliano se había iniciado como médico de la corte de los duques de Milán y de allí pasó a la corte de Maximiliano, Felipe el Hermoso, Margarita de Austria y finalmente Carlos V.⁹⁴⁵ En enero de 1506 Marliano había acompañado desde Bruselas a Felipe el Hermoso y a Juana de Castilla y Aragón en su viaje a Castilla para tomar posesión del reino tras la defunción de Isabel la Católica. Antes de llegar a las costas castellanas una gran tempestad obligó a la expedición a refugiarse en un puerto inglés. Después de superar ese trance en el mar, Marliano ya tuvo la visión o el sueño de un imperio universal para Felipe el Hermoso cuanto estaba a punto de reunir, como titular o consorte, los territorios procedentes de los Austrias y de los Trastámara, además de la herencia borgoñona.⁹⁴⁶ Después de su regreso a los Países Bajos Marliano mantuvo correspondencia con –desde 1507– con su amigo y compatriota Pedro Mártir de Anglería (1457-1526), cronista de las Indias, que estuvo en la corte de los Reyes Católicos durante muchos años y pasó a ser también el cronista de la primera etapa como monarca de Carlos de Habsburgo.⁹⁴⁷

En ese mismo capítulo de la Orden del Toisón de Oro de 1516 también se decidió la ampliación del número de caballeros y Carlos V propuso que diez de éstos procedieran de los territorios de los reinos de Castilla y Aragón sin confirmar sus nombres.⁹⁴⁸ Con la intención de asegurar la elección entre éstos del III duque del Infantado, don Diego Hurtado de Mendoza de la Vega y Luna (1461-1531), el noble y poeta Álvaro Gómez de Ciudad Real (1488-1538) se trasladó a la corte de Bruselas de Carlos de Habsburgo entre junio de 1516 a septiembre de 1517. Álvaro Gómez de Ciudad Real había intervenido en las campañas militares de Nápoles (1506) y Toscana (1512), donde tuvo la oportunidad

⁹⁴⁵ Rosenthal, 1973: 200, 228.

⁹⁴⁶ *In hoc libello*, Estrasburgo 1514, fols. D viii-F iii (Rosenthal, 1973: 223).

La dificultad de navegación por las inclemencias meteorológicas provocó que Felipe y Juana no llegasen a La Coruña hasta el 26 de abril de 1506 (Thomas, 2007: 340).

⁹⁴⁷ Rosenthal, 1973: 200, 228.

⁹⁴⁸ Gómez de Ciudad Real, 2003: XXIX, XXX, XXXII, XXXIV, XXXV XXXVII, XLVIII, XLII.

Esos diez caballeros fueron investidos en el capítulo de la Orden del Toisón de Oro celebrado en la catedral de Barcelona los días 6, 7 y 8 de marzo de 1519, a excepción del infante Fernando, a quien le fue impuesto el collar del Toisón poco antes de la entrada en Valladolid del monarca, su hermano Carlos, futuro emperador. Fernando y Carlos celebraron en 1517 junto a otros once caballeros del Toisón en Valladolid la festividad de San Andrés (30 de noviembre) [Ainaud de Lasarte, 1949: 42].

Por su parte, en cuanto a la relación de Luigi Marliano con Carlos V (Rosenthal, 1973: 200; Parker, 2019: 157) “casi la mitad del alma del César”; no solo era su médico sino la persona en la que confiaba para sus aspiraciones y pensamientos más íntimos.

de traducir el *Trionfo d'Amore* de Petrarca.⁹⁴⁹ Es probable que, en la defensa de los intereses del III duque del Infantado, Álvaro Gómez de Ciudad Real contactase con Luigi Marliano. Fue en estas circunstancias, durante su estancia en los Países Bajos, que Álvaro Gómez de Ciudad Real escribió *De militia Principis Burgundi*. En la presentación de esta obra se incluyeron unos versos de Erasmo de Rotterdam. El poema de Álvaro Gómez pasaba revista al origen del Toisón de oro y recordaba que el propósito del fundador de la orden era emprender una guerra contra los infieles con la finalidad última de la conquista de Jerusalén. Este objetivo estaba vivo, según el autor, y correspondería a Carlos V, a quien se dedicaba la obra, retomar el camino iniciado por Felipe el Bueno como nuevo protagonista de la leyenda sagrada de Gedeón. En los cuatro primeros libros del poema se priorizaba la glorificación de Borgoña, mientras que en el libro quinto era Castilla la que asumía el papel protagonista en la empresa contra el infiel. La segunda mitad del libro 5 (86-137) estaba dedicada al discurso de conseguir una paz europea bajo el liderazgo del César, bien fuese con el acuerdo o –si no había más remedio- a través de las armas, y a la colaboración imperio-papado. El nuevo Gedeón tenía que hacer realidad, por tanto, la vieja utopía del imperio cristiano universal, ahora revivida al fundirse los ideales del irenismo erasmista y el profetismo medieval. Carlos V era el gran elegido para la defensa de Cristo, debía solventar sus diferencias con el papado y sellar una sagrada alianza.⁹⁵⁰

En septiembre de 1517, cuando Álvaro Gómez de Ciudad Real volvió a la península, siguió el mismo rumbo que el primer desplazamiento de Carlos de Habsburgo fuera de los Países Bajos. Carlos dejó a Margarita de Austria como regente. El futuro emperador se llevó con él únicamente diez obras. La mayoría eran manuscritos iluminados y libros de caballería creados para ser admirados más que leídos como *Les Chroniques de Jérusalem abregées*, un relato maravillosamente ilustrado de las hazañas de los cruzados de los Países Bajos que habían conquistado Tierra Santa con Godofredo de Bouillón cuatro siglos antes, lo

⁹⁴⁹ Gómez de Ciudad Real, 2003: XXIX, XXX, XXXII, XXXIV, XXXV XXXVII, XLVIII, XLII.

Álvar Gómez de Ciudad Real continuó la tradición cortesana familiar –iniciada por su abuelo como secretario de Enrique IV (1425-1474) y seguida por su padre en la corte del III duque del Infantado-. El soberbio y recién concluido palacio ducal de Diego Hurtado de Mendoza de la Vega y Luna se convirtió en estancia de reyes y embajadores a su paso por Guadalajara, así como núcleo del humanismo cristiano.

⁹⁵⁰ Gómez de Ciudad Real, 2003: LXIX-LXXIV.

En el capítulo 3.2.4 se tratará el papel de Erasmo de Rotterdam en la educación de Carlos V como príncipe cristiano y también el posicionamiento erasmiano acerca de la idea de imperio de Gattinara.

que sin duda sirvió de recordatorio constante del papel principal de sus ancestros borgoñones en las cruzadas.⁹⁵¹

Alvar Gómez de Ciudad Real no se ubicaba en esta tradición de los libros iluminados de caballería, pese a tratar la temática del toisón. Alumno del humanista e historiador Pedro Mártir de Anglería en la corte y, más tarde, estudiante de Alcalá,⁹⁵² sus obras se situaron en el ámbito de la poesía culta religiosa neolatina épica, y, dentro de ella, en una versión propia del virgilianismo cristiano. Este movimiento utilizaba la forma y los recursos estilísticos de la *Eneida* de Virgilio, a la vez que adoptaba el modelo de Eneas, el héroe protagonista, como imagen idealizada de la caballería. Este argumento caballeresco y estilo virgiliano sirvieron al autor de este género literario para tratar una temática cristiana con un ánimo instructivo y ampliar de esta forma la formación religiosa del lector. Por ejemplo, en su obra poética *Thalichristia* (1522), dedicada al papa Adriano VI, inspirándose quizá en *De partu Virginis* de Jacopo Sannazaro, celebraba la redención cristiana en hexámetros heroicos.⁹⁵³ La épica virgiliana se hallaba muy vinculada a la propaganda política; y, en particular, a la que promovieron los Habsburgo, quienes mostraban una parte de su imagen pública basada en una reelaboración de las metáforas del poder acuñadas en la épica virgiliana.⁹⁵⁴

De militia Principis Burgundi, la obra de Álvaro Gómez que comentaba anteriormente con ocasión del capítulo de la Orden del Toisón de Oro de 1516, no se publicó hasta 1540.⁹⁵⁵

⁹⁵¹ Parker (2019: 61) cita a este respecto “Aucunes libres que le roy ordonne porter avec luy”, que se encuentra en los Archives départementales du Nord (ADN) B 2268 (79.071), y que parte de un inventario de objetos preciosos que Carlos proyectaba llevarse con él a España, 30 de junio de 1517. *Inventaire Sommaire*, IV, 350-351, enumera los títulos. En Gachard, *Collection*, III, p. 69, Laurent Vidal deja constancia de que en la travesía “aulcuns se mectoient à lire des chronicques”. También cita a Gonzalo Sánchez-Molero, *El César*, pp. 74-77.

Carlos I desbarató el romance entre el conde palatino Federico de Baviera y su hermana Leonor (1498-1558), que también le acompañó en el viaje, destinada a casarse con el heredero de Portugal (Pierson, 2000: 114).

⁹⁵² Biersack, 2010: 1125-1146.

⁹⁵³ Alonso, 1996: 314; Vilà, 2010: 1-35.

⁹⁵⁴ Vilà, 2010: 1-35. Esta información se ampliará en el capítulo 4.3.

⁹⁵⁵ Entre la edición del texto de Toledo (1540 –dos años después de la muerte de su autor-) y el de la Complutense (1541) media muy poco tiempo. Quizá el motivo, además de proporcionar más ejemplares para los estudiantes, es el retorno, tras casi dos años de ausencia, de Carlos V, con el proyecto en mente de expedición contra Argel, una nueva guerra santa. Se puede considerar, por tanto, un regalo al emperador la presentación de esta nueva edición.⁹⁵⁵ En 1546 el bachiller Juan Bravo, maestro de los pajes de la emperatriz Isabel, adapta a prosa castellana estos versos latinos de Álvaro Gómez, en honor del futuro Felipe II con motivo su matrimonio con María de Portugal (Gómez de Ciudad Real, 2003: LXIX).

El autor del prólogo y comentarista del texto original, Alejo Venegas (c.1497-1562), también erasmista y protegido de Diego Hurtado de Mendoza, tenía claro que la inspiración de la Orden del Toisón de Oro se debía al vellocino de Gedeón:

llaman vellocino de oro a la insignia del Toisón, no sólo el que conocemos gracias a las fábulas, sino uno más antiguo, auténtico y sagrado que aquél: el que el caudillo del pueblo de Dios, Gedeón, recibió en señal de su victoria. Éste es el que describe el autor de la presente obra, pasando por alto el vellocino de Jasón, que es un invento. (...) el presente vellocino está bien lejos de ser el de la Cólquida, tanto que, cuando leas por entero la obra, encontrarás cualquier cosa menos aquél.

Y se reafirmó posteriormente en la importancia de Gedeón frente a Jasón al argumentar que:

no sería apropiado que las charlatanerías de los paganos, por más que sean celebradas, ofrecieran un argumento a una milicia cristiana. En fin, esta insignia de la Milicia del Toisón es el vellocino de Gedeón, no el de Jasón.⁹⁵⁶ (...) la Milicia del Toisón, milicia a la que sus enemigos deben respetar porque es una orden sagrada, ya que tiene su origen en algo sagrado, esto es, el vellocino de Gedeón.⁹⁵⁷ (...) En este lugar no se entiende *militia* como guerra emprendida en alguna parte sino como orden y regla militar, en el mismo sentido que decimos Milicia de san Juan Bautista, Milicia de los Templarios, Milicia de los Teutones, (...).⁹⁵⁸

La línea de Álvaro Gómez, en su defensa de la importancia del vellocino de Gedeón como inspiradora de la milicia cristiana, era retomada nuevamente por el historiador y obispo de Tuy, Prudencio de Sandoval (c.1560-1620), quien expresaba su opinión acerca de la rivalidad simbólica entre Gedeón y Jasón en el seno de la Orden del Toisón de Oro⁹⁵⁹ a

⁹⁵⁶ Giovanni Agostino Panteo escribió esta obra en torno a 1500 y fue publicada en su ciudad natal – Venecia- en 1519, reeditada en la misma ciudad en 1550 con el título *Ars et Theoria transmutationis metallica cum Voarchadumia, proportionibus, numeris et iconibus rei accomodis illustrata* (Gómez de Ciudad Real, 2003: 33-37).

⁹⁵⁷ Gómez de Ciudad Real, 2003: 73.

⁹⁵⁸ Esta especificación es anterior al párrafo citado previamente. No resulta irrelevante la cita de las tres más antiguas órdenes de caballería vinculadas a la protección de los Santos Lugares que la orden del Toisón de oro pretende recuperar. A este respecto, cabe tener en cuenta que los caballeros de san Juan u Hospitalarios, tras ser desposeídos por Solimán el Magnífico de su sede en Rodas, consiguieron del emperador Carlos V el enfeudamiento de Malta, Gozo y Trípoli (24-3-1530) y desde entonces se los conoce como Caballeros de Malta (Gómez de Ciudad Real, 2003: 23).

⁹⁵⁹ Hernán (2009: 94) plantea también que pueda tratarse no tanto de una opinión personal sino de un recurso retórico.

propósito de la relación fúnebre de Carlos V en Roma (1559)⁹⁶⁰ incluida en el proyecto escritural más amplio de la *Historia de la vida y hechos del Emperador Carlos V* (1614):

Que significa *la orden de los Caualleros del Toyson de oro*. Por esta ultima palabra, que dize de oro, se puede inferir que el Toyson, que es vn vellocino de un carnero tresquilado, que algunos dizen que es el de Iason, porque es de oro, que traxeron los Argonautas; otros, que es de Gedeon, por lo qual dize Iobio que duda si los Caualleros que lo traen, saben qual dellos es. Yo diría (no ostante que sea de oro) que es el de Gedeon, que no fue de oro, porque significa Fe incorrupta, y la fundacion de la orden no a de ser sobre fabula, sino sobre cosa verdadera, como fue el vellocino de Gedeon, que tiene altos mysterios.⁹⁶¹

3.1.3.D) Ferrante Gonzaga y algunos aspectos de la lucha contra los otomanos de 1531 a 1535

Es muy posible que Ferrante Gonzaga (1507-1557), tras su nombramiento como mando supremo del ejército imperial en Italia –debido al fallecimiento del príncipe de Orange- y su ingreso como caballero de la Orden del Toisón de Oro en 1531⁹⁶², regalase a Carlos V, con motivo de su visita a Mantua un año después, el armario escritorio *Plus Oultra*, actualmente conservado en el *Victoria and Albert Museum* de Londres.⁹⁶³ Además de referirse *Plus Oultra* al proyecto imperial expuesto por Luigi Marliano, comentado anteriormente, de recuperación de los Santos Lugares mediante la cruzada, este objeto está dedicado a la historia bíblica de Gedeón. Se ha considerado que este referente podría haber sido seleccionado por Ferrante Gonzaga, posible origen del regalo, a modo de antecedente de Carlos V, como pastor-guerrero, guiado por Dios, en la misión de lucha

⁹⁶⁰ Con motivo de la defunción del emperador en muchas ciudades (Valladolid, Bruselas, Bolonia, Roma, Lima, México, entre muchas otras), por mandato real o por iniciativas particulares, se organizaron solemnes exequias con túmulos y piras funerarias y se escribieron cientos de textos, denominados relaciones fúnebres, que tenían como propósito dejar testimonio de este duelo colectivo en la ciudad respectiva (Hernán, 2009: 85-86). Para la relación de Roma, existe la hipótesis de que Prudencio de Sandoval utilizó una relación descriptiva enviada a la corte por alguno de los asistentes a la ceremonia de 1559, aunque no se ha localizado este documento (Hernán, 2009: 94).

⁹⁶¹ Sandoval (de), 1614: 849. En el momento de la impresión el benedictino Prudencio de Sandoval, anterior obispo de Tuy, era obispo de Pamplona (desde 1612 hasta su defunción).

⁹⁶² Este capítulo se celebra en diciembre de 1531 en Tournai –ciudad tomada a Francia diez años antes- donde tanto Gedeón como Jasón pueden ser vistos en un arco triunfal (Pinson, 2001: 228).

⁹⁶³ A este armario-escritorio está dedicada la monografía de 1951 del historiador del arte W.A. Thorpe, citada por Jordano, 2011.

por la justicia y el orden universal (Is 49,23) y defensa del catolicismo frente al protestantismo y al islam.⁹⁶⁴ Una de las tres escenas relacionadas con Gedeón que muestra es la teofanía del vellocino, con la particularidad de que la aparición de Dios se produce en un árbol, al igual que si fuese la escena teofánica de Moisés con la zarza ardiente. Las otras dos imágenes relativas a Gedeón se refieren a la elección de los trescientos soldados y a la batalla contra los madianitas, de gran relevancia en la profecía imperial, como veremos más adelante.⁹⁶⁵

* * *

No es extraño que exista una fusión de imágenes entre las escenas bíblicas de Moisés con la zarza ardiente y la del vellocino de Gedeón, puesto que la tipología relaciona ambas con la Encarnación. El tema de este triángulo figurativo aparece de forma frecuente desde el siglo XII en obras teológicas y compendios de sermones⁹⁶⁶, miniaturas de misales y biblias⁹⁶⁷, vidrieras⁹⁶⁸, himnos, y en el *Speculum humanae salvationis* (s.XIV-XV). Esta difusión permite que, tanto a finales del siglo XV como en la primera mitad del siglo XVI, esta concordancia tipológica sea perfectamente conocida y así aparece en obras como el tríptico (c.1490) del pintor flamenco de Lovaina, Albrecht Bouts (c.1460-1549), en cuyas

⁹⁶⁴ Jordano, 2011: 14-26

⁹⁶⁵ La teofanía del vellocino se comenta en el apartado 3.1.3.E y la batalla contra los madianitas en el capítulo 3.2.

⁹⁶⁶ Molina (1999: 103) y Mâle (2001: 63-64) se refieren a la tradición de Honorio de Autún (el compendio de sermones *Speculum Ecclesiae*) y Ruperto de Deutz (*De Trinitate*) –ambos de la primera mitad del siglo XII-.

Bernardo de Claraval (1090-1153), por su parte, identifica el rocío que cae del cielo con el licor celeste por medio del cual el vellocino que representa a María concibe de forma virginal (Grisel, 1654: 182).

El *vellus gedeonis* también se encuentra en el sermón de Jacobo de la Vorágine incluido en su *Mariale* o en el *De laudibus Beatae Mariae Virginis* (c.1292-1298), en un sermón de Adviento de Giovanni da San Gimignano (c.1300-1310), y en el *Reductorium morale* de Berchorius (c.1342) [Burke, 2011: 292].

⁹⁶⁷ El misal de Stammheim (c.1160-1180), procedente del monasterio de San Miguel de Hildesheim (Baja Sajonia) se conserva actualmente en el Getty Museum de Los Angeles, la Biblia de Floreffe (c.1165) en el British Museum y el evangelio de Averbode en la Universidad de Lieja (Nishino, 1991: 24). Tanto Floreffe como Averbode son ejemplos de arte mosano: denominación historiográfica con que se conoce el arte medieval desarrollado en el valle del río Mosa durante los siglos XI, XII y XIII. La región mosana corresponde aproximadamente al territorio delimitado por las fronteras de la antigua diócesis de Lieja. El estilo artístico y la composición de las figuras generan un efecto marcadamente plástico y teatral al combinar la concepción ilusionista del arte carolingio y la progresión mural de la acción de los personajes [https://es.wikipedia.org/wiki/Arte_Mosano (consulta 4-2-2018)].

⁹⁶⁸ Mâle (2001: 63-64) asegura que los medallones de las vidrieras de la catedral de Laon se basan en el *Speculum Ecclesiae* de Honorio de Autún, una de las más célebres de la Edad Media. Uno de los medallones muestra la Natividad como tema principal y en recuadros laterales la zarza ardiente y el vellocino.

dos alas se muestran respectivamente a Moisés y Gedeón, ambos de perfil uno enfrente del otro, cada uno en su lugar ante la zarza ardiente y ante el rocío y el vellocino.⁹⁶⁹

(Fig. 18) Dos alas del tríptico del pintor Albrecht Bouts (c. 1490) conservado en el Mc Nay Museum, San Antonio (Texas, EE.UU.) [<https://collection.mcnayart.org/objects/1037> (ala Moisés) (consulta 3-5-2021)] [<https://collection.mcnayart.org/objects/19329> (ala Gedeón) (consulta 3-5-2021)]

⁹⁶⁹ Pese a la existencia de numerosas miniaturas, los testimonios pictóricos en gran formato del tema de la zarza ardiente son prácticamente desconocidos antes del Renacimiento y se inician con el tríptico de 1476 de Nicolas Froment, pintor francés en el territorio pontificio de Avignon. Al año siguiente (1477) de la finalización del tríptico, conservado hoy en el Museo de Aix-en-Provence, Nicolas Froment fue el encargado de la ejecución escenográfica de los *tableaux vivants* de la *Fête-Dieu* de Avignon para la celebración de la entrada del rey francés tras su paso por Sicilia. Se representaron, entre otras escenas, la de Gedeón (Nishino, 1991: 11, 14, 24-26).

Esta disposición de la obra de Bouts remarca la simetría simbólica de las dos teofanías, su proximidad de contenido, como si los dos episodios bíblicos estableciesen un juego de significados a través de sus similitudes. Con respecto a la primera teofanía, contenida en el libro del Éxodo, se trata del momento trascendental en que se manifiesta el nombre de Dios como “Ego sum qui sum”, de la misma forma que se identifica Jesús ante los fariseos (Jn 8,24; 8,28; y 8,58);⁹⁷⁰ y el Señor no solo promete a Moisés que estará con él en su levantamiento contra el pueblo opresor sino que demuestra el designio divino a través de una doble prueba.⁹⁷¹ Una doble prueba del designio divino que también se requiere en el caso de Gedeón. El paralelismo entre la zarza ardiente de Moisés y el vellochino de Gedeón también aparece, tal y como hemos visto anteriormente, en el tapiz *Cumplimiento de las profecías en el nacimiento de Cristo* perteneciente a la colección de Juana de Castilla y Aragón.

San Gregorio de Nisa,⁹⁷² en el siglo IV, fue el primero en ver la figura de María y de la Encarnación en el milagro de la zarza que arde sin consumirse ya que, a través de la

⁹⁷⁰ También se traduce como «Yo soy» «Yo soy el que soy» (o «Yo soy el que es»).

Un resumen de las circunstancias en las que se produce esta primera revelación podría ser la que se describe a continuación:

El pastor Moisés lleva el rebaño de Jetró, su suegro y sacerdote de Madián, más allá del desierto y llega hasta Horeb (o Sinaí), la montaña de Dios. Allí el Señor se hace presente en forma de llama de fuego, en medio de una zarza que arde pero no se consume, y le advierte que no debe acercarse hasta no haberse quitado las sandalias, al tratarse de tierra sagrada.

Tras manifestar la presencia teofánica su empatía con el pueblo judío -«he visto la aflicción de mi pueblo en Egipto, y he oído su clamor por la dureza de los sobrestantes de las obras», le comunica a Moisés su misión de llevar fuera de esa tierra al pueblo de Israel. Ante la duda manifestada por Moisés: «¿Quién soy yo para ir al faraón y sacar a los hijos de Israel de Egipto?», Dios contesta: «Yo estaré contigo y esto tendrás por señal de que te he enviado: Luego que hubieres sacado a mi pueblo de Egipto, sacrificarás a Dios sobre este monte». Le revela a continuación a Moisés que es *Yahvéh* (una forma arcaica del verbo ser), traducido por «Yo soy» -en el sentido de existencia inmemorial, presente y futura «Éste es mi nombre para siempre, y este es mi memorial por generación y generación», tras indicarle que «De este modo, dirás a los hijos de Israel: El que es, me ha enviado a vosotros» y «el Señor Dios de vuestros padres, el Dios de Abraham, el Dios de Isaac, el Dios de Jacob me ha enviado a vosotros» (Éx 3,1-15) [Scio de San Miguel, 1852: 143-145].

⁹⁷¹ Un resumen de las circunstancias en las que se produce esta doble prueba se describe a continuación: «Sé que no es dejaré el rey de Egipto que vayáis, sino por mano fuerte. Porque yo (el Señor) extenderé mi mano y heriré a Egipto con todas mis maravillas, que he de hacer en medio de ellos: después de esto os dejaré ir». Es después de que Moisés le comunique su convicción de que ni tan solo le escucharán por no reconocer en su palabra el mensaje de Dios, cuando se produce la segunda prueba para reafirmar la misión de Moisés: «¿Qué es lo que tienes en tu mano?» “Una vara”, respondió él. Yahvé le dijo: “Arrójala en tierra.” La arrojó, y se convirtió en serpiente; y Moisés huyó de ella. Dijo Yahvé a Moisés: “Extiende tu mano, y tómalas por la cola.” Extendió la mano, la agarró, y volvió a ser vara en su mano ...”Para que crean, dijo, que se te ha aparecido el Señor Dios de sus padres, el Dios de Abraham, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob”». (Éx 3,19-20; Éx 4,2-5) [Scio de San Miguel, 1852: 145-146].

⁹⁷² Ver Gregorio de Nisa *De vita Moysis*. 2.21 (MG 44, 332 D); y así aparece en oficios litúrgicos ortodoxos como los maitines de la Anunciación –FM 451 y FM 458-, o los maitines del tercer domingo de Cuaresma

acción del fuego del Espíritu Santo, la Virgen gesta el Dios Hijo encarnado sin perder su virginidad. Interpretación que también siguió posteriormente san Juan Crisóstomo, en su *Tratado de la Anunciación*, al desarrollar la relación tipológica existente con Éxodo 3,1-8. Ambos teólogos estuvieron vinculados al Patriarcado de Constantinopla de finales del siglo IV, tal y como hemos visto anteriormente,⁹⁷³ en el momento en el que en esta sede patriarcal nació una nueva ideología de la soberanía imperial (*basileía*), basada en la total devoción a Dios de la emperatriz y del emperador cristianísimo, legislador y protector de la Iglesia.⁹⁷⁴

En el ámbito cristiano latino, y ya en la Edad media, se acentuó el carácter redentor que se predicaba de esta triple relación tipológica de procedencia bizantina: si, en la Encarnación, el Hijo desciende dentro del útero de la Virgen para la redención de la humanidad del pecado original, el Espíritu Santo desciende en forma de rocío ante Gedeón en el vellocino (y ante Moisés en la zarza ardiente) para la liberación de los israelitas ante una situación de esclavitud o saqueo sistemático.⁹⁷⁵ Aunque los egipcios

–Oda 3, LT 339- (Ladouceur, 2006: 20-22; Graef, 1968: 72); o en *In nativitatem Christi* MG 46, 1136 A, B (Graef, 1968: 73).

También en el *De vita Moysis* encontrará Gregorio de Nisa una nueva figura de la Encarnación y de la maternidad virginal: el maná en pan bajado del cielo, pero pan corporal (PO 44, 368 C). Anota Daniélou que este pasaje y esta interpretación recuerdan el nacimiento de Adán, hecho de tierra virgen, tan querido a Ireneo de Lyon (Adv. Haeres. III, 21). De hecho, este planteamiento indica Mateo-Seco (1978: 428), ha sido perfectamente evocado por el niseño al establecer el paralelismo entre Eva y María.

La tipología de san Gregorio de Nisa está muy conectada con la Encarnación: teofanía de la zarza ardiente; la transformación del cayado en serpiente; o, por ejemplo, el maná en el desierto (Širka, 2012: 150).

El pasaje de la zarza ardiendo es entendido ya en los siglos I y II como una Epifanía del Logos por Filón de Alejandría (*Vita Moysis*, I, 12, 65), san Justino Mártir (*Diál.* 49, 2), Clemente de Alejandría (*Proteptico*, I, 8, 3) y san Ireneo de Lyon (*Adv. Haeres.*, IV, 10, 1) [Mateo-Seco, 1978: 427].

⁹⁷³ Véase Cap. 2.2.6.

⁹⁷⁴ Marcos, 2004: 11-13, 20-22.

⁹⁷⁵ Nishino, 1991: 11, 24-25; Molina, 1999: 103, 107.

A diferencia del grupo de cuatro imágenes del capítulo VII del *Speculum humanae salvationis* (Wilson, 1984: 43, 46) en la *Biblia Pauperum* (finales s. XIII- s.XV), donde constan grupos de tres imágenes, no aparece la teofanía de la zarza ardiente como prefiguratoria de la Anunciación, sino de la Natividad del Señor. La Anunciación aparece flanqueada a izquierda por la escena de Eva y la tentación de la serpiente (retoma así la relación antagonica y a la vez complementaria entre Eva y María -introducida en el siglo II por san Justino Mártir y san Ireneo de Lyon-) y a derecha por la del vellocino de Gedeón (Nishino, 1991: 17, 25). En una de las piezas de la tapicería del coro monástico de la abadía de Chaise-Dieu, Haute Loire (c.1518) se ofrece la siguiente explicación en las filacterias del tríptico de la Anunciación:

Respecto a la tentación de Eva y la serpiente: el profeta Isaías anuncia “He aquí que la Virgen ha concebido y va a dar a luz un hijo” (Is 7,14); así como el Señor asegura a la serpiente mirando a la mujer: “entre tu linaje y su linaje: ella quebrantará tu cabeza” (Gn 3,15) [Scio de San Miguel, 1852: 12]. Esta profecía se cumple con la Anunciación, cuando la Virgen María, la nueva Eva, humildemente se convierte en la Madre del Redentor [<http://www.abbaye-chaise-dieu.com> (consulta 19-1-2018)].

son el pueblo opresor en el caso de Moisés, los madianitas que adoptan este papel en la época de Gedeón ya aparecen relacionados también con la historia de Moisés, al ser su suegro no solo madianita sino sacerdote adorador de Baal y propietario del rebaño que cuida Moisés en el momento de la teofanía de la zarza ardiente. Los madianitas, que ya sabemos, van a ser la prefiguración de los musulmanes en la profecía del *Apocalipsis del Pseudo Metodio*.

* * *

Ferrante Gonzaga, en 1532, en su condición de capitán general de tres mil caballos ligeros de las tropas imperiales, defendió las fronteras húngaras del avance turco y logró la victoria.⁹⁷⁶ El sultán Süleyman se convenció de la necesidad de reforzar sus defensas y de mejorar sus fuerzas navales debido a la conquista paralela por las fuerzas imperiales de Corón, otros lugares de Morea y el golfo de Corinto. Llamó a la corte otomana a Jeireddín Barbarroja, quien llevaba tiempo usando Argel como base desde la que aterrizaraba con sus galeras a los cristianos en todo el Mediterráneo occidental, y le nombró comandante de la flota imperial otomana, dejando en sus manos la reorganización de la armada, además de pasar a ser el máximo representante del sistema otomano en el Magreb.⁹⁷⁷ Dos años después, en su primer éxito como jefe otomano, Barbarroja tomó Túnez mientras el sultán marchaba hacia el este en contra del shah de Persia. Poco tiempo después falleció en 1534 el papa Clemente VII y le sucedió Pablo III —el cardenal Alejandro Farnesio— (1468-1549) quien, en su primer consistorio, anunció su apoyo total a la campaña prevista por Carlos V en África y le confirió el carácter de cruzada. En marzo de 1535, al saber que Solimán se había quedado en Bagdad para comenzar una nueva campaña en Persia, el nuevo papa declaraba que “supone una gran oportunidad para el emperador atender no solo a todo aquello que África requiera sino también a empresas mayores y de más grande honor”, refiriéndose con esto a la conquista de Constantinopla, y le urgía a “no desperdiciar esta maravillosa oportunidad que Dios

Eva, la primera mujer, responsable del pecado original y madre física del género humano; María, la mujer escogida, pieza clave del plan de redención de pecado original y madre espiritual de la humanidad (Molina, 1999: 107).

⁹⁷⁶ Fantoni, 2009: 81.

⁹⁷⁷ Rodríguez Salgado, 2001^B: 504.

ofrece”. En la Santa Sede también existía un gran temor a la proximidad de Barbarroja, por lo que ofrecía enviar sus galeras para que se juntasen con las de Carlos V.⁹⁷⁸

La nueva base otomano-corsaria en Túnez había supuesto la pérdida de control de un territorio hasta ese momento dominado por un reino islámico, enfrentado con Argel, y aliado por ese motivo de Carlos V. El rey de Túnez había solicitado ayuda para recuperar el trono, y había ofrecido dinero y vituallas para el ejército imperial, y la cooperación de sus súbditos leales, lo que facilitaba notablemente la victoria. La decisión del emperador de asumir el mando del ejército en 1535 para dirigirlo al ataque a Túnez respondió en parte al imperativo ancestral de demostrar su proeza militar. El cronista Francisco López de Gómara (1511-1559), en *Guerras de mar del emperador Carlos V*, cuenta que le preguntaron a Carlos V quien iba a servir de capitán general en el asalto de Túnez y el emperador «les mostró un crucifijo y les respondió que aquel cuyo alférez él era». Por este motivo, Carlos V hizo todo lo posible para asegurar la máxima publicidad del éxito de la campaña y llevó consigo a pintores, poetas, músicos y cronistas para dejar plasmado en todos los medios la imagen de un caballero cristiano heroico volcado a la defensa de la cristiandad. En realidad tenía tanto de decisión pragmática que de heroica puesto que, al asumir el mando del ejército muchos nobles accedieron a acompañar al monarca y compitieron para ver quién llevaba un séquito más grande y lucido. De esta forma se compensaba una posible falta de recursos por la oposición del gobierno de regencia hispano, que insistía en la prioridad de dirigir los esfuerzos hacia la conquista de Argel. Carlos V además hizo lo posible para convencer a las Cortes castellanas de que la campaña de Túnez era simplemente una extensión de la política magrebí de los Reyes Católicos cuando en realidad era en principal beneficio de Sicilia y Nápoles.⁹⁷⁹ Y uno de los principales actores en la política mediterránea del emperador, Ferrante Gonzaga, después de haber participado en la conquista de Túnez en junio de 1535, fue nombrado virrey de Sicilia, cargo que mantuvo hasta 1546 y que era particularmente importante en atención a la importancia estratégica de la isla.⁹⁸⁰

⁹⁷⁸ Rodríguez Salgado, 2001^B: 505.

⁹⁷⁹ Rodríguez Salgado, 2001^B: 503-506.

⁹⁸⁰ <https://dbe.rah.es/biografias/21070/ferrante-gonzaga> (consulta 16-2-2022).

A mediados de agosto de 1535, tras la reciente toma imperial de Túnez, dado que el sultán continuaba en la campaña contra Persia, algunos se hicieron eco del requerimiento del papa a Carlos V para acometer empresas aún mayores. El escritor Annibal Caro (1507-1566), por ejemplo, recordaba el deber del emperador de dirigir sus armas contra el Oriente y de ir tan lejos como la procedencia del águila imperial –en clara referencia a la reconquista del antiguo Imperio Bizantino-.⁹⁸¹ En el mismo sentido, el diplomático Lope de Soria (c. fin s.XV-1544):

todos juzgan que deue yr derecho a Constantinopoli, siendo tan poderosa, pues al presente sería más fácil allí la victoria que la de Barbarossa, por estar tan solo de Turcos y de armada de mar Constantinopoli y toda la Grecia, y el Turco ausente y tan lexos y con tanto trauaje.

Otra coyuntura tan favorable, advertía, “no sucederá en muchos años”. Sin embargo, el emperador prefirió retirarse con el balance de lo conseguido antes que arriesgarse a pasar del triunfo al desastre. Se inició entonces la gira victoriosa que, aunque escondía la realidad de no haber derrotado de forma definitiva a Barbarroja, le permitía una extraordinaria labor propagandística que le llevó a recorrer durante ocho meses Sicilia, el reino de Nápoles, Roma, Florencia y otras ciudades italianas. Antes de entrar en cada población, le entregaban las llaves y lujosos regalos, el emperador confirmaba los privilegios locales y distribuía parte del botín de campaña. A continuación se iniciaba la entrada propiamente dicha, el emperador a caballo y bajo palio, vestido de dorado y blanco, admiraba los arcos triunfales que celebraban su reciente victoria, seguido de un enorme séquito de esclavos cristianos liberados, moros cautivos, soldados y cortesanos. En esos arcos aparecían imágenes e inscripciones que lo comparaban con héroes clásicos y bíblicos como el propio Gedeón, aunque también Jasón, Escipión, Augusto o David.⁹⁸²

El domingo siguiente a su entrada en Messina, el 21 de octubre de 1535, Carlos V asistió a la misa solemne en la catedral, donde se mostraron imágenes del emperador como cruzado. Suspendida del techo, en lo alto de la nave de la catedral, figuraba una reproducción de Constantinopla con banderas y escudos de armas turcos. Tras la lectura del Evangelio, los asistentes vieron volar un águila imperial que lideraba el ataque

⁹⁸¹ Dupront (1997: 2129-2130) cita *Rime del Commendatore A. Caro*. Venecia: Novelli, 1757, p. 28.

⁹⁸² Parker, 2019: 304, 310-313.

cristiano a la ciudad en medio de la cual, cuando los signos distintivos otomanos desaparecieron, surgió una cruz.⁹⁸³

El periodo que va de 1536 a 1545 será tratado en el próximo capítulo 3.2, por ausencia de apariciones relevantes del héroe bíblico durante estos años hasta la reunión capitular de la Orden del Toisón de 1546 celebrada en Utrecht, donde se volvieron a colgar los tapices de la historia de Gedeón. En esta ocasión se inició el divorcio de una parte importante de los caballeros del Toisón con respecto a la política imperial dado que solicitaron a Carlos V que no nombrase más caballeros españoles. Por otra parte, Lamoral, conde de Egmont (1522-1568), primo de Felipe II, fue elegido caballero.⁹⁸⁴

3.1.3.E) La gira de Carlos V y su hijo don Felipe por los Países Bajos en 1549 y el uso de la imagen de Gedeón en las entradas de Lille, Tournai, Arrás y Amersfoort

Carlos V, tras vencer a la Liga protestante de Smalkalda en la batalla de Mühlberg (24 de abril de 1547), emprendió un largo viaje de presentación de su hijo don Felipe que empezó en Génova a finales de 1548 y finalizó de forma espléndida en Amberes en 1549. Era la primera vez que el príncipe Felipe viajaba a los Países Bajos y Carlos V estaba confiado en ese momento en la lealtad y la obediencia de las provincias y quería familiarizar a su hijo con sus futuros súbditos para facilitar la transferencia del poder a su heredero. Con este viaje se puso fin a la interminable especulación de quien iba a heredar estos estados y Carlos V dio orden de que se jurase al príncipe como heredero, cosa inaudita en los Países Bajos. Las únicas ceremonias para legitimar la soberanía hasta ese momento eran las entradas oficiales que habitualmente se organizaban al morir el soberano y presentar a su sucesor. En ese trayecto recorrieron numerosas ciudades, la mayoría bajo su

⁹⁸³ Ferer, 2012: 232.

⁹⁸⁴ El conde Egmont posteriormente jugó un importante papel en San Quintín, representó al futuro Felipe II en su boda por poderes con María Tudor y fue el enviado en 1564 para tratar de convencer al rey de que no aplicase los Edictos Tridentinos en los Países Bajos y, en su lugar, se autorizase la libertad de culto (Azcárraga, 1999: 478). La decapitación de Lamoral en la *Grand Place* de Bruselas será uno de los hechos determinantes en el curso de la rebelión de los Países Bajos, que será tratada en el Capítulo 5.

jurisdicción, que recibieron a la comitiva imperial con sus respectivas entradas solemnes. Algunas poblaciones eligieron como temas de los arcos triunfales y los *tableaux vivants* ejemplos modélicos de un soberano anciano compartiendo o cediendo el poder a su hijo, como la historia del rey David cuando hace ungir y coronar a su hijo Salomón. Pero la mayoría se limitaron al repertorio habitual de estas entradas y se basaron en la temática político-moral cristiana de la Biblia para alabar al príncipe y a su padre y para ilustrar conceptos abstractos del comportamiento del buen súbdito y del buen señor. La reciprocidad de deberes y beneficios entre el soberano y la urbe constituyó el elemento fundamental de estas escenificaciones.⁹⁸⁵

La entrada de Lille (6 de agosto de 1549), de la que no se conservan imágenes, fue recordada por Juan Calvete de Estrella⁹⁸⁶, secretario real y cronista del viaje, como una de las más impresionantes. Los dos mensajes centrales que se aspiraba a divulgar fueron: a) la idea de transmisión de poder del padre al hijo, guiado por el modelo de soldado cristiano inspirado por el *Enchiridion Militis Christi* de Erasmo de Rotterdam; y, b) la imagen del emperador al servicio de la Iglesia en defensa de la cristiandad frente a los infieles y del catolicismo frente a la herejía,⁹⁸⁷ tal y como se observa en los *tableaux vivants* dedicados al *Triunfo de la Iglesia*⁹⁸⁸, al *Triunfo de Tito sobre Judea*⁹⁸⁹ y a escenas relativas a la historia de Gedeón.

⁹⁸⁵ Rodríguez Salgado, 2008: 184-185.

⁹⁸⁶ Juan Cristóbal Calvete de Estrella, criado en Cataluña, en 1541 fue nombrado maestro de gramática del futuro Felipe II, al que le instruyó en el griego y el latín, así como le proporcionó numerosos libros que ampliaron su biblioteca. Compartió la instrucción del príncipe con Honorato Juan, de Valencia, profesor de matemáticas y arquitectura; Juan Ginés de Sepúlveda, de Córdoba, quien se ocupó de la enseñanza de historia y geografía; y Francisco de Vargas Mexía, de Toledo, profesor de teología (Kamen, 1997⁶: 4-5; Parker, 2019: 492).

⁹⁸⁷ Pinson, 2001: 205-207.

⁹⁸⁸ En un estrado con la forma de cruz imperial ubicado en la entrada del palacio se representó la historia del primer emperador cristiano (Marcus Julius Philippus, 244-245). La escena se completó con la imagen de la Iglesia, en la figura de una joven que portaba una cruz tal y como aparecía la virtud cardinal de la Fe en los misterios medievales y bajo sus pies una anciana de aspecto desagradable que representaba la herejía. A la Iglesia le acompañaron en procesión en el espacio central los santos Gregorio, Jerónimo, Ambrosio y Agustín. Al lado de ellos, desfiló también un cortejo procesional de soldados de la fe –Carlomagno, el líder de la primera cruzada Godofredo de Bouillon, san Luis rey de Francia y los Reyes Católicos-, todos ellos encabezados por el mismo emperador Carlos V. El lado opuesto, en cambio, lo ocuparon los herejes -los príncipes luteranos alemanes, Martín, Lutero, Zwinglio, Arrio, entre otros-. La escena finalizó con el emperador, en su papel de liderazgo y defensa del catolicismo, que protegía a la Iglesia con su espada y su escudo frente a los enemigos de la verdadera fe (Pinson, 2001: 215-216).

⁹⁸⁹ La destrucción de Jerusalén y del Templo por parte del ejército imperial romano se interpreta como el triunfo del cristianismo sobre el judaísmo y se destaca asimismo el vínculo simbólico con las victorias de Carlos V sobre los infieles (p.ej. defensa de Viena o la expedición de Tunez) [Pinson, 2001: 216].

Gedeón apareció en un espacio preferencial en la entrada de Lille. Además del *tableau vivant* donde se representaron dos episodios de la historia del héroe bíblico [la revelación del ángel (Jc 6,19-26) y la destrucción del altar dedicado a Baal (Jc 6,27-32)], a su lado se ubicó un arco triunfal en forma de altar dedicado a la escena teofánica del rocío sobre el vellocino. A diferencia de los *tableaux vivants* tradicionales, aquí ya no se usaron banderolas, sino inscripciones en latín pintadas generalmente en la parte frontal de los arcos triunfales.⁹⁹⁰ Todo este conjunto se presentó en yuxtaposición de otra escena en la que el emperador romano –alter ego de Gedeón– destruía ídolos conforme una tradición medieval que prefiguraba la aparición del Anticristo y su derrota final por parte de Cristo en el Apocalipsis:⁹⁹¹

Y assi como este Emperador Constantino hizo cosas tan altas y dignas de Iupiter, que en ningun tiempo pereceran, asi duraran vuestras hazañas Esclarecido Hijo d’el Emperador, que os ha dado tantos Reynos y tantas Ciudades, para que las gouerneys có la Virtud de vuestro Padre, pues aueys de regir, después d’el con fauor d’el cielo el alto sceptro d’el Imperio.

Mas adelante en la calle Dubois auia vn espectáculo, y al vn cabo d’el, vn niño en habito de Angel, que dezia el mandado de Dios al fortissimo **Gedeon**, que estaua haciendo sacrificio, y destruya el Ydolo de Baal, que estaua sobre vn altar y al otro cabo de la quadra estaua armado **Gedeon**, puesto de rodillas, mirando como decendia el rocio sobre el Vellocino có los versos siguientes:⁹⁹²

Llego el Angel con la embaxada d’el Alto Dios a **Gedeon** le dixo. Esta ateto, tu que eres el mas fuerte de los hombres, couiene, que tomes las armas y pelees con la gente de Madiam, no dudes, que la Victoria te fauorecera con gran presteza, y alcançarla has con marauillosas señales, fauoreciendote Dios vera cosas de marauilla. Pues Illustrissimo Principe asi como Dios ayudó a **Gedeon**, assi el alto cielo os fauorecera, y llegareys con vuestra fama hasta las resplandecientes

⁹⁹⁰ Este espacio preferencial reservado a Gedeón contrasta con la ausencia de Jasón. Este personaje mitológico tiene una presencia más frecuente en las entradas –por ejemplo, las entradas de Londres (1522), Florencia (1531) o, en esa misma gira de 1549, Bruselas y Amberes–.

⁹⁹¹ Bussels, 2010: 42; Pinson (2001: 216-217, 228) se refiere en concreto a la exégesis que consta en la *Bible moralisée de Jean le Bon*, de finales del siglo XIV (París, Bibliothèque Nationale fr. 167 fol. 59).

⁹⁹² En realidad los versos están redactados en latín, tal y como sigue: NVNCIVS EXCELSI REFERENS MANDATA TONANTIS **GEDEONEM** AFFANDO O HOMINVM FORTISSIME DIXIT, EST OPVS ARMA FERAS, MADIANAM ET SVBDERE GENTEM, NE DVBITA ALATIS ADERIT VICTORIA PENNIS.

VTQUE HAEC MIRIFICIS FIET VICTORIA SIGNIS ASPIRANTE DEO, MIRACVLA CERTA DOCEBVNT.

VTQUE POLO RESIDENS HVNC ILLVSTRISIME PRINCEPS FACTA GERENTEM ALTVS TE FORTVNABIT OLYMPVS, ET SVMMI ATTINGES RADIANTIA SIDERA COELI. (la traducción es del mismo Calvete de Estrella)

estrellas administrando con la Virtud de vuestro Padre y vuestra las arduas cosas y hechos dignos de vuestra persona Real.⁹⁹³

Se debe tener en cuenta con respecto a la insistencia en el tema de la destrucción de ídolos que Lille contaba con una de las primeras comunidades calvinistas de los Países Bajos y la ciudad era considerada un importante centro del protestantismo.⁹⁹⁴

La entrada de Lille de 1549 se trató, por tanto, de uno de los tres casos en el siglo XVI en los que apareció en un lugar central la Encarnación de Cristo prefigurada en la teofanía bíblica que impulsa la misión de Gedeón (Jc 6,36-40). La primera ocasión, como hemos visto, fue el regalo del armario-escritorio *Plus Outre* en 1532 y la tercera será la entrada de Amersfoort –también de 1549-, que se tratará más adelante. Aunque en estos tres casos impera la idea del designio divino, el apoyo decisivo de Dios a las acciones de Gedeón, más que la escena teofánica como prefiguración de la Encarnación, igualmente destaca la presencia del rocío y del vellocino. A estos casos puntuales se sumó el papel destacado de esta teofanía, y su relación tipológica con la Encarnación, en los tapices de Gedeón exhibidos en los capítulos de la Orden del Toisón de Oro y otras ocasiones especialmente memorables, así como en los oficios marianos propios de esta orden dinástica, tal y como se ha comentado en relación con el siglo XV pero que continuó igualmente en el siglo posterior, con tanta o mayor importancia.

El motivo sucesorio fue uno de los temas principales de la entrada a Tournai -estancia del 7 al 9 de agosto de 1549-. Cabe tener en cuenta que en ese mismo año se había convencido a la Dieta imperial en Augsburgo para que reconociese las diecisiete provincias de los Países Bajos, tanto las heredadas por Carlos V como las adquiridas posteriormente, como un único Círculo o Circunscripción Imperial.⁹⁹⁵ Esta medida, la Pragmática Sanción,

⁹⁹³ Calvete de Estrella, 1552: 136v, 137r.

⁹⁹⁴ Suykerbuyk, 2016: 15-35.

⁹⁹⁵ La Circunscripción o Círculo de Borgoña iba a ser uno de los diez Círculos Imperiales en los que Maximiliano I de Habsburgo pensaba estructurar el Sacro Imperio Romano en la Dieta de Colonia de 1512 pero no llegó a materializarse hasta la Transacción de Augsburgo de 1548. Comprendía esencialmente los territorios que había heredado de la casa de Borgoña al oeste del Imperio y que habían sido parte del Ducado de Borgoña junto con algunos otros pequeños señoríos. La circunscripción constaba de dos áreas considerablemente separadas, el Franco Condado, al sur, y los Países Bajos, al norte; que comprendían los actuales Países Bajos, Bélgica y Luxemburgo, a excepción del Principado de Lieja que pertenecía al Círculo de Baja Renania-Westfalia. La nueva división del Imperio no estaba sometida al Tribunal de la Cámara Imperial y tenía la obligación de pagar impuestos al equivalente de dos príncipes electores y en tiempos de guerra, por tres príncipes electores. Una mayor cohesión del Círculo de Borgoña se estableció con la

suponía dos aspectos importantes: a) eximía a los Países Bajos de las leyes del Sacro Imperio, y, por tanto, de los compromisos religiosos que permitían en ese momento al luteranismo florecer en Alemania; y, b) obligó a los miembros alemanes de la Dieta a defender los Países Bajos en caso de que fuesen atacados. De esta forma se preparó una futura sucesión de Carlos V al príncipe Felipe. La idea principal de la gira principesca por las principales ciudades de los Países Bajos era consolidar esta innovación y de que se presentase el príncipe Felipe como legítimo heredero. Para ello se planteaba como objetivo que, sin perjuicio de sus privilegios específicos, las respectivas autoridades locales jurasen solemnemente aceptarlo como su futuro soberano y en adelante siguieran los mismos protocolos de sucesión con la consecuencia de permanecer unidas para siempre bajo un mismo soberano de esa línea dinástica.⁹⁹⁶ En Tournai, tal y como ya sucedió en el capítulo de 1531 celebrado allí, apareció Gedeón acompañado de Jasón, según la siguiente descripción:

Mas adelante junto a la yglesia de San Martin estaua vn sumptuoso espectáculo y arco triumphal: (...) estauan en el pintadas las armas Imperiales y de Tornay: salían las alas d'el Aguila Imperial a los dos costados con tanta proporción traçadas y pintadas a la antigua por ornamento d'el teatro, y en la cumbre d'el arco auia vna esfera material de quatro pies de alto, y el grueso d'ella dos. La puerta baxa de medio tenia de ancho doze pies, y alto diziocho, y las de los costados eran seis pies de ancho, y de alto doze: todas ellas eran redondas como las que estauan en lo alto, que eran pintadas de diuersas medallas y figuras, entre las quales estaua Hercules con dos columnas de diez pies de alto, y Sanson, **Gedeon** y Iason (...) Las quadras de aquel espectáculo estaua entapicadas de fino paño colorado y tapicería y los personajes d'el ricamente vestidos: representauan la historia, que ya otras vezes auemos contado (...)⁹⁹⁷

Después de Tournai, Carlos V y el príncipe Felipe visitaron Arrás, donde estuvieron tres días, del 10 al 12 de agosto de 1549. En esta ciudad, que en 1455 ya había recibido a

Pragmática Sanción de 1549, por la que sólo los territorios de los Países Bajos ("pays de par-deça"), fueron declarados una entidad territorial indivisible, las Diecisiete Provincias, que se heredaría por el mismo monarca (Señor de los Países Bajos).

[https://es.wikipedia.org/wiki/Circunscripci%C3%B3n_de_Borgo%C3%B1a (consulta 19-5-2020)].

⁹⁹⁶ Parker, 2019: 505.

⁹⁹⁷ Calvete de Estrella (1552: 153r.) continua la descripción: «(...) como por ruegos de Bersabe el viejo Rey Dauid, amonestado por el Propheta Nathan, hizo vngir y coronar por Rey de Israel a su hijo Salomon por el gran Sacerdote Sadoch. Estauan à vna parte de la quadra muy al natural hechas la fuente de Gihon y Bethlem ciudad d'el Rey Dauid, y cabe la fuente muy hermosas doncellas vestidas de diferentes trages; vnas como Reynas y Princesas, otras como damas, las quales hazian gran fiesta y regozijo por la coronación d'el Rey Salomon, con diuersos instrumentos de música. En la quadra superior conforme à esto se representaua, como la Imperial Magestad en su vida hazia otro tanto con Don Phelippe su hijo haziendole jurar de tantos Reynos y Señorios por Principe y Señor despues de sus días.»

Felipe el Bueno, figuró un arco triunfal con Gedeón. Arrás era una plaza emblemática puesto que se trataba de la sede episcopal cuyo obispo desde la década de 1530 era Antoine Perrenot de Granvelle (1517-1586), canciller imperial. Oriundo de Besançon, en el Franco Condado de Borgoña, era el mayor de los cinco hijos de Nicolás Perrenot (1484-1550), canciller a su vez durante más de veinte años. Cuando murió su padre en 1550, Antoine Perrenot le sucedió como consejero más cercano del emperador y dirigió la política de los Países Bajos con unos planteamientos que chocarían con una parte importante de la nobleza local,⁹⁹⁸ tal y como se verá más adelante.

Aunque los Países Bajos tenían una asamblea constitucional común, los Estados Generales, el verdadero poder político residía en los grandes nobles y, sobre todo, en los gobernadores (*stadhouders*) de las provincias principales. Entre ellos destacaba Guillermo de Nassau, príncipe de Orange, seis años menor que el príncipe Felipe. Propietario de vastos territorios tanto en Francia como en Alemania, era también el *stadhouder* de las provincias de Holanda, Zelanda y Utrecht. Algunos años después contraería matrimonio, en terceras nupcias, con la hija del elector Mauricio de Sajonia. Otro de los magnates locales pasaría a ser Lamoral, conde de Egmont, *stadhouder* de las provincias de Flandes y Artois, un año después de su victoria en la batalla de las Gravelinas (1558).⁹⁹⁹ Estas circunstancias pasarían a ser determinantes en la rebelión de los Países Bajos, que se tratará más adelante.

Los prolongados festejos de las entradas ceremoniales con que las ciudades de las provincias más prósperas del sur –Flandes, Artois, Hainaut y Brabante- recibieron a Carlos V y a su hijo el príncipe Felipe en el verano de 1549, dejaron exhausto al emperador, que se quedó en Bruselas a recuperarse mientras el príncipe y María de Hungría visitaron las principales provincias del norte.¹⁰⁰⁰

El 5 de octubre de 1549 llegaron a Amersfoort con intención de hacer noche, después de haber comido en Utrecht, a tres leguas de allí. Tras ser obsequiados con un cuadro de bienvenida en las mismas puertas de la ciudad que contenía unos versos en los que se

⁹⁹⁸ Kamen, 1997⁶: 40-41. Se tratará más adelante este tema en el capítulo 5.

⁹⁹⁹ Kamen, 1997⁶: 41.

¹⁰⁰⁰ Parker, 2019: 505-506.

calificaba al emperador como “capitán del mundo”, se incluía una disculpa al no haber podido adornar mejor la ciudad debido a los estragos de conflictos bélicos recientes. A continuación:

...Dentro de la Villa yendo a palacio auia vn arco pequeño enrramado a la entrada de vna puente con este retulo debaxo d’el escudo Imperial: “La Paciencia es puerto de la Victoria”

Mas adelante en vna plaçuela auia vn arco y espectáculo có tres puertas, la de en medio redonda, y las otras quadradas, con tres quadras, que cayan encima d’ellas, en las quales por personajes biuos se representaua la historia de Gedeon, y en la de en medio, como pedia por señal a Dios, que el Vellochino se hinchiese de rocío, como se hizo, y los versos d’el freso, lo dezian: “El armado Gedeon ruego a Dios, que los Velloquinos sean regados con el rocío, y assi fue la lana llena d’ello”.

En la quadra, que estaua sobre la puerta d’el lado derecho, aparecia el Angel a Gedeon estando trillando, y assi lo declarauan los versos, que encima a la mano derecha auia: “Estando Gedeon trillando sus panes y amedrentado, saludale el Angel, y con palabras amigables le consuela”.

Estaua a vn lado de los versos escrito: “Dios te salue llena de gracia, el Señor es contigo”.

Y al otro lado dezia: “Veys aquí la Sierua d’el Señor, hágase lo q mandas.

En la otra quadra, que estaua sobre la puerta siniestra, Gedeon prouaua su gente al pasar de vn arroyo, y los trezientos d’ellos, que beuieron echándose el agua en la boca có las manos, y casi en pie tomolos para si, los otros, que beuieron echados de buços despidiolos, y no los quiso, lo qual dauan à entender los versos, que sobre la puerta auia: “Gedeon prueua los suyos al pasar d’el arroyo, y retiene para si los trezientos, que beuian có las manos, y desecho a los que beuian de buços”.

En el alto debaxo d’el escudo Imperial auia estos versos dirigidos al Principe: “Sed Clarissimo Principe otro tan piadoso y clemente Gedeon para nosotros, que somos grauemente fatigados de muchos males, el vezino Madian ha muchos días que nos tiene tá estrechos y afligidos, q aun apenas nos podemos defender y resistir a su cruel y fuerte mano. Cubrid pues y amparadnos con aquel Vellochino de oro, d’el qual vuestra Piedad y grá Clemencia esparze rocío de cósolacion para los maltratados, fauorezcanos vuestra gran Potecia, y sed defensa y puerto seguro y viento suave à esta vuestra Villa”.¹⁰⁰¹

¹⁰⁰¹ Calvete de Estrella, 1552: 303r, 303v, 304r. reproduce antes de cada cita el texto literal en latín «PATIENTIA VICTORIAE PORTVS (...) ARMATVS GEDEON PERFVNDI VELLERA RORE ORAT, ET AERII LANA EST IMPLETA LIQVORIS (...) DVM SVA TRITVRAT GEDEON FRVMENTA, SALVTAT ANGELVS HVNC PAVIDVM, ET VERBIS SOLATVR AMICIS (...) AVE GRATIA PLENA, DOMINVS TECVM (...) ECCE ANCILLA DOMINI FIAT (...) IN TORRENTE SVOS GEDEON PROBAT, ATQVE TRECENTOS LAMBENTES MANIBVS RETINET, PRONOSQVE

Calvete de Estrella comenta que es en esta plaza donde fue recibido el Príncipe por todo el pueblo con muchas hachas encendidas y recuerda que la referencia a Madián en este caso correspondía a Guillermo de Cléveris (1516-1592), duque de Güeldres, al haber sido ocupada la villa en 1543 por su jefe militar, Martin van Rossum (1478-1555), conocido como el Atila de Güeldres, por sus tácticas de guerrilla, pillajes y violencia sanguinaria en un conflicto militar iniciado el año anterior y que enfrentó a Cléveris, apoyado por franceses y daneses, contra el ejército de Carlos V. La situación inicial totalmente desfavorable para los imperiales acabó revirtiéndose de forma sorprendente a su favor, de tal forma que el emperador lo relacionó con la merced de Dios. El 7 de septiembre de 1543 Guillermo de Cléveris, protegido por un salvoconducto, se arrodilló ante Carlos V y firmó un ignominioso acuerdo en virtud del cual le cedía la totalidad de Güeldres. Poco después, los Estados de este ducado juraron lealtad al emperador, a cambio de lo cual les prometió respetar sus tradicionales privilegios. Con la rendición de Guillermo de Cléveris, Martin van Rossum pasó al servicio de su antiguo enemigo, el emperador Carlos V, procedió a atacar a los franceses, principalmente en Artois, y se convirtió, por otra parte, en *stadhouder* del ducado de Luxemburgo.¹⁰⁰²

REMITTIT (...) TV PIVS ET CLEMENS NOBIS CLARISSIME PRINCEPS, SIS GEDEON, GRAVITER QVOS MALA MVLTA PREMUNT, VICINVS MADIAM IAMPRIDEM AFFLIXIT, ACERBAS QVAS NONDVM CLADES POSSVMVS ELVERE. ILLO QVO PIETAS TVA, QVO CLEMENTIA RORAT VELLERE INAVRATO NOS TEJE, NOSQVE FOVE. AFFLICTIS ADSIT TVA DIA POTENTIA NOBIS, VRBIS SIS HVIVS PORTVS ET AVRA TVAE». A estas citas les sigue la propia traducción en castellano, tal y como consta en el texto reproducido en el cuerpo de este escrito.

¹⁰⁰² Rodríguez Salgado, 2000^B: 50; Parker, 2019: 355-356. 368-370.

El conflicto partía de la defunción sin descendencia del duque de Güeldres Carlos de Egmont (1467-1538). De acuerdo con el Tratado de Gorcum (1528), Carlos V podía aspirar a la sucesión. Sin embargo, los representantes del ducado reconocieron a su vecino Guillermo de Cléveris como su nuevo soberano. Al encontrarse con la negativa al reconocimiento de su título de duque de Güeldres por parte del emperador Carlos V cuando éste volvió a los Países Bajos en 1540, Guillermo de Cléveris decidió firmar un tratado con el rey Francisco I de Francia por el que se garantizaron la ayuda militar mutua así como la promesa de mano del duque con Jeanne d'Albret (1528-1572), heredera del reino de Navarra. El ataque de la coalición profrancesa, integrada también por disidentes alemanes y otros protestantes, se inició en junio de 1542, cuando los daneses se apoderaron de todos los barcos y bienes pertenecientes a los súbditos del emperador y mandaron tropas y fondos a Guillermo de Cléveris que le permitieron movilizar un gran ejército en un rápido avance hacia Amberes. Se instó a la ciudad a rendirse en nombre de los reyes de Francia y Dinamarca en el momento en que una flota danesa navegaba por la costa de Holanda, un ejército francés encabezado por el duque de Orleans había conquistado la mayor parte de Luxemburgo, otro ejército capitaneado por el delfín se preparaba para invadir Artois, el propio rey francés Francisco I se disponía para el asedio de Perpiñán, y el rey de Navarra se movilizaba para recuperar sus territorios perdidos. De forma milagrosa las tropas imperiales consiguieron detener todos y cada uno de estos frentes en este primer embate de 1542. La situación se resolvió al año siguiente cuando, tras un primer asalto exitoso de los imperiales a Düren, una de las ciudades mejor defendidas de Guillermo de Cléveris, y a la vista del saqueo ejemplar posterior, una ciudad tras otra, temerosas de acabar sufriendo el mismo destino, se rindieron

El triunfo inesperado de 1543 que supuso la anexión de Güeldres, Zutphen y Cambrai implicó un cambio de rumbo en la estrategia imperial. Hasta entonces Carlos V opinaba que era necesario separar las herencias y dejar la procedente de los Trastámara a su hijo mayor, Felipe II, y la herencia borgoñona a un hijo menor, o de dote a su hija mayor, María de Austria (1528-1603), y así se especificó en varios testamentos imperiales. Pero su victoria de 1543 le convenció de que era factible mantener una monarquía con dos centros, como explicó a su hijo en 1548: «por lo que toca a las tierras de Flandes y Borgoña, habiendo después pensado más en ello especialmente la importancia de dichos Estados. Y cuanto conveniente a vuestra grandeza, y que demás he conquistado el ducado de Güeldres y unídolo con ellos, estamos en que los guardéis».¹⁰⁰³ A su modo de ver, la extensión de sus territorios en esta zona septentrional de los Países Bajos los había reforzado, convirtiéndolos en un estado disperso pero defendible.¹⁰⁰⁴

Al regreso de la comitiva encabezada por el príncipe Felipe y su tía María de Hungría en su periplo por las ciudades de las provincias del norte, en noviembre de 1549, los representantes de los territorios adquiridos por el emperador se reunieron por primera vez con los de sus posesiones hereditarias en unos Estados Generales, donde todos ratificaron su aceptación de la Pragmática Sanción sobre la sucesión.¹⁰⁰⁵ Por consiguiente, la promulgación de esta medida jurídica por la que se declaraba la singularidad y unidad de los Países Bajos, en un único bloque territorial patrimonio de la dinastía de los Habsburgo, acababa con una tradición histórica de división de sus territorios en función del vasallaje francés e imperial.

3.1.3.F) El uso de la historia bíblica de Gedeón en la ceremonia de abdicación de Carlos V (Bruselas, octubre 1555) y en el capítulo de la Orden del Toisón de Oro de Amberes (enero 1556)

[https://fr.wikipedia.org/wiki/Martin_van_Rossum (consulta 27-4-2019)].

¹⁰⁰³ Carlos V a Felipe II, Augsburgo, 18 de enero de 1548, «Instrucciones». M. Fernández Álvarez. *Corpus documental de Carlos V*, II. Salamanca: 1979, p. 591 (Rodríguez Salgado, 2000^B: 54, 76).

¹⁰⁰⁴ Rodríguez Salgado, 2000^B: 54-55.

¹⁰⁰⁵ Gómez-Centurión, 2000: 30; Parker, 2019: 506.

En julio de 1554 se celebró el matrimonio entre la reina de Inglaterra, María Tudor, y don Felipe que, para aquella ocasión, en la víspera, fue investido rey de Nápoles y de Jerusalén. El objetivo final era la creación de un nuevo estado angloneerlandés, gobernado por el heredero de don Felipe y María Tudor, garante del dominio Habsburgo del Canal y del mar del Norte, para así, como interpreta el historiador Geoffrey Parker, “mantener a raya a los franceses y obligarles a entrar en razón”.¹⁰⁰⁶

El mes antes, en junio de 1554, Carlos V había otorgado plenos poderes a su hermano Fernando I para arreglar en la Dieta la cuestión religiosa. La paz religiosa de Augsburgo firmada el 22 de septiembre de 1555 dejaba sin sentido el proyecto de unidad del pastorado imperial y anticipaba, por tanto, el final del Imperio de Carlos V, aunque su hermano Fernando no tomase la corona imperial hasta el 14 de marzo de 1558. Sin embargo, ya no fue coronado por el Papa. Carlos V pasaría así a la historia como el último emperador del Sacro Imperio coronado por el Papa.¹⁰⁰⁷ Fernando I había dedicado gran parte de su tiempo y bastantes recursos a mantener la autoridad imperial dentro del Sacro Imperio. En 1521 se le había asignado la mayor parte de la herencia Habsburgo y en 1526 Carlos V le había ayudado a establecerse en Bohemia y Hungría. En 1531, además, el emperador había reforzado la autoridad de su hermano dentro del Sacro Imperio con su elección como rey de Romanos. A partir de ese momento, se consideró a Fernando I como el sucesor designado al Sacro Imperio, pese a que Carlos V ya tenía un hijo varón y sucesor con el nacimiento de Felipe II en 1527. Sin embargo, confiado en su nuevo poderío tras la victoria de Güeldres (1543) y la paz con Francia (1544-1545), Carlos V se planteó modificar la cuestión de la sucesión imperial.¹⁰⁰⁸ En esos momentos se debatía en los consejos hispanos e imperiales la «alternativa», la proposición de entregar o a Milán o a los Países Bajos a Francia para conseguir una paz estable.¹⁰⁰⁹ De manera inesperada, en 1546 y 1548 respectivamente, Carlos V determinó el orden sucesorio de dos estados a favor de Felipe: Milán y los Países Bajos, como hemos visto anteriormente, y los separó del círculo y dependencia jurídica del Sacro Imperio. Fernando I se resistió y defendió con vehemencia sus derechos no solo a la herencia Habsburgo sino incluso a la

¹⁰⁰⁶ Parker, 2019: 541.

¹⁰⁰⁷ Fernández Alvarez, 1999: 308; Gerbier, 2016: 10.

¹⁰⁰⁸ Rodríguez Salgado, 2000^B: 52-53.

¹⁰⁰⁹ Rodríguez Salgado, 2000^B: 60.

Trastámara. Finalmente se llegaron a unos acuerdos que no se llegaron a publicar ni a imponer por la firme oposición de los electores alemanes. Esa entente abortada de 1551 consistía en que se garantizaba a Fernando I la sucesión al título imperial, pero se comprometía a trabajar inmediatamente a favor de la elección de su sobrino, Felipe II, como rey de Romanos. El título alternaría entre las dos ramas de la dinastía y la familia de Fernando I ejercería el papel de vicario o regente en el Sacro Imperio, mientras que Felipe II y sus herederos ejercerían el vicariato de Italia.¹⁰¹⁰

La cuestión sucesoria también quedó afectada cuando en abril de 1555 murió, a la edad de 75 años, la reina Juana, la madre de Carlos V.¹⁰¹¹

La tarde del 25 de octubre de 1555, en un salón del Palacio de Bruselas especialmente preparado para la ocasión, se celebró una asamblea a la que asistieron, además de los caballeros de la Orden del Toisón de Oro¹⁰¹², los representantes de los Estados de Borgoña, con motivo de la renuncia de Carlos V, tanto del ducado de Borgoña como de la soberanía de la Orden del Toisón, a favor de su hijo Felipe –en aquel momento rey de Nápoles y Jerusalén, rey consorte de Inglaterra, príncipe de Asturias y duque de Milán–.¹⁰¹³

El humanista y jurista de origen frisio Viglius ab Aytta (1507-1577), presidente del Consejo Privado de Bruselas (de 1549 a 1565), además de otros cargos, y futuro canciller de la Orden del Toisón de Oro, se ocupó de la organización de la ceremonia de abdicación.¹⁰¹⁴ Intervino también en esta preparación el vicescanciller imperial, el

¹⁰¹⁰ Rodríguez Salgado, 2000^B: 54, 57-58.

¹⁰¹¹ Parker, 2019: 554.

¹⁰¹² Los caballeros de la Orden del Toisón de Oro había sido convocados antes de dirigirse a esta gran asamblea para anunciar su intención de ceder a su hijo no solo las posesiones de los Países Bajos, sino también su puesto como Jefe y Soberano de la Orden (Parker, 2019: 556).

¹⁰¹³ Azcárraga, 1999: 475-476; Domínguez Casas, 2010: 384.

¹⁰¹⁴ Van Bruaene, 2019^B: 7-26.

El Consejo Privado de Bruselas lo formaban cuatro miembros más: Lamoral, conde de Egmont; Guillermo de Orange; Conde Charles de Berleymont y Antonio Perrenot de Granvela [https://es.wikipedia.org/wiki/Viglius_van_Aytta (consulta 24-11-2019)].

En 1562, tras la defunción de su esposa, Viglius ab Aytta van Zwichem fue ordenado sacerdote y nombrado rector arzobispal del cabildo de la catedral de San Bavón de Gante (Jonckheere, 2012: 158), así como canciller de la Orden del Toisón de Oro.

Viglius sirvió durante toda su vida al emperador de los Habsburgo Carlos V y a su hijo Felipe II. Como jurista de antecedentes modestos, se convirtió en miembro del Gran Consejo de Malinas, presidente del Consejo Secreto y del Consejo de Estado. Estos eran los cargos más importantes que se podían alcanzar en

augsburgués Georg Sigismund Seld (1516-1565), perteneciente al círculo de los Fugger.¹⁰¹⁵ Se trató de un acto de gran teatralidad, semejante a un auto sacramental lleno de símbolos, al que fueron invitados los más destacados personajes de la corte imperial – en torno a mil asistentes que desbordaron los pasillos-. Carlos V, vestido de negro sobre el que brillaba el collar de la Orden del Toisón de Oro, entró en la sala apoyando su mano sobre el hombro de Guillermo de Orange –que con el tiempo se convertiría en uno de los principales enemigos de Felipe II-. Al sentarse el César, Filiberto de Bruselas (1518-1570), presidente del Consejo de Flandes, expuso las razones que habían llevado al emperador a la abdicación. Seguidamente se alzó Carlos V, de nuevo apoyado sobre el príncipe de Orange, e inició su discurso. Recordó como en aquella misma sala, cuarenta años atrás, se había reconocido su mayoría de edad, al ser emancipado de la tutela de su tía Margarita, en la fiesta de la Epifanía, y al recibir la confianza de su abuelo el emperador Maximiliano por delegarle el gobierno de los Países Bajos. En poco tiempo había recibido las pesadas cargas de las coronas hispánicas e imperial. Y desde entonces tuvo que combatir sin tregua, tanto contra los enemigos de la cristiandad como contra los de su dinastía y reinos, en una constante lucha defensiva en pro de sus pueblos. Por esos motivos se había expuesto a las incomodidades y los riesgos de los viajes por mar y por tierra: nueve veces había entrado en Alemania, seis en España, cuatro en Francia y dos tanto en Africa como en Inglaterra; tres veces había navegado por el Atlántico y ocho por el Mediterráneo. Su última empresa desventurada, la del intento de recuperación de Metz, constituía su gran espina pero había acatado la voluntad divina, en cuyas manos estaba en conceder o negar la victoria. Sus fuerzas habían empezado a fallar y entendía que era el momento de dar paso a sus sucesores: en sus reinos, a su hijo Felipe; y, en el imperio, a su hermano Fernando. Se volvió en ese momento hacia su hijo y le advirtió que siempre debía mostrarse fiel a la fe de sus mayores, y que su deber sería velar por la paz y la justicia. Carlos V reconoció finalmente que en esos años había cometido errores, ya fuese por su edad o por su carácter, aunque siempre sin intención de herir a nadie; y, sin

los Países Bajos en el siglo XVI. Sin embargo, su carrera terminó en 1571 debido a la presión ejercida en este sentido por el duque de Alba. Viglius era un hombre moderado, aunque al mismo tiempo claro. La enemistad con el duque de Alba estaba motivada por su oposición a la persecución de los "herejes" y la imposición de la alcabala, un impuesto del diez por ciento sobre la venta de productos. Con el final de su carrera política, se inició un período de patrocinio, del que destaca la comisión del retablo en su capilla funeraria de la catedral de Gante (Jonckheere, 2012: 149).

¹⁰¹⁵ Kellenbenz, 2000: 32.

embargo, a todos pedía perdón. Acabó aquí su discurso, con una emoción que se transmitió a la asamblea en la que se oyeron sollozos medio reprimidos. Tras aceptar el síndico de Amberes, en nombre de las ciudades y villas de los Estados, el designio imperial, aunque con la súplica de que no abandonase estas tierras hasta que la paz de Francia no fuese una realidad consolidada, el príncipe Felipe se echó a los pies de su padre y se declaró su humilde hijo y servidor. Solicitó excusas por no poderse expresar ni en francés ni en neerlandés y el discurso de agradecimiento lo pronunció en su nombre Antoine Perrenot de Granvela.¹⁰¹⁶

Esta ceremonia de abdicación estuvo dominada visualmente por los tapices dedicados a Gedeón. Como se observa en un aguafuerte de Frans Hogenberg (1535-1590), estos paños, los más opulentos y alabados de la época, envolvieron literalmente la sala al cubrir la totalidad de las paredes desde el suelo hasta el techo a fin de que los asistentes a la abdicación quedasen inmersos por completo en el recuerdo del motivo bíblico que inspira la Orden del Toisón de Oro, en ese relevo sucesorio voluntario de un nuevo Gedeón por otro.

(Fig. 19) Franz Hogenberg. *Abdicación de Carlos V* (1555-1558). Grabado publicado en la serie segunda de *Geberutenissen in da Nderlanden*. En la Biblioteca Nacional de España estos grabados forman parte de

¹⁰¹⁶ Fernández Alvarez, 1999: 316-322; Ferer, 2012: 3, 199.

la serie *Sucesos de Europa* [<http://books.ub.uni-heidelberg.de/arhistoricum/reader/download/398/398-17-82381-1-10-2018019.pdf> (consulta 8-12-2020)]

Unos meses después, el 16 de enero de 1556, también en Bruselas, Carlos V cedió a su hijo, en tres actas de abdicación, las coronas de Castilla y sus dominios de ultramar, Aragón, y, por último, Sicilia. Esta triple abdicación se realizó de forma privada, sin ningún discurso ni solemnidad, y con la única presencia de las dos hermanas del emperador, María de Hungría y Leonor de Austria, Manuel Filiberto de Saboya (1528-1580) y unos pocos grandes.¹⁰¹⁷ Felipe II llegó a Amberes un día después a efectos de celebrar en los días siguientes el primer capítulo del Toisón de Oro convocado por él como nuevo soberano de la orden. Los mismos tapices de la historia de Gedeón volvieron a decorar la nave central de la iglesia de Amberes. Tras las ceremonias religiosas, se procedió a la elección de los diecinueve nuevos miembros que cubrirían las vacantes producidas desde el último capítulo celebrado en Utrecht en 1546. Entre los elegidos se encontraba Guillermo de Nassau, príncipe de Orange, y Felipe de Montmorency, duque de Horn (c.1524-1568).¹⁰¹⁸

Posteriormente, el 10 de junio de 1556, en una ceremonia especial, el Franco-Condado, el fragmento restante del antes poderosísimo ducado de Borgoña perdido por Carlos el Temerario, fue entregado a Felipe II. El punto final del traspaso de poderes del emperador finalizó con la coronación imperial de su hermano Fernando el 14 de marzo de 1558.¹⁰¹⁹

Carlos V llegó a reconocer: “(...) Los hombres pueden ver ahora hasta qué punto era cierto lo que muchos han dicho, que yo deseaba convertirme en el monarca del mundo. Este pensamiento, se lo aseguro, nunca estuvo en mi mente, ni habría estado, aun si hubiera podido alcanzarse mediante palabras en lugar de hechos”.¹⁰²⁰ Carlos V falleció el 21 de septiembre de 1558.

¹⁰¹⁷ Azcárraga, 1999: 476; Pérez, 2004: 228; Parker, 2019: 559.

¹⁰¹⁸ Azcárraga, 1999: 476.

¹⁰¹⁹ Lovett, 1989: 59, 60.

¹⁰²⁰ Badoero a la Señoría, 19 de enero de 1556 –resumido en *Calendar of State papers and manuscripts relating to English Affairs existing in the archives and collections of Venice*, ed. H.F.Brown y otros, Londres, 1864-1947, VI/1, pp. 394-395- (Parker, 2019: 559).

3.1.3.G) El uso de la historia bíblica de Gedeón en el último capítulo de la Orden del Toisón de Oro (Gante 1559) y usos posteriores

En el verano de 1559 tuvieron lugar en Gante tanto la asamblea del 23º capítulo de la Orden del Toisón de Oro en la colegiata de San Bavón (del 29 de julio al 3 de agosto), al que asistieron quince caballeros, como, seguidamente, la reunión de los Estados Generales, en la que el rey presentó a su hermanastra Margarita de Parma (1522-1586) como nueva gobernadora general, antes de que el 9 de agosto Felipe II se trasladase a Zelanda para embarcarse rumbo a España. El tema central de las deliberaciones del capítulo fue la ortodoxia religiosa, ya que se preveía reforzar lo dispuesto en las constituciones y ordenanzas fundacionales de la Orden del Toisón de Oro (cap. V), que obligaba a los caballeros a jurar total fidelidad a la fe cristiana y defender a la Santa Madre Iglesia y a la Silla Apostólica. A lo largo de 1559 este compromiso religioso se reforzó con un conjunto de “Adiciones filipinas” que transformaron la orden en una verdadera arma confesional, al permitir la exclusión y expulsión de los herejes y de los sospechosos de serlo, además de comprometer a todos los caballeros a “hacer guardar y observar (...) las antiguas constituciones y disposiciones de nuestra Santa Madre Iglesia (...) en todas sus provincias y señoríos por todos sus vasayos y súbditos estantes y habitantes”. Se reforzó, por tanto, un sistema de fidelidad jurada a Felipe II, como monarca católico-, y a la Iglesia romana, en un momento en que estas fidelidades requerían testimonios explícitos.¹⁰²¹ En ese capítulo, que sería el último, el rey propuso modificar el artículo 46 de los Estatutos para añadir que los caballeros no podían dar su voto a los candidatos a entrar en la orden que fueran herejes o sospechosos de serlo y fuese nula cualquier decisión contraria a esta norma. Sin embargo, en contra de su voluntad, resultó elegido el caballero Floris de Montmorency, barón de Montigny (c.1527-1570). Para empeorar la situación, el soberano impidió que se procediese a la tradicional ceremonia de examen moral de los caballeros relativa a su persona.¹⁰²² La crítica de sus cofrades apuntó al incumplimiento del artículo 6 de los Estatutos que establecía el compromiso bajo juramento del soberano a “no emprender no tan solo guerra alguna pero ni otro grave

¹⁰²¹ Postigo, 1999: 61; Van Bruaene, 2019^B: 7-26.

¹⁰²² Domínguez Casas, 2010: 384; Azcárraga, 1999: 476.

negocio sin dar cuenta de él a la mayor parte de los caballeros para conocer su dictamen y resolver sobre la materia” .¹⁰²³

La elección de la iglesia de San Bavón¹⁰²⁴ de Gante respondía al doble objetivo de: a) proclamar una idea de continuidad entre Felipe II, Carlos V -al haber sido bautizado allí en 1500- y el duque de Borgoña Felipe el Bueno -ya que Gante había sido sede de un capítulo de la orden en 1445, presidido por él como primer gran maestro-; y, por otra parte, b) escenificar otro de los grandes proyectos de Felipe II respecto a los Países Bajos: la reorganización territorial eclesiástica. Con respecto al primer motivo, se resaltó el traspaso de poder de padre a hijo, a través de las grandes vidrieras obsequiadas por la corte a la iglesia en 1556, cuya instalación debía estar prevista ya para este capítulo de la Orden del Toisón de 1559, y que mostraban, además del recuerdo baptismal del anterior emperador, en sendos transeptos norte y sur, respectivamente, Carlos V e Isabel de Portugal, y Felipe II y María Tudor. En cuanto al segundo motivo expuesto, Gante fue seleccionada como sede de uno de los nuevos obispados y se anunció, de esta forma, la voluntad de potenciar un proceso por el que la antigua iglesia parroquial de San Juan llegaría a adquirir finalmente el status de catedral de San Bavón en 1561.¹⁰²⁵

De acuerdo con la tradición establecida en el siglo XV, series de tapices en posesión de la corte se colgaron en la nave de la iglesia durante cada capítulo. La magnificencia de estos tejidos guiaba la entrada de los caballeros desde la nave hasta el coro. En 1559 los tapices fueron los de la historia de Gedeón elaborados en la época de Felipe el Bueno utilizados para este mismo propósito en los capítulos celebrados en Tournai (1531), en este caso junto con los tapices de la propia colección de la catedral, y en Utrecht (1546), acompañados por la serie dedicada a la victoria de Túnez.¹⁰²⁶

¹⁰²³ Azcárraga, 1999: 477.

¹⁰²⁴ Como consecuencia de la revuelta de Gante de 1539, sofocada en 1540 por Carlos V, entre una de las medidas punitivas adoptadas, se encontraba la construcción de una ciudadela militar en la emplazamiento donde se hallaba la antigua abadía de San Bavón. Por este motivo, los antiguos monjes –que en 1536 habían pasado a ser canónigos (sin formar parte de una catedral si que pertenecen a un cabildo)- fueron recolocados en la iglesia parroquial de San Juan que, a su vez, red denominada como San Bavón, adquirió la condición de colegiata (Van Bruaene, 2019^B: 7-26).

¹⁰²⁵ Van Bruaene, 2019^B: 7-26. Por otra parte, entre 1557 y 1559 Felipe II encargó al pintor de corte Michiel Coxie la copia del altar de Gante de los hermanos Van Eyck de 1432.

¹⁰²⁶ Van Bruaene, 2019^B (7-26).

Respecto a la presencia en el capítulo de Gante de 1559 de los tapices de la historia de Gedeón –también utilizados en la ceremonia de abdicación de Carlos V-, Van Bruaene cita los testimonios de:

En 1561 se publicaron por primera vez la serie de ilustraciones acerca de la historia de Gedeón basadas en bocetos de Maarten van Heemskerck (1498-1574)¹⁰²⁷; y, por otra parte, en el momento en que el *Palazzo Vecchio* de Florencia se encontraba en obras y se debía preparar el viaje a España del príncipe Francesco I Medici (1541-1587), Cosimo Medici adquirió en Flandes una serie completa de trece tapices de la historia de Gedeón para enviar a la corte española.¹⁰²⁸ De ellos se han conservado dos completos, en depósito en la embajada italiana en el Vaticano, y tres piezas incompletas en Siena.¹⁰²⁹ El príncipe Francesco, heredero del Gran Ducado de Toscana, salió para la península ibérica el 23 de mayo de 1562, fue recibido en Perpiñán el 4 de junio y permaneció en la corte de Felipe II hasta mediados de 1564. El objetivo principal de esta estancia del príncipe Francesco, además de adquirir aprendizaje político y formación cortesana, era tratar del asunto de la elección de su esposa. El objetivo era casarse con una hija del emperador Fernando I y los Medici confiaban en la intercesión de Felipe II. Al final este tema se resolvió en diciembre de 1565 con la boda del príncipe y Juana de Habsburgo-Jagellón (1547-1578), la menor de los quince hijos del emperador.¹⁰³⁰ No cabe olvidar, además, que en la

Marcos van Vaemewijck. *Die warachtighe gheschiedenisse van allen gheloofwaardighe saken (...)* [1564]; G. Bertini. “La descrizione di Francesco de Marchi del Capitolo dell’Ordine del Toson d’oro tenuto a Gand nel 1559”. En: J. Paviot (ed). *Liber amicorum Raphael de Smedt*. Leuven: Peters, 2001; y, Ph. Kervyn de Volkaersbeke. *Les églises de Gand I. Église cathédrale de Saint-Bavon*. Gante: Hebbelynck, 1857.

En cuanto a la utilización de los tapices en los otros capítulos de la Orden del Toisón de Oro citados, entre las referencias aportadas por Van Bruaene se encuentran:

J. Chipss Smith. “Portable Propaganda. Tapestries as Princely Metaphors at the Courts of Philip the Good and Charles the Bold”. *Art Journal*, 48 (2), 1989, pp. 123-124;

I. De Lannoy. *Le Chapitre de la Toison d’Or tenu à Tournai en 1531*. Tournai: Tournai-Art et Histoire, 2000, p. 22; y,

De Groot. “De Dom van Utrecht ...”. En: F. de Gruden. *Les chapitres de la Toison d’Or à l’époque bourguignonne (1430-1477)*. Lovaina: Leuven University Press, 1997, p. 201.

¹⁰²⁷ Wyld, 2012: 242.

¹⁰²⁸ El 16 de diciembre de 1561 Carlo Rinuccini escribe desde Amberes al embajador mediceo en España, Bernardo Minerbetti, advirtiéndole que le estaba enviando siete tapices de la Historia de Gedeón y que recibiría desde Florencia los otros seis de la serie completa, comprados anteriormente (Mediceo del Principato 5079, inserto 1, fasc. 70) [Meoni, 2003: 37-47].

¹⁰²⁹ Las dos conservados completos son los procedentes de Florencia. Giovanni Gaeta Bertelà. *Palazzo Vecchio: committenza e collezionismo medicei 1537-1610*, cat. Exhib. Florencia 1980: 68-69 (nn. 110-111); Ciatti-Avanzati 1990: 283, 285, 291 (n. 55; figg. 7.12, 7.16)

Mientras que se considera clara la atribución a Bruselas de su producción, propuesta por Nello Forti Grazzini, la identificación del monograma con el correspondiente a Frans Ghieteeels se considera errónea. Nello Forti Grazzini, *Musei e Gallerie di Milano. Museo d’arti applicate: Arazzi*, Milano, 1984: 24-25, 205 (figg. 2, 3). Para la nueva atribución del monograma cfr. Guy Delmarcel. *Flemish Tapestry*. Tiel: 1999: 365 (fig. 26)

¹⁰³⁰ Volpini, 2010: 210-212.

No tienen nada que ver con este objetivo las series de tapices que se basaron los diseños de los trece tapices de Gedeón adquiridos por los Medici en 1561.

celebración del banquete nupcial días después del contrato matrimonial de noviembre de 1565 en Bruselas entre Alejandro Farnesio (1545-1592) –hijo de Margarita de Parma- y la infanta María de Portugal (1538-1577) se utilizaron los tapices de Gedeón de la Orden del Toisón –los encargados en el siglo XV por Felipe el Bueno que se han comentado a lo largo de este capítulo-.¹⁰³¹

El movimiento iconoclasta que se inició en 1566, al frente del cual se encontraban algunos caballeros del Toisón de Oro será analizado en otro capítulo. Esta situación de rebelión en los Países Bajos llevó a Felipe II a contravenir el contenido de los Estatutos de la Orden del Toisón de Oro¹⁰³², que prohibían el encarcelamiento y ejecución de sus caballeros, y pasó a ordenar la ejecución de Floris de Montmorency –detenido en Segovia en 1567 y decapitado en Simancas en 1570-; de Lamoral, conde de Egmont, y de Felipe de Montmorency, conde de Hornes –decapitados en la *Grand Place* de Bruselas en 1568.¹⁰³³

En 1577, al haber fallecido la mayor parte de los caballeros de la Orden del Toisón de Oro, Felipe II solicitó y obtuvo del papa Gregorio XIII la bula pontificia que autorizaría a reemplazarlos sin necesidad de reunir asamblea general y a conferir arbitrariamente los collares, en lugar de ser elegidos por los cófrades. La supresión de los capítulos de la Orden acabó por reafirmarse con la bula pontificia de Clemente VII (1596). De todas formas, la entrega de los collares no se vio desprovista totalmente de un ceremonial, si bien más simplificado. Perdió la comunicación visual y emocional del soberano con la ciudadanía de la sede capitular propia del cortejo en sus trayectos entre el espacio palatino

Una de estas series, integrada igualmente por trece paños, aunque de mayores dimensiones y tejidos en Oudenaarde en 1578, fue adquirida por sir Christopher Hatton (1540-1591), el favorito de la reina Isabel I de Inglaterra, por un simple juego de palabras cortesano entre el vellocino, la reina como pastora y Hatton como el integrante predilecto de su rebaño. Estos tapices se encuentran actualmente en Hardwick Hall, la antigua residencia de la condesa de Shrewsbury, la inglesa más rica de la época tras la reina, quien los compró tras la defunción de Hatton; expuestos, por tanto, en uno de los espacios palaciegos más importantes de la época isabelina (Wyld, 2012: 231, 248, 251). En cuanto a la otra serie inspirada en los diseños de la serie Gedeón-Medici de 1561, formada por cuatro tapices, se encuentra actualmente en el Château de Châteaudun (Wyld, 2012: 240).

Por otra parte, no existe información suficiente acerca de los cinco tapices dedicados a la historia bíblica de Gedeón que consta en el inventario de 1565 de los bienes del cardenal Federico Gonzaga.

Por último, en cuanto a los paños tejidos por Frans Geubels (antes de 1578) y diseñados por un artista del círculo de Michiel Coxcie, que se conservan en la catedral de Albarracín, por donación a principios del siglo XVII del obispo Vicente Roca de la Serna, me referiré a ellos más adelante en el capítulo 5.

¹⁰³¹ Smith, 1989: 129 (n26).

¹⁰³² Cap. LXVI establece que los caballeros de la Orden del Toisón no tienen entre ellos otro tribunal que la misma Orden; y, por esta razón, se le confiere soberanía absoluta (Ainaud de Lasarte, 1949: 32).

¹⁰³³ Domínguez Casas, 2010: 385.

y eclesial. Desapareció también la necesidad de utilizar los hábitos capitulares; aunque sí que continuó el uso de las obras de arte máspreciadas –los tapices de oro, plata y seda– como resorte propagandístico de la política real.¹⁰³⁴

3.1.4) Conclusiones sobre el capítulo 3.1

3.1.4.A) Forma de comunicación de las ideas-imágenes de la historia bíblica de Gedeón (teofanía del rocío y victoria sobre los madianitas)

La historia bíblica de Gedeón se presentó principalmente en manifestaciones escénicas – arcos triunfales y *tableaux vivants* en las entradas ceremoniales de los Países Bajos en los siglos XV y XVI-, liturgia y música en las celebraciones religiosas de la Orden del Toisón de Oro, pintura, tapices, e incluso mobiliario, en algunos casos relacionados con esta orden dinástica. También estuvo presente en obras literarias –como la de Álvar Gómez de Ciudad Real-, manuales ceremoniales –donde se justificó su significado simbólico-, epitafios y honras fúnebres de diferentes soberanos de las casas de Borgoña y de Austria; si bien la forma escrita o el discurso, es decir, el uso de la palabra no fue la opción preferida para apropiarse con fines políticos del mensaje bíblico de los episodios protagonizados por Gedeón. De entre ellos, los dos grandes temas que aparecieron en estas ocasiones, tanto en su modalidad escénica como en la escrita, fueron: a) la teofanía del rocío; y, b) la victoria militar contra los madianitas.

La primera temática –la teofanía del rocío y el vellocino-, que prefigura a la Encarnación, al papel de la Virgen María como madre de Dios, constituyó un referente muy importante en la música, las oraciones y los sermones de las celebraciones religiosas de la Orden del

¹⁰³⁴ Domínguez Casas, 2010: 385, 393.

Toisón. Así es desde que el oficio mariano de 1458 pasó a formar parte del propio ritual de la Orden a partir del capítulo celebrado en 1461 en Saint-Omer, y que probablemente también inspirase el motete *Ut phoebi radiis* de Josquin des Prez. En los *tableaux vivants* de las entradas solemnes, en cambio, la aparición del vellocino resultó ser para Gedeón una especie de distintivo, como podría ser la torre para santa Bárbara o las llaves para san Pedro. Constituyó, en la mayoría de las ocasiones, el atributo por el que fue reconocido el héroe bíblico, sin que por ello se le restase importancia, ya que la escena teofánica del vellocino simbolizaba la gracia de Dios, la prueba del designio divino.

El segundo tema, en cambio, el de la victoria de Gedeón contra los madianitas, vista en la mayoría de las ocasiones como una prefiguración de una próxima victoria contra los otomanos, y como un modelo a seguir, fue ampliamente utilizado en estas representaciones urbanas que celebraban la entrada del soberano. La acción militar providencial de Gedeón se entendió como el referente a seguir en el siglo XV y a principios del siglo XVI en la cruzada contra el Turco. Un modelo que concedía una importancia fundamental a la acción de Dios –cualquier victoria era por su voluntad- y ésta era la razón última para la cruzada. De esta manera apareció Gedeón en las entradas de Arrás (1455), Gante (1458) –que se comentará de forma más extensa en el Cap. 4.3, por su relación con el políptico de los hermanos van Eyck- y Dijon (1474), todas ellas bajo la influencia del discurso programático de los dos primeros cancilleres de la Orden del Toisón de Oro: Jean Germain y Guillaume Fillastre.

Las entradas solemnes de 1549 en las que la historia bíblica de Gedeón contó con un gran protagonismo –Lille y Amersfoort- fueron casos excepcionales que se apartaron de los casos anteriores en los que la aparición de Gedeón había implicado referirse principalmente al objetivo de la cruzada contra los otomanos. El énfasis particular de Lille en la lucha religiosa contra los protestantes, que en esa ciudad eran más numerosos que en el resto de los Países Bajos; y el de Amersfoort, que se refería a Gedeón como modelo de héroe protector, con el que se pretendía identificar al futuro rey Felipe II, en una localidad que había padecido pillajes y violencia por parte de un ejército invasor, reflejaban de hecho un ánimo común en ambas entradas: el cambio de rumbo de la estrategia imperial. El príncipe Felipe, el nuevo Gedeón, iba a ser el soberano no solo de los territorios que su padre, el emperador Carlos V, había recibido por herencia de la

dinastía Trastámara, sino también de Estados que se desgajaban del dominio del Sacro Imperio: Milán y, sobre todo, los Países Bajos. Estos últimos, tras la conquista de Güeldres a la que se refería la entrada de Amersfoort, aunque estuvieran aislados del resto, Carlos V consideró que podían ser defendibles. Su separación del Sacro Imperio, además, posibilitaría una política religiosa diferente a la que se podía establecer allí, tema éste al que se refería la entrada de Lille con su insistencia en la lucha contra la herejía. El designio divino de la teofanía del vellocino de Gedeón, presente en ambas entradas, sería la justificación de este cambio de orientación.

La cuestión del rango del soberano de los Países Bajos era un tema candente para la rama borgoñona de los Valois. Carlos el Temerario pretendió a toda costa ser coronado con dignidad de rey, ya fuese de Lotaringia o, como futuro sucesor del emperador, rey de Romanos. Este problema de reconocimiento afectaba a la política de persuasión borgoñona. La manera de intentar solucionar estas carencias relativas al *ethos* podrían resumirse en tres vías principales: por una parte, la magnificencia dinástica; por otro lado, la propagación de la idea de que la jerarquía entre los soberanos cristianos no debía basarse en la superioridad de un título sino en la práctica efectiva en favor de la cristiandad; y, por último, no menos importante, al contar con el favor del designio divino para actuar así. La preeminencia del duque de Borgoña sobre otros soberanos se justificaba en su mayor implicación y esfuerzo en la defensa de la cruzada, una imagen que identificaba al duque con la espada del nuevo Gedeón.

El *adventus*, la venida o llegada a la ciudad del soberano en el Imperio Romano, imagen referencial de la entrada solemne de los Países Bajos, unificaba, en una sola experiencia colectiva y plurisensorial, tanto el concepto griego de parusía –presencia- como el de epifanía –manifestación-. Por otra parte, la importancia concedida por la Orden del Toisón de Oro a la festividad de san Andrés (30 de noviembre), fecha de celebración anual del *petit chapitre*, creaba un calendario de la orden dinástica paralelo al calendario litúrgico católico, en el que el Adviento se refiere a las cuatro semanas con las que empieza el año litúrgico y que preceden a la Navidad desde el domingo más próximo al día de san Andrés.

La emoción (el *pathos*) de la colectividad estuvo también presente como uno de los objetivos de las entradas ceremoniales. Era lo que pretendían las cámaras de retórica, especialistas en arte escénico, al participar en la organización de la jornada y la puesta en escena de los *tableaux vivants*. En algún caso se consiguió incluso que el propio protagonista –en este caso, Carlos de Habsburgo- se mostrase tan maravillado con el recorrido plurisensorial que lo quisiera repetir otro día, tal y como sucedió con la entrada de Brujas de 1515.

Con respecto a la serie de tapices dedicada al héroe bíblico Gedeón elaborada a mitad del siglo XV, una de las obras de arte más admiradas hasta su desaparición, fue habitual su presencia en la sala de banquetes de los capítulos de la Orden del Toisón de Oro, tanto en ese siglo como en el XVI. También existió la tradición de exhibir estos paños fastuosos con ocasión de eventos familiares celebrados en Bruselas al coincidir con la festividad de san Andrés -30 de noviembre-, fecha regular de reunión del *petit chapitre* de la Orden. Sería el caso del bautizo de Leonor, hija de Felipe el Hermoso, en 1498, o la boda de Alejandro Farnesio y María de Portugal en 1565, en este caso en los días previos a esa celebración anual de la Orden. Tanto en estos ejemplos como en los anteriores puede considerarse que el uso de los tapices de Gedeón entran dentro de una normalidad de la que no cabe inferir un significado específico que lo distinga de su interpretación habitual. Su utilización en otras ocasiones, por tanto, es lo que da a entender una intencionalidad especial que viene acompañada, además, por el traslado del objeto a otra ciudad diferente a Bruselas. Se trataría de su exposición en París, en las ceremonias de coronación del rey de Francia Luis XI en 1461; el desplazamiento a Brujas en 1468 con motivo de la celebración de la boda de Carlos el Temerario, 4º duque de Borgoña, con Margarita de York –posible heredera al trono de Inglaterra-; o su instalación en Tréveris (1473) debido al encuentro de Carlos el Temerario con el emperador Federico III, paso previo al matrimonio de los hijos respectivos –María de Borgoña y Maximiliano de Habsburgo-. En todos estos casos está presente el problema de rango del soberano, la cuestión retórica del *ethos* como persuasión.

3.1.4.B) Trascendencia del uso político de la historia bíblica de Gedeón y momentos en que resulta más importante

Pese a que la presencia del tema de Gedeón en las entradas ceremoniales fue mucho más frecuente en el siglo XV que en el XVI, el momento culminante tuvo lugar en Brujas en 1515. Esta entrada marcó un antes y un después, tanto por: (i) su mensaje –al vincular a Carlos de Habsburgo no solo con el Gedeón bíblico y la tradición cruzada de Flandes sino con el nuevo Gedeón profético, «el último emperador romano», tema del próximo capítulo 3.2-, como también por (ii) ser el inicio de una política comunicativa a gran escala del nuevo soberano de los Países Bajos. La espectacularidad del momento tuvo su reflejo en las publicaciones que se encargaron sobre este acontecimiento. Su plasmación en papel se dirigió, en las versiones más elaboradas con ilustraciones, a entornos cortesanos más allá del presencial sin obviar el lector local, en el caso de los ejemplares en neerlandés.

Al introducir la misión profética del «último emperador romano», destinado a recuperar Jerusalén, la entrada de Brujas (1515) marcó un punto de inflexión en la forma de comunicar la imagen y la idea motriz de la cruzada. En las siguientes entradas –las de 1549- la campaña militar contra el Turco ya no se identificaría tan claramente con Gedeón y se abandonaría paulatinamente la mirada al pasado cruzado de los Países Bajos –y sus referentes como Godofredo de Bouillon, margrave de Amberes, y Balduino, conde de Flandes y emperador latino de Constantinopla-. El giro que imprimió la entrada de Brujas fue acentuar la mirada a un futuro mejor que contaría con el apoyo del designio divino más que recrearse en la gloria del pasado. Se pretendía ilusionar a la población con acompañar al nuevo Gedeón en esa misión profetizada de derrotar al islam y recuperar Jerusalén para la cristiandad como antesala del fin de los tiempos y de la creación de un nuevo cielo y una nueva tierra. Un punto de inflexión que no se debió a una posible orientación del canciller de la Orden del Toisón de Oro –que en esos momentos era el discreto Philibert Naturel (también conocido como Naturelli), desprovisto de la autoridad intelectual de los Germain o Fillastre del pasado-, sino a la política comunicativa del círculo intelectual de Margarita de Austria, entre los que figuraron cronistas y memorialistas de corte como el mismo Rémy du Puy –a quien se encargó una de las

publicaciones que difundieron el contenido de esta entrada de Brujas de 1515- o su antecesor Jean Lemaire de Belges.

Por su parte, los tapices de Gedeón, además de su uso habitual al que me he referido en el apartado anterior, aparecieron en el siglo XV en momentos de extraordinaria trascendencia dinástica y siempre para evidenciar el poder y la ambición de la casa de Borgoña. De todas formas, los ricos paños de este héroe bíblico alcanzaron su máximo esplendor y protagonismo en el siglo XVI con ocasión de la abdicación de Carlos V en favor de su hijo Felipe II en 1555. Las paredes del salón principal del palacio de Bruselas, cubiertas totalmente por estos tapices, posibilitaron que la historia de Gedeón dominase la escena en la que Felipe II se convirtió en el soberano de los Países Bajos y el gran maestre de la Orden del Toisón de Oro. Se representó así un futuro, el de los Países Bajos con un soberano que ya no debería rendir vasallaje ni al rey francés ni al emperador. La historia de Gedeón, en este contexto, representaba la fidelidad a la tradición borgoñona en el traspaso de poder, el testimonio probatorio de la razón providencial tanto de haber decidido la abdicación como de la viabilidad de la defensa de los territorios de la herencia borgoñona que en esos momentos, además, parecían tener más asegurada la retaguardia gracias al matrimonio (1554) de su heredero y María Tudor, reina de Inglaterra.

Con respecto a la lucha por la primacía simbólica de la Orden del Toisón de Oro entre el referente pagano Jasón y el bíblico de Gedeón, resulta plausible considerar que el mensaje vehiculado a través de este último –una historia del AT conocida en aquel momento que prefigura el papel de la Virgen en la Encarnación, en el caso del vellocino, o la presencia de Dios, con el número trescientos de los soldados vencedores frente a los madianitas– fuera mucho más convincente y produjese un impacto emocional –y por tanto sugestivo– mayor que una epopeya legendaria lejana cuya comprensión requería un cierto nivel de erudición. Coincide esta reflexión con la firme opinión del círculo intelectual erasmista de Diego Hurtado de Mendoza, encabezado por Álvaro Gómez de Ciudad Real y Alejo Venegas, y la posterior del historiador fray Prudencio de Sandoval acerca de la defensa de Gedeón como el referente verdadero en el seno de la Orden del Toisón de Oro.

Se puede concluir, por tanto, que el mensaje que se pretendía transmitir con la historia de Gedeón tuvo un papel determinante en la política comunicativa de Carlos de Habsburgo

como soberano de los Países Bajos. Se erigió en protagonista de su inicio -1515, en la entrada de Brujas, tras su mayoría de edad y proclamación como duque de Borgoña y conde de Flandes- y de su final político en su territorio natal –la omnipresencia de los tapices en la abdicación de 1555-.

3.2 LA RETÓRICA IMPERIAL DE CARLOS V EN DOCUMENTOS, DISCURSOS Y OBRAS LITERARIAS REFERENTES AL «ÚLTIMO EMPERADOR ROMANO» – EL NUEVO GEDEÓN-

3.2.1) Contenido y estructura del capítulo

En capítulos anteriores he adelantado la importancia de la escatología en el panorama político de la Europa del siglo XVI y donde se sitúan en este contexto las aspiraciones dinásticas de los Habsburgo, Valois y Osmán, así como la posición frente a ellas de la Santa Sede. Ha llegado el momento de profundizar en el origen, el contenido y la repercusión del *Apocalipsis del Pseudo Metodio* [apartado 3.2.2], el texto en donde aparece por primera vez la profecía del «último emperador romano» sobre la que pivota el discurso escatológico gibelino. El interés por la titularidad de los reinos de Sicilia, Nápoles y Jerusalén y por los derechos imperiales bizantinos justifica la atención que se presta a esta profecía en la legitimación no solo de la política del Sacro Imperio sino también de la Corona de Aragón. El siguiente apartado [3.2.3] trata la readaptación de este *Apocalipsis* por parte de Wolfgang Aytinger en Augsburgo a finales del siglo XV, y su publicación posterior en formato ilustrado, con el que potenció la difusión de un discurso muy crítico con la acción política de la Santa Sede. Este mensaje se recibiría en las cortes de Bruselas y Malinas, a través de sus cronistas, principalmente Jean Lemaire de Belges.

En los apartados siguientes sigo en cierta forma la misma lógica del capítulo anterior 3.1, donde en algunos apartados tenía en cuenta la intervención de los diferentes cancilleres de la Orden del Toisón de Oro en el uso político de la figura de Gedeón. Ahora aquí no voy a tener como referente a estos cancilleres sino a los humanistas y altos cargos imperiales que integran, en sus discursos y obras literarias, la profecía del «último emperador romano», el nuevo Gedeón, o la idea de «un único pastor para un único

rebaño». Las grandes figuras a destacar van a ser el gran canciller Mercurino Arborio Gattinara – cuya trayectoria guía los apartados 3.2.4, 3.2.5, 3.2.8- y el secretario imperial Alfonso de Valdés, que vehicula los apartados 3.2.6 y 3.2.7. En ambos casos sigo, en orden cronológico, algunos de los hechos más importantes del reinado de Carlos V que ayudan a entender estas aportaciones a la idea imperial habsbúrgica. Por último, tras la defunción de los dos protagonistas, Gattinara y Alfonso de Valdés, se abre una nueva etapa en la que cobra importancia el escritor Pietro Aretino (1492-1556) [3.2.9], para finalizar con las conclusiones del capítulo [3.2.10].

3.2.2) El *Apocalipsis del Pseudo Metodio*

3.2.2.A) Aparición de la profecía del «último emperador romano» y del *Apocalipsis del Pseudo Metodio*

El género literario apocalíptico es compartido por cristianos, judíos y musulmanes. El origen más remoto de este tipo de relatos se remonta a la literatura religiosa mazdeísta; y es a través de la literatura apocalíptica persa que llegó a la cultura religiosa de los cristianos de lengua siríaca, cuyo dominio lingüístico en el siglo VII comprendía parte de Palestina, Siria, y algunas zonas del norte de Mesopotamia y del noroeste de Persia.¹⁰³⁵

A pesar de que el *Apocalipsis del Pseudo Metodio* se presentó como la revelación del obispo y mártir Metodio (principios del siglo IV) en realidad se trata de un texto anónimo escrito originalmente en lengua siríaca hacia finales del siglo VII.¹⁰³⁶ En ese momento la

¹⁰³⁵ Martínez Fernández, 2003: 148-149, 168. Entre algunos de los rasgos más característicos del zoroastrismo o mazdeísmo, religión surgida en Persia en el segundo milenio antes de Cristo, se encuentra el dualismo (cielo vs infierno, ángeles vs demonios) y la escatología.

¹⁰³⁶ Bonura, 2016^B: 260.

mayor parte de estos territorios siriacófonos que habían formado parte del Imperio Romano de Oriente acababan de ser conquistados por los musulmanes unas pocas décadas antes. El autor anónimo del *Apocalipsis del Pseudo Metodio* posiblemente fuese un monje cristiano súbdito del califato islámico.¹⁰³⁷ En esa época, la del califato de ‘Abd al-Malik (r.685-705), se puso en marcha un sistema censal para intensificar la recaudación de tributos a los no musulmanes, a la vez que existió un apoyo decidido al culto público islámico, como atestigua la construcción de la Cúpula de la Roca en Jerusalén, todo ello como una estrategia general de islamización. En ese momento el dominio musulmán ya se había extendido de forma vertiginosa y había alcanzado Damasco (635), Antioquía (636), Jerusalén (638), Edesa (640) y Alejandría (642), entre otras ciudades. A resultas de estas conquistas, tres de los cinco patriarcados de la cristiandad romana pasaron a estar bajo dominio sarraceno.¹⁰³⁸ Esta coyuntura determinó por una parte, la conversión de un gran número de cristianos al islam a fin de evitar la política impositiva y, por otro lado, aparecieron textos apocalípticos que relacionaron esta apostasía masiva con el preludio del fin del mundo.¹⁰³⁹

La literatura apocalíptica de los cristianos de lengua siríaca estaba encaminada a animar a la población cristiana en esta resistencia contra los mahometanos, considerados la encarnación de las fuerzas del mal a combatir.¹⁰⁴⁰ Entre esos textos destacó el dedicado a la figura del rey de los griegos, identificado con la leyenda del «último emperador» – “romano” entendido en el sentido bizantino (y, por tanto, también “rey de los griegos”)–, destinado en una misión providencial a liberar a los cristianos de la amenaza o el dominio de los musulmanes –tanto en Oriente como en Occidente¹⁰⁴¹– y a establecer una breve *pax*

¹⁰³⁷ Bonura, 2016^B: 261.

¹⁰³⁸ Martínez Fernández, 2003: 174; Flori, 2010: 99; Kraft, 2012: 213, 217-218. Por su parte, Bonura (2016^A: 47, 51, 53, 72), aunque defiende que la primera aparición de la profecía es en el *Apocalipsis de Pseudo Metodio*, también recuerda que otros autores consideran la posibilidad de una versión desaparecida de la Sibila Tiburtina del siglo IV, si bien los grandes especialistas (Paul Alexander, Paul Magdalino y Bernard McGinn) han evolucionado desde posiciones favorables al origen tiburtino a la prudencia al respecto o bien un apoyo decidido a la hipótesis del Pseudo Metodio.

¹⁰³⁹ Garstad, 2012: vii.

¹⁰⁴⁰ Monferrer, 2001: 63, 66, 67.

¹⁰⁴¹ A las conquistas musulmanas en el frente bizantino se le sumaron las de la península ibérica. El avance islámico hacia el norte quedó frenado por Carlos Martel en Poitiers, 732.

Bonura (2016^A: 52; 2016^B: 263) especifica que el texto siríaco se refiere al principio al reino de los griegos y de los romanos [*malkūtā d-yawanāyē d-iyteyh d-rōmāyē*, en la transliteración del siríaco] pero después únicamente al rey de los griegos [*malkā d-yawanāyē*] sin que suponga una reducción del alcance geográfico de su soberanía.

christiana que estaba previsto fuese interrumpida por las incursiones de Gog y Magog y los acontecimientos escatológicos posteriores.¹⁰⁴²

Actualmente se conservan muy pocos manuscritos de la versión original en siríaco del *Apocalipsis del Pseudo Metodio*, la mayoría de ellos simplemente fragmentos y además correspondientes a copias bastante posteriores. No puede sorprender por tanto que, dada su gran popularidad en todo el ámbito del Imperio Romano de Oriente, la gran mayoría de los manuscritos que han sobrevivido sean sus traducciones griegas –la primera de ellas ya en los primeros años del siglo VIII-. Entre otras variaciones del traductor en lengua griega respecto al original siríaco destaca la sustitución a lo largo de todo el texto del “rey de los griegos” por “rey –o emperador- de los romanos” (*basileus tōn Rhōmaiōn*, en su transliteración griega), salvo en la presentación inicial cuando los identifica como sinónimos.¹⁰⁴³ Una importante distinción terminológica para los lectores del Imperio Romano de Oriente que generalmente no se consideraban a sí mismos griegos –pese a utilizar esta lengua- sino romanos.¹⁰⁴⁴ También es preciso apuntar que algunos de los ejemplares más antiguos –cuatro en concreto del siglo VIII- son traducciones en latín y respetan en su práctica totalidad la versión anterior en griego. Dado que tres de estas traducciones latinas proceden de monasterios de la Galia merovingia se muestra así la rapidez y extensión geográfica de la divulgación de estas revelaciones del Pseudo Metodio.¹⁰⁴⁵

¹⁰⁴² McGinn, 1979: 33.

Se desconoce, además, el origen exacto del mito del «último emperador romano» aunque se ha barajado la posibilidad de que ya existiese a principios del siglo VII o incluso antes. En concreto, algunos historiadores mantienen que la decisión del emperador bizantino Heraclio (r.610-641) de entrar en Jerusalén de forma triunfal en el año 630 y volver a erigir la Vera Cruz se debía al deseo de emular esta profecía. Entre los autores citados por Bonura (2016^A: 51) que se posicionan de forma favorable al carácter apocalíptico de las acciones del emperador Heraclio se encuentran Jan Drijvers, Cyril Mango o Irian Shahid. Bonura, en cambio, duda de que Heraclio conociese la profecía del «último emperador».

¹⁰⁴³ Kraft, 2012: 224; Bonura, 2016^B: 273. El primer testimonio completo del texto siríaco se encuentra en un manuscrito de 1586 (Codex Vaticanus syriacus 58, fols. 118v-136v) [Bonura, 2016^B: 263], mientras que el manuscrito más antiguo –si bien incompleto- está datado en c.1225, y, por otra parte, una versión bastante completa se encuentra incluida en el *Libro de la Abeja* de Salomón de Basora (s. XIII) [Bonura, 2016^A: 53].

¹⁰⁴⁴ Bonura, 2016^A: 58.

¹⁰⁴⁵ Bonura, 2016^B: 263. También existen evidencias de una traducción copta y otra armenia –en este caso del griego-, ambas en el siglo VIII (Bonura, 2016^B: 266-267).

El siglo VIII presenci3, por otro lado, la proliferaci3n de textos apocal3pticos musulmanes, como se ha comentado anteriormente,¹⁰⁴⁶ que prometían la derrota del Imperio Romano de Oriente y la conquista de Constantinopla justo antes del Juicio Final.¹⁰⁴⁷ La diseminaci3n del *Apocalipsis del Pseudo Metodio*, por su parte, no solo en el 3mbito bizantino sino en territorios como el reino de los francos, Egipto o Armenia, tuvo tambi3n como objetivo transmitir a estos pueblos el mensaje de que las invasiones 3rabes eran parte del plan de Dios y que, pese a que pudiese parecer el hundimiento del Imperio Romano de Oriente, la causa del *basileus* sería la que finalmente prevalecería al derrotar a los musulmanes, tal y como disponían las revelaciones del beato Metodio.¹⁰⁴⁸ La conquista de una parte del Imperio por parte de los 3rabes no se trataba entonces de un acontecimiento m3s en el curso de la historia sino que quedaba de esta forma inscrito en una cadena de hechos que formaban parte de un plan providencial que debía desembocar en 3ltimo t3rmino en el Juicio Final y la Salvaci3n.¹⁰⁴⁹

La profecía¹⁰⁵⁰ del *Apocalipsis del Pseudo Metodio* reforzaba, por tanto, la ideología imperial bizantina que exaltaba la misi3n providencial del *basileus* en un contexto de conflicto b3lico.¹⁰⁵¹ Antes del siglo VII ni Cristo ni la Virgen eran interpelados para que interviniesen personalmente en las batallas. Sin embargo, desde el siglo VII la guerra entre romanos y b3rbaros (como sin3nimo de pueblos extranjeros, ajenos a la cultura grecorromana) pas3 a ser considerada cada vez m3s como una lucha entre cristianos e infieles. A esta intensificaci3n bizantina del nexo entre la vida b3lica y la religi3n, se ańadi3 la herencia de la asunci3n helenística de que el favor de Dios dependía especialmente de la piedad como virtud del emperador. Y así, cuando el emperador march3 al frente, Cristo le acompań3, tal y como el emperador Alejo I Comneno (c.1057-1118) explicaba: «Mi majestad se prepara para marchar con Dios contra los enemigos del Imperio Romano». De esta forma, el emperador celestial –Cristo-, considerado como co-

¹⁰⁴⁶ Véase capítulo 2.4.1.

¹⁰⁴⁷ Bonura (2016^B: 275) cita a este respecto S. Bashear. “Apocalyptic and Other Material on Early Muslim-Byzantine Wars: A Review of Arabic Sources”. *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1991, pp. 173-207.

¹⁰⁴⁸ Bonura, 2016^B: 275-276.

¹⁰⁴⁹ Mart3nez Carrasco, 2017: 230-231.

¹⁰⁵⁰ En un sentido estricto los bizantinos no lo consideraban una profecía ya que reservaban este concepto para los profetas “reales” del AT. Evitan usar este t3rmino adem3s para que no se confundan con los falsos profetas sobre los que advierte el NT. Lo que en el Occidente cristiano se entiende como profecía se conoce en el Imperio Romano de Oriente como apocalipsis u otras denominaciones (Brandes, 2020: 284).

¹⁰⁵¹ Haran, 2000: 13; Schnapp, 2017: 338.

emperador romano (*symbasileus*), ayudaba al emperador terrenal. Cristiandad y “romanidad” (*romanitas*) llegaron a vincularse en una especie de tautología histórico-religiosa de tal forma que se consideraba que la victoria militar imperial era producto de la intervención de Dios que, de esta manera, confirmaría su amor y favor por el imperio elegido y su emperador. La Virgen, además, aparecía desde el siglo VII como defensora de Constantinopla contra los pueblos invasores; y fueron utilizados sus iconos y los de Cristo tanto en el campo de batalla como en los asedios.¹⁰⁵² ¿Cómo justificar entonces la derrota? eran los propios pecados de la cristiandad los responsables de sus calamidades. Las victorias musulmanas no se debían al amor que Dios les profesaba sino a un castigo a las transgresiones de los propios romanos.¹⁰⁵³ Además de las conductas sexuales desordenadas, el texto siríaco destaca entre estos pecados a la apostasía como causa del castigo,¹⁰⁵⁴ quizá en referencia a las distintas herejías que habían tenido lugar en el Imperio, entre las cuales, el monofisitismo o el monotelismo –este último impulsado por el emperador Heraclio- tenían un lugar privilegiado.¹⁰⁵⁵ Advertencia clara por otra parte a quienes podían sentirse tentados de convertirse al islam para evitar los perjuicios (impuestos y otras medidas discriminatorias) derivados del mantenimiento de su fe bajo soberanía musulmana.

3.2.2.B) Contenido del *Apocalipsis del Pseudo Metodio*

La historia del mundo explicada por este *Apocalipsis* es una historia de la Salvación que se inicia con Adán y Eva y llega hasta el fin de los tiempos. Se divide en siete periodos de mil años y el autor de la profecía dice asistir en ese momento (finales del s.VII) a la entrada de la última fase que debe acabar con el Juicio Final.¹⁰⁵⁶ En ese relato existen varios puntos de inflexión que interesa destacar: (a) la liberación de la opresión a la que

¹⁰⁵² Olster, 1999: 54-56.

¹⁰⁵³ Olster, 1999: 63. Olster (1999: 57) interpreta que esta respuesta puede estar inspirada en la *Historia eclesiástica* (9.8.15) de Eusebio de Cesarea.

¹⁰⁵⁴ Cariotoglou (1983: 62-63) especifica que castigo y apostasía coinciden en el mismo término siríaco (*Marduthá*).

¹⁰⁵⁵ Martínez Carrasco, 2017: 229, 232. Sobre monotelismo, véase por ejemplo J. Chapman. “Monothelism and Monothelites”. *The Catholic Encyclopedia*, Vol. 10. Nueva York: Robert Appleton, 1911, pp. 502-508.

¹⁰⁵⁶ Schnapp, 2017: 183.

estaban sometidos los judíos por parte de los madianitas llevada a cabo por Gedeón, (b) la formación del Imperio Romano y su cristianización, y (c) la conquista del territorio cristiano por parte de los ismaelitas.

Aunque esta historia profética del «último emperador romano» presentaba varias versiones, puede sintetizarse del modo siguiente. El Imperio Romano sería la forma política que utilizaría el cristianismo para evangelizar a toda la humanidad. El último de los emperadores realizaría, por designio divino, una campaña victoriosa cuyo resultado sería la reducción de todos los pueblos paganos a la fe, la conversión de los judíos a la verdad y la destrucción de los pueblos que resistieran. Entonces, finalizada la misión del imperio e instalados los cristianos en Jerusalén, el último de los emperadores ascendería al Monte del Calvario y devolvería las insignias imperiales a su auténtico y originario poseedor, es decir, a Jesucristo, de quien las había tenido en calidad de vicario para la misión concreta de reducir el género humano a la verdadera fe: «se ha consumado el imperio» o «aquí cesa el Imperio Romano», dicen los escritos de la época. Ya podrían venir el Anticristo y Cristo, pues habría cesado la batalla histórica y sería el momento para que se librase la que iría más allá de la historia.¹⁰⁵⁷

La invasión árabe de territorios que habían sido del Imperio Romano no estaba fuera del designio de Dios, sino que era el paralelo tipológico de la situación a la que se había enfrentado el Gedeón bíblico con los madianitas. Los ismaelitas –o árabes musulmanes– llegarían a conquistar y someter a prácticamente todas las naciones no porque contasen con el favor divino sino que se trataría de un castigo de Dios a los cristianos por su depravación moral y comportamiento inadecuado, como también había sido esa causa la que había justificado la situación del pueblo de Israel bajo la opresión de Madián. Desde la perspectiva tipológica, donde el pasado bíblico se considera un espejo del presente histórico y de los acontecimientos futuros que predice, los ismaelitas¹⁰⁵⁸ eran la repetición escatológica de los madianitas vencidos por Gedeón; mientras que el «último emperador

¹⁰⁵⁷ García-Pelayo, 1981: 77-78, 221.

¹⁰⁵⁸ En la *Crónica* (c.616) de Isidoro de Sevilla anota que Abraham engendró en su criada Agar a Ismael, de quien proceden los ismaelitas, llamados después agarenos, y últimamente sarracenos (Flori, 2010: 89). Juan Damasceno (s. VIII), por su parte, añade que el origen del término sarraceno procede de su significado “desnudado por Sara”, ya que Agar respondió al ángel: «Sara me ha expulsado desnuda» (Flori, 2010: 115).

romano», considerado como el único representante legítimo de Cristo en la tierra,¹⁰⁵⁹ se presentaba asimismo como el nuevo Gedeón que, en lugar de redimir a los judíos del pueblo de Madián, esta vez –y ya en la antesala del final de los tiempos- liberaría a los cristianos de la opresión islámica.¹⁰⁶⁰ De esta forma, sobre la historia de Gedeón –compuesta por la doble prueba de su misión providencial a través del vellocino y del rocío y por su triunfo posterior como jefe militar- pivotarían dos ramas de correspondencias tipológicas: a) la de la Encarnación (primera venida de Cristo) –prefigurada por la escena del vellocino y del rocío-; y, b) la de la victoria sobre el infiel (ismaelitas o musulmanes) –prefigurada por la derrota de los madianitas-; y esta última victoria, a su vez, anunciaría en último término la Parusía (segunda venida de Cristo). El *Apocalipsis del Pseudo Metodio* utilizó, por tanto, los nexos prefigurativos entre tipos (AT) y antitipos (NT) surgidos en el seno de la cultura eclesiástica del Imperio Romano de Oriente; un pensamiento tipológico que se encontraba muy presente en la zona de Antioquía y de Siria.

La irrupción del «último emperador romano» -el rey de los griegos- aparece descrita como el despertar tras los efectos del vino;¹⁰⁶¹ y desencadena los siguientes acontecimientos: a) derrota de los ismaelitas, que son devueltos al desierto y pasan a ser ellos los oprimidos; b) tiempo de paz y prosperidad para los cristianos;¹⁰⁶² c) aparición posterior de Gog y Magog –pueblos del Norte- que llegan a conquistar Jerusalén y son derrotados por un

¹⁰⁵⁹ Bonura, 2016^A: 55.

¹⁰⁶⁰ Kraft, 2012: 218, 242. También se hace referencia al emperador Joviano y a Alejandro Magno. En cuanto al Imperio Bizantino se considera el último de los cuatro reinos daniélicos; y, por tanto, el más cercano temporalmente al Reino de los Cielos, lo que legitima el especial status del Emperador de los Griegos –y de los Romanos-, por su cercanía desde el punto de vista escatológico con el esquema providencial divino que conduce a la Parusía (Kraft, 2012: 227).

¹⁰⁶¹ Se reutiliza el Sal 78,65, si bien sustituyendo al Señor por esta figura y con la adición de los enemigos árabes:

«El rey de los griegos, esto es, de los romanos, se alzarán contra ellos con gran furia, como si despertara de un ebrio estupor, como alguien a quien los hombres pensaban muerto y sin valor alguno .. El rey de los romanos les impondrá su yugo .. La tierra entonces descansará en paz y habrá gran paz y tranquilidad sobre la tierra como nunca se ha visto y nunca se verá, pues será la paz postrera en el fin de los tiempos». (McGinn, 1996: 12; Alexander, 1978: 4).

Cabe tener en cuenta que Fray Luis de León, en la Exposición de los Cantares de Salomón según el sentido espiritual, considera la borrachera del vino espiritual –de la casa o la doctrina de Dios- como símbolo del conocimiento arcano (Arias Montano, 2006: 61).

¹⁰⁶² McGinn (1996: 13) puntualiza que, aunque esa era futura de paz y prosperidad bajo el «último emperador romano» se considera en algunas versiones de una duración considerable (112 años, por ejemplo) nunca llega a alcanzar una previsión de mil años. García-Pelayo (1981: 78, 221-222) recuerda que estos 112 años de glorioso y feliz imperio de paz aparecen en la Sibila tiburtina.

ángel; d) traslado del «último emperador» a Jerusalén donde, después de diez años y medio, con los primeros signos de llegada del Anticristo, asciende al Gólgota -el lugar de crucifixión de Jesús-, y, tras colocar la diadema de su corona imperial sobre la Vera Cruz, abdica de su poder en favor de Dios y muere en el Monte de los Olivos; f) aparición y dominio del Anticristo; g) Parusía (segunda venida de Cristo) con derrota del Anticristo; y, h) Juicio Final.¹⁰⁶³

La aparición del «último emperador», el nuevo Gedeón, se presentaba como el revulsivo que de forma providencial iba a solucionar la situación de opresión de los cristianos en territorios que habían dejado de ser del Imperio Bizantino. Esta victoria era el horizonte que pretendía resolver así las dudas de si el Imperio Romano de Oriente sería realmente el último de los imperios del libro de Daniel, destinado a perdurar hasta el fin de los tiempos.¹⁰⁶⁴

A lo largo de todo el Libro de Jueces de la Biblia se repite el siguiente esquema: 1) la obediencia a Yahvé significa paz y bienestar; 2) esta comodidad, junto con la pérdida de la fe, supone una relajación en el cumplimiento de los mandamientos o incluso una abierta desobediencia a Dios bajo la forma de idolatría (la adoración de Baal, el principal dios de Canaán, de cuya zona norte –en el desierto sirio- son originarios los madianitas); 3) opresión por parte de los enemigos como castigo divino; 4) la situación de desgracia lleva a plantearse el motivo de las calamidades, el arrepentimiento de los pecados cometidos en el pasado, un nuevo respeto a los mandamientos de Dios junto con una llamada de socorro al Señor; 5) aparición de un liberador; 6) victoria sobre los enemigos y vuelta a

¹⁰⁶³ Kraft, 2012: 219, 245-246, 251; Bonura, 2016^A: 48, 52; Alexander, 1978: 3; Reeves, 1999: iv (274); Schnapp, 2017: 338.

En la versión posterior de Edesa del *Apocalipsis del Pseudo Metodio* esta sucesión de acontecimientos varía, según explica Kraft (2012: 220-223, 252) y, por ejemplo, sitúa la abdicación imperial después de la derrota del Anticristo; o bien sustituye la figura del nuevo Gedeón por la del nuevo Constantino –en este sentido, también el Evangelio de los doce Apóstoles-.

Por su parte, el tiempo de paz y prosperidad del reinado del Último Emperador se caracteriza por la abundancia de comida y bebida así como por ser prolífica en enlaces nupciales. Corresponde por tanto a una cita bastante literal de las referencias de los evangelios (Mt 24,38 y Lc 17,26) a la pregunta de los discípulos de Jesús acerca de cuál será el signo de la Parusía y del final de los tiempos. La diferencia importante es que en el *Apocalipsis del Pseudo Metodio* se aplica este signo a una etapa anterior en el drama escatológico –que no es aún el fin- y además se aplica al rey de los griegos (el nuevo Gedeón o Último Emperador) en lugar de a Cristo en su Segunda Venida (Alexander, 1978: 4).

¹⁰⁶⁴ Martínez Fernández, 2003: 199.

la paz.¹⁰⁶⁵ Un esquema parecido al que preside el Libro de Jueces, con esas seis fases, aparece también en la profecía del «último emperador romano».

El ciclo de Gedeón, en realidad, engloba la historia de una persona con tres aspectos diferentes: el del primer Gedeón, que destruye el altar idólatrico dedicado a Baal (y que se analizará en el capítulo 5); el segundo Gedeón, que se convence de su papel heroico con la doble prueba del rocío (tal y como se ha analizado anteriormente en el capítulo 3.1); y el de Yerubbaal –también llamado Jerobaal-, que derrota al ejército de Madián no por la consistencia del contingente militar que llega a reunir sino únicamente por la gracia¹⁰⁶⁶ de Dios que interviene nuevamente tras una doble prueba.

Este tercer Gedeón es al que se refiere la profecía del *Apocalipsis del Pseudo Metodio*. Es importante, por tanto, recordar el pasaje bíblico:

-1- Por tanto Jerobaal, que también se llamaba Gedeón, levantándose de noche, vino acompañado de todo el pueblo a la fuente llamada Harad. Y el campamento de los madianitas estaba en el valle a la parte septentrional de un collado alto. -2- Y dijo el Señor a Gedeón: «mucho pueblo hay contigo, Madián no será entregado en sus manos; porque no se glorie contra mi Israel, y diga: Por mis fuerzas me libré». -3- Habla al pueblo, y haz pregonar de manera que lo oigan todos: El que es medroso y cobarde, vuélvase. Y se retiraron del monte de Galaad y se volvieron veintidós mil hombres del pueblo, y solo quedaron diez mil. -4- Y dijo el Señor a Gedeón: «Aún hay mucho pueblo, llévalos a las aguas, y allí los probaré; y el que yo te dijere que vaya contigo, ese ha de ir; y al que le vedaré ir, vuélvase». -5- Y habiendo descendido el pueblo a las aguas, dijo el Señor a Gedeón: «Pondrás a un lado los que lamieren el agua con la lengua, como suelen hacer los perros; y los que doblaren la rodilla para beber, estarán en otra parte». -6- Y fue el número de los que habían lamido el agua, echándola con la mano en la boca, trescientos hombres; todo el resto de gente había doblado las rodillas para beber. -7- Y dijo el Señor a Gedeón: «Con los **trescientos hombres** que han lamido el agua, os libraré, y pondré en tu mano a Madián; más toda la otra gente vuélvase a su lugar».¹⁰⁶⁷

El número 300 es relevante porque, además de significar en la cábala judía la presencia de Dios (*Shekhinah*), tema que se tratará más adelante,¹⁰⁶⁸ corresponde a la letra griega

¹⁰⁶⁵ Pirot, Clamer, 1949: 165, 198; Légasse, 2000: 181.

¹⁰⁶⁶ Légasse, 2000: 207.

Los jueces israelitas, como gobernantes y líderes militares, no eran un cargo hereditario sino que su selección era en función del carisma –el poder espiritual conferido por Yahvé para influenciar, liderar y controlar la población–.

¹⁰⁶⁷ Jc 7,1-7 (Scio de San Miguel, 1852: 533).

¹⁰⁶⁸ Se trata este tema en el capítulo 4.1.

tau -escrita en forma de T-, que es conocida en la Antigüedad como imagen de la cruz y de la muerte en la cruz. Por ese motivo la exégesis alegórica cristiana interpreta que el número 300 de los hombres que siguen a Gedeón en la lucha contra Madián se trata de una referencia velada a la victoria del Salvador en la cruz, una imagen de los que creen en el crucificado.¹⁰⁶⁹ Con el significado además de la entrega absoluta que demuestran los 300 elegidos que lamen el agua del río como perros.¹⁰⁷⁰ Y efectivamente la victoria de Gedeón se produce previamente convencido por un sueño, entendido como revelación divina:

-9- Aquella misma noche le dijo al Señor: Levántate y desciende al campamento, porque los he entregado en tu mano. -10- Y si tienes miedo de ir solo, descienda contigo Phara tu criado. -11- Y en oyendo lo que hablan, entonces se confortarán tus manos, y descenderás con más seguridad sobre el campamento de los enemigos. Descendió pues él y Phara su criado hacia la parte del campamento donde estaban las centinelas del ejército. -12- Y los madianitas y amalecitas, y todos los pueblos de Oriente estaban extendidos en el valle, como una multitud de langostas; sus camellos eran asimismo innumerables, como la arena que está en la playa del mar. -13- Y habiendo llegado Gedeón, uno de aquellos contaba a su inmediato un sueño; y le refería lo que había visto de esta manera: «He visto un sueño, y me parecía como que un pan de cebada cocido debajo del rescoldo se rodaba, e iba a caer sobre el campamento de Madián; y que habiendo llegado a una tienda, la sacudió y trastornó, y echo enteramente por tierra». -14- Respondióle aquel, a quien lo contaba: «Esto no significa otra cosa, sino la espada de Gedeón, hijo de Joás varón israelita; porque el Señor ha puesto en su poder a Madián, y todo su campamento». -15- Y cuando Gedeón oyó el sueño, y su interpretación, adoró (al Señor); y volvió al campamento de Israel y dijo: «Levantaos, que el Señor ha puesto el campamento de Madián en nuestras manos».¹⁰⁷¹

Tras el ataque por sorpresa al campamento madianita –con las únicas armas de las trompetas y las antorchas de los 300 elegidos-, la persecución del enemigo más allá del Jordán y la derrota final de Madián, los israelitas solicitaron a Gedeón que fuese su rey:

¹⁰⁶⁹ Por ejemplo, el discípulo de Rabano Mauro, el monje beneditino suabo Walahfrid Strabo –o Wilfrido Estrabón- (807-849) en su *Glossa ordinaria*. Rabano Mauro, san Isidoro o Hugo de San Victor van incluso más allá y le atribuyen, al ganar esa batalla, un carácter prefiguratorio de Cristo (Arellano, 2000: 217). Orígenes y los Padres de la Iglesia también interpretan que ese número, además de símbolo de la Cruz, es la expresión de la Trinidad e, incluso, Hugo de San Victor le atribuye un ulterior significado: las tres virtudes teologales (Arellano, 2000: 217; Légasse, 2000: 246-247).

¹⁰⁷⁰ Légasse, 2000: 245.

¹⁰⁷¹ Jc 7,9-15 (Scio de San Miguel, 1852: 533-534).

-22- Y dijeron todos los varones de Israel a Gedeón: «Sé tú nuestro príncipe, y tu hijo y tu nieto, porque nos has librado del poder de Madián». -23- A los que él respondió: «No seré vuestro príncipe, ni tampoco lo será mi hijo, sino que será el Señor el que mandará sobre vosotros».¹⁰⁷²

La profecía del «último emperador romano» también coincide en esa renuncia a la corona en favor del único Rey. La corona, en cuanto signo de santidad, como reiteradamente proclaman los ritos de coronación, pertenece originariamente a Dios o a Cristo y solo se deriva de forma transitoria al rey como vicario del Altísimo. Por este motivo, en esta profecía imperial, cuando se acerca el fin de los tiempos, la corona es devuelta a su titular originario por el emperador final una vez asciende al Gólgota,¹⁰⁷³ tal y como se indica claramente en una de estas imágenes incluida en el *Tractatus super Methodium* ilustrado que se muestra a continuación.

(Fig. 20) Wolfgang Aytinger. *Revelationes divinae a sanctis angelis factae, Lat. Tractatus super Methodium*. Sebastian Brant (ed. ilustr.) (Basilea: Michael Furter, 1500). Incunable conservado en la Biblioteca Cyfrowa de la Universidad de Wrocław (Polonia).
[<https://bibliotekacyfrowa.pl/dlibra/publication/102745/edition/95560/content> (consulta 5-5-2021)]

¹⁰⁷² Jc 8,22-23 (Scio de San Miguel, 1852: 537).

¹⁰⁷³ García-Pelayo, 2009²: 1047.

El reconocimiento por parte del «último emperador» de Dios como el único y verdadero poder en la escena del Gólgota se expresa de la siguiente forma:

Tan pronto como sea revelado el Hijo de la Perdición, el rey de los griegos subirá y se situará sobre el Gólgota, y traerá la Santa Cruz, y la colocará en el lugar donde fue erigida cuando tuvo sobre sí a Cristo. El rey de los griegos pondrá su corona sobre la Cruz y extenderá sus dos manos hacia el cielo. Y así «entregará el reino a Dios Padre» (1 Co 15,24). La Santa Cruz sobre la que Cristo fue crucificado será ascendida al cielo, y la corona real con ella. Porque la Santa Cruz sobre la que fue crucificado Cristo –fue crucificado para la salvación de todos los hombres que creen en él- es el signo que habrá de aparecer antes de la venida de Nuestro Señor (cf. Mt 24,30), para la vergüenza de los no creyentes. (...) Y tan pronto como la Santa Cruz sea subida al cielo, el rey de los griegos entregará su alma al creador, y entonces será abolida toda soberanía, toda autoridad y todo poder.¹⁰⁷⁴

En la época en la que apareció el *Apocalipsis del Pseudo Metodio*, a finales del siglo VII, tanto cristianos como judíos consideraban desde hacía ya tiempo que Jerusalén era el *omphalos* que conectaba el cielo y la tierra. Una obra literaria hebrea del siglo II aC, *El Libro de Jubileos*, escrita durante la rebelión de los macabeos contra el reino helenístico de los seléucidas, había tomado como punto de referencia el mapa jónico que señalaba a Delfos como centro del mundo para situarlo en Jerusalén.¹⁰⁷⁵ Los profetas bíblicos (Isaías 2,1-4 o Ezequiel 5,5; 38,12; 48) ya habían justificado esta posición central de Jerusalén si bien en contraposición y como antítesis de Babilonia.¹⁰⁷⁶ Por otra parte, en el ámbito cristiano, fue en el siglo V Jerusalén cuando consolidó su reconocimiento como centro cósmico, tras competir con Roma en esta consideración. San Jerónimo, en el prólogo de su comentario sobre el profeta Ezequiel, declaró en este sentido que, a partir del saqueo de Roma (410), Jerusalén se había situado en el centro del mundo y era el ombligo de la tierra (*umbiculus terrae*).¹⁰⁷⁷ Este desplazamiento del centro referencial cristiano de Roma a Jerusalén en realidad ya se había iniciado años atrás con la transformación de una “no-ciudad” abandonada y en declive en la Ciudad Santa cristiana renovada con múltiples templos y edificios a partir de la acción del emperador Constantino, su madre Elena y el obispo Macario, y la inclusión de Jerusalén ya en esa misma época -el primer tercio del

¹⁰⁷⁴ G. J. Reinink. *Die syrische Apokalypse des Pseudo-Methodios (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 540-541)*. Lovanii: 1993 [Martínez Fernández, 2003: 200-201].

¹⁰⁷⁵ Finn (2017: 177) advierte que el *omphalos* del oráculo de Delfos no ostentaba el monopolio de las nociones clásicas de centralidad pero si fue el referente con el que competir para otros lugares, como Roma o Jerusalén, que se disputaron esa representatividad durante la Antigüedad.

¹⁰⁷⁶ Boyd (2019: 10) puntualiza que .

¹⁰⁷⁷ Finn (2017: 202) cita a este respecto *Patrologia Latina* 25, 52b.

siglo IV- como destino de peregrinaje en el Itinerario Burdigalense –junto con Constantinopla, Roma y Milán-.¹⁰⁷⁸ La relación entre centralidad y peregrinación se demuestra, por ejemplo, con Beda el Venerable (c. 672-735), monje benedictino inglés, quien, al principio de la tradición escrita de las peregrinaciones a Tierra Santa, partía de la certeza de que el Calvario se encontraba justo en el punto central del planeta.¹⁰⁷⁹ Ubicación que se encargaría de recordar la cartografía medieval hasta la segunda mitad del siglo XV, ya fuese como un punto en medio de una circunferencia, la figura de una T dentro de la O, o el mismo Gólgota con Cristo crucificado, así representado en uno de los más famosos mapas mundi de la Edad media, el de Ricardo de Holdingham (c.1280).¹⁰⁸⁰

La ascensión al Gólgota para la devolución de las insignias en el *Apocalipsis del Pseudo Metodio* estaría relacionada, por tanto, con esta creencia en el centro cósmico donde se unirían tierra, cielo e infierno y que para los cristianos sería el Gólgota, en Jerusalén, el lugar de la crucifixión. Allí sería donde el Salvador descendería a afirmar su majestad sobre los reinos infernales y de allí ascendería victoriosamente a los cielos. Y como la entrega de las insignias tendría lugar al final de la historia, se unirían entonces la plenitud del espacio (al ser Jerusalén el centro cósmico) con la plenitud de la humanidad (puesto que todos formarían la comunidad cristiana) y con la plenitud de los tiempos (puesto que se habría colmado la historia, se habría cumplido la misión cósmica del imperio, y en la santa ciudad de Jerusalén se vincularían el Apocalipsis y el Antiguo y el Nuevo Testamento).¹⁰⁸¹

3.2.2.C) Repercusión del *Apocalipsis del Pseudo Metodio* en la época medieval. Cronología de hechos relevantes que acompañan esta repercusión relativos a las rivalidades güelfas-gibelinas, angevinas-aragonesas y a la

¹⁰⁷⁸ Finn, 2017: 201.

¹⁰⁷⁹ Dupront, 1997: 1367.

¹⁰⁸⁰ García-Pelayo, 1981: 221.

¹⁰⁸¹ García-Pelayo, 1981: 77-78, 221-222.

historia de los títulos de rey de Jerusalén y de emperador romano de Constantinopla

El *Apocalipsis del Pseudo Metodio*, tras sus tempranas traducciones griega y latina, va a tener una enorme influencia no solo en el ámbito de la literatura apocalíptica medieval y moderna sino también como uno de los relatos fundamentales de la escatología política.¹⁰⁸² Su repercusión fue tan grande que del norte de Siria llegó ya en torno a los siglos VIII-IX a una península ibérica dominada en su mayor parte por el islam.¹⁰⁸³ Igualmente en esa época se constata su conocimiento en el ámbito carolingio y, en la segunda mitad del siglo X, algún autor como Adsón de Montier-en-Der llegó a afirmar que el «rey de los últimos tiempos», el último soberano que depositará su corona en Jerusalén, será un rey de los francos.¹⁰⁸⁴ También en los feudos del norte de Italia del Sacro Imperio, el obispo Benzo de Alba (+1089) adaptó la profecía a los intereses del emperador Enrique IV en plena controversia de las investiduras con el papado.¹⁰⁸⁵

En el tiempo de las cruzadas la idea de un «último emperador romano» victorioso ante el islam capturó la imaginación y reavivó las esperanzas tanto en el Imperio Romano de Oriente como en la Europa occidental.¹⁰⁸⁶ Una gran parte de la población consideraba la invasión sarracena como el cumplimiento de un castigo de Dios sobre su pueblo cristiano y lo situaba en un tiempo apocalíptico. El fin de los tiempos se veía próximo y se

¹⁰⁸² Vázquez de Parga (1971: 143) cita la opinión del historiador Ernst Sackur, editor de una de sus versiones latinas, referida al influjo universal de esta obra en la época medieval.

Se han contabilizado más de 200 manuscritos de la versión latina (Schnapp, 2017: 183).

McGinn (1979: 70), por su parte, considera que es la joya de la corona de la literatura apocalíptica de la cultura cristiana oriental; y, después del *Libro de Daniel* y del *Apocalipsis de san Juan* se encuentra entre los textos apocalípticos medievales más difundidos.

¹⁰⁸³ En la península ibérica, sometida al poder de los musulmanes, los lazos con el Imperio Romano de Oriente se conservaron durante los siglos VIII y IX, y circularon de este a oeste textos que anunciaban el enfrentamiento final con el islam o la llegada del Anticristo. Es en esa época –y quizá ya en la segunda mitad del siglo VIII– cuando se difundió entre los cristianos de al-Andalus el *Apocalipsis del Pseudo Metodio*. La esperanza que conllevaba su lectura condujo a la aparición de versiones hispánicas del texto como la *Revelatio S. Methodii de temporibus novísimis*, el *Tultu sceptru de libro dni Metobii* y la *Adnotatio Mammetis* (Rucquoi, 1996: 14-16).

¹⁰⁸⁴ Ambrosio Autperto (+778) en el 767 ya citaba este texto apocalíptico en sus comentarios al *Apocalipsis de san Juan* (Bonura, 2016^A: 59-60). La obra de Adsón de Montier-en-Der en la que constaba la transformación del “*rex Romanorum et Grecorum*” en un “*rex Francorum*” es *De ortu et tempore Antichristi* (McGinn, 1979: 84; Rucquoi, 1996: 11; Haran, 2000: 14)..

¹⁰⁸⁵ La asociación del Último Emperador con Jerusalén y la esperanza de un triunfo “imperial” sobre los musulmanes naturalmente vincula esta figura con el motivo de la cruzada del siglo XI [Reeves, 1999: i (46), iv (275)]. La controversia de las investiduras se tratará en el capítulo 4.3.

¹⁰⁸⁶ Alexander, 1978: 15.

consideraba un signo claro la presencia islámica en Jerusalén. Algunas construcciones islámicas en emplazamientos de gran representatividad para judíos o para cristianos, o la destrucción de templos podían ser las profanaciones anunciadas por Jesús y el profeta Daniel.¹⁰⁸⁷ En el año 1008, por ejemplo, el califa Al-Hakim (985-1021) destruyó la iglesia del Anástasis.¹⁰⁸⁸ A pesar de la reacción cristiana, los Santos Lugares siguieron en poder de los musulmanes salvo dos interrupciones: el reino latino de Jerusalén (1099-1187) – que ya se ha comentado en el capítulo 2- y el efímero reino (1229-1244) de Federico II Hohenstaufen de Suabia.

Los Hohenstaufen habían utilizado desde finales del siglo XII la imagen hespérica para madre e hijo y una tradición profética bizantina que en esa misma época anunciaba la conquista de Jerusalén por parte de un rey de cabellos rubios al que se denominaba «estrella del poniente».¹⁰⁸⁹ El emperador Federico II Hohenstaufen de Suabia, tras casarse con Yolanda de Brienne (1211-1228), hija de María de Monferrato (1192-1212), reina de Jerusalén, se hizo coronar rey de Jerusalén en la misma ciudad en 1229 y la tomó por medio del acuerdo firmado con al-Kamil (1180-1238), sultán ayubí de Egipto y Siria. El tratado de Jaffa estableció que la explanada de las mezquitas quedase fuera del control cristiano de la ciudad. Se trataba de la primera vez que Jerusalén se vinculaba al Sacro Imperio;¹⁰⁹⁰ y, tras la pérdida definitiva de la Ciudad Santa por los latinos (1244), la titularidad del reino de Nápoles quedó vinculada a la corona de las Dos Sicilias ostentada

¹⁰⁸⁷ Flori, 2010: 101-102, 107, 173.

¹⁰⁸⁸ El emperador bizantino Constantino IX Monómaco (c.1000 – c.1055) reconstruyó la rotonda en 1048, en ejecución del acuerdo alcanzado entre el Imperio Romano de Oriente y el Califato fatimí de El Cairo, aunque introdujo cambios importantes, ya que pretendía convertir el interior de la basílica del Santo Sepulcro en la imagen de la totalidad de los Santos Lugares de Jerusalén. Con esta finalidad se dedicaron capillas en el interior del complejo a diferentes momentos de la Pasión de Cristo, tales como el encarcelamiento, la flagelación, la corona de espinas, relacionados con diferentes ubicaciones exteriores de la calles de Jerusalén. Desde entonces el edificio de la tumba de Cristo se convirtió en un sinónimo de la Jerusalén cristiana, al representar la totalidad de los Santos Lugares de Jerusalén (Keshman, 2009: 260). Los cruzados, a su vez, realizaron grandes trabajos de reconstrucción en el Santo Sepulcro, de 1099 a 1161. La iglesia de Santo Stefano en Bolonia, de la que se tratará en el cap. 4.3, es el único testimonio de la forma original del Anástasis antes de los cambios radicales introducidos en el santuario de Jerusalén durante el siglo XI, ya que su construcción replicó la configuración anterior (Ousterhout, 1981: 311-312; Stroumsa, 1998: 355).

¹⁰⁸⁹ En la literatura pagana clásica Hesperia era sinónimo del Occidente más extremo –entendido por tal tanto la península italiana o ibérica-, del Poniente ignoto sede del Jarín de las Hespérides y de los Campos Elíseos. La referencia hespérica de la familia Hohenstaufen fue utilizada por ejemplo por el médico de la corte siciliana, Pedro de Eboli, al glosar el nacimiento de Federico II Hohenstaufen y augurar los triunfos que alcanzaría, en su *De rebus Siculis Carmen* (1195) [Rodríguez de la Peña, 1997: 696].

¹⁰⁹⁰ Milhou, 1983: 334; Mira, 2007: 258-259; Arciniega, 2011: 50; Tolan, 2012: 46.

por los Hohenstaufen.¹⁰⁹¹ Federico II Hohenstaufen de Suabia, además de emperador (desde 1220), era rey de Sicilia (desde 1197) y se apropió de la profecía bizantina del «último emperador romano» a través de una readaptación en ciclos proféticos gibelinos que favorecían la causa de los Hohenstaufen. El emperador asumía una faceta destructora, de reforma violenta y traumática de la Iglesia -a sangre y fuego-, a fin de purificarla completamente, como así figura, por ejemplo, en *De correctione Ecclesiae* (1248) del hereje dominico fray Arnoldo de Suabia. Este papel fue uno de los motivos que le causó ser excomulgado y considerado el Anticristo por parte de sus detractores.¹⁰⁹²

La titularidad del reino de Jerusalén y su vinculación al reino de Nápoles también iba a contar con otra legitimidad alternativa: la que se derivó de la compra del título jerosolimitano por parte de Carlos de Anjou a María de Antioquía (+1307), con la bendición y confirmación papal, tras haber arrebatado Acre en 1277 Carlos de Anjou a Hugo III de Antioquía-Lusignan (c.1235-1284), en connivencia con venecianos y templarios.¹⁰⁹³ Esta legitimidad alternativa del reino de Jerusalén se vinculaba a Nápoles puesto que el papa Clemente IV (c.1190-1268), totalmente opuesto a los Hohenstaufen, había donado en 1265 los dominios napolitanos y sicilianos al conde de Provenza Carlos de Anjou y le había apoyado en la invasión de Nápoles y Sicilia, proceso que finalizaría en 1268 al vencer al duque de Suabia, Conradino de Hohenstaufen.¹⁰⁹⁴

La profecía *Regnabit Menfridus* (1268), que circulaba en Alemania e Italia, anunciaba el advenimiento de un *Tertius Fridericus, nomine orientalis*, destinado a destruir al León francés encarnado por Carlos de Anjou y se vaticinaba que la destrucción de Francia solo se produciría tras una confederación del Sacro Imperio con los reinos hispánicos.¹⁰⁹⁵ Un Tercer Federico, por tanto, que seguiría la línea profética gibelina tradicional iniciada por

¹⁰⁹¹ Floristán, 2004: 449.

En 1239, an-Nasir Dawud (1206-1261), sobrino de al-Kamil, recuperó Jerusalén para los musulmanes, aunque en 1241, para ganarse el apoyo de los francos –los cruzados latinos- en su lucha contra otros ejércitos musulmanes, devolvió la ciudad a los cristianos quienes incluso convirtieron en iglesias las mezquitas de la explanada (Tolan, 2012: 46).

¹⁰⁹² Rodríguez de la Peña, 1997: 689.

¹⁰⁹³ Las coronas de Chipre y Jerusalén habían sido incorporadas por Hugo III de Antioquía-Lusignan en 1267 (Housley, 1992: 39, 186).

[https://es.wikipedia.org/wiki/Mar%C3%ADa_de_Antioqu%C3%ADa_\(pretendiente\)](https://es.wikipedia.org/wiki/Mar%C3%ADa_de_Antioqu%C3%ADa_(pretendiente)) [consulta 12-11-2021].

¹⁰⁹⁴ Milhou, 1983: 334; Mira, 2007: 258-259; Arciniega, 2011: 50.

¹⁰⁹⁵ Rodríguez de la Peña, 1997: 694-696.

el emperador Federico I Barbarroja y su nieto Federico II Hohenstaufen, pero que anunciaba la participación decisiva de la Corona de Aragón.

Pedro III de Aragón (*Pere II el Gran*), hijo de Jaime I el Conquistador (1208-1276), se había casado con Constanza, heredera del reino de Sicilia y nieta del emperador Federico II Hohenstaufen, y en 1282 pudo liberar Sicilia del dominio angevino, al aprovechar la revuelta antifrancesa conocida como las Vísperas Sicilianas, tal y como hemos visto anteriormente.¹⁰⁹⁶ Los nuevos reyes de Sicilia fueron coronados en Palermo en 1283, lo que implicaba conceder a la Corona de Aragón a partir de ese momento el derecho al título de señor de Jerusalén. De ahí arrancó el largo y espinoso conflicto entre la Corona de Aragón y la corona francesa o sus mentores.¹⁰⁹⁷ Alejandro de Roes (+1288), un canónigo gibelino de Colonia, presentaba en 1285 el *Prologus in Pavonem*, donde anunciaba que la injusticia cometida en su momento por el papado con el emperador Federico II Hohenstaufen iba a ser vengada por quienes procedían de esa Hesperia. Se aludía así a la *translatio imperii* de los Staufen sicilianos a la Corona de Aragón, al asumir Pere II el Gran su papel en el *misteri de Ponent* que debía culminar con el *sant passatge a Jerusalem*.¹⁰⁹⁸

Tras la defunción de Pere II el Gran en 1285 y la de su primogénito Alfonso III (*Alfons II el Franc o el Liberal*) en 1291, la soberanía de la Corona de Aragón recayó en Jaime II (*Jaume II el Just*) (1267-1327), rey de Sicilia y hermano del fallecido, quien dejó en

¹⁰⁹⁶ Véase cap. 2.3.3.

Las Vísperas Sicilianas supusieron un freno para la expansión mediterránea de Francia y asentaron las bases sobre las que pasó a edificarse la política de la Corona de Aragón, primero, y de la Monarquía Hispánica, después, en el Mediterráneo oriental y los Balcanes. Las coronas de Aragón y Borgoña fueron destinatarios preferentes de los llamamientos de ayuda de los emperadores romano-orientales del siglo XV Manuel II Paleólogo (1350-1425), Juan VIII Paleólogo y Constantino XI, pero también de los déspotas de la Morea Demetrio y Tomás Paleólogo. Es conocida, asimismo, la intervención de fuerzas militares castellanas y catalanas en la hora final de Bizancio (Floristán, 2014: 865).

¹⁰⁹⁷ Milhou, 1983: 334; Mira, 2007: 258-259; Arciniega, 2011: 50.

¹⁰⁹⁸ *Refundició compendiada de la Summa Concordiae Veteris et Novi Testamenti*. En: Pere Bohigas. "Profecies catalanes dels segles XIV i XV: assaig bibliogràfic". *Butlletí de la Biblioteca de Catalunya*, VI, 1920-1922 (Rodríguez de la Peña, 1997: 694-696).

A mediados de 2011 se dieron a conocer las conclusiones del proyecto arqueológico llevado a cabo en el pateón real del Monasterio de Santes Creus (Tarragona), entre las que sorprendió que el rey Pere II el Gran se tiñera el pelo de rubio [<https://elmundo.es/elmundo/2011/06/20/Barcelona/1308576129.html> (consulta 7-3-2022)]. Es posible que este detalle se debiera al interés del monarca en mantener la imagen del rey rubio de la profecía.

Sicilia a su hermano Federico como lugarteniente.¹⁰⁹⁹ La cuestión siciliana, que ya partía de una situación compleja, se agravó y, tras una serie de conversaciones y acuerdos, el 20 de junio de 1295 el nuevo papa Bonifacio VIII consiguió que aragoneses, franceses y sicilianos o napolitanos firmasen el Tratado de Anagni. En él se estableció que Jaime II renunciaba a la isla de Sicilia, reconociendo los derechos sobre ella de la Santa Sede y de la casa de Anjou, junto con otros pactos complementarios. La decepción en Sicilia y en el gibelinismo italiano fue grande, y los sicilianos manifestaron su rechazo coronando en marzo de 1296 a Federico como rey, tomando el nombre de Federico III, estallando la guerra entre los hermanos. Jaime II atacó la isla en dos ocasiones, destacando la actuación militar de Roger de Lauria —victoria en el cabo Orlando (4 de julio de 1299)—, pero sin intención de ocuparla. La feroz resistencia siciliana y la incapacidad del Rey de Nápoles llevaron a la firma de la paz, y el 19 de agosto de 1302 se firmó el Tratado de Caltabellota entre Federico III y Carlos de Anjou, por el que se aceptaba la independencia de Sicilia, bajo la soberanía de Federico, con el título de rey de Trinacria, debiendo casarse con Leonor, hija de Carlos II de Nápoles. El título era vitalicio y no transmisible, de forma que al morir Federico la isla volvería a los angevinos, aunque Sicilia siguió en manos de la dinastía aragonesa.¹¹⁰⁰

El médico de la casa real Arnau de Vilanova (c.1235-c.1311),¹¹⁰¹ fue el autor -entre 1297 y 1301- de la profecía *Vae mundo in centum annis* (Ay del mundo en cien años) que suponía una readaptación del tema del «último emperador romano» a los intereses de la

¹⁰⁹⁹ Cuando Alfonso III (1285-1291) fue nombrado rey de Aragón, el infante Jaime, heredó Sicilia, decisión que buscaba alejar la presión internacional de la Corona de Aragón y de dar cierta satisfacción al papado, que no deseaba ver una Sicilia fuerte, siendo coronado don Jaime como rey de Sicilia, duque de Pulla y príncipe de Capua (16 de diciembre de 1285), lo que provocó la indignación del Papa. Se desató la guerra por Sicilia, hasta que en el Tratado de Tarascón (28 de octubre de 1288) se firmó la paz, comprometiéndose Alfonso III a una política de neutralidad. [<https://dbe.rah.es/biografias/10831/jaime-ii> (consulta 7-3-2022)].

¹¹⁰⁰ <https://dbe.rah.es/biografias/10831/jaime-ii> (consulta 7-3-2022).

¹¹⁰¹ Arnau de Vilanova, aunque participó en esta difusión de la profecía del último emperador romano en un sentido neogibelino, era admirador del beguinaje narbonés y del joaquinista Pierre Jean-Olieu (Aurell, 1990: 36). A pesar de ello, no hay nada en sus escritos que se relacione de forma clara con los postulados joaquinistas más allá de una coincidencia en la visión pesimista acerca del estado de la Iglesia de ese momento y en la exaltación de la pobreza evangélica. Sin embargo, lejos de adoptar una posición milenarista, se inscribió en la tradición escatológica que identificaba el tiempo del Anticristo con los prolegómenos del fin del mundo y por tanto del Juicio Final (Rodríguez Barral, 2008: 152-153). Arnau de Vilanova ejerció como médico de Pere II el Gran (Pedro III de Aragón), al que asistió en su enfermedad final; haría otro tanto con su hijo Alfons II el Franc o el Liberal (Alfonso III de Aragón) (1265-1291), con Jaime II (1267-1327) y con Federico II de Sicilia-Trinacria (1272-1337) [Rodríguez Barral, 2008: 149].

Corona de Aragón, cuyo rey debía también conquistar Jerusalén, privilegio que hasta ese momento solo tenían concedido el monarca francés y el emperador alemán.¹¹⁰² En julio de 1305 Arnau de Vilanova leyó en exposición pública ante el rey Jaume II y una nutrida representación de notables de la ciudad condal la conocida como *Confessió de Barcelona*, donde fijó los trazos básicos de su pensamiento apocalíptico. Defendía que no sólo era posible determinar el tiempo de la aparición del Anticristo, sino que además era conveniente que todo cristiano lo supiese, dado que era inminente –antes de que finalizase el siglo XIV- al estar el mundo en la sexta edad de iniquidad y vicio previa a la séptima y última edad en que dividía la historia de la Iglesia.¹¹⁰³ Al año siguiente, en 1306, Arnau de Vilanova, en la *Expositio super Apocalypsi*, abogó finalmente que debía ser el rey de Sicilia-Trinacria, Federico II –coronado como Federico III diez años antes para remarcar la continuidad con Federico II Hohenstaufen-, quien debería optar por liderar a la cristiandad en el momento apocalíptico de recuperación de Jerusalén, con preferencia a otros reyes de la cristiandad como el de Francia, Inglaterra o Aragón.¹¹⁰⁴

No es de extrañar que, en los desarrollos posteriores del mito de la monarquía escatológica universal, la posesión del reino de Sicilia, que había pertenecido a Bizancio antes de pasar bajo dominación normanda, se convirtiese en prefiguración de la reunión de los dos imperios –Roma y Constantinopla-, y de la conquista de Jerusalén, cuya corona, de materializarse efectivamente el dominio sobre la Ciudad Santa, consagraría de forma definitiva a su poseedor la supremacía sobre toda la cristiandad y, teórica y míticamente, sobre el mundo entero.¹¹⁰⁵

Cuando acabó la dominación latina en Tierra Santa (caída de Acre, 1291) fueron los franciscanos y las casas de Aragón y de Anjou quienes se preocuparon de fundar allí conventos y atender y proteger a los peregrinos. La consecución del protectorado y del patronato de los Santos Lugares fue uno de los varios aspectos de la rivalidad entre la dinastía angevina de Nápoles y la Corona de Aragón. Al final los franciscanos resultaron

¹¹⁰² Duran, Requesens, 1997: 12; Colominas, 2018: 56.

¹¹⁰³ Rodríguez Barral, 2008: 151-152

¹¹⁰⁴ Batllori, 1990: 75; Rodríguez Barral, 2008: 166. Federico era el tercer hijo de Pere II el Gran y modificó el escudo de armas de Sicilia para dar cabida a la enseña de la dinastía suaba sobre las armas de la Corona de Aragón.

¹¹⁰⁵ Milhou, 1983: 331-332.

beneficiados de la real protección de Jaime II de Aragón (*Jaume II el Just*).¹¹⁰⁶ Desde 1327 estarían de forma estable en la Basílica del Santo Sepulcro gracias a esta ayuda de la Corona de Aragón. Las ingentes sumas de dinero pagadas por los reyes de Nápoles en 1333 obtuvieron del sultán no sólo el Cenáculo, que se lo concedieron a los franciscanos de forma indefinida, sino que consiguieron para los frailes la facultad de morar continuamente en el Santo Sepulcro y celebrar las misas y los oficios divinos.¹¹⁰⁷ La bula *Gratias Agimus* (1342) del papa Clemente VI (1291-1352) introdujo a favor de los monarcas napolitanos el Real Patronato de los Santos Lugares por el que los franciscanos pasaron a custodiarlos a través de la Custodia de la Tierra Santa. Un año después Pedro IV de Aragón (*Pere III el Cerimoniòs*, 1319-1387), obtuvo también el título de patrono de los Santos Lugares que, en adelante, pasaría a sus sucesores de la Corona de Aragón y, por medio de ésta, a la Monarquía Hispánica.¹¹⁰⁸ Los franciscanos, guardianes de los Santos Lugares, se erigieron en los mayores propagandistas de todo lo relacionado con Tierra Santa durante los siglos XIV y XV: relatos, descripciones, itinerarios, nacimiento de la devoción del vía crucis, predicación de la bula de la cruzada.¹¹⁰⁹

De forma paralela a la rivalidad entre la casa de Anjou y la casa real de Aragón (y condal de Barcelona, junto con su rama menor siciliana), se produjo también la disputa entre güelfos y gibelinos, tal y como se ha adelantado anteriormente.¹¹¹⁰ En *Monarchia* (c.1313), Dante Alighieri recopiló la tradición legal romana e ideas políticas y teológicas anteriores en favor de la posición gibelina. Su aportación más innovadora residió en considerar que el fin principal de la monarquía universal era el mantenimiento de una paz que sólo era posible alcanzar con un único monarca, un emperador sucesor del antiguo Imperio Romano, capaz de resolver los conflictos entre los demás príncipes y, al mismo tiempo, de frenar los dictados de los juristas canónicos que pretendían legitimar la supremacía de la Iglesia sobre este poder secular.¹¹¹¹ Desarrollaba, por tanto, la idea de dualidad imperio-papado que convergía en su unidad en Cristo, rey y sacerdote, y entendía que era posible que una persona viviese tanto un paraíso terrenal como celestial.

¹¹⁰⁶ Milhou, 1983: 165-166.

¹¹⁰⁷ Vitores, 2009: 128-152.

¹¹⁰⁸ Milhou, 1983: 369; Arciniega, 2011: 52-53.

¹¹⁰⁹ Milhou, 1983: 166; Beaver, 2008.

¹¹¹⁰ Véase, por ejemplo, capítulo 2.3.

¹¹¹¹ Burke, 1995: 30; Muldoon, 1999: 93.

El primero de ellos estaría a su alcance con sus propias facultades –en un ámbito en el que actuaría la justicia y paz imperial-¹¹¹², en cambio la santidad de la vida eterna no dependería de uno mismo sino de la gracia divina. La crítica güelfa a este doble paraíso gibelino dantesco vino de parte de autores como Guido Vernani quien en 1327 argumentaba que era imposible que la parte corruptible del ser humano pudiese conducir a ningún paraíso.¹¹¹³ En esta misma línea de Dante continuaron los juristas Bártolo de Sassoferrato y Baldo degli Ubaldi, alumno del anterior, que conectaron y subrayaron las conexiones del Digesto con la tradición cristiana. A pesar de esta línea teocrática para legitimar el imperio, jamás indicaron que el oficio del emperador tuviera una posición jerárquica superior a la del papa, cuya dignidad carecía absolutamente de rivales.¹¹¹⁴

En 1431 René de Anjou, heredero del condado de Provenza y del reino de Nápoles, se convirtió en duque consorte de Lorena. Este ducado, vecino oriental de Francia y que interrumpía la comunicación de las dos áreas territoriales de los Estados de Borgoña, cambió en ese momento su política tradicional de equilibrio entre los armagnac y los borgoñones, para decantarse por el pretendiente armagnac al trono francés Carlos VII, ante la amenaza de expansión territorial de su vecino borgoñón que, en ese momento, apoyaba a los ingleses en el dominio del norte de Francia. En el curso del enfrentamiento con el partido borgoñón de Lorena, René de Anjou cayó en poder de Felipe el Bueno, duque de Borgoña. Prisionero de éste durante seis años en Dijon, vio como el curso de los acontecimientos en Nápoles –la defunción de los pretendientes de las dos ramas de la Casa de Anjou, la de su hermano, el rey Luis III (1434) de Nápoles y la de la reina Juana II de Nápoles (1435), de la rama rival- llevaron finalmente a favorecer las pretensiones sobre este reino de Alfonso el Magnánimo, quien tomó finalmente esta ciudad el 2 de junio de 1442.¹¹¹⁵ La pugna entre Francia y la Corona de Aragón por Sicilia se amplió entonces con la cuestión de Nápoles. Este reino tenía la singularidad del vasallaje feudal en relación al papado y, en consecuencia, necesitaba la investidura del papa como rey de Nápoles. En un principio, la Santa Sede se negó y el rey Magnánimo por este motivo

¹¹¹² El gibelinismo de Petrarca, en cambio, era diferente. No pretendía que se estableciese un reino universal de paz y justicia sino que se conformaba con que una Italia unida alcanzase la paz al superar su división. Su modelo era Cola di Rienzo, quien en 1347, invitó a toda Italia a unirse bajo una nueva Roma republicana (Yates, 1975^A: 10-12).

¹¹¹³ Yates, 1975^A: 10-12.

¹¹¹⁴ Fracas, 2019.

¹¹¹⁵ Mira, 2007: 266, 268; Lecat, 1986: 58.

encargó al humanista Lorenzo Valla (c.1406-1457) que investigase la realidad del documento por el que supuestamente el emperador Constantino el Grande había donado al papa Silvestre en el siglo IV el dominio de Roma y prácticamente de toda Italia, incluido Nápoles. Valla concluyó en sus estudios –*De falso credita et ementita Constantini donatione*– que tal documento era falso y además del siglo VIII. Finalmente en 1444 el papa Eugenio IV concedió la investidura a Alfonso el Magnánimo.¹¹¹⁶

3.2.2.D) Repercusión del *Apocalipsis del Pseudo Metodio* en la época de los Reyes Católicos. Cronología de hechos relevantes que acompañan a esta repercusión y que se refieren a la concesión de las bulas de la cruzada

En el último cuarto del siglo XV Fernando el Católico capitalizó, a través de su papel protagonista en numerosas profecías, las esperanzas de aniquilamiento del islam y de reconquista de Tierra Santa. Estas profecías, debidamente instrumentalizadas –e incluso, quizá, “encargadas” por el mismo poder real–, sirvieron de respaldo ideológico de la política fiscal de Fernando el Católico y sus sucesores, al acreditar con ellas su voluntad de lucha contra el islam, ya que la concesión del impuesto de cruzada por el papa se supeditaba a la obligación de guerra contra el infiel.¹¹¹⁷

Entre estos textos proféticos destacaron dos que refundían tradiciones anteriores a favor del programa político de los Reyes Católicos: el tratado *De la venguda de l'Anticrist* de Joan Alemany, editado en c.1480 y reeditado en 1520; y la obra *Espejo del mundo* (c.1469-1490) de Alfonso de Jaén¹¹¹⁸, cronista del rey Fernando el Católico. En ambos

¹¹¹⁶ Belenguer, 2019: 214, 265.

¹¹¹⁷ El historiador de la cultura Alain Milhou (1983: 24-26; 1999: 34), llega a recopilar once profecías –aunque es de suponer, como reconoce él mismo, que fueran mucho más numerosas– acerca de Fernando el Católico y su papel en aniquilamiento del islam y la conquista de la Casa santa de Jerusalén; seis de ellas, además, trataban el tema de la monarquía universal.

Millou subraya igualmente el interés renovado por Jerusalén –y su corona– en el tránsito entre la época medieval y moderna, que se patentizó en la revitalización de las peregrinaciones a los Santos Lugares y en los anhelos de cruzada.

¹¹¹⁸ Alfonso de Jaén (+1489), un año antes de su muerte, mantuvo contacto con Juan Andrés, el famoso apologista y matemático morisco convertido al catolicismo y ordenado sacerdote que escribiría más adelante un tratado apologetico antimusulmán, *Confusión de la secta mahomética y de Alcorán*, publicado

volúmenes se utilizaba esta figura apocalíptica del «último emperador» (en su reformulación del *Vespertilio* como *Encobert*)¹¹¹⁹ para mantener a la Corona de Aragón, y con ella a Fernando el Católico, en tanto rey de Sicilia, en la competencia por la arrogación de este papel universal con aquellas otras profecías similares que apoyaban a la casa real francesa o imperial germánica.¹¹²⁰ Martín García Puyazuelo (c.1441-1521), obispo de Barcelona, capellán de los Reyes Católicos e inquisidor general, también siguió la línea profética de Alfonso de Jaén y Pedro Azamar al predecir el papel de Fernando el Católico como guía de la cristiandad y de una Jerusalén espiritual; una Jerusalén que, a ojos de García Puyazuelo, el rey también estaba predestinado a conquistar.¹¹²¹

Otros textos literarios resaltaron el destino profético del Rey Católico –y así, por ejemplo, una copla de Pedro Marcuello (1482): “Fállase por profecía / de antiguos libros sacada, / que Fernando se diría / aquel que conquistaría / Iherusalén y Granada»-.¹¹²² Por otra parte, la tradición cristiana oriental había fijado exactamente en 1492 el término del séptimo milenio de la creación, momento previsto para el fin de los tiempos y que coincidió con

en Valencia (1515), reeditado varias veces y con traducciones al italiano, francés, alemán y latín (Duran, Requesens, 1997: 143).

¹¹¹⁹ Esta denominación de *Encobert* no se aplicó posteriormente a los reyes hispánicos sucesores de esta tradición en su papel de monarca universal –Carlos V y Felipe II- pero sí en cambio fue utilizada por Portugal (o *Rei Encoberto*) hasta mediados del s. XVIII y por contramonarcas que asumieron el papel de salvadores de los pobres y oprimidos como sucedió con l’Encobert de Xàtiva durante las Germanías valencianas (Duran, Requesens, 1997: 13-14).

¹¹²⁰ Duran, Requesens, 1997: 14-15, 21. Se debe puntualizar que la identificación específica del Último Emperador con Fernando el Católico aparece únicamente en el *Espejo del mundo*. En cuanto al texto de Joan Alemany es suficientemente ambiguo al presentar las figuras del papa como nuevo David y del monarca universal prácticamente como idénticas.

Otros textos menores que potencian el sentido profético de Fernando el Católico son el poema *Per Barcelona* (1472), el prólogo del tratado de arte militar del consejero del rey, Pere Azamar, *Repetición e obra del derecho militar e armas* (1476), o *De Rege Valentino* de Jeroni Torrella (1496), entre otros. En el tratado de Azamar Fernando el Católico aparece como el “hijo del águila ferocísima”, heredero último de Constanza II de Sicilia, por la que se incorpora en el siglo XIII el reino de Sicilia a la Corona de Aragón y con ella la enseña del águila, propia de la casa real siciliana (Duran, Requesens, 1997: 176-177), que se repite en el *Espejo del mundo*, donde el rey Fernando vuelve a ser el águila hijo del águila; una ave que preside el escudo de los Reyes Católicos (Carrasco, 2002: 411, 415-416).

¹¹²¹ García Puyazuelo era además responsable de la evangelización de los musulmanes de Granada a partir de 1500 y encomendado por el rey Fernando de pronunciar cuatro sermones al año a los musulmanes de Aragón. Martín García y su círculo se sirvieron de dos poderosos canales de difusión: los sermones públicos en los que el rey y la nobleza estuvieron presentes, y las obras escritas que circularon a menudo entre una audiencia educada y altamente influyente (Colominas, 2018: 69, 77-78).

Fernando el Católico estaba destinado a ser el monarca universal que recuperaría la Casa Santa de Jerusalén, la conversión de musulmanes y judíos, y la extensión de la cristiandad (García-Arenal, Pastore, 2018: 29; Ladero, 2019²: 110).

¹¹²² Marrero-Fente (2018: 241) también cita a Diego Guillén de Avila, en *Panegírico a la reina doña Isabel* (1500) donde se anuncia la conquista de Jerusalén y el santo sepulcro.

la conquista de Granada el 2 de enero de ese año en el que, por ejemplo, los monjes rusos se mostraron tan convencidos de la exactitud e inexorabilidad de estos cálculos que ni tan siquiera prepararon los calendarios litúrgicos para 1493.¹¹²³

Ese papel de campeón de la cristiandad que asignaban esas profecías y otros textos al Rey Católico¹¹²⁴ se inscribe en la lucha con Francia por la supremacía en Italia, concretamente por el dominio de Nápoles, consagrado definitivamente en 1510 por la concesión papal a Fernando del título de rey de Nápoles y Jerusalén, como veremos a continuación. En este contexto, el *Tratado de la sucesión de los reynos de Jerusalén, y de Nápoles, y de Çecilia y de las provincias de Pulla y Calabria*, redactado probablemente en 1502, tenía la intención de defender, en términos jurídicos, históricos y dinásticos, el derecho de la casa de Aragón sobre el reino de las Dos Sicilias y el reino de Jerusalén unido al anterior.¹¹²⁵

En ese mismo año 1502, tal y como relata Zurita, además, los Reyes Católicos recibieron la concesión del déspota de Morea:

(...) no podría hallar otro rey, de quien la república cristiana pudiese prometerse más cierta esperanza, en aquella empresa ni que más dignamente sucediese en aquel derecho del imperio, y reino de la Morea, que el rey, y reina de España, por tan justas consideraciones como estas, los nombró, e instituyó por herederos, a sus sucesores, y decendientes: y suplicaba que acetase aquella provincia de la recuperación del Imperio Griego, como príncipes a quien Dios puso en tan gran alteza, pues a ninguno como a ellos pertenecía tanta gloria.¹¹²⁶

El problema de la titularidad de los derechos dinásticos del Imperio Romano de Oriente se planteó desde la caída de Constantinopla (1453) al fallecer el último emperador, Constantino XI Paleólogo, en la defensa final de la ciudad, sin dejar descendencia. Sus hermanos, los déspotas Demetrio (1407-1470) y Tomás (1409-1465), tras la conquista otomana de sus feudos de Trebisonda y Morea en 1460, siguieron caminos divergentes: mientras que el primero aceptó la invitación del sultán otomano Mehmed II para

¹¹²³ Sesma, 1992: 209-210.

¹¹²⁴ Cronología previa de Fernando el Católico: rey de Sicilia (1468), matrimonio con Isabel (1469), Isabel reina de Castilla (1474), Fernando rey de Aragón (1479), conquista de Granada y descubrimiento de América (1492).

¹¹²⁵ Biblioteca Nacional de España, R/29905(2). Tratado copiado por Cristóbal de Santisteban, regidor de Valladolid, e impreso en 1503 en Zaragoza (García González, 2019: 336).

¹¹²⁶ J. Zurita. *Historia del rey don Fernando el Católico. De las empresas y ligas de Italia*. Lib. IV, Cap. XXXIX [J.J. Iso (coord.ed.digital). Institución Fernando el Católico, 2005] (García González, 2019: 336).

establecerse en Adrianópolis y recibir a cambio el señorío de Imbros y Lemnos, Tomás se refugió en Roma bajo la protección del cardenal Basilio Besarión de Nicea y del papado. A la muerte de Tomás Paleólogo (1465) heredó los derechos al trono de Bizancio y al despotado de Morea su primogénito Andrés Paleólogo, sobrino por tanto del último emperador bizantino, que comenzó a comerciar con ellos y con la venta de privilegios como *modus vivendi*: en 1472 se los cedió parcialmente a Iván III de Moscovia (1440-1505), al casarse con su hermana Sofía (Zoe) Paleóloga (1455-1503); años más tarde, en 1494, volvió a cederlos a Carlos VIII de Francia –quien llegó incluso a ser coronado emperador de Constantinopla por el papa Alejandro VI el 20 de enero de 1495–, tras manifestar el rey francés su intención de cruzar los Balcanes a la cabeza de una expedición para recuperar Constantinopla; y, finalmente, ante esa promesa incumplida, el 7 de abril de 1502, dos meses antes de su muerte, Andrés Paleólogo dictó su testamento al que se refiere Zurita en la cita reproducida anteriormente. En las últimas voluntades de Andrés Paleólogo dejó como herederos de sus derechos imperiales y territoriales a los reyes católicos Isabel y Fernando. Justificó su decisión en los siguientes motivos: a) afectivo, en agradecimiento por el apoyo recibido de Isabel y Fernando; b) histórico-dinástico, por la titularidad que ostentaban del ducado de Atenas y Neopatria; y, c) geoestratégico, por la proximidad de Nápoles y Sicilia a su patrimonio de Morea, desde el que se podría avanzar hacia Macedonia y Tracia. Estos argumentos no impidieron que la titularidad de los derechos bizantinos se reclamase por el zar de Rusia, de acuerdo con la cesión de 1472, y de modo más efectivo, por derecho de conquista, por los propios sultanes otomanos, si bien el título de emperador no fue empleado por éstos hasta un siglo después de la caída de Constantinopla.¹¹²⁷

A principios de 1506 el cardenal Cisneros convenció a Fernando el Católico para solicitar la ayuda de Manuel de Portugal y Enrique de Inglaterra. A través de la respuesta del

¹¹²⁷ Floristán, 2004: 450; Floristán, 2014: 866.

Esta ofensiva jurídica que pretendía legitimar esa misión de recuperar Tierra Santa y Constantinopla, se enmarcaba también en una política menos grandilocuente pero más efectiva con respecto a los Santos Lugares. Y así, desde finales del siglo XV, los Reyes Católicos consiguieron vincular la dirección administrativa y económica del patronato y de la custodia de los Santos Lugares al procurador, un franciscano que debía ser súbdito de sus territorios, mientras la dirección espiritual, a cargo del obispo guardián con sede en la ciudad santa, debía ser para un franciscano de origen italiano. Pedro Mártir de Anglería (1457-1526) consiguió del sultán de Egipto en 1502, entonces soberano de Palestina, la protección de los Santos Lugares y de los cristianos en Oriente, así como el derecho a reparar los edificios en las ciudades vinculadas a la vida de Jesús (Milhou, 1983: 369; Arciniega, 2011: 52-53).

primero, excusando su colaboración, es posible conocer detalles de la propuesta: Se trataba de la incorporación de todos los pueblos al rebaño de Dios ... El plan era que, una vez alcanzada la victoria, Cisneros celebraría la Santa Misa ante el sepulcro del Señor, y de sus manos recibirían los tres reyes, arrodillados, el cuerpo de Cristo.¹¹²⁸

También en 1506 el militar e ingeniero Pedro Navarro (1460-1528), conde de Oliveto, propuso a Fernando el Católico, antes de su partida a Nápoles, bajo el título “Memorial para la Magestad en orden a la conquista de Jerusalén” la conquista de «toda la Turquía y de la Casa Santa de Iherusalem, y la restitución de la santa Iglesia Oriental a la sancta fe Cathólica», cuya consecución vinculaba Navarro a la trayectoria del rey y al designio divino. La caída de Constantinopla era atribuida por Navarro a la voluntad de Dios debido «a la inmortal infamia de los reys orientales (...) por las suas heregias y desobediencias a la sancta madre Iglesia», que de esta forma recibían castigo, pero que correspondía al rey católico liberar a Jerusalén y al Imperio Romano de Oriente del dominio islámico, una vez redimidos los pecados. Esta posición permitiría, además, indicaba Navarro, la recaudación de indulgencias, décimas y otras ventajas. Por este motivo insistía:

Es uno magnifesto presagio de la voluntat divinal en Vuestra Real Majestad aquella es y sea complidamente debe restituir la sangre de nuestro salvador señor Ihesus al suo propio vaso. Aquel verdadero cathólico por manos del qual se ha de cumplir fiet unus la palabra de nuestro salvador Ihesus fiet unus pastor et unum oville.¹¹²⁹

La revitalización de este espíritu de cruzada en el siglo XVI, sin embargo, ya no tuvo como objetivo preferente la recuperación de Constantinopla sino que obedeció a otras dos causas: una principal, la lucha por Nápoles y, en segundo lugar, la conquista cristiana de Granada, proclamada cruzada por Sixto IV en 1482, cuyo éxito confirió el título de Reyes Católicos a los soberanos de Castilla y Aragón, la recaudación de bulas y las campañas hispánicas en el Magreb entre 1497 y 1511.¹¹³⁰

¹¹²⁸ Alba, 1975: 84-85.

¹¹²⁹ Biblioteca Nacional de España, Mss. 19.699, caja 60 (García González, 2019: 338-340).

¹¹³⁰ Rodríguez Salgado, 2001^A: 208-209.

Con respecto a la lucha por Nápoles véase la explicación del capítulo 2.

Por lo que se refiere a las bulas, es importante recordar que, gracias sobre todo a las aportaciones del cardenal Enrique de Susa (c.1200-1271), se extendió el dominio pontificio sobre los infieles y no únicamente sobre el orbe cristiano. El papa que, según estos principios, ostentaba poder sobre las tierras de los infieles, podía entregarlas a los príncipes cristianos para que las cristianizaran; y, por esta razón, el papa

Fernando el Católico, viudo de Isabel, dejó a su hijo Alfonso (1470-1520), arzobispo de Zaragoza, como lugarteniente en sus dominios ibéricos, y se desplazó a Italia desde mediados de 1506 a mediados de 1507.¹¹³¹ Acompañó al rey una verdadera “corte flotante” encabezada por su nueva esposa, la reina Germana de Foix, las dos reinas Juana de Nápoles –hermana (1455-1517) y sobrina (1479-1518) de Fernando respectivamente-, y gran séquito de miembros de su casa y nobles, en su gran mayoría aragoneses y catalanes. Recorrieron por mar la costa italiana de norte a sur y fondearon en diferentes puertos como Génova o Portofino, con el objetivo final de la entrada triunfal en Nápoles que se produjo el 1 de noviembre de 1506. La defunción de Felipe el Hermoso el 25 de septiembre de 1506 provocó que se volviese a la situación prevista en el testamento de Isabel I y, por tanto, se reclamó la presencia de Fernando el Católico en Castilla para hacerse cargo de la gobernación. En cartas de 6 de octubre y 6 de noviembre de 1506 Fernando afirmaba su derecho a tal gobernación y denunciaba lo acordado en Villafáfila, como ya había hecho en privado, aseguraba su respeto a los derechos de Carlos en Castilla y delegaba en Cisneros el gobierno castellano mientras él estuviese en Italia.¹¹³²

Las circunstancias que justificaron la bula de 7 de julio de 1510 se remontaban a 1509, cuando Fernando el Católico envió auxilio militar al papa –una colaboración que continuó en 1510- al coincidir ambos en contra de los propósitos de Luis XII de dominar toda Italia,

Alejandro VI otorgó en las Bulas Alejandrinas de 1493 a los Reyes Católicos la soberanía sobre los territorios del Nuevo Mundo. En cuanto al coste que suponía la evangelización de los infieles, se solucionó con la bula *Eximiae devotionis* (16 de noviembre 1501), que amplió los derechos de los soberanos para cobrar y administrar el diezmo eclesiástico. Los avances de la fe experimentados en las Indias bajo el régimen de Fernando el Católico estimularon al papa Julio II a ampliar ulteriormente los derechos ya conferidos. La bula *Universalis Ecclesiae* (28 de julio de 1508) establecía formalmente el Derecho de Patronato de España sobre las Indias y con él inauguró el proceso de creciente autonomía del poder imperial sobre los asuntos eclesiásticos americanos. Hay que hacer notar que el documento pontificio no sólo aumentaba los derechos de los monarcas, sino que convertía su condición transitoria y personal en un carácter perpetuo y, sobre todo, irrevocable. En último término la bula de 1508 y el correlativo Derecho de Patronato reproducían –aunque en mayor escala– un derecho precedente que consentía a los reyes de España presentar a la curia de Roma los candidatos al obispado de Granada. Éste fue el conocido derecho de presentación, otorgado para facilitar la conversión de los musulmanes que permanecieron en el territorio después de la caída del último reino nazarí. Y aunque no inédito, el nuevo Derecho Patronal extendía esta prerrogativa de la presentación a cualquier cargo eclesiástico creado en las Indias, lo que determinó de facto el control real sobre la nueva Iglesia concebida ahora como herramienta regia (Fracas, 2019).

¹¹³¹ Ladero, 2019²: 13, 92-93.

¹¹³² Ladero, 2019²: 92-93.

Francisco Jiménez de Cisneros, cuyo padre había sido recaudador del diezmo para la Corona, pertenecía a una familia noble de escasos recursos. Nacido en Torrelaguna, cerca de Madrid, se trataba de una localidad controlada por los Mendoza –el cardenal Mendoza fue quien le recomendó como confesor de la reina Isabel la Católica a partir de 1492- (Thomas, 2007: 130-132).

en perjuicio de los Estados de San Pedro y de la Corona de Aragón.¹¹³³ El argumento jurídico que se hizo servir fue que el rey francés Luis XII había perdido sus derechos al reino de Nápoles al pactar con el rey católico en Blois –octubre de 1505- un reparto que modificaba el tratado de Chambord-Granada de 1500, reconocido por el papa Alejandro VI (c.1431-1503). Por tanto, los derechos de Luis XII habían retornado *de iure* al Pontificado, soberano feudal del reino de Nápoles, que los confería de esta forma de manera irreversible a Fernando el Católico.¹¹³⁴

Durante el siglo XVI la Monarquía Hispánica consolidaría el control de “las tres Gracias”: la cruzada, el subsidio y el excusado. A estas tres contribuciones regulares se sumarían los ingresos de las sedes vacantes y los ingresos de las órdenes militares que, como hemos visto anteriormente, fueron concedidas a perpetuidad por el papa Adriano VI en 1523.¹¹³⁵ Ese mismo año quedaron adscritos al Consejo de Hacienda los contadores y receptores de cruzada que ya desde 1509 fueron nombrados por el rey.¹¹³⁶

Con respecto a los ingresos percibidos en concepto de cruzada, originariamente se entendían como propios del pontífice y no de la corona, a cambio de los cuales concedía una serie de indulgencias. En el siglo XV diferentes papas promulgaron bulas en beneficio de monarcas castellanos con el fin de dotarles de recursos para la conquista de Granada. La gran novedad se produjo en 1482, en virtud del acuerdo de los Reyes Católicos y el genovés Domenico Centurione, depositario de la Cámara Apostólica, en representación del papa Sixto IV, por el que la renta de la cruzada, aplicada a sufragar la conquista de Granada, quedó totalmente bajo su jurisdicción e integrada definitivamente en sus arcas hasta 1492.¹¹³⁷ El acuerdo regulaba que la tercera parte del producto de cruzada y de las décimas impuestas por el pontífice sobre los frutos y las rentas decimales de un año fuese para la guerra contra los turcos, mientras que las otras dos terceras partes podrían destinarse por los Reyes Católicos a costear la guerra de Granada. Tres años más tarde, en 1485, la Cámara Apostólica renunció a ese tercio que se había reservado a cambio de

¹¹³³ Suárez, 2004²: 446-447.

¹¹³⁴ Ladero, 2019²: 142.

¹¹³⁵ Elliott, 1987⁵: 214.

¹¹³⁶ Martínez López-Cano, 2017: 150.

¹¹³⁷ Martínez Millán, De Carlos, 1991: 903-906. Por lo menos desde principios del siglo XIII se constata la existencia de una colecturía para organizar el cobro de los distintos tributos exigidos por la Santa Sede al clero y a la población de la península, entre los que se integran las limosnas percibidas en concepto de cruzada.

una compensación periódica.¹¹³⁸ La bula de cruzada se extendió también en ese mismo año 1485 a los reinos de Aragón y Navarra. La regalía concedida a los Reyes Católicos, además, incluyó la expedición de indulgencias con sello, cuenta y despacho; una licencia confirmada en 1494 por el papa Alejandro VI.¹¹³⁹

La segunda fuente citada de ingresos, el subsidio, se trataba de un impuesto sobre las rentas y los ingresos eclesiásticos en todos los reinos hispánicos, establecido con el acuerdo de la corona y el papado, pero dependiente en teoría del sufragio del clero. Estaba destinado en principio al sostenimiento de una fuerza de galeras por parte del papado, como aportación a la defensa de la cristiandad.¹¹⁴⁰

A consecuencia del patronato universal de la Iglesia en el Nuevo Mundo, otorgado en 1508 a los monarcas hispánicos, las bulas de cruzada, además de los reinos de Castilla, Aragón y Sicilia, serían recaudadas también en América.¹¹⁴¹ Desde ese mismo año se cobraron con mayor eficacia tanto las indulgencias de cruzada –obtenidas por bulas pontificias, y que podían producir en torno a 330.000 ducados brutos- como los subsidios o décimas sobre las rentas eclesiásticas cuyo importe –aproximadamente 50.000 ducados en cada décima- que teóricamente debían destinarse a guerrear contra los infieles o en defensa de la fe católica. Los éxitos de Orán (1509) y Bugía (1510) permitieron en marzo de 1510 al Rey Católico obtener del papa la prórroga de la bula de la cruzada y, para argumentar mejor la necesidad de un servicio fiscal extraordinario, en las Cortes generales de la Corona de Aragón, celebradas en Monzón entre mayo y septiembre de 1510, el rey manifestó su deseo de proseguir las conquistas y llevarlas al Mediterráneo oriental –ayuda a la orden militar de San Juan en Rodas, recuperación de Chipre, ataques contra Alejandría y Constantinopla, así como la recuperación del reino de Jerusalén como objetivo final-. Fue en este contexto expansionista que Egidio de Viterbo, como veremos más adelante, pronuncia los sermones laudatorios de Fernando el Católico. Sin duda estas circunstancias se aprovecharían para que también a partir de marzo de 1514 el dinero

¹¹³⁸ Martínez López-Cano, 2017: 149.

¹¹³⁹ Serrano, Gómez Vozmediano, 2013: 4-5.

¹¹⁴⁰ Fernández Albaladejo, 1992: 118. En 1567 viene a sumarse una tercera fuente de ingresos, el excusado, formado primero por los frutos de la tercera casa dezmera de cada parroquia y, desde 1571, por los de la mayor.

¹¹⁴¹ Serrano, Gómez Vozmediano, 2013: 9.

líquido que llegó a la corte de Fernando el Católico procedente de las limosnas y composiciones, después de numerosos pagos y gastos, se guardasen en un arca de la cruzada, a cargo del camarero del rey.¹¹⁴²

Esta imagen de Fernando el Católico como *Rex Catholicus, Christiani Imperii Propagator* es la que presenta hacia 1515, por ejemplo, en las Estancias de Rafael (1483-1520) del Vaticano, flanqueado por Carlomagno y Godofredo de Bouillon.¹¹⁴³

El reinado de los Reyes Católicos se trató, en definitiva, de la época en que existió más coincidencia entre el destino señalado por las profecías y la práctica de la lucha contra el infiel. Sin embargo, ni Fernando el Católico llegó a estar dispuesto a sacrificar el dominio de Italia a proyectos quiméricos de cruzada oriental, ni la población lo estaba para contribuir a una cruzada más allá de los presidios marroquíes y argelinos, fundamentales para la seguridad de la península ibérica.¹¹⁴⁴

3.2.3) Comentarios de Wolfgang Aytinger al *Apocalipsis del Pseudo Metodio* y su influencia posterior en las cortes de Bruselas y Malinas

La amenaza turca sobre otros territorios provocó que el *Apocalipsis del Pseudo Metodio* adquiriera un nuevo interés, tal y como demuestra la edición publicada en 1475-1477 en Colonia, por primera vez a través de la imprenta, en este caso a cargo del impresor Ulrich Zell (+c.1507).¹¹⁴⁵ Tras esta primera edición en latín no se presentó otra publicación del texto hasta que Hans Froschauer de Augsburgo editó una nueva versión en latín en 1496, esta vez ya comentada por el clérigo y jurista de esta misma ciudad, Wolfgang Aytinger, quien seguramente había conocido la primera edición de Colonia durante su estancia de

¹¹⁴² Ladero, 2019²: 121-122, 138-139, 213.

Respecto a los sermones de Egidio de Viterbo, véase cap. 4.1.

¹¹⁴³ Sesma, 1992: 200, 216.

¹¹⁴⁴ Milhou, 1999: 43.

¹¹⁴⁵ La datación de 1475 corresponde a Polain. Lo que es seguro es que se imprime antes del 18 de septiembre de 1477 [corsair:themorgan.org/vwebv/holdingsInfo?biblid=133811 (consulta 23-2-2022)].

estudios allí a partir de 1481.¹¹⁴⁶ El *Tractatus super Methodium* (1496) es, por tanto, un comentario de las *Revelationes* del Pseudo Metodio, que acompaña al propio texto profético, para adaptarlo a la situación de la época y a la expansión turca. Aborda dos temas principales: la reforma de la Iglesia y el próximo fin de los tiempos, al considerar la caída de Constantinopla como la prueba apocalíptica evidente.¹¹⁴⁷ Según Aytinger, el mundo estaba en esos momentos en el último milenio con la invasión de los pueblos del desierto, los hijos de Ismael –la asimilación tradicional entre sarracenos e ismaelitas se aplicaba también a los otomanos-.¹¹⁴⁸ En opinión de Aytinger, al apoderarse los otomanos de Constantinopla, la Segunda Roma se había convertido en el trono de la Bestia, y se había iniciado la cuenta atrás de la llegada del fin de los tiempos.¹¹⁴⁹ Preveía que la victoria del «último emperador romano» sobre los turcos –presentados como ismaelitas- se produciría en 1509. Este triunfo –que debía significar la destrucción de la Gran Prostituta de Babilonia, es decir, el Imperio otomano-, según el comentarista de Augsburgo, iba a ser conducido por Felipe el Hermoso, duque de Borgoña, o por Ladislao II (1471-1516), rey de Polonia, Hungría y Bohemia e hijo de Isabel de Habsburgo de Hungría (1437-1505).¹¹⁵⁰ La línea borgoñona como vehículo para el cumplimiento de una profecía apocalíptica no era realmente una novedad, ya que Lichtenberg en 1488, por ejemplo, había advertido que el matrimonio de Maximiliano y María de Borgoña abría unas nuevas perspectivas proféticas al reunir el destino imperial con el *rex liliorum* del segundo Carlomagno. Las esperanzas en ese entonces eran tanto con Maximiliano como con su hijo Felipe el Hermoso. En consecuencia, Aytinger siguió esta línea e introdujo en el relato profético del «último emperador», por una parte, el destino de la familia Habsburgo¹¹⁵¹ y, por otro lado, que la existencia de un solo rebaño y un solo pastor, que había anunciado Cristo, únicamente se daría mediante la sumisión de los infieles, el castigo de los renegados, la conversión de los cristianos de Oriente –purgados de sus herejías- y la reforma de la Iglesia de Occidente en purgación de sus excesos.¹¹⁵²

¹¹⁴⁶ Schnapp, 2017: 144.

¹¹⁴⁷ McGinn, 1979: 271; Schnapp, 2017: 298.

¹¹⁴⁸ Schnapp, 2017: 199.

¹¹⁴⁹ Schnapp, 2017: 259.

¹¹⁵⁰ McGinn, 1979: 271, 275-276; Schnapp, 2017: 163.

¹¹⁵¹ Leftley, 1995: 53.

¹¹⁵² Schnapp, 2017: 163, 341.

Según Aytinger, la Iglesia romana debía ser purgada por sus ignonímias –tanto económicas como sexuales- con anterioridad a la destrucción de Turquía y del país de los sarracenos. Al ser la Iglesia purgada y reformada por un santo rey de los romanos, prefigurado en la Biblia –Libro de los Macabeos-, la paz universal reinaría sobre la tierra como en los tiempos de Octavio. La futura destrucción de Roma y la futura reforma de la Iglesia serían unos puntos de paso obligados antes de la victoria sobre los turcos. Para Aytinger, estas destrucciones eran necesarias e inevitables al reflejar la voluntad de Dios.¹¹⁵³ Predijo, por tanto, además de la persecución del clero, un saqueo de Roma similar al que se produciría en 1527, aunque en este caso pronosticaba que la invasión de Roma sería dirigida por el emperador Maximiliano, al mando de un ejército plurinacional, bajo la autoridad de las visiones de santa Brígida cuando en el siglo XIV había vislumbrado la próxima devastación de la ciudad por razón de los inmensos pecados de los romanos en la profecía *O desolata civitas*:¹¹⁵⁴

[...] quod dictum confirmatur per visionem factum sanctae Brigittae de lamentabili destructione Romae civitatis proper peccata grandia.¹¹⁵⁵

El humanista alsaciano y autor de obras satíricas, Sebastian Brant (c.1457-1521), conocido especialmente por *La nave de los necios* –quizá la compilación de palabra e imagen más influyente de finales del siglo XV-, está estrechamente relacionado con la publicación de una versión ilustrada del *Apocalipsis del Pseudo Metodio*. El impresor de Basilea, aunque originario de Augsburgo, Michael Furter (?-c.1517), quien además de los comentarios de Aytinger introdujo numerosas ilustraciones xilográficas de Sebastian Brant, así como una introducción de este mismo artista, llegó a las seis ediciones de la obra entre 1498 y 1516. Las imágenes eran importantes puesto que permitían que el espíritu de la profecía pudiese ser accesible con mayor facilidad a más población. En la introducción de Brant recurrió al famoso *dictum* del papa Gregorio el Grande para

¹¹⁵³ Schnapp, 2017: 218.

¹¹⁵⁴ Tanner, 1993: 126; Schnapp, 2017: 217.

¹¹⁵⁵ Aytinger. *Tractatus super Methodium*, f.d.v., verso (Schnapp, 2017: 304).

Un ejemplo de los numerosos textos que establecen la conexión entre las profecías de la santa y el saqueo de Roma, es la anotación de Tommasino Lancellotti, notario de Módena, en su diario del 19 de mayo de 1527, pocos días después del *Sacco di Roma* (Niccoli, 1990: 3-4).

describir la función de las imágenes como el recurso para que los iletrados –aunque no conociesen las letras- pudiesen leer la ilustración.¹¹⁵⁶

Brant ejerció en Basilea de profesor de derecho romano y canónico y representaba la nueva *intelligentsia* –en este caso favorable a la política antiotomana del emperador Maximiliano-¹¹⁵⁷, surgida en torno a las nuevas universidades y la opinión política vertida en panfletos donde se amalgamaban textos e ilustraciones xilográficas. Publicó, además, en varias ocasiones obras acerca de acontecimientos de actualidad donde vinculaba fenómenos prodigiosos o milagrosos con el devenir político. Adquirió por este motivo fama de intérprete de fenómenos extraordinarios al combinar en sus análisis el augurio visionario, la predicción astrológica, la mitología y la profecía basada en los textos bíblicos.¹¹⁵⁸ En la edición publicada por Furter con ilustraciones de Brant en 1498, por ejemplo, dedicada a Maximiliano, Brant entendía que la traslación del poder imperial de Carlomagno al *Reich* convertía a la dinastía Habsburgo en la elegida en su papel profético del «último emperador romano»:

Porque consta en la leyenda de Carlomagno, rey de Francia, que de su estirpe vendrá, en los últimos tiempos, alguien con el nombre de P. que será príncipe y monarca de toda Europa (*princeps et monarca totus Europe*), retomaré la tierra prometida, reformaré la Iglesia y el clero (*ecclesiam atque clerum reformabit*) [...] Del mismo modo, por él y con la ayuda de Cristo, el reino de los romanos se elevará por encima de todos los reinos del mundo (*super omnia regna mundi*). Finalmente establecerá en el mundo una paz absoluta y universal, de modo que por la paz presente merezcamos alcanzar lo eterno.¹¹⁵⁹

¹¹⁵⁶ Green (2012: 92-93) especifica que en la actualidad la lectura se entiende como un proceso en el que se obtiene información. Sin embargo, en la época del papa Gregorio el Grande –y durante la mayor parte de la Edad Media- leer era fundamentalmente una cuestión de memoria: los textos escritos recordaban a los lectores lo que ya habían oído antes. La lectura por imágenes, por tanto, era una forma de recuerdo de lo que se ha oído muchas otras veces antes.

¹¹⁵⁷ El impulso de una nueva cruzada liderada por los Habsburgo aparece en varias obras de Brant: *De origine et conversatione bonorum regum et laude civitatis Hierosolymae cum exhortatione eiusdem recuperandae* (1495), en el epílogo de la versión latina de *La nave de los necios* (1497) o en un panfleto de 1502 aparecido en Insbruck (Madsen, 2019: 69-96).

Al unirse Basilea a la Confederación suiza en 1501, Brant abandonó la ciudad y se trasladó en 1503 a Estrasburgo –ciudad imperial-.

¹¹⁵⁸ Madsen, 2019: 69-96.

¹¹⁵⁹ Gerbier, 2016: 52.

(Fig. 21) Wolfgang Aytinger. *Revelationes divinae a sanctis angelis factae, Lat. Tractatus super Methodium*. Sebastian Brant (ed. ilustr.) (Basilea: Michael Furter, 1500). Incunable conservado en la Biblioteca Cyfrowa de la Universidad de Wroclaw (Polonia).
[<https://bibliotekacyfrowa.pl/dlibra/publication/102745/edition/95560/content> (consulta 5-5-2021)]

Las versiones ilustradas de Brant tuvieron una notable acogida en el círculo intelectual de la corte de Felipe el Hermoso y, posteriormente, de su hermana Margarita de Austria – del que formaba parte, cabe recordar, Rémy du Puys, divulgador de la entrada de Brujas de 1515 y autor de una de las publicaciones, además de cronista oficial de corte, como sucesor de Jean Lemaire de Belges-. Una prueba clara de su influencia fue esta entrada de Brujas, cuyo relato ilustrado presenta semejanzas notables con las ilustraciones del *Tractatus super Methodium*, tanto por el formato de las imágenes mostradas, como por el interés de difundir al mayor ámbito posible su contenido, y, sobre todo, por presentar un nuevo Gedeón. El *tableau vivant* dedicado a esta figura bíblica como modelo a seguir por

parte de Carlos de Habsburgo ya no era solo el patrón de los primeros cancilleres de la Orden del Toisón de Oro –Jean Germain y Guillaume Fillastre-, que reivindicaban el pasado cruzado de los borgoñones y animaban a la población –y a los otros príncipes cristianos- a unirse al duque de Borgoña como líder de la cristiandad en una nueva cruzada para recuperar Jerusalén y Constantinopla. Ahora también anunciaba ese nuevo Gedeón que era el «último emperador romano» de la profecía del *Apocalipsis del Pseudo Metodio*.

(Fig. 22) Wolfgang Aytinger. *Revelationes divinae a sanctis angelis factae, Lat. Tractatus super Methodium*. Sebastian Brant (ed. ilustr.) (Basilea: Michael Furter, 1500). Incunable conservado en la Biblioteca Cyfrowa de la Universidad de Wroclaw (Polonia).
[<https://bibliotekacyfrowa.pl/dlibra/publication/102745/edition/95560/content> (consulta 5-5-2021)]

Desde principios del siglo XVI las publicaciones impresas adquirieron cada vez una mayor importancia política; motivo por el que fueron controladas tanto por medio del privilegio imperial de impresores -que implicaba protección contra la reimpresión no autorizada- como también por la aprobación de las autoridades religiosas.¹¹⁶⁰ El hecho de que la profecía del *Apocalipsis del Pseudo Metodio* se recuperase en Augsburgo, a través de un comentarista de esta ciudad y varios editores originarios de la capital suaba, no puede ser considerado casual. Augsburgo era la ciudad conocida por ser el centro financiero de los Habsburgo –desde donde dirigían sus negocios las sagas de banqueros Fugger y Welser-, y por ser capital de Suabia, región de la que procedían las dinastías Hohenstaufen y Habsburgo. A los negocios del metal de Alemania meridional se unía la gran operativa de crédito con unos fundamentos jurídicos para los negocios financieros que se fijaron por medio del dictamen de Johannes Eck de 1515, que propugnaba el levantamiento de la prohibición eclesiástica del interés.¹¹⁶¹

La línea profética seguida por Aytinger –y Brant- fue el resultado claro de una orientación política muy marcada. Optar por una de las dos tradiciones proféticas más importantes – la del Pseudo Metodio (s. VII) o la de Joaquín de Fiore (fin s. XII)- suponía posicionarse a más de un nivel. No solo significaba implicarse en los conflictos que desde la mitad del s. XII se producían entre gibelinos –los que adaptaron la profecía bizantina¹¹⁶²- y güelfos –los joaquinitas- en la disputa por el liderazgo del mundo, sino que, también, en ese momento, existían unos objetivos políticos más concretos. En 1496, cuando publicó su obra Aytinger, el papa Alejandro VI acababa de conceder el título de rey de Jerusalén a Luis XII de Francia, además de coronarlo emperador de Constantinopla.¹¹⁶³ Era evidente que este doble reconocimiento representaba una afrenta intolerable desde el punto de vista de las aspiraciones de los Habsburgo; y, por este motivo, se retomó una línea profética que insistía tanto en la necesidad de reforma total de la Iglesia como en una figura imperial que se relacionaba con el Sacro Imperio.

¹¹⁶⁰ Green, 2012: 84.

¹¹⁶¹ Kellenbenz, 2000: 634-636.

¹¹⁶² Aunque debe tenerse en cuenta también la apropiación de la figura del «último emperador romano» por parte de la propaganda profrancesa que readaptan las profecías de Adson de Montier (mitad s. X) [Schnapp, 2017: 186-189].

¹¹⁶³ Merriman, 1965: 233.

(Fig. 23) Sebastian Brant. *De origine et conservatione bonorum regum et laude civitatis Hierosolymae* (Basilea: Johann Bergmann von Olpe, 1495). Incunable conservado en la Universidad Julius Maximilians de Würzburg (Alemania). [<http://vb.uni-wuerzburg.de/ub/permalink/incq12angeb3> (consulta 5-5-2021)]

En esta línea debe tenerse en cuenta que el comentario al *Apocalipsis de Pseudo Metodio* contenido en el obra de Aytinger fue retomado por Jean Lemaire de Belges, *indiciaire* o cronista oficial de la corte de Malinas, en el *Traité de la différence des schismes et des conciles de l'Église* (1511),¹¹⁶⁴ en uno de los textos más críticos con Roma. Lemaire, un autor siempre dividido entre su fidelidad a Francia (Luis XII) y al Sacro Imperio (Felipe el Hermoso –fallecido ya en ese momento- y luego Margarita de Austria) como historiógrafo de todos ellos en periodos sucesivos, intentó mantener una posición retórica

¹¹⁶⁴ Schnapp, 2017: 61. Entre los deberes del *indiciaire* se encontraba no solo registrar hechos sino discernir su significado con respecto el pasado, el presente y el futuro.

equilibrada entre ambas potencias. En ese año 1511, cuando se publicó el tratado, Lemaire, aún al servicio de Margarita de Austria, se encontraba a punto de empezar a trabajar para Ana de Bretaña (1477-1514), la esposa de Luis XII de Francia.¹¹⁶⁵

Un objetivo que unía a Francia y al Sacro Imperio en ese momento era la crítica al papa Julio II, quien por bula de 7 de julio de 1510 acababa de revocar la concesión del título del reino de Jerusalén al monarca francés, para transferirlo a Fernando el Católico, junto con el de Nápoles.¹¹⁶⁶ Cabe tener en cuenta a este respecto las vicisitudes del reino de Nápoles, dado que la posesión aragonesa, obtenida con la victoria de Alfonso el Magnánimo sobre René d'Anjou en 1442, tras la extinción de la antigua línea de los condes de Anjou a la defunción en los años 1480-1481 de René y de su sobrino Carlos, fue puesta nuevamente en cuestión por los reyes de Francia Carlos VIII, en 1494-1495, y Luis XII, en 1501-1504.¹¹⁶⁷

Además de aparecer en esta obra de Lemaire el tema de la venida de un solo pastor y un solo rebaño –en plena pugna por atribuirse este papel de pastor universal entre los Valois, los Habsburgo y los Trastámara-, propugnaba también la necesidad de un concilio general que depurase los males de la Iglesia cuando el rey francés Luis XII impulsó el concíabulo de Pisa (1511).¹¹⁶⁸

Este concíabulo partió de un sínodo en Tours (septiembre de 1510) donde Luis XII, además de confirmar la independencia de la iglesia francesa de Roma, demandó a Julio II la convocatoria de un concilio.¹¹⁶⁹ Luis XII estaba dispuesto a ir tan lejos como fuese necesario para doblegar a Julio II en su resistencia a la hegemonía que pretendía para

¹¹⁶⁵ De 1498 a 1504 sus patronos fueron franceses; de 1504 a 1512 estuvo al servicio de los Habsburgo de los Países Bajos; y finalmente, a partir de 1512, fue patrocinado por Ana de Bretaña (Britnell, 1993: 783).

¹¹⁶⁶ Britnell, 1979: 144-145, 163; Floristán, 2004: 449.

Revocó, por tanto, la anterior concesión de la titularidad del reino de Jerusalén por parte del papa Alejandro VI a favor del rey Luis XII de Francia (Sesma, 1992: 9).

Estos reconocimientos fueron recordados en 1516, en el carro triunfal que constituyó el motivo principal del cortejo fúnebre de las exequias de Fernando el Católico, celebradas en San Miguel y Santa Gúdula de Bruselas, donde aparecía un gran árbol pintado de oro del que pendían trofeos en forma de armadura que simbolizaban Granada, Navarra, Nápoles y Jerusalén (Checa, 1987: 265).

¹¹⁶⁷ Freiberg, 2018: 256; Merriman, 1965: 212.

¹¹⁶⁸ Britnell, 1979: 144-166; Britnell, 1993: 783; Marrero-Fente, 2018: 240.

¹¹⁶⁹ J. M. Doussinage. *Fernando el Católico y el cisma de Pisa*. Madrid: Espasa-Calpe, 1946 (García González, 2019: 341).

Francia e intentó aprovechar el clima que registraba amplios sectores de la cristiandad en reclamación de una reforma de la Iglesia. La conducta militar del papa proporcionó asimismo una buena ocasión ya que para muchos se trataba de una conducta inapropiada de un pontífice al favorecer la guerra y no la paz.¹¹⁷⁰ En mayo de 1511 Bolonia, ciudad de dominio pontificio, fue tomada por tropas francesas y restauraron en su gobierno a los hermanos Bentivoglio. A continuación, en septiembre de 1511, Luis XII impulsó la celebración de un concilio en Pisa a fin de deponer al papa Julio II, so pretexto de reformar la Iglesia.¹¹⁷¹ En respuesta al concíabulo de Pisa, en otoño de 1511, Fernando el Católico anulaba sus compromisos del tratado de Blois con Luis XII, al responder que a ningún príncipe cristiano le era lícito emplear la fuerza contra el vicario de Cristo, y promovió la formación de la Liga Santísima (1511), que le unió al Pontífice y Venecia contra el cismático Luis XII, con el propósito de disolver el falso concilio y expulsar del norte de Italia a los franceses. Posteriormente, se consiguió también el apoyo del rey inglés Enrique VIII y del emperador Maximiliano.¹¹⁷² En el acto de adhesión de Fernando el Católico a la Liga, celebrado con todas las solemnidades en la catedral de Burgos (16 de noviembre de 1511), el obispo de Oviedo y capellán real, Valeriano Ordoñez (c.1470-1512), llegó a asimilar al rey francés con el Anticristo de las profecías.¹¹⁷³

Jean Lemaire de Belges formaba parte de un círculo de humanistas especializados en retórica, cuyo punto de partida había sido su tío, el consejero ducal, cronista oficial, músico y poeta Jean Molinet, autor de *L'Art de la Rhétorique* (1482-1492), campo en el que formó a su sobrino.¹¹⁷⁴ Con respecto al deseo de una cristiandad única encabezada por un monarca virtuoso y fuerte, un pastor cristiano ejemplar que frenase la expansión del islam ya había sido una idea señalada por Molinet, con motivo del nacimiento de

¹¹⁷⁰ Suárez, 2004²: 449.

¹¹⁷¹ El concíabulo recibió el apoyo de los cardenales Bernardino López de Carvajal, Francisco de Borja, Federico Sanseverino, Guillermo Briçonnet y Renato de Prie. Carvajal, el más notable de ellos y patriarca de Jerusalén, desde 1505 se aproximó a Maximiliano y a Felipe el Hermoso durante su corto reinado, aunque luego se reconcilió con Fernando el Católico. Entre julio de 1507 y enero de 1509 dirigió una embajada pontificia a Maximiliano en la que reafirmaba su fidelidad al emperador y su aproximación a Luis XII (Ladero, 2019²: 144-145).

¹¹⁷² Ladero, 2019²: 145-146; Suárez, 2004²: 449.

¹¹⁷³ J. M. Doussinage. *Fernando el Católico y el cisma de Pisa*. Madrid: Espasa-Calpe, 1946 (García González, 2019: 341).

¹¹⁷⁴ A parte de dedicarse, desde 1474 a 1504, a la crónica historiográfica referencial de la corte borgoñona, en el lugar ocupado anteriormente por Georges Chastellain (c.1404-1475), Molinet asistió a la toma de Granada por parte de los Reyes Católicos en 1492. https://fr.wikipedia.org/wiki/Jean_Molinet (consulta 18-6-2018).

Carlos de Habsburgo, a quien dedicó el poema *La Très Desirée et Prouffitabile Naissance de Charles d’Austrice*.¹¹⁷⁵ En este entorno, también, Nicaise Ladam (1466-1547), que había cubierto el papel de cronista en el último viaje de Felipe el Hermoso a la península ibérica, dada la avanzada edad de Molinet, y que llegó a ser el rey de armas de Carlos V, desarrollaría también el tema milenarista gibelino del único pastor en el “Confort du Pastoureau d’Austrice” dentro de su *Chronique rimée des années 1492-1528*.¹¹⁷⁶ En este entorno de artistas e intelectuales de la corte de Felipe el Hermoso –y posteriormente de su hermana, Margarita de Austria, en su condición de gobernadora de los Países Bajos– también se integraba el médico, jurista, teólogo y ocultista Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim (1486-1535).¹¹⁷⁷

Es importante señalar, por último, que la correspondencia entre Margarita de Austria y el futuro gran canciller Mercurino Arborio Gattinara confirma el interés de éste por la obra de Jean Lemaire de Belges, con el que mantuvo amistad y del que fue asiduo lector.¹¹⁷⁸ Este hecho, más la trayectoria de Gattinara, que a continuación se va a analizar, permite plantear la hipótesis de que la obra de Jean Lemaire de Belges influyó de forma determinante en la construcción imperial proyectada por el gran canciller.

3.2.4) Trayectoria personal del gran canciller Gattinara hasta la elección imperial de Frankfurt

Mercurino Arborio Gattinara, nacido en 1465 en el seno de una familia de tradición jurídica de la pequeña nobleza piamontesa, destacó en Turín a partir de 1501 como consejero legal y administrador patrimonial de Margarita de Austria, hija del emperador Maximiliano I y duquesa consorte de Saboya por su matrimonio con el duque Filiberto II (1480-1504). Tras el fallecimiento de éste, Gattinara continuó con esta labor en favor de

¹¹⁷⁵ Dozo, 2005: 127-128.

¹¹⁷⁶ Dozo, 2005: 128-133; Ladam, 1975: 17-18.

¹¹⁷⁷ En este círculo se encontraban los pintores Van Orley y Vermeyen, el naipero Robert Péril –autor de los grabados de la cabalgata de la coronación imperial en Bolonia en 1530, que será glosada asimismo por Agrippa.

¹¹⁷⁸ Headley, 1998: [96, 118].

la duquesa y prestó, además, servicios diplomáticos a favor del emperador tras la defunción de su hijo Felipe el Hermoso en Castilla en 1506 –que motivaron, por ejemplo, estancias en 1507 en Barcelona y Valencia, lugares donde coincidió con Agrippa von Nettesheim.¹¹⁷⁹ El emperador Maximiliano, por su parte, también envió agentes secretos de los Países Bajos a Castilla con objeto de inducir a la sublevación de los nobles contra la regencia de Fernando el Católico, quien desde 1506 a 1511, tras su matrimonio con Germana de Foix en 1505, adoptó una política exterior basada en la amistad con Francia ante el peligro que representaban los Habsburgo,¹¹⁸⁰ al procurar la pérdida de control del rey católico sobre Castilla, lo que comportaba contar con menos recursos militares y económicos para consolidar sus posiciones en Italia y proteger sus fronteras con Francia. Jakob Fugger (1459-1525) financió los viajes que realizaron los diplomáticos de Maximiliano.¹¹⁸¹ Las aspiraciones que el emperador mostró desde la muerte de su hijo Felipe I a hacerse cargo de la gobernación de Castilla en nombre de su nieto Carlos eran incompatibles con lo dispuesto por Isabel I en su testamento pero encontraron el apoyo, siempre insuficiente y poco definido, de nobles castellanos anti-fernandinos durante los tiempos difíciles, entre octubre de 1506 y septiembre de 1507. Maximiliano intentó también tratar con Fernando, infructuosamente, durante su estancia en Nápoles, sobre alguna forma de co-regencia. Vuelto el Rey Católico a Castilla, tales proyectos perdieron fuerza aunque siguieron latentes.¹¹⁸² Gattinara fue uno de los arquitectos principales de la Liga de Cambrai (1508)¹¹⁸³, cuyo objetivo era oponerse a la política expansionista veneciana, en un momento en el que los intereses de franceses e imperiales se dirigieron contra un enemigo común. Precisamente en 1509, aprovechando el mal cariz que tomaban los asuntos de Italia para Maximiliano, Fernando el Católico actuó con gran habilidad diplomática y consiguió, a través de la influencia del rey francés Luis XII y de la gobernadora de los Países Bajos, Margarita de Austria, por medio de Gattinara, que el emperador renunciase a sus pretensiones de regencia y el reconocimiento del rey católico como gobernador de Castilla en vida de su hija Juana y, si ésta muriese, hasta que Carlos cumpliera 25 años, aunque Fernando el Católico tuviese hijos varones de la reina Germana de Foix. Esta concordia, que aseguraba una renta anual de 20.000 coronas a

¹¹⁷⁹ Boone, 2011: 1045.

¹¹⁸⁰ Merriman, 1965: 258.

¹¹⁸¹ Kellenbenz, 2000: 19.

¹¹⁸² Ladero, 2019²: 136.

¹¹⁸³ Headley, 1992: 243.

Carlos de Habsburgo con cargo a la Hacienda real castellana, para sostenimiento de su persona y casa en Flandes, se firmó en Blois el 12 de diciembre de 1509.¹¹⁸⁴ En ese mismo año Gattinara se trasladó al Franco Condado de Borgoña, cuya gobernadora era en ese momento Margarita de Austria –quien desde el año anterior también lo era de los Países Bajos-, y en 1509 fue nombrado presidente del Parlamento de Borgoña en Dôle, la capital condal.¹¹⁸⁵ Allí se volvió a encontrar con Agrippa.¹¹⁸⁶ El tratado de Blois se ratificó finalmente por Maximiliano el 1 de enero de 1510 y por Fernando, que además obligó a refrendarlo solemnemente ante las Cortes de Castilla en octubre de 1510. Esta jura se hizo en presencia de Gattinara y de los embajadores de Maximiliano.¹¹⁸⁷ Durante los años siguientes Gattinara formó parte del círculo íntimo de los confidentes, tanto del emperador Maximiliano como de su hija Margarita de Austria, por lo que actuó de enlace reservado entre la corte imperial y la corte de la regencia en Malinas. Se desplazó también a menudo a la península ibérica a fin de informar acerca de la situación política en torno a las posibilidades sucesorias de la casa de Austria con respecto a los reinos de Castilla y de Aragón, y velar por el mantenimiento de éstas.¹¹⁸⁸ En la península permaneció casi un año –de junio de 1510 a abril de 1511 dedicado a esta labor y volvió a Dôle a finales del verano de 1511.¹¹⁸⁹ Posteriormente, con carácter previo al tratado de Lille -17 de octubre de 1513- por el que el emperador Maximiliano, el rey inglés Enrique VIII y Fernando el Católico confirmaron su alianza, el emperador envió a Gattinara a Madrid para concertar «cierto contrato y juramento sobre la gobernación de Castilla que él tenía por el príncipe Carlos su nieto» con el posible objeto de las negociaciones previas del tratado de Lille o bien con la extraña propuesta de Maximiliano para que el rey católico partiese su herencia

¹¹⁸⁴ Ladero, 2019²: 137.

¹¹⁸⁵ D’Amico, 2004: 17; Gerbier, 2016: 36.

¹¹⁸⁶ Una amistad entre ambos que quedó demostrada por el discurso de Agrippa en el funeral de Gattinara a quien llegó a calificar de “Hermes maximus”, en clara referencia a Hermes Trismegistus (Boone, 2011: 1045).

Agrippa participó en una expedición militar al servicio de Fernando el Católico, a quien proveyó de explosivos. En honor de Margarita de Austria escribió en 1509 –aunque publicado en 1529- un tratado en latín *De la nobleza y preexcelencia del sexo femenino*. En 1509 fue profesor en Dôle de la cábala cristiana de Johannes Reuchlin. Posteriormente, en 1511 entró al servicio del emperador Maximiliano I como militar para escoltar cargamentos de oro y atacar Venecia. Su obra principal *De occulta philosophia libri tres* – impresa completa en Colonia en 1533- recogió todo el conocimiento medieval sobre magia, astrología, alquimia, medicina y filosofía natural

[https://es.wikipedia.org/wiki/Enrique_Cornelio_Agripa_de_Nettesheim (consulta 20-7-2019)]

¹¹⁸⁷ Ladero, 2019²: 137, 140.

¹¹⁸⁸ Biografía de Mercurino Arborio Gattinara – Manuel Rivero Rodríguez / Real Academia de la Historia <http://dbe.mh.es/biografias/10612/mercurino-arborio-gattinara> (consulta 20-7-2019).

¹¹⁸⁹ Gerbier, 2016: 37.

entre sus nietos Carlos y Fernando: Castilla, Navarra y Nápoles para el primero y Aragón para el segundo. La respuesta negativa de Fernando el Católico vino acompañada no obstante de grandiosos proyectos:

(...) si Dios nos hace la merced al emperador nuestro hermano y a nos que ambos o uno de nos ganemos el imperio de Constantinoble, parece que en aquel caso ambos imperios se debían juntar y hazer de dos imperios uno, y tanta grandeza, si Dios la diere, es razón que quede al mayor.¹¹⁹⁰

Una serie de luchas legales con la nobleza local de Borgoña motivaron finalmente para Gattinara la pérdida de su cargo en 1515 y la salida del Consejo. Se trata de un momento en el que se produjeron cambios importantes: el 5 de enero de 1515 se concedió la mayoría de edad a Carlos de Habsburgo, nuevo duque de Borgoña, cuatro días después de la defunción del rey francés Luis XII, que condujo a la coronación de Francisco I el 25 de enero de 1515; y, un año después, el 23 de enero de 1516, falleció Fernando el Católico.

La corte carolina se hallaba dominada en esos momentos por borgoñones del área “francesa”, anti-fernandinos y fuertemente influenciados por las ideas erasmistas, encabezados por Guillermo de Croÿ, señor de Chièvres y Jean de Sauvage, así como Juan Manuel (c.1450-1543), señor de Belmonte.¹¹⁹¹ Eran partidarios de priorizar la paz y las relaciones amistosas y caballerescas entre los señores de los Países Bajos –Francia y el Sacro Imperio-, tratando de hacer conciliables sus vínculos con ambos. Su modelo preferido, por tanto, era el del tratado de Noyon, suscrito el 3 de agosto de 1516 entre Francisco I de Valois y Carlos de Habsburgo, diseñado por Guillermo de Croÿ con este espíritu de concordia. En este tratado, además de aceptar ciertas aspiraciones francesas al reino de Nápoles –como la restitución de bienes, oficios y honores a los barones angevinos que se habían opuesto en su momento a la dominación aragonesa- y el pago de un tributo anual a favor de los franceses, se acordó el matrimonio de Carlos con Luisa, hija del rey francés y de un año de edad. Finalmente, se celebró ese mismo año una sesión de la Orden del Toisón de Oro, en la que Carlos actuó por primera vez como rey, y donde procedió a ampliar el número de caballeros con el fin de que se encontrasen representados ampliamente todos los reinos europeos –entre ellos, Francisco I, rey de Francia-.¹¹⁹²

¹¹⁹⁰ Ladero, 2019²: 168-171.

¹¹⁹¹ Ladero, 2019²: 172.

¹¹⁹² Fagel, 2000^A: 149; Fernández Alvarez, 1999: 32-33.

Jean de Sauvage –enemigo personal de Gattinara- fue quien nombró consejero del futuro emperador Carlos V, a su amigo y protegido Erasmo de Rotterdam, con el fin de que orientase la educación política del soberano adolescente; y, fruto de esta iniciativa, nació una de sus obras políticas fundamentales: *Educación de un Príncipe Cristiano* (1516).¹¹⁹³ Erasmo dudaba que fuese posible, o incluso deseable, la restauración del imperio, ya que el verdadero monarca del mundo era Cristo. El progreso, la justicia y la situación ideal de paz deberían partir de la educación cristiana de todos los príncipes, junto con un conocimiento de las virtudes necesarias para un jefe de Estado inspirado en grandes moralistas paganos (Platón, Cicerón o los estoicos Séneca y Plutarco).¹¹⁹⁴ Este modelo erasmiano del círculo cortesano borgoñón de la década de 1520, se hallaba más cerca de la figura del *Pastor bonus* bucólico que, tras fatigas y desvelos, como buen padre de familia¹¹⁹⁵, dedica su vida, rústica y virtuosa, al rebaño, a mantener la paz y a la simple gestión de recursos, basado en el Evangelio de san Juan: «Yo soy el buen pastor, y el buen pastor da su vida por sus ovejas» (Jn 10,11).¹¹⁹⁶ En cuanto a la cuestión otomana, el espíritu irénico de Erasmo le llevaba a defender que los turcos no debían ser combatidos en una cruzada sino que lo que era prioritario era la regeneración de la Iglesia y, a través de ella y de la piedad cristiana, se debía aspirar a convertir a los musulmanes a través del convencimiento. Abogaba, por tanto, a un reino en paz, sin efusión de sangre y sin causar la desgracia de nadie, y que este ejemplo de sabiduría atrayese sin violencia a los infieles.¹¹⁹⁷ Este modelo de buen príncipe y de buen cristiano que domina sus pasiones y persigue la paz no podía aspirar al imperio ya que tal voracidad de poder –y el recurso a la guerra- contradecía este control virtuoso y no violento. Erasmo abogaba por un príncipe que, a través de su paz interior y del gobierno de sí mismo, trasladase este mismo ejemplo a la política con sus súbditos y con las otras naciones.¹¹⁹⁸ Criticaba asimismo la política matrimonial de los Habsburgo, a través de la cual «un hombre nacido en Irlanda podía acabar gobernando las Indias o quien gobernase Siria pasase a ser rey de Italia», puesto que consideraba que estos imperios vagabundos y de composición múltiple estaban

¹¹⁹³ Rivero, 2005: 56-57, 107, 109-112

¹¹⁹⁴ Yates, 1975^B: 77-78; Yates, 1975^A: 19-20

¹¹⁹⁵ Maravall, 1982: 245

¹¹⁹⁶ El discurso de fray Cipriano de Huerga tuvo lugar en 1556 en la Universidad de Alcalá, en la que ejercía como profesor de estudios bíblicos, tras la abdicación de Carlos V –a quien presentó como *Pastor bonus*- y consiguiente coronación de Felipe II (Bataillon, 1948: 398-400).

¹¹⁹⁷ Crouzet, 2016.

¹¹⁹⁸ Gerbier, 2016: 69-73.

destinados a desaparecer frente al reino estable, unificado y con fronteras definidas.¹¹⁹⁹ Por estos motivos, Erasmo no compartía la idea de imperio, considerado como un tipo de poder que permitía reunir territorios diferentes bajo un mismo poder, ya que el único pastor que debía reunir la humanidad bajo un solo rebaño era Cristo.¹²⁰⁰

La influencia de la *devotio moderna* fue muy importante en Flandes. El mismo Carlos de Habsburgo estaba marcado por el preceptorado espiritual, entre de 1507 y 1519, de Adriano de Utrecht. Sin embargo, a pesar de que el elemento evangélico erasmiano estuvo muy presente en su educación, la idea imperial que comenzó a encarnar a partir de su acceso al trono hispánico se alejó de forma muy acentuada de estos postulados.¹²⁰¹ Sin duda, la influencia de Gattinara –quien abogaba precisamente por el pastor imperial y la reunión de territorios dispares bajo un solo poder- fue determinante en este cambio. No es casual que Gattinara llegase a ser «canciller de todos los reinos y estados del emperador» en lugar de «canciller del imperio».¹²⁰² En esa herencia imperial que recibirá Carlos V efectivamente no solo formaban parte territorios y derechos, sino también imaginarios simbólicos y proféticos que permitían legitimar la soberanía imperial. Existía una combinación, por tanto, entre la herencia jurídica romana y la voluntad divina;¹²⁰³ entre el pasado de la ley terrenal –la herencia dinástica- y el futuro de la ley celestial – la profecía.

De agosto de 1516 a mayo de 1517 Gattinara se recluyó en una celda de la Cartuja de Scheut¹²⁰⁴ –en Anderlecht, cerca de Bruselas; monasterio conocido por la relevancia del patronazgo con el que era sostenido por parte de la corte borgoñona-. Según manifestó en sus memorias, se trató de un acto voluntario de penitencia a fin de agradecer a Dios haber

¹¹⁹⁹ Gerbier, 2016: 74-75.

¹²⁰⁰ Gerbier, 2016: 77.

¹²⁰¹ Gerbier, 2016: 68.

¹²⁰² Gerbier, 2016: 81.

¹²⁰³ Gerbier, 2016: 99-100.

¹²⁰⁴ Respecto al espacio del monasterio de Nuestra Señora de la Gracia (nombre posterior con el que es conocida también la cartuja de Scheut) –mausoleo patricio- y sus orígenes –peregrinaje popular-, véase Lecuppre-Desjardin, 2004: 101. Los paneles de cristal del coro de la iglesia o las vidrieras de las ventanas del claustro son un ejemplo magnífico de discurso áulico en su programa iconográfico donde se encuentran representados diferentes integrantes de las dinastías que concurren en el matrimonio entre el emperador Maximiliano y María, duquesa de Borgoña. Los cartujos poseían en Scheut en ese momento una monumental Crucifixión regalada por Roger van der Weyden –hoy en El Escorial por venta a Felipe II en 1555- y numerosas vidrieras inspiradas en la Biblia, la historia de la orden, la devoción a la eucaristía y los blasones de los donantes –la flor y nata de la corte borgoñona- (Verbeke, 2017: 13-60).

salvado su vida en un atentado. Otros motivos, como evitar la cárcel o el cadalso, quizá podían resultar más verosímiles, dado que durante el año anterior se había producido su salida del Consejo a causa de los problemas legales suscitados en el Franco Condado.¹²⁰⁵ En cualquier caso, en el monasterio de clausura se sumió en un estado de introspección espiritual, casi místico, y procedió a la lectura intensiva de una amplia literatura religiosa.¹²⁰⁶ Según parece, el fallecimiento de Fernando el Católico acaecido meses antes le inspiró, en esa soledad conventual, un sueño revelador en el que contemplaba al joven príncipe Carlos convertido en monarca universal y grandísimo emperador, bajo cuyo cetro se avecinaba una nueva edad de oro en la que se esperaba la paz universal y la concordia entre los cristianos. Excitado por el feliz augurio, abandonó su encierro para entregar al soberano, en vísperas de su embarque el 8 de septiembre de 1517 hacia la península ibérica, un discurso en el que encadenaba dos argumentos: la solicitud de perdón -recuperación de la gracia del monarca por ser heraldo de la fortuna con este mensaje- y el propio relato del sueño del Monarca Universal.¹²⁰⁷ Gattinara exhortó al futuro emperador Carlos V en los siguientes términos:¹²⁰⁸

El imperio será devuelto a Cristo: (...) como se dice que predijo el Beato Metodius al expresar en sus revelaciones: "El rey de los romanos ascenderá al Gólgota, en cuyo lugar se fijó la madera de la Santa Cruz donde el Señor padeció la muerte por nosotros. Y el rey retirará la corona de su cabeza para colocarla en la cruz y, una vez situada allí, extenderá sus manos al cielo y entregará el reino de los cristianos a Dios Padre." (...) Que el temor a la muerte no os detenga, Oh Rey Católico, puesto que os corresponde ese final glorioso.

El sermón surgió su efecto, puesto que, tras el fallecimiento del canciller Jean de Sauvage, pasó a ser nombrado en 1518 gran canciller del que en cuestión de meses sería el imperio de Carlos V.¹²⁰⁹ En una época en la que la astrología y la numerología eran moneda corriente en todas las cortes de Europa, el gran canciller estaba considerado como alguien

¹²⁰⁵ Martínez, Rivero, Pizarro, 2000: 275; Boone, 2011: 1037.

¹²⁰⁶ Rivero, 2005: 54.

¹²⁰⁷ Headley, 1992: 244; Martínez, Rivero, Pizarro, 2000: 276; Gerbier, 2016: 46.

¹²⁰⁸ *Oratio supplicatoria somnium interserens de novissima orbis monarchia ac future Christianorum triumpho*, manuscrito 18008 de la British Library, fol. 93v. (Bonura, 2016^A: 49). «The empire will be restored to Christ: (...) as the Blessed Methodius is said to have predicted, when he says in his revelations: "The King of the Romans will ascend to Golgotha, upon which the Wood of the Holy Cross was fixed, in which place the Lord endured death for us. And the king will take the crown from his head and place it on the cross and stretch out his hands to heaven and hand over the kingdom of the Christians to God the Father." .. May the fear of death not deter you, O Catholic King, for here is a glorious end» (traducción propia al castellano).

¹²⁰⁹ Boone, 2011: 1028-1029, 1032.

más fascinado por estos temas que la mayoría –tal y como destaca el embajador polaco en la corte de Carlos V, Juan Dantisco (1485-1548)-. Gattinara consideraba que la astrología y las profecías verdaderas eran resultado de la prudencia, virtud que incluía el conocimiento de los acontecimientos del pasado (*praeteritarum rerum cognitio*), la observación en su justa medida de los asuntos del presente (*presentium moderatio*) y la consideración muy perspicaz de los futuros (*perspicacissima futurorum consideratio*).¹²¹⁰ La virtud de la prudencia que caracterizaría al héroe bíblico Gedeón, referente y santo patrón de la Orden del Toisón de Oro, según la *Histoire de la Toison d'or* (1469) del canciller Guillaume Fillastre –al que se ha hecho referencia en el capítulo anterior-. Gattinara, además de abogar por la prudencia en su acción política, se definía como un humilde profeta, casi como un agente al servicio de Dios con facultades sobrenaturales para predecir el futuro. Unos poderes que impulsaron a Carlos V en la carrera por el dominio mundial, la monarquía universal que estaba destinada a iniciar una nueva era de paz en el mundo.¹²¹¹

La posición de Gattinara se enmarcaba en el clima de incertidumbre, de angustia y de esperanza que, como ya se ha comentado anteriormente, favoreció una nueva fase de difusión de la literatura profética. Era frecuente reutilizar viejas profecías –en las que se conservó la parte escatológica- y reactualizarlas con la inserción de acontecimientos recientes. Constituyó, por tanto, un terreno fértil para la comunicación política persuasiva y presentar las decisiones gubernamentales como una voluntad divina prácticamente inevitable.¹²¹² No es descartable que este interés por aplicar a la política la filosofía oculta, el sueño y las profecías escondieran un proyecto calculado y racional de manipular las emociones populares.¹²¹³ La persuasión profética tomó incluso un rumbo y una forma específica: el profetismo imperial –donde cada profecía a su manera ensalzaba a un príncipe virtuoso destinado a derrotar a los otomanos y a unir a la cristiandad en una nueva edad de paz y prosperidad-.¹²¹⁴ Además de este objetivo, la profecía podía servir para consolar y reconfortar con la esperanza de un futuro mejor en el que los sufrimientos

¹²¹⁰ Boone, 2011: 1027-1028; Gerbier, 2016: 94, 175. Quizá resultado de la influencia entre Gattinara y Agrippa, autor de *De occulta philosophia* (1517).

¹²¹¹ Boone, 2011: 1027, 1037-1038, 1044-1048.

¹²¹² D'Amico, 2001: 52-53.

¹²¹³ Boone, 2011: 1027-1028.

¹²¹⁴ Schnapp, 2017: 56, 66, 72.

del presente finalizarían.¹²¹⁵ La enorme repercusión que a principios del siglo XVI llegaron a alcanzar las profecías políticas en esta guerra propagandística afectó de forma muy directa al papado, por la necesidad de reforma de la Iglesia que preconizaba un número muy importante de ellas. Ante esta amenaza, el Concilio de Letrán que finalizó en 1517 –el mismo año del sueño de Gattinara- prohibió la predicación apocalíptica que especulase con la fecha precisa del fin del mundo, el Juicio Final o la aparición del Anticristo. Se trata de un retorno a una posición estrictamente ortodoxa, conforme al pensamiento de san Agustín, comentado anteriormente.

Gattinara conocía perfectamente bien las tradiciones proféticas e hizo uso de ellas para justificar su acción política.¹²¹⁶ Aunque pueda parecer arcaica esta inmersión en pronósticos medievales, este componente profético del gran canciller no era incompatible de ninguna forma con la ejecución práctica de las acciones que exigía el imperio.¹²¹⁷

En la visión profética de Gattinara pudieron confluír la influencia tanto la escatología de la Corona de Aragón (la obra de Arnau de Vilanova, por ejemplo, se encuentra en los archivos de la familia Gattinara en Vercelli-)¹²¹⁸ como la tradición germánica prohabsbúrgica –a la que se añadió un componente astrológico- como pudo ser la figura de Johannes Lichtenberger, y su obra *Prognosticatio* (1488) donde profetizó que una gran águila –la dinastía Habsburgo- derrotaría a los turcos, castigaría a la Iglesia corrupta, y traería una edad de oro.¹²¹⁹

Otro elemento fundamental, además de esa doble tradición profética, fue la relación de confianza de Gattinara con Margarita de Austria y su estancia en los Países Bajos, previa a su nombramiento como canciller. Allí pudo haber coincidido con Nicaise Ladam, también influenciado por el ocultista Agrippa –quien después, en 1530, será historiógrafo imperial-. Ladam es autor de la *Mémoire et Epitaphe de Ferdinand d’Aragon* (1516), un poema que se articula en torno a dos motivos: el blasón del escudo de armas del rey

¹²¹⁵ Schnapp, 2017: 294-295.

¹²¹⁶ Gerbier, 2016: 28.

¹²¹⁷ Gerbier, 2016: 64.

¹²¹⁸ Boone (2011: 1040) cita el estudio de Giancarlo Boccotti. “Mercurino Arborio. Cancelliere di Carlo V, e un opúsculo inédito sulla monarchia universale”. *Atti dell’Istituto Veneto di Scienze. Lettere ed Arti* 153 (1994-1995), pp. 155-195.

¹²¹⁹ Boone, 2011: 1039.

difunto y la ascensión gradual de su espíritu a través de siete etapas situadas respectivamente bajo la dominación de los siete planetas. Estos planetas, que adoptan la imagen de divinidades paganas, son las que elogian a Fernando el Católico. Por tanto, es una obra en la que el futuro rey de armas imperial utiliza diferentes planos de la astrología, la mitología clásica, la heráldica y la alquimia, en las que aparecen conceptos propios de *De philosophia occulta* –cuya primera versión se publica en 1510–, sin descartar que, además, exista un contacto personal entre Ladam y Agrippa en alguno de las estancias o viajes respectivos a Italia entre 1510 y 1516.¹²²⁰

En definitiva, en este entorno –y, de forma específica, durante su etapa de retiro en la cartuja de Scheut– fue donde y cuando conoció la profecía del «último emperador romano» que inspiraría su discurso del 30 de noviembre de 1519. Resulta plausible considerar que Gattinara, antes de convertirse en el gran canciller del emperador Carlos V, conoció el *Apocalipsis del Pseudo Metodio* –y, además, es probable que el contacto con esta obra fuese a través de la versión comentada de Aytinger. Una obra que, a su vez, fue tomada en cuenta por Jean Lemaire de Belges.

De esta forma, Gattinara, a través de la profecía del «último emperador romano» utilizada en diferentes discursos públicos y en memorándums dirigidos al monarca, asoció a Carlos V con el último emperador universal, vicario de Dios y guardián de la cristiandad, que debía impulsar primero la cruzada contra los turcos y, en segundo lugar, someter a los protestantes en una política victoriosa de *universitas christiana*.¹²²¹

Desde la defunción de Fernando el Católico en enero de 1516, Flandes se convirtió en el centro del poder. Cisneros, por ejemplo, en su gobernación de Castilla no pudo realizar nombramientos que no contasen con la venia de Bruselas, por lo que allí se creó un negocio de compra de oficios públicos, en cuya actividad destacó Jean de Sauvage, a través de personas interpuestas. El cronista milanés Pedro Mártir de Anglería (1457-1526), gran amigo del conde de Tendilla, Íñigo López de Mendoza y Quiñones (1440-1515) –en su día de la facción favorable a Fernando el Católico, junto con el duque de

¹²²⁰ Ladam, 1975: 28-29; https://es.wikipedia.org/wiki/Enrique_Cornelio_Agripa_de_Nettesheim (consulta 20-7-2019).

¹²²¹ Burke, 1999: 417-418; Rivero, 2005: 54.

Alba, y contraria, por tanto, a Felipe el Hermoso- y preceptor de sus hijos, lo criticaba de esta forma:

No es justo que los asuntos de España sean encauzados por los dictámenes de los flamencos del norte. Su mentalidad y educación distan mucho de las costumbres españolas. Su dios son los placeres: cierta sobria elevación de mente de los españoles, con la vista puesta en el honor, los hace más moderados.¹²²²

Va con ella (Leonor, la hermana de Carlos, en camino en busca de su esposo, el rey de Portugal) la vieja Chièvres, más rápida en sus largas uñas de arpía y nada inferior a su marido en la rapiña. Devorará todo Portugal, si se lo das entero. Muy caras le costarán al amante rey esas ingles intactas, teniendo que sobornar a tantos vendedores (...) los vecinos de Toledo, Sevilla y otras ciudades enviaron emisarios al rey con la súplica de que no permitiera a franceses y flamencos desollar tan cruelmente a Castilla: que no fuera tan manirroto en repartir entre ellos las riquezas castellanas; (...) Ya no se encuentra oro en Castilla; y lo que es peor, el rey se está cargando de deudas, sin que de nada sirva para enriquecer la real casa el aluvión de oro que entra; que no se den a los extranjeros los beneficios de Castilla, ni las magistraturas, ni los gobiernos. Piden que las cosas de Castilla se entreguen a los castellanos. (...) Ha caído en manos de ladrones.¹²²³

Este sumidero insaciable del Capro, que no sólo roe hasta los huesos los bienes del rey y de sus reinos, sino que devora la fama y el honor, (...) Con mucha más voracidad tragan espumas los reinos de Nápoles y Sicilia y todos los otros de nuestro mar, que están sometidos al yugo hispano. (...) los españoles no podrán soportar durante mucho tiempo un saqueo tan enorme e ignominioso.¹²²⁴

Cosas atroces se dicen de haberse alzado por la fuerza con la bula de la cruzada, cuya aplicación exclusiva era contra los enemigos de la religión; de los tributos llamados “servicios”; del cambio del tributo de la alcabala, con el cual los labradores de todos los reinos de Castilla y los negociantes eran desollados por los usureros con mil fraudes y engaños, cual sucedía antiguamente; de la venta de puestos y de la prostitución de la justicia, durante la vida de aquel gran ladrón, el Gran Canciller, que dijimos había muerto en Zaragoza; de las corruptelas con los inocentes y con las que hacen al rey la menor petición .. ¿Qué haremos? ¿O que harán ellos? Los oídos del rey están cerrados para todos, menos para aquellos que trajo consigo desde las regiones boreales.¹²²⁵

El 20 de septiembre de 1517 Carlos de Habsburgo puso por primera vez el pie en suelo español. Este viaje de los Países Bajos a la península ibérica se trataba de la primera ocasión importante financiada por los Fugger, junto con los Welser, ambas familias de

¹²²² Mártir de Anglería, epist. 580, 9 de diciembre de 1516 (Ladero, 2019²: 228-229).

¹²²³ Mártir de Anglería, epist. 630, 26 de septiembre de 1518.

¹²²⁴ Mártir de Anglería, epist. 639, 7 de mayo de 1519.

¹²²⁵ Mártir de Anglería, epist. 655, 31 de diciembre de 1519.

banqueros de Augsburgo.¹²²⁶ El desplazamiento hasta llegar a Valladolid el 18 de noviembre de 1517, donde entró de forma solemne, supuso un periplo muy duro y con medios precarios.¹²²⁷ Después del reconocimiento por parte de las Cortes de Castilla, el rey dejó Valladolid el 22 de marzo de 1518 y se desplazó a Zaragoza, donde llegó el 6 de mayo de 1518. El discurso de la corona en las Cortes de Aragón hizo hincapié en presentar al rey como garante de la paz de la cristiandad y paladín de la deseada cruzada contra el infiel. El 15 de octubre de 1518 en Zaragoza fue nombrado Gattinara gran canciller de todos los reinos de Carlos de Habsburgo.¹²²⁸

El canciller era el guardián de los diversos sellos del rey, y a él le competían directamente tanto la validación como el registro de los documentos reales. En su origen el canciller había sido siempre una alta dignidad eclesiástica, obispo o arzobispo. Dos importantes rasgos es interesante señalar de la cancellería borgoñona: de una parte, la no separación de las funciones judiciales, administrativas y políticas que desempeñaba el canciller; de otra, el mantenimiento de una estrecha relación entre Cancillería y Consejo Privado, hasta el punto de que ambos organismos se reunían en el mismo lugar y sus actas eran supervisadas por el canciller.¹²²⁹ El principal obstáculo con el que Gattinara se iba a enfrentar está en los secretarios. Se trataba de una pugna del “sello” con la “firma” ya que los secretarios, que en buena parte habían nacido como consecuencia del aumento y de la propia complejidad de una serie de asuntos cuyo trámite o supervisión correspondía a la Cancillería, supieron utilizar su actividad especializada para levantar sobre ella un particular reducto de poder. Y el secretario castellano Francisco de los Cobos, como se verá, se convertirá en la auténtica bestia negra de Gattinara y contra quien, sin aludirlo directamente, dirigirá el canciller las críticas más duras en su memorial de 1525.¹²³⁰

¹²²⁶ Kellenbenz, 2000: 75.

¹²²⁷ Parker (2019: 111-112) explica que la dureza del itinerario ya empezó cuando los pilotos a bordo de su flota no identificaron correctamente el puerto de arribada y Carlos, su hermana Leonor y unos cuantos cortesanos desembarcaron en el pequeño puerto de Villaviciosa, que carecía de las instalaciones necesarias para el manejo de equipaje y provisiones necesarios para un séquito de doscientas personas. Antes de llegar a Valladolid pasó antes por Tordesillas –del 4 al 11 de noviembre 1517-.

¹²²⁸ D’Amico, 2004: 17.

¹²²⁹ Fernández Albaladejo, 1992: 90-91.

¹²³⁰ Fernández Albaladejo, 1992: 93-94.

Tras el nombramiento de Gattinara, finalmente se comunicó en enero de 1519 la identidad de los caballeros pendientes de designar desde el capítulo de Bruselas de 1516.¹²³¹ Entre los elegidos se encontraba Diego Hurtado de Mendoza de la Vega y Luna, suegro de Álvaro Gómez de Ciudad Real –autor de *De militia Principis Burgundi*, conforme se ha visto en el capítulo 3.1, y casado con su hija Brianda Hurtado de Mendoza y Pimentel-. El III duque del Infantado vio de esta forma confirmadas sus aspiraciones a formar parte de la Orden del Toisón para lo que había enviado a Gómez a Bruselas seguramente en defensa de su candidatura. En esos inicios del año 1519 Carlos de Habsburgo se dirigió a Barcelona para reunirse con las Cortes catalanas. En el camino se enteró de la muerte de su abuelo, el emperador Maximiliano. Se inició entonces una febril actividad diplomática, basada en las esperanzas y las convicciones dinásticas de los Habsburgo para hacerse con la corona imperial, que también ambicionaban Francisco I de Francia y Enrique VIII de Inglaterra.¹²³²

El 5 de marzo de 1519, tres días después de las honras fúnebres por el emperador Maximiliano, se iniciaron las ceremonias de la Orden del Toisón de Oro en Barcelona que continuaron hasta el 8 de marzo.¹²³³ Los actos religiosos tuvieron lugar en la Catedral, los civiles –especialmente los banquetes- en el salón del Tinell, y la residencia real se fijó en el palacio del arzobispo de Tarragona, Ramón de Cardona.¹²³⁴ Además del soberano, el greffier y el rey de armas, solo tomaron parte en las ceremonias doce caballeros de la Orden del Toisón –la inmensa mayoría la formaron los recién nombrados-.¹²³⁵

3.2.5) La elección de Carlos de Habsburgo como emperador del Sacro Imperio Romano y Gattinara

¹²³¹ Ainaud de Lasarte, 1949: 43.

¹²³² Pierson, 2000: 116.

¹²³³ Ros-Fábregas, 1995: 382.

¹²³⁴ Ainaud de Lasarte, 1949: 54.

¹²³⁵ Ainaud de Lasarte, 1949: 71-72.

El Sacro Imperio estaba constituido a principios del siglo XVI principalmente por la mayoría de los dominios hereditarios de los Habsburgo –en torno a Austria y a Suabia-, junto con el norte de Italia, Alemania, Bohemia, Silesia, Moravia, el Franco condado de Borgoña, el ducado de Luxemburgo y la mayor parte de los Países Bajos. El emperador representaba solamente un *primus inter pares* y su capacidad de acción se encontraba muy limitada por las capitulaciones de la elección, a las que estaba sometido, y por la institución de la Dieta, en la que estaban representados los territorios.¹²³⁶ Conforme a la *Bula aurea* (1356), la ley fundamental del Sacro Imperio promulgada por el emperador Carlos IV de Luxemburgo (1316-1378), la responsabilidad de la elección imperial recaía sobre siete grandes príncipes: el rey de Bohemia, los arzobispos de Colonia, Maguncia y Tréveris, y los príncipes de Brandenburgo, Sajonia y el Palatinado.¹²³⁷ La elección del rey de Romanos en Frankfurt pasaba a ser así el acto constitucional decisivo en el imperio electivo que era el Sacro Imperio; por lo que la coronación como rey de Romanos en Aquisgrán –o la posterior imperial en Italia en manos del papa- pasaron a ser, a partir de la Bula de 1356 y desde un punto de vista jurídico, accesorias y secundarias al acto electivo. Los reyes de Romanos contaron a partir de entonces sus años de reinado desde el día de su elección, en lugar de empezar el cómputo en la fecha de coronación. De todas formas, la gran capacidad simbólica del acto de coronación imperial motivó que tanto Segismundo de Luxemburgo –en 1433- como Federico III –en 1452- fuesen coronados en Roma por el papa.¹²³⁸

¹²³⁶ Kellenbenz, 2000: 26.

¹²³⁷ Fernández Alvarez, 1999: 47.

El contexto en el que surgió la *Bula aurea* fue la coronación como emperador de Carlos IV de Luxemburgo por parte del papa después de un siglo en que el pontífice no había intervenido en este acto. A su regreso de la coronación el emperador convocó la dieta en la que se definieron los cinco puntos esenciales de la relación entre el emperador y los siete príncipes electores, la sistematización de la antigua regulación de la elección imperial por mayoría, así como los asuntos de paz y de aduanas. Nada de todo esto era una novedad pero se asentó por escrito. Quedó definido así que la elección del Rey de Romanos –quien estaba destinado a ser el sucesor del emperador- y del emperador se confiaría a una corporación de príncipes hereditarios y eclesiásticos. Si bien la ley fundamental no preveía que se eligiese Rey de Romanos mientras estuviese vivo todavía el emperador, tampoco lo prohibía; así que esta fórmula, que se consideraba útil para evitar periodos de interregno, se convirtió en el mecanismo predilecto de la Casa de Austria –o de Luxemburgo- para controlar la elección del sucesor y, de paso, intentar transformarla en hereditaria (Villacañas, 2017: 131-133).

¹²³⁸ Braun (2018: 58-59) indica, además, que el hecho de que la coronación imperial de Carlos V en Bolonia fue la última en la que intervino el pontífice; ningún otro emperador del Sacro Imperio fue posteriormente coronado por el papa. Por otra parte, desde principios del siglo XVI ya no fue necesario para obtener la consideración de emperador que el papa le hubiera coronado, tal y como muestra el caso de Maximiliano I con el título de “emperador romano electo”. Por último, a partir de 1562 Frankfurt se impuso igualmente

Después de una gran batalla diplomática entre los aspirantes –Francisco I de Francia, Enrique VIII de Inglaterra y Carlos de Habsburgo- solucionada con una escalada de compensaciones económicas en favor de los intereses de dichos electores, el sentido unánime de estos votos se decantó a favor de este último, gracias al apoyo de Jakob Fugger de Augsburgo, el banquero con más recursos de Europa.¹²³⁹ Fugger, además de prestar una parte considerable del dinero invertido en esta elección, concedió otros préstamos a la Liga de Suabia para su avance contra el duque de Württemberg y asegurar la toma de este ducado finalmente por parte de Fernando, el hermano de Carlos.¹²⁴⁰

El día 6 de julio de 1519 el rey Carlos recibió la noticia de que el 28 de junio los electores del Sacro Imperio reunidos en Frankfurt le habían proclamado emperador.¹²⁴¹ Seis días después, el 12 de julio, Gattinara expresaba en un memorial cuál sería la misión histórica que tenía ante sí Carlos V –el nuevo Carlomagno y el monarca universal de una cristiandad bajo un solo pastor-:

Sire, ya que a vos Dios os ha dado esta gigantesca merced, colocándoos sobre todos los reyes y príncipes de la cristiandad, en un poder que hasta ahora sólo ha poseído vuestro antecesor Carlos el Magno, estáis en camino de la monarquía mundial, para reunir a la cristiandad bajo un solo pastor.¹²⁴²

Pedro Mártir de Anglería, por su parte, dudaba de si tanta energía y tanto dinero valían la pena por un título “devaluado”, que no era más que la sombra de un árbol alto.¹²⁴³ Tras permanecer Carlos V en Barcelona desde el 15 de febrero de 1519 –fecha en su entrada real-, con salidas puntuales a Sant Jeroni de la Murtra (Badalona) o Molins de Rei, la corte carolina se vio obligada a trasladarse a esta última localidad debido a la amenaza de la peste en la ciudad de Barcelona. Molins de Rei, donde permanecerá del 4 de octubre de 1519 al 6 de enero de 1520, se convirtió así en el lugar donde se celebró uno de los

como lugar de la coronación como una muestra más de la nueva percepción del papel constitutivo de la elección; y así lo hizo Maximiliano II (1527-1576) y, tras él, la mayor parte de los siguientes emperadores.

¹²³⁹ Para seguir el proceso de convicción de los electores de Frankfurt se puede consultar, por ejemplo, Parker, 2019: 124-134.

¹²⁴⁰ En total se gastaron en la elección 851.918 florines y 54 kreuzer; de ellos, Fugger proporcionó 543.585 florines y la totalidad de los kreuzer (Kellenbenz, 2000: 20, 78).

¹²⁴¹ Ainaud de Lasarte, 1949: 125.

¹²⁴² K.Brandi. *Historia de Carlos V. Vida y fortuna de una personalidad y de un Imperio mundial*. Madrid: 1943, p. 96 (Gómez de Ciudad Real, 2003: LXXXVII).

¹²⁴³ Mártir de Anglería. *Opus epistolarum*. Graz, 1966, p. 595 (Verbeke, 2017: 13-60).

acontecimientos políticos más significativos del siglo.¹²⁴⁴ En una carta escrita el 1 de diciembre de 1519 por Nicola Maffei, embajador de Federico II Gonzaga de Mantua (1500-1540) en la corte de Carlos V, se describía la gran sala del palacio de Molins de Rei, decorada con tapices y gran cantidad de objetos de oro y plata, donde había tenido lugar el día anterior (30 de noviembre, san Andrés) la celebración anual del *petit chapitre* de la Orden del Toisón de Oro.¹²⁴⁵

Federico II (1482-1556), conde palatino del Rin, condujo la legación de los electores de Frankfurt y fue el portador del documento de elección imperial de Carlos V, que rubricaba con la firma personal de todos ellos el acuerdo adoptado el 28 de junio de 1519. Se hizo entrega, además, ese 30 de noviembre de 1519, de la diadema de la corona imperial y se transmitió el mensaje procedente de Frankfurt en presencia de Carlos V, con la asistencia de los caballeros de la Orden del Toisón de Oro desplazados a Molins de Rei, en esa festividad de san Andrés. El gran canciller Gattinara se encargó de pronunciar la respuesta del emperador Carlos V, tras la presentación del decreto de elección de Rey de Romanos y Emperador electo del Sacro Imperio:

Sagradísima cesárea y católica majestad. De lo que se nos ha dicho se desprende la efigie del águila imperial. Es un águila de dos cabezas, que mira hacia oriente y hacia occidente. (...) La parte que mira hacia occidente ve las tinieblas del duelo de Maximiliano, la que mira hacia oriente ve los rayos del sol nascente, porque anuncia el decreto de la elección y con él la restauración del Imperio. (...) Por una parte muerte, lágrimas y sollozos. (...) Por otro lado vemos el consenso unánime de los príncipes electores en la persona de su majestad, no por ambición, sino por inspiración divina. Tal como el divino César Augusto fue nombrado primero del Imperio por el Senado y por el pueblo de Roma. (...) Así pues, su Majestad ha sido elegido por los príncipes

¹²⁴⁴ Gachard, *Collection de voyages*, ii, pp. 24 (Ros-Fábregas, 1995: 387, 389); Ainaud de Lasarte, 1949: 122-123; Chamorro, 2017: 41.

El historiador John M. Headley (2001:21) considera que posiblemente Barcelona –en el primer caso acompañada de Molins de Rei- ha sido el centro del mundo en dos ocasiones –en 1519 y en 1529-, en ambas situaciones relacionadas con el largo proceso de coronación imperial de Carlos V y con la importante intervención de Gattinara.

¹²⁴⁵ Los asistentes al *petit chapitre* son Guillermo de Croÿ –señor de Chièvres-, su sobrino Guillermo Jacobo de Croÿ -arzobispo de Toledo y señor de Porcien-, Juan Manuel de Villena y de la Vega -señor de Belmonte-, Federico II –conde palatino-, Juan de Brandenburgo-Ansbach -marqués de Brandenburgo y nuevo esposo de Germana de Foix-, Fernando Álvarez de Toledo -duque de Alba-, Iñigo Fernández de Velasco y Mendoza –Condestable de Castilla-, Alvaro de Zúñiga -duque de Béjar-, Pietro Antonio de Sanseverino -príncipe de Bisigniano-, Jaime de Luxemburgo -señor de Fiennes-, y Adrien de Croÿ -señor de Beauraing e hijo de Ferry de Cröy, conde de Roelux (Rebecchini, 1999: 99-103).

De esta lista, habían asistido asimismo al capítulo de la Orden en Barcelona como nuevos caballeros: los duques de Alba y Béjar, el condestable de Castilla y el príncipe de Bisigniano (Chamorro, 2017: 42). Igualmente Adrien de Croÿ también es investido caballero de la Orden en Barcelona.

electores para tan gran servicio (por no hablar de la carga), (...) para que la República sea consolada, el Sacro Imperio restablecido, la religión cristiana aumentada, la sede apostólica establecida y la misma nave de Pedro, ahora fluctuante, sea llevada al puerto de salvamento. (...) De manera que se cumpla la frase del Salvador: que sea un solo rebaño y un solo pastor.

Tenemos que alabar la prudencia del consejo de los príncipes electores al elegir a Carlos. No hay nadie más grande en virtudes de cuerpo y alma, de sangre y linaje, de amigos y valedores, de dominios y reinos, de poder y riquezas, ni de soldados y gente preparada para el uso de las armas. El futuro emperador puede restaurar el Imperio, disminuido y casi exhausto, devolver las plumas al águila, suplir los defectos de los antecesores. Ha sido elegido al unísono, por consenso unánime. Ha nacido alemán y de padres alemanes, de la misma saga imperial, de buena edad, cuerpo bien formado, diestro con las armas, ágil, robusto, fuerte, magnánimo, justo, clemente y liberal, de buenas costumbres, lleno de todas las virtudes y ajeno a todos los vicios. Tiene virtudes maduras en un cuerpo joven.

Haga Dios Óptimo Máximo que el Imperio de Carlos sea como el de David. (...) Que sea más feliz que Augusto y mejor que Trajano. Que pueda satisfacer los votos de los electores y visitar y favorecer a los demás miembros del Imperio (...).¹²⁴⁶

En este discurso, pronunciado en el palacio residencia de los Requesens –familia destacada en su apoyo a Fernando el Católico-, no se nombra al abuelo materno de Carlos V ni al *Vespertilio* –o dragón alado-, figura emblemática del profetismo de la Corona de Aragón, y, en cambio, se insiste en el águila bicéfala, se remarca que el emperador “ha nacido alemán y de padres alemanes, de la misma saga imperial”, además de ensalzar la figura del anterior emperador Maximiliano. Quizá no deba sorprender si se considera que iba dirigido a la legación de los electores imperiales alemanes y si se tiene en cuenta además la animosidad que Felipe el Hermoso, el padre del nuevo emperador, sentía por Fernando el Católico.¹²⁴⁷ Por otra parte, cabe considerar que el autor, Gattinara, había sido quien, desde la defunción de Isabel la Católica, había velado, en diferentes desplazamientos a la península, por los derechos dinásticos de los Habsburgo, reservados a Carlos, a los reinos de Castilla y Aragón; sin obviar tampoco el origen germánico –la

¹²⁴⁶ Hanne, Harpprecht von Harpprechtsein, 1728: 57-60 (traducción propia).

Este discurso de respuesta de Gattinara al delegado de los electores también consta transcrito, según indica Gerbier (2016: 85), por Maximilianus Tansylvanus en *la Legación al muy sagrado e invencido César Carlos por voluntad de Dios siempre Augusto*, publicada a finales de 1519 en Amberes por el editor Johannes Thibault (y una segunda edición en Augsburgo por Sigismund Grimm y Max Wirsung); y en el siglo XVIII, además de la de 1728 traducida indicada en primer lugar: Johann Lünig. *Orationes procerum Europae eorundemque Ministrorum*. Leipzig, 1713, tomo I, p. 210; y Marquard Freher. *Rerum Germanarum Scriptores aliquot insignes*. Estrasburgo, 1717, pp. 191-192.

¹²⁴⁷ Esta es la opinión, por ejemplo, de Meriman (1965: 257).

banca familiar suaba de los Fugger y Welser- de los fondos que habían posibilitado no solo la elección imperial sino incluso el propio desplazamiento de Carlos de los Países Bajos a la península ibérica.

Posteriormente, en su periplo de Barcelona –abandonó la ciudad condal el 22 de enero de 1520- a Aquisgrán, para ser coronado rey de los romanos el 23 de octubre de 1520, Carlos V pasó primero por Santiago de Compostela, para celebrar las Cortes castellanas, antes de embarcar hacia Inglaterra y los Países Bajos. En la ciudad gallega pronunció un discurso, probablemente escrito por Gattinara, donde se refería al designio divino en la elección imperial:

Por fin se me ha conferido el *imperium* con el consentimiento único de Alemania, y con Dios, que espero que me dirija y ayude. Porque en verdad se equivoca quien cree que por medio de hombre o riquezas, por estratagemas o medios ilegales, puede hacer que el imperio del mundo entero caiga en su poder. Pues el Imperio sólo procede de Dios (...) Pero ahora ciertas necesidades me obligan a partir a unos viajes. La decisión debe tomarse partiendo del debido respeto a la religión, cuyos enemigos han crecido tanto que ni siquiera la tranquilidad de la comunidad ni la dignidad de España ni el general de mis reinos están dispuestos a tolerar tal amenaza. Pero es difícil que existan, o se mantengan, a menos que una a España con Alemania y añadida el título de César al de rey de España.¹²⁴⁸

En Santiago, Ruiz de la Mota previamente también pronunció otro discurso, al parecer preparado por el médico de la casa del rey, así como confidente del monarca, el intelectual milanés Luigi Marliano, donde recordaba que Carlos era «más rey que otro, porque tiene más y mayores reynos que otro», aunque Castilla «es el fundamento, el amparo y la fuerza de todos los otros».¹²⁴⁹

Gattinara, por su parte, se cuidó de la publicación seguidamente en Roma –y también Augsburgo y Leipzig- de este mensaje «de que el imperio solo viene de Dios...» y de la necesidad de «añadir el nombre de César al rey español».¹²⁵⁰ A su paso por los Países Bajos camino de esta coronación, el nuevo emperador fue glorificado por el poeta erasmista y secretario municipal de Amberes, Cornelius Grapheus (1482-1558), en sus

¹²⁴⁸ Thomas, 2007: 591, 595.

¹²⁴⁹ Thomas, 2007: 594.

¹²⁵⁰ Pierson, 2000: 117; Headley (1983: 10-11) especifica que el editor de Leipzig fue Martin Landsberg y la edición de Roma corrió a cargo de Jacobus Mazochius. *Caroli Ro[manorum] Regis Recessuri Adlocutio in Conventu Hispaniarum*, 1520.

obras *De magnificentissimis urbis Antverpiae spectaculis Carolo Imperatore designato aeditis* (Amberes, 1519) y *Caroli Imperatore ex Hispania in Germaniam reditus* (Amberes, 1520), esta última dedicada a Gattinara.¹²⁵¹

Con la salida de Carlos V desde La Coruña el 20 de mayo de 1520 se inició un periodo conflictivo en Castilla con la sublevación comunera, contraria al proyecto imperial. Un texto profético referido al tiempo de las Comunidades de Castilla (1520-1522), transcrito a continuación, contiene varias referencias, que destaco en negrita, acerca de Jerusalén como destino profetizado para Carlos V como «último emperador romano»:

Síguese una Profecía que nueuamente fue fallada que nuestro muy Santo Padre Leo Décimo ynbió al muy chatolico Rey don Fernando Quinto suso dicho y que al Papa **fue ymbiada por los frailes que están en el Sancto Sepulcro de Jherusalem**, los quales dizen que la hallaron en el sepulcro de Sant Juan Baptista, esculpida en una piedra de mármol.

CARLOS, fixo del Rey Filippo, nascido del linaje y generación del ymbitissimo emperador Julio Çessar (...) A los 24 años de su hedad será coronado y a los 27 años de su hedad allegará grande exército y destruirá a todos los tiranos (...). Este gran rrey don Carlos fará muchas conquistas muy grandes e guerras fasta los 24 años de su rreynar y así sojuzgará e meterá debaxo de su señorío todas las Españas y los franceses, alemanes y lonbardos, e porná en mucho estrecho hartas çiudades de Italia, y éste será coronado Emperador de Roma, estonçes llamarán a los españoles felices, después desto pasará la mar con gran exército y sojuzgará los caldeos y destruirá al gran turco y a los palestinos y al gran can y a los bárbaros y **ganará la cassa santa de Jherusalem**.

Heste rrey ará publicar por todo el mundo que qualquier persona que sea que no quisiere adorar la sancta vera cruz + que muera por ello e non salrá ninguno que a este mandado pueda rresystir porque será con él siempre el braço del Señor; éste será señor casi de todo el mundo y después de pasadas todas estas cosas será llamado sancto y **tornará otra vez a la sancta çiudad de Jherusalem y sobirá al monte Oliuete** y allí quitarse ha la corona de la caueza con grande umildad y dará muchas gracias al Omnipotente y Soberano Dios por tancos y tan grandes benefiçios por él rresçuidos y en aquel sancto lugar dará el ánima a Dios ynmortal en cuya sancta muerte se mostrarán grandes milagros y marauillas y esto será a los 35 años de su rreynado.¹²⁵²

¹²⁵¹ Gonzalo, 2001: 131.

¹²⁵² Alba (1975: 204-205) reproduce este texto e indica (1975: 151-153) que consta en *la Relación de todo lo sucedido en las Comunidades de Castilla y otros Reynos reynando el Emperador Carlos quinto*, datado en su mayor parte de letra del s. XVI, con tres folios del s. XVII de un total de 239, atribuido a Gonzalo de Ayora (Ms. 1179 de la Biblioteca Nacional de Madrid). Sin embargo, Alba (1975: 156) duda de la certeza de esta atribución de autoría.

3.2.6) Un solo pastor y un solo rebaño: el pastor gibelino vs. el buen pastor erasmista. Alfonso de Valdés, Gedeón y la victoria de Pavía (1525)

Cuando Adrian Florisz, maestro de Carlos V y gobernador de Castilla en su ausencia, fue elegido papa (1522) con el nombre de Adriano VI¹²⁵³, este acontecimiento nuevamente fue visto como el preludio de una nueva era para la cristiandad unida bajo el magisterio espiritual del pontífice y la autoridad política del emperador.¹²⁵⁴ El nuevo Santo Padre fue visto por algunos como el papa angélico anunciado. La familia real francesa, consternada con la elección, en cambio, se planteó incluso en separarse de Roma. Al final, Adriano VI, al no alinearse con el bando imperial, a pesar de haber sido el tutor de Carlos V, calmó la situación.¹²⁵⁵

El 27 de mayo de 1522, Carlos V y su séquito, entre el que se encontraba Gattinara, zarparon desde Calais con destino a Inglaterra, y el 6 de junio de 1522 Enrique VIII y Carlos V entraron en Londres «no solo como hermanos en cuanto a su forma de pensar, sino vestidos con el mismo atuendo, y con todas las ceremonias habituales, como si el emperador fuera a ser reconocido como rey en Inglaterra». Diez días después, en el Tratado de Windsor, acordaron: (i) el matrimonio de la hija de Enrique VIII y Catalina de Aragón (1485-1536), María Tudor, y Carlos V cuando ésta cumpliera 12 años; (ii) que el rey de Inglaterra facilitase a su futuro yerno un préstamo de 150.000 ducados, una poderosa escolta naval en su vuelta prevista a las Españas y un imponente tren de artillería para pacificar sus estados; y, sobre todo, el gran pacto fue (iii) el lanzamiento en 1524 de una “gran empresa” -la invasión simultánea de Francia, con Enrique avanzando desde Calais y Carlos desde Vizcaya-. El plan, que finalmente no tuvo lugar, pretendía desmembrar Francia: toda ella para Inglaterra excepto el ducado de Borgoña -la misión histórica como descendiente de Carlos el Temerario y el deseo de Carlos V de asegurarse que sus restos mortales pudiesen reposar al lado de sus antepasados en la cartuja de

¹²⁵³ Existía una gran amistad entre el papa Adriano VI y Alvar Gómez, tal y como se demuestra por la dedicatoria de la obra del poeta *Thalichristia* (1522) al poco tiempo de su acceso al pontificado y la respuesta de agradecimiento de Su Santidad (Gómez de Ciudad Real, 2003: XL, XLI).

¹²⁵⁴ Pérez, 2004: 64.

¹²⁵⁵ Martínez Millán, Rivero, Pizarro, 2000: 263.

Champmol-, Languedoc y Provenza que pasarían a manos de la Monarquía Hispánica. Respecto a estos dos últimos territorios, además de los derechos históricos de la casa de Aragón, influyó el deseo de Carlos de Borbón, condestable de Francia, de recuperar sus extensos estados en esa zona y dar nueva vida al reino de Arlés con Leonor, viuda y hermana de Carlos V, como reina. Tras seis semanas de banquetes, justas y negociaciones el 6 de julio de 1522 Carlos V embarcó con destino a la península ibérica donde debía enfrentarse al problema de los comuneros y las germanías.¹²⁵⁶ Estos conflictos y el fracaso del sitio de Marsella por Carlos de Borbón en 1523 llevaron al emperador a descartar el plan de destruir Francia propuesto por Gattinara y optar por vías más contemporizadoras con los franceses según el criterio de la facción contraria al piemontés.¹²⁵⁷

En otros ámbitos, en cambio, el año 1523 fue más propicio. Carlos V consiguió extender el régimen de patronato, que le permitía proponer candidaturas a sedes episcopales con carácter vinculante, de modo que el papa sólo podía nombrar obispos a eclesiásticos presentados por el rey, de Granada, Canarias e Indias, de todas las sedes castellanas. Consolidó así una relación de interdependencia muy estrecha entre monarquía y alto clero, iniciada en la época de Fernando el Católico sobre los territorios citados anteriormente, y que perduraría varios siglos.¹²⁵⁸

Antes de que llegase el año 1524, en el que estaba anunciado una conjunción astrológica en el signo de Piscis que debía traer el segundo diluvio universal, en castigo por los inconmensurables pecados de la humanidad, el franciscano Pietro Galatino (c.1460-1540), teólogo y orientalista, influenciado por la cábala de Reuchlin, al comentar el *Apocalipsis de Juan*, identificó a Carlos V con el «último emperador romano», si bien como brazo armado secular del papa angélico, y se refirió a la llegada de la era de un solo

¹²⁵⁶ Pierson, 2000: 126; Parker, 2019: 182-183.

En esos años de colaboración entre Enrique VIII y Carlos V se produjeron también contactos culturales entre los que cabe destacar la participación del pintor de los Países Bajos Dirick Vellert (1480-1547), miembro de la cofradía de San Lucas de Amberes y especialista en la decoración de vidrieras, una de cuyas obras más importantes son los vitrales de las ventanas de la capilla del King's College de Cambridge. En 1523 asimismo elabora un conjunto de medallones en vidrio para las ventanas de una capilla o el acristalamiento de un claustro con temática tipológica, donde aparece de forma destacada la escena del vellocino de Gedeón y la de la zarza ardiente de Moisés.

¹²⁵⁷ Lovett, 1989: 43, 45.

¹²⁵⁸ Ladero, 2019²: 43-44.

pastor, un solo rebaño, una sola ley, un solo príncipe.¹²⁵⁹ Carlos V representaba un instrumento de la providencia: gracias a él, los musulmanes sufrirían una derrota rápida y total. El emperador ayudaría de esta forma al papa angélico en el advenimiento de *unus pastor unumque ovile* (reunir a todo el rebaño bajo un único pastor) tal y como también aparece en los versos del poeta napolitano Luigi Tansillo (1510-1568), de la marquesa de Pescara y poeta Vittoria Colonna (1490-1547), viuda de Francisco Fernando de Ávalos, noble napolitano de origen español.¹²⁶⁰ En el caso de Galatino quien le incitó probablemente a escribir el comentario apocalíptico fue uno de sus protectores, Francisco de los Ángeles Quiñones (c.1475-1540), general de los franciscanos. De todas formas, Galatino ya era un auténtico especialista en el discurso áulico, como muestran sus trabajos anteriores: *De arcanis Catholicae veritatis* (1515), dedicado al emperador Maximiliano I, quien llega a firmar una introducción a este tratado en la edición de 1518 de Gershom Soncino; y *De optimi principis diademate* (1506), en honor de la visita de Fernando el Católico a Nápoles.¹²⁶¹

Carlos V consiguió que el papa Adriano VI, en bula de 4 de mayo de 1523, reconociese que la dignidad maestral de las tres órdenes militares de Santiago, Alcántara y Calatrava permaneciera siempre unida a la corona, en lugar de conceder la elección de maestro a los miembros de las órdenes como pretendían recuperar los comuneros.¹²⁶² Se trataba de un paso previo para asegurar que estos ingresos se pudieran ofrecer a los Fugger dentro de la política de liquidación de deudas de la elección imperial de Frankfurt. Y, en efecto, tras la suscripción del arriendo de maestratzgos –es decir, las rentas de los bienes de esas tres

¹²⁵⁹ Burke, 1999: 424; Milhou, 1983: 430

Otro caso de utilización del *Apocalipsis del Pseudo Metodios*, en combinación con otras fuentes, fue la impresión en 1528 del *Castillo inexpugnable defensorio de la fe y concionatorio admirable para vencer a todos enemigos espirituales y corporales*, obra del benedictino fray Gonzalo de Arredondo y de Alvarado (Milhou, 1983: 325).

La identificación con el último emperador romano aparece en MS. Vat. Lat. 5576, fo. CCXCVI (Rusconi, 1999: 180).

¹²⁶⁰ D'Amico, 2001: 54; D'Amico, 2015: n19. Cita de Tansillo su *Poesie liriche* –p.177-, de Colonna (*Rime*, p. 384)

¹²⁶¹ Rusconi, 1999: 159; y Pasti, 2016: 3, respecto a la edición de Soncino.

Pietro Columno era el nombre original de Pietro Galatino y adoptó el nombre de Galatina de la diócesis de Otranto al presenciar en 1480 su saqueo a manos de los turcos (Secret, 1979: 123-124). Galatino fue amigo del autor de *Apocalypsis Nova*. Uno de los objetivos de Galatino en *De arcanis Catholicae veritatis* fue demostrar que el *Patiens* [la persona pobre y humilde que sufre y se sacrifica –Jesús–] y el *Triumphans* [Dios-Rey glorioso] eran la misma realidad crística que había venido ya –Encarnación– y que volvería en el fin de los tiempos –Parusía– (Pasti, 2016: 9-10).

¹²⁶² Kellenbenz, 2000: 42, 80.

órdenes-, en Vitoria el 28 de febrero de 1524, desde ese momento hasta 1527 comenzó el primer gran negocio español de los Fugger.¹²⁶³ De hecho, una parte importante de los ingresos, tanto para los Fugger como para los Welser, vendrían en último término de la gracia papal: los maestrazgos –los Welser continuaron el arriendo en 1528 y 1529-, las cruzadas –entre 1530 y 1533 la recaudación recayó en los Fugger y Welser- y los subsidios –el diezmo-.¹²⁶⁴

En 1525, muerto Guillermo de Croÿ y tras haber capturado de forma inesperada al rey francés Francisco I en la batalla de Pavía, se presentó la gran oportunidad del sueño de Gattinara, finiquitar la vía flamenca y volver a la línea que tradicionalmente había defendido el partido aragonés en Italia, profundamente hostil a los franceses y dirigida a eliminarlos de manera definitiva como rivales por la hegemonía italiana.¹²⁶⁵

El humanista y secretario de cartas latinas del emperador, Alfonso de Valdés¹²⁶⁶, interpretó que con la victoria de la batalla de Pavía ante los franceses se cumplía la profecía de un monarca universal, el último emperador romano, quien tenía que liderar la cruzada contra el islam y recuperar Jerusalén y Constantinopla;¹²⁶⁷ tal y como muestra en la relación de esta batalla, compuesta por él por orden del Consejo de su majestad, cuyo final en tono profético es el siguiente:

Toda la cristiandad deue desta victoria gozar porque sin duda parece que Dios, nuestro señor, quiere poner fin en los males que mucho tiempo ha padece, y no permitir que su escogido pueblo sea del turco enemigo de nuestra fe cristiana castigado. El qual en soberuecido con tantas vitorias, amenazado que esta primavera quiere entrar muy poderoso en la Italia con ánimo de sojuzgar toda la cristiandad y ponerla debaxo su tirana e cruel seuidumbre como tiene la Grecia. Ha embiado treinta velas a espigar y tentar toda la costa y puertos de la Pulla, Calabria e Sicilia, donde piensa desembarcar, y para obviar a esto, parece que dios milagrosamente a dado esta vitoria al

¹²⁶³ Kellenbenz, 2000: 21, 24, 236, 333.

¹²⁶⁴ Kellenbenz, 2000: 42-43, 337.

¹²⁶⁵ Rubiés, 1999: 220.

¹²⁶⁶ Probablemente desde 1524, cuando Alfonso de Valdés ascendió de simple escribiente a controlador, pasó a ser también secretario de Gattinara –condición en la que se mantendría de facto hasta la muerte del gran canciller-. En esta situación fue cuando redactó en 1525 la Relación de la batalla de Pavía. En febrero de 1526 fue nombrado secretario de cartas latinas del emperador, cargo que mantuvo hasta su muerte en 1532 (Gerbier, 2016: 125-126).

¹²⁶⁷ Haran (2000: 78) cita a este respecto a M.Bataillon, *Erasme et l'Espagne*, 1937, p. 243; y H.Hantsch “Le problème de la lutte contre l’invasion turque dans l’idée politique générale de Charles Quint”. *Charles Quint et son temps*. Colloque international du CNRS, Paris, 30 septembre-3 octobre 1958. Paris, 1959, p. 55. Ferer, 2012: 10.

Emperador para que pueda no solamente defender la cristiandad e resistir a la potencia del turco si ossare acometerla, mas asesegadas estas guerras civiles, que assí se deuen llamar, pues son entre cristianos, yr a buscar los turcos y moros en sus tierras, y ensalzando nuestra sancta fe cathólica, como sus passados hizieron, cobrar el imperio de Constantinopla e la casa sancta de Jerusalem que por nuestros pecados tiene ocupada, para que como de muchos está profetizado, debaxo deste cristianíssimo príncipe todo el mundo reciba nuestra sancta fe cathólica y se cumplan las palabras de nuestro redentor: *fiet unum ouile et unus pastor*.¹²⁶⁸

Valdés, secretario del gran canceller Gattinara, acompañaba ese sueño de gobierno universal de los cristianos, ese *Fiet unum ovile et unus pastor*, de un ideal de reforma social, política y eclesiástica, que no desatendía la espiritualidad. Consideraba que era un designio del Altísimo –era solo Dios quien había intervenido– «para manifiestamente mostrar que a él solo le daba esta victoria, **como hizo a Gedeón contra los madianitas**»,¹²⁶⁹ que constituía una prueba importante que acreditaba la pervivencia en la retórica imperial de Carlos V de la relación entre el «último emperador romano» del *Apocalipsis de Pseudo Metodio* y Gedeón.

En ocasiones se ha indicado que se sumaron a las ideas de Gattinara tanto Alfonso de Valdés como el franciscano predicador de corte, consejero y cronista del emperador Antonio de Guevara.¹²⁷⁰ Y es cierto que, además de esta afinidad con el gran canceller, tanto el autor del *Relox de príncipes* como Valdés, recurrieron en sus escritos a la figura retórica del pastor. Sin embargo, conviene distinguir el concepto de Buen Pastor por el que abogaba Guevara del pastor relacionado con el «último emperador romano» al que se refería Valdés, puesto que corresponden a dos políticas estratégicas imperiales muy diferentes. La primera de estas iconografías del poder, la representada por el *Pastor bonus*, estaba más enfocada al mantenimiento de la paz y a la gestión de recursos como buen gobernante.¹²⁷¹ De esta forma, el tratado sobre el *Pastor bonus* del humanista Juan Maldonado (1485-1554), referido al sacerdote, desde una visión erasmista, pronto

¹²⁶⁸ F. Caballero. *Alonso y Juan de Valdés*. Madrid 1875 (edic. en facsímil, 1995, intr.. M. Jiménez Monteserín) [Martínez Millán, Rivero, 2000: 17 (Vol. II)].

¹²⁶⁹ De esta forma, tal y como manifiesta Maravall (1982: 330-334, 337-338), Valdés constituyó un puente de inspiración paulina y utópica entre la practicidad de Gattinara y el pensamiento teológico de Erasmo.

¹²⁷⁰ Yates, 1975^B: 79-80; Maravall, 1982: 326.

¹²⁷¹ En las obras de Ferrer de Valdecebro, Fuertes Biota y Núñez de Cepeda, entre otros de la segunda mitad del s. XVII, comenta Iván Sánchez (2009: 31-42), destaca que la soberanía pastoral estaba basada en la obediencia filial y la disciplina amorosa hacia el rey como vicario de Cristo. Los súbditos, antes que ciudadanos libres, eran católicos alimentados. Reinar para el príncipe-pastor consistía en formar la grey a su cargo en los valores del catolicismo, defender a su rebaño de los peligros y procurar como Buen Pastor su debido sustento.

encontró la aplicación política en la imagen de un príncipe que se esperaba artífice de la utopía de la sociedad sencilla y natural, compatible con su grandeza militar.¹²⁷² Este modelo de pastor que rendía cuentas a Dios del trato a sus pobres ovejas formaba parte de la idea imperial de Gattinara únicamente en cuanto a los servidores del monarca. El gran canciller aconsejaba a Carlos V que se alejase de perfiles ambiciosos y avariciosos y que seleccionase, en cambio, para ocupar los puestos que necesitaba la estructura imperial, personas virtuosas, dignas y con la suficiente autonomía para confiar su intervención en una buena obra de gobierno. El objetivo era una burocracia eficaz a través de oficiales “buenos pastores” elegidos por sus competencias.¹²⁷³ El modelo de pastor imperial de Gattinara y Alfonso de Valdés, a diferencia de las funciones anteriores delegadas a sus servidores, resaltaba la importancia de su misión providencial de defensa del catolicismo, más allá de la fidelidad a las directrices pontificias y a la voluntad de los papas. Dios estaba de parte del monarca de la casa de Austria.¹²⁷⁴

Esta diferencia de imagen referencial del soberano se sumaba a otras razones por las que no todo el mundo compartía en ese momento la idea del piemontés y del secretario de cartas latinas de aprovechar la gran ventaja que ofrecía haber capturado al rey francés, para centrarse en Italia y eliminar de manera duradera a Francia como rival por la hegemonía.

Por una parte, el humanista valenciano Joan Lluís Vives (1492-1540) escribía en 1526 en Brujas el diálogo *De Europae disidiis et de bello turcico*, en el que clamaba contra las guerras entre los príncipes cristianos, que personalmente podían ser buenos, pero que se conducían de forma abominable, mientras el Turco se aprovechaba de la situación. Reclamaba Vives que Carlos V y Francisco I se contentasen con sus dominios, se evitaría de esta forma la discordia entre ellos y sus pueblos, y, si pretendían ensanchar sus imperios, acudiesen a guerrear contra el turco y se lanzasen sobre Asia.¹²⁷⁵

¹²⁷² Maravall, 1999: 150-151.

¹²⁷³ C.Bornate. “Memoria sobre el imperio”, en “Historia vitae et gestorum (...)”, *Miscellanea di Storia Italiana*, 3ª serie, tomo XVII, Turin: Fratelli Bocca, 1915, p. 408 (Gerbier, 2016: 107-117).

¹²⁷⁴ García Cárcel, 2003: 17.

¹²⁷⁵ Maravall, 1999: 185.

Y, por otro lado, el grupo liderado por Carlos de Lannoy (1487-1527), virrey de Nápoles procedente de la corte de Borgoña, amigo y colaborador de Jean de Sauvage, por ejemplo, abogaba por el espíritu caballeresco, la solidaridad y la paz entre las dos potencias rivales, que debía conducir a una actuación relativamente benévola con Francisco I y la renuncia a ciertas cuestiones italianas en favor de la alianza con Francia. La política de concordia con el país vecino de este grupo, compuesto principalmente por borgoñones y españoles, a diferencia de los italianos, en general más proclives a las tesis de Gattinara, fue la que se impuso en el Tratado de Madrid de 1526 (en la línea también del pensamiento de paz y colaboración entre príncipes de Erasmo y de esa idea del *Pastor bonus*). En este tratado pesó igualmente la obsesión que perseguía a Carlos V durante toda su vida de recuperar el ducado de Borgoña –y cumplir así el sueño dinástico de unir las dos Borgoñas- y de ser enterrado en la cartuja de Champmol.¹²⁷⁶ El tratado establecía, por tanto, entre otros aspectos, la devolución por parte de Francia del ducado de Borgoña y de todos los territorios que se habían perdido tras la muerte de Carlos el Temerario en la batalla de Nancy (1477).¹²⁷⁷

Clemente VII estaba horrorizado por el poder inmenso de Carlos V después de la victoria de Pavía y la captura de Francisco I. Tras la liberación de éste en marzo de 1526, una vez firmado el tratado de Madrid en enero de 1526, que inmediatamente fue denunciado por el rey francés con la excusa de su invalidez por la extorsión sufrida, el 22 de mayo se constituyó la Liga de Cognac entre la Santa Sede, los Sforza, Venecia y Francia; acuerdo al que se unió Inglaterra en agosto, para reestablecer el equilibrio de poderes.¹²⁷⁸ Libelos y cartas aparecieron por toda Europa, quizá debido a la pluma de Alfonso de Valdés, para denunciar la alianza del papa con el rey francés que había quebrantado los pactos firmados, además de destacar la incapacidad de los coaligados para proteger Europa de los turcos, así como para convocar un concilio y una reforma de la Iglesia impulsada por el emperador.¹²⁷⁹

¹²⁷⁶ Domínguez Casas, 2000: 43.

¹²⁷⁷ Martínez Millán, Rivero, Pizarro, 2000: 270-272.

¹²⁷⁸ Gerbier, 2016: 128-129.

¹²⁷⁹ Gerbier, 2016: 129.

Aun así, ni siquiera esta situación deterioró la confianza de Carlos V acerca de la política desarrollada en Italia impulsada por el virrey de Nápoles. El gran canciller Gattinara llegó a afirmar que el emperador estaba hechizado por Carlos de Lannoy. Existía en esos momentos una competencia no disimulada entre los dos centros de la autoridad imperial en la península italiana: Milán y Nápoles; es decir, entre el condestable de Borbón, gobernador de Milán, favorecido por el gran canciller, y Don Hugo de Moncada, lugarteniente de Lannoy. Lannoy y Moncada entendían que debía desarrollarse una política de concertación con la Santa Sede. Frente a esta postura, Gattinara y Borbón hacían gala de una visión neogibelina, en la que el poder espiritual –la autoridad papal– debía ser subsidiario al poder temporal –la autoridad del emperador–, y abogaban por una relación con el papado mucho menos contemporizadora como la única manera de hacer posible la regeneración de la Iglesia, el concilio y la resolución de los graves problemas que atravesaba la cristiandad. Mientras en lo personal existía un acercamiento entre Erasmo de Rotterdam y Gattinara, en lo político el gran canciller elaboró un discurso de guerra que no compartía la visión irénica de Erasmo.¹²⁸⁰

Mientras tanto, el sultán Süleyman consiguió una sorprendente victoria en Mohács (agosto de 1526), donde murieron la mayoría de los nobles de Hungría y el mismo rey húngaro, cuñado de Carlos V. Dos semanas más tarde Suleyman entraba en Buda y confería la corona de Hungría a su vasallo, el gobernador de Transilvania, Juan de Zápolya.¹²⁸¹ Seguramente a la vista de la aceleración de la política de expansión otomana, adquirió nuevo vigor el papel militar y regenerador del emperador, tal y como parecía anunciar la *Vittoria gloriosissima deli Sanesi contro all Fiorentini nel piano di Camollia a di XXV di luglio anno MDXXVI* (1526). Se trataba de un poema anónimo aparecido en Siena que presentaba a Carlos V como el «último emperador» que, de acuerdo con una convicción escatológica, tenía la misión de conseguir la reforma de la Iglesia, convertir a todos los infieles, conquistar Jerusalén y coronar al papa angélico con la corona de espinas de Cristo.¹²⁸²

¹²⁸⁰ Martínez Millán, Rivero, 2000: 21.

¹²⁸¹ Parker, 2019: 220.

¹²⁸² D'Amico, 2015: n28-n29 cita este poema incluido en *Guerre d'Italia (1483-1527)*, vol. II, Modena: Panini, 1989, pp. 673-696.

En esta tesitura de revalorización del papel imperial, el 1 de octubre de 1526 Gattinara escribió una larga carta a Erasmo en la que le refería como, a su juicio, la cristiandad se hallaba dividida en tres partidos: los papistas, los luteranos y, un tercero –con el que se identificaba-, equidistante entre ambos, que solo buscaba la gloria de Dios, la salvación y la condena del mal.¹²⁸³ Era el tiempo en que Erasmo había adoptado una posición crítica con Carlos V, porque «está levantando una monarquía nueva de todo el orbe» -y así lo manifestaba en el coloquio *Puerpera* (1526)-¹²⁸⁴ pero a la vez estaba angustiado por su relación con Lutero. En la época de Worms (1520-1521) Erasmo lo había defendido pero en ese momento, al cambiar las circunstancias, no deseaba ser vinculado al destino peligroso del reformador. Erasmo pedía a Gattinara el apoyo del emperador sobre los rumores de su supuesto luteranismo. Gattinara, justo en el momento en el que una junta de doctores en Valladolid estaba dispuesta a declararlo heterodoxo, aprovechó para pedirle algo a cambio de esa protección. Y el 12 de marzo de 1527 le envió una carta en la que el canciller imperial le confesaba que: «Me he procurado estos días una obrita de Dante titulada *De Monarchia*». Lo que sigue es un párrafo en el que defiende la necesidad de traducir la obra al latín. Gattinara reclamaba a Erasmo que emprendiera esa tarea y le añadiera un prefacio. Esta empresa, sin embargo, no fue aceptada por Erasmo, que no quería en modo alguno comprometerse con algo tan marcado, al ser el texto clásico del gibelinismo imperial, y tan contrario a la *philosophia Christi* en la que creía.¹²⁸⁵

En claro contraste con esta posición de Erasmo, en el mismo mes de marzo de 1527, Carlos V recibió una carta de los obispos maronitas de Oriente en la que le aseguraban estar en posesión de un pronóstico que anunciaba que «Carlos, emperador, alemán de nación» debía conquistar Jerusalén y le animaban para que se dirigiese en este sentido.¹²⁸⁶

¹²⁸³ Martínez Millán, Rivero, 2000: 26.

¹²⁸⁴ Gil, 1996: 7.

¹²⁸⁵ Gil, 1996: 7; Villacañas, 2017: 396.

¹²⁸⁶ D'Amico (2018: 33) extrae esta cita de *Documents inédits pour servir à l'histoire du christianisme en Orient*, tomo II, Paris, 1910, p. 618.

3.2.7) El Sacco di Roma y el nacimiento de Felipe II. El *Diálogo de las cosas acaecidas en Roma* de Alfonso de Valdés

Mientras la corte de Viena pedía socorro a Carlos V tras el desastre de Mohács, las tropas imperiales, un ejército compuesto por lanquenets alemanes, tercios españoles y voluntarios italianos, después de un amago de asalto sobre Florencia, marchó sobre Roma bajo el mando del condestable francés Carlos de Borbón (1490-1527) opuesto a Francisco I. La pérdida de Hungría también había alarmado a la Santa Sede, que, ante la amenaza otomana, había firmado una tregua de ocho meses con Lannoy, sin darse cuenta de que dicha tregua no era aplicable a Borbón. Al amanecer del 6 de mayo de 1527, el ejército imperial y los voluntarios atraídos por la posibilidad del saqueo, lanzaron un ataque sorpresa sobre Roma –cuyas tropas estaban desmovilizadas por la tregua-. Sin ayuda externa y prácticamente sin defensas propias, Roma cayó en esa misma jornada tras el golpe de audacia de los imperiales. Sobrevino así el *Sacco di Roma*, que duró diez días, en el cual un ejército vencedor, hambriento, mal pagado y sin jefe –pues el condestable de Borbón había fallecido en el asalto-, amenazó con no dejar piedra sobre piedra: murieron 8.000 romanos y las atrocidades llevadas a cabo por las tropas de Carlos –según informaba a Gattinara un testigo presencial- «son tantas, Señor, que no bastaría papel ny tynta para poderlas escrevir ny saber, ny memoria». Fue el escándalo de Europa y a la vez la admiración hacia el más fuerte –quien después de haber apresado al rey de Francia estaba a punto de hacer lo mismo con el papa. A la destrucción y saqueo de la ciudad por las tropas vencedoras se añadió una plaga infecciosa. El papa Clemente VII y unos cuantos seguidores encontraron refugio en el Castillo de Sant’Angelo, aunque, sin esperanza de recibir ayuda, un mes después se rindieron a los imperiales y el pontífice pasó a un estado de prisión, donde estuvo en total siete meses recluido. Mientras, los parientes Medici del papa viajaron a Florencia y vieron como sus enemigos proclamaban la república nuevamente en la ciudad-estado.¹²⁸⁷

¹²⁸⁷ Fernández Alvarez, 1999: 119; Parker, 2019: 224.

Gerbier (2016: 131) detalla que una primera fase del saqueo duró hasta julio, cuando las tropas imperiales abandonaron Roma al desatarse la peste; pero volvieron en septiembre y se retomó el pillaje hasta febrero de 1528. Los imperiales que quedaron tomaron el camino de Nápoles perseguidos por las tropas francesas.

Felipe II nació el 21 de mayo de 1527 en Valladolid quince días después del *Sacco di Roma*. Hasta mediados de junio no llegó a Valladolid la noticia y ensombreció la atmósfera festiva por el nacimiento del príncipe heredero.¹²⁸⁸ Pese a este ambiente de tristeza, ya que el saqueo había tenido lugar sin orden directa del emperador, es preciso reconocer que Carlos V no era totalmente ajeno a los hechos ni fue una sorpresa para él, dado que, por ejemplo, casi un año antes había dejado plena libertad de acción a uno de sus generales, Hugo de Moncada, para ponerse de acuerdo con los Colonna y las tropas que tenían preparadas para atrapar –o arrojar- al papa de Roma y liberar Siena y Florencia. El papa, a su vez, multiplicó sus preparativos de guerra y, en represalia, ordenó saquear las tierras de los partidarios de los Colonna.¹²⁸⁹ Tampoco pudo desconocer que a las tropas que finalmente entraron en Roma se les adeudaban varios meses de sueldo.¹²⁹⁰

Es indicativa de la situación de Roma en esos momentos la carta que el 8 de junio de 1527 dirigió Bartolommeo Gattinara (1480-1544), agente imperial y primo segundo del gran canciller, desde Roma a Carlos V:

[...] no se debería suprimir del todo la sede apostólica de Roma, porque en ese caso el rey de Francia creará un patriarca en su reino y negará obediencia a la dicha sede apostólica, y otro tanto hará el rey de Inglaterra y los demás príncipes cristianos. Los dichos criados de Vuestra Majestad opinan que habrá que mantener la dicha sede apostólica en tal estado de sumisión, que Vuestra Majestad pueda siempre disponer de ella y darle órdenes.¹²⁹¹

El *Sacco di Roma* fue instrumentalizado convenientemente por Clemente VII y por intelectuales como Castiglione, Aretino o Guiccardini que defendían intereses diferentes a los imperiales.¹²⁹² Las voces críticas se concentraron en los pasquines, donde Carlos V fue insultado con epítetos como “luterano” o “marrano”.¹²⁹³ Uno de ellos, un soneto titulado *A Carlo imperatore* representa de forma ejemplar la opinión de los detractores del emperador tras el *Sacco di Roma*:

¹²⁸⁸ Kamen, 1997⁶: 2

¹²⁸⁹ Bataillon, 1966²:232-233; Gerbier, 2016: 133.

¹²⁹⁰ Bataillon, 1966²: 235.

¹²⁹¹ Marías, 2000: 127.

¹²⁹² García Cárcel, 2003: 29.

¹²⁹³ D’Amico, 2004: 238.

Carlo non crede che Christo sia Dio / ed è assai pegio che Turchi ed Ebrei / ond'ha mandato nuovi farisei / a tormentarlo, e poi finge il pio.¹²⁹⁴

Esta acusación de hipocresía fue retomada más tarde por el diario (1547) de Marcello Alberini, testigo del saqueo de 1527. En su opinión, conceder el título de emperador al responsable de los sufrimientos de Roma era un verdadero sacrilegio. De entre todos los autores que criticaron la actuación imperial quizá uno de los más destacados fue el poeta y polemista Pietro Aretino, quien acusó incluso a Carlos V, además de ser el primer responsable de ese crimen contra la Iglesia católica –considerado una segunda crucifixión de Cristo-, de ser luterano, judío, de tener el mal francés y de mantener una relación incestuosa con Germana de Foix, la viuda de su abuelo.¹²⁹⁵

El emperador era plenamente consciente de las críticas al Saco de Roma. El mismo Alfonso de Valdés, en el *Diálogo en que particularmente se tratan las cosas acaecidas en Roma el año MDXXVII*, inspirado en el recurso literario de las estatuas parlantes romanas (Pasquino-Marforio),¹²⁹⁶ puso en boca de un personaje (el Arcediano) todo lo que se le reprochaba a Carlos V:

Agora nuestros cristianos (aunque no sé si son dignos de tal nombre) ni han dexado iglesias ni monasterio, ni sagrarios, todo lo han violado, lo han robado y profanado (...) ¿ésta era la defensa que esperaba la Sede Apostólica de su defensor? ¿Esta era la honra que España esperaba de su Rey tan poderoso? ¿Esta era la gloria, el bien, el acrecentamiento que esperaba toda la Cristiandad? ¿Para esto juntaron tantos reinos y señoríos debaxo de su señor? ¿Para esto fue elegido emperador?¹²⁹⁷

Gattinara aconsejó al emperador una de estas dos opciones: a) que justificase la acción militar imperial como una reacción justa frente a un “pseudopontífice” funesto para la paz cristiana y sistemáticamente reacio al concilio reclamado de forma mayoritaria; o bien, b) que declinase toda responsabilidad, lamentase oficialmente lo que había sucedido y expresase sus mejores deseos por el restablecimiento de la paz universal, sometiéndose de antemano al juicio del concilio general, único que podía acabar con estos conflictos

¹²⁹⁴ En V.Marucci (et al.) (eds). *Pasquinate romane del Cinquecento*. Roma: Salerno, 1983, p.425 [D'Amico, 2004: 232].

¹²⁹⁵ D'Amico, 1999: 40-41.

¹²⁹⁶ Vian, 1994: 83.

¹²⁹⁷ García Cárcel, 2003: 31.

temporales y religiosos. En esta disyuntiva el gobierno imperial se decidió por una respuesta oficial en esta segunda línea¹²⁹⁸, sin perjuicio de que paralelamente se fomentasen obras literarias y otros recursos retóricos de acuerdo con la primera estrategia argumentativa.

Alfonso de Valdés fue el encargado de redactar en los últimos días de julio un mensaje de Carlos V a los príncipes cristianos en el que se recordaba, tal y como expone Bataillon,¹²⁹⁹ los servicios prestados por el emperador a la paz y a la Santa Sede: la libertad devuelta al rey de Francia después de Pavía, su negativa a escuchar los agravios de Alemania contra Roma; y, oponiendo la política de Clemente VII a la de sus predecesores, hacía recaer la responsabilidad de la culpa en los consejeros malintencionados que asesoraban al papa y lo habían convertido en un pontífice guerrero. Este alegato se completó con la desaprobación formal del saqueo de Roma, a pesar de considerar que los enemigos del imperio exageraban sus horrores, y que, en cualquier caso, debía estarse siempre a la intervención divina:

Aunque vemos esto haber sido fecho más por justo juicio de Dios que por fuerzas ni voluntad de hombres, y que ese mismo Dios en quien de verdad habemos puesto toda nuestra esperanza, quiso tomar venganza de los agravios que contra razón se nos hacían, sin que para ello [interviniese] de nuestra parte consentimiento ni voluntad alguna, habemos sentido tanta pena y dolor al desacato hecho a la Sede apostólica, que verdaderamente quisiéramos mucho más no vencer que quedar con tal victoria vencedor.

Las intenciones de Dios llegaron a justificar incluso, según la versión de Alfonso de Valdés, la muerte del condestable de Borbón. La caída de este jefe militar imperial impidió que pudiese entrar en Roma con sus tropas para contener una violencia potencial que finalmente se desencadenó ante la falta de control.¹³⁰⁰

¹²⁹⁸ Bataillon (1966²: 366) especifica que, según la autobiografía de Gattinara (*Historia vitae* .. ed Carlo Bornate, p. 348) el canciller manifiesta que manda estos consejos al emperador antes de salir de Mónaco. Sin embargo, Bataillon lo pone en duda al recordar que la salida es el 21 de junio, según una carta de Cornelius Duplicius Scepperus, acompañante el canciller en ese viaje (Biblioteca de la Universidad de Uppsala, Ms. H.154, carta fechada en Génova a 27 de junio de 1527).

¹²⁹⁹ Bataillon (1966²: 366-371) se refiere a dos versiones españolas que no difieren más que en pequeños detalles: en Rodríguez Villa, *Memorias para la historia del asalto y saqueo de Roma.*, Madrid: 1875, p. 254, la minuta de la carta enviada al rey de Portugal (2 de agosto); en Alfonso de Valdés, *Diálogo de Mercurio y Carón* (ed. Montesinos), p. 87, el texto mandado al rey de Inglaterra de la misma fecha.

¹³⁰⁰ Bataillon, 1966²: 376.

La retórica imperial que justificó el *Sacco di Roma* como una reacción justa –la primera opción de Gattinara comentada-, se vehiculó principalmente también a través de Alfonso de Valdés y dos de sus obras literarias: los *Diálogos de las cosas acaecidas en Roma* y el *Diálogo de Mercurio y Carón*. La argumentación básica fue que «lo que ha acaecido ha sido por manifiesto juicio de Dios para castigar aquella ciudad, donde grande inominia de la religión cristiana reinaban todos los vicios que la malicia de los hombres podía inventar y con aquel castigo despertar al pueblo cristiano». El *Lactancio* de Valdés, en la primera obra citada, insistía reiteradamente en las culpas del papa -«¿Dónde halláis vos que Jesucristo instituyó su vicario para que fuese juez entre príncipes seculares, cuánto más executor y revolvedor de guerra entre cristianos? ¿Queréis ver cuán lexos esta de ser Vicario de Cristo un hombre que mueve guerra?»- y eximía al emperador de toda responsabilidad: «En esso debiéades de conocer que fue manifiesto juicio de Dios y no obra humana y que no se hizo por mandato ni voluntad del Emperador pues ni aun los suyos se tuvo respecto».¹³⁰¹

Juan Ginés de Sepúlveda (1490-1573), cronista real desde 1536 a 1548, y que estuvo presente en el Saco de Roma, tenía la misma visión que Alfonso de Valdés:

Y así da la impresión que la toma y saqueo de Roma en forma tan inusitada y su vejación con todo tipo de desastres y calamidades propias de la guerra, ocurrió como por mano de Dios enojado por los pecados y delitos de los hombres, pues a tan terrible saqueo siguió el hambre y continuará también una grave epidemia de peste.¹³⁰²

En opinión de Laurent Gerbier¹³⁰³, filósofo especialista en historia de las ideas del Renacimiento, la justificación del saqueo escandaloso se produjo a través de tres vías: a) neutralizar su carga ideológica o simbólica bajo la consideración de “hechos” y de efectos naturales, al tener en cuenta una cadena de relación causa-efecto; b) distinguir lo aparente de lo oculto; y, c) la responsabilidad en último extremo de la actuación previa del papa. Por tanto, la objetivización y distancia se consiguió en primer lugar a través de la pura neutralidad de las “*cosas acaecidas*”. De esta forma, se descargaron de emotividad las concepciones ideológicas, morales y religiosas que enardecían el desastre, la catástrofe o

¹³⁰¹ García Cárcel, 2003: 31.

¹³⁰² García Cárcel, 2003: 33-34.

¹³⁰³ Gerbier, 2011: 122-124, 130, 140-142; Gerbier, 2016: 135, 153, 165

el escándalo, al rebajar todo ello a la condición neutra de “hechos”, bajo unas circunstancias objetivas circunstanciales de espacio (“*en Roma*”) y temporales (“*el año MDXXVII*”), tal y como figura en el mismo título del *Diálogo*. Seguidamente, al prescindir de las apariencias se abría la posibilidad de una interpretación que desvelaba el sentido profundo de esos hechos más allá de las cosas exteriores sometidas al influjo de las ilusiones engañosas. Se vislumbraba, por tanto, un verdadero plan providencial y trascendente que hacía comprensible la catástrofe en estos parámetros verticales –de cielo/tierra-. Y precisamente Valdés defendía que el sentido religioso del simple hecho del *Sacco* se encontraba en su causa, en la necesidad espiritual de la regeneración de la Iglesia, de la cual el *Sacco* sería la primera advertencia enviada por la providencia. Por último, se recordaba que el papa debería limitarse a un papel de vicariado espiritual, por lo que su actuación en el terreno político de lo temporal, además de la corrupción en la conducta moral, había requerido un correctivo, que justificaba en último término el saqueo. Se producía, por tanto, en todo este discurso, explica Gerbier, una intersección de dos lógicas, la humana y la divina. Valdés presentaba todos los elementos de una pedagogía divina que había resultado ineficaz, al haber sido desatendida por los diferentes pontífices, de forma que había obligado a Dios a formular advertencias cada vez más graves que finalmente habían culminado en el propio saqueo de Roma.¹³⁰⁴ El último emperador coronado por el papa debería erigirse, de esta forma, en el impulsor de la reforma de la Iglesia y quedaría investido como pastor espiritual.¹³⁰⁵

Resulta paradójico, por otra parte, que uno de los argumentos utilizados por Alfonso de Valdés para justificar el saqueo de Roma, desde una visión pro-imperial, presente una gran semejanza con algunas ideas que posteriormente van a justificar del iconoclasmo anti-imperial de los Países Bajos, como se tendrá ocasión de observar más adelante:¹³⁰⁶

Todo el mundo se indigna recordando las riquezas de las iglesias robadas, siendo así que este robo fue el justo castigo de una superstición. ¡Pues qué! ¿Acaso Dios tiene necesidad de nuestras riquezas? Los pobres son templos vivos de Dios. Hay una iglesia dondequiera que dos o tres cristianos se reúnen en su nombre. El mundo es el primer templo de Dios. Un alma es el más

¹³⁰⁴ Gerbier, 2016: 165, 166.

¹³⁰⁵ Gerbier, 2016: 167-168.

¹³⁰⁶ Ver capítulo 5.

precioso de los templos. En efecto, Dios, que es invisible, quiere homenajes invisibles: los templos de piedra y sus ornamentos solo vienen en segundo lugar.¹³⁰⁷

Valdés trató de persuadir a la cristiandad de la necesidad de la reforma de la Iglesia y dado que su cabeza, el papa, no estaba por la labor ni guardaba el comportamiento acorde con su cargo, esta regeneración de la Iglesia debería quedar bajo la responsabilidad de Carlos V.

La imagen de Carlos V, a través del frontispicio del libro *Elucidatio in omnes psalmos* (1531) del franciscano Frans Titelmans (1502-1537), profesor universitario de teología en Lovaina y crítico con Erasmo de Rotterdam, enfatizaba esta atribución de liderazgo de la cristiandad. La posición del emperador recuerda a la representada por Gedeón como líder militar por designio divino en su lucha contra los madianitas. Así aparece en la ilustración de la Biblia católica, en la versión de 1528 de Willem Vorsterman, también editor de la obra de Titelmans. Esta Biblia en neerlandés se planteaba como una alternativa a la Biblia protestante de Liesvelt (1526).

¹³⁰⁷ Bataillon (1966²: 377) cita Alfonso de Valdés. *Diálogo de las cosas ocurridas en Roma*. Madrid: Jose F. Montesinos, 1928, pp. 166-173.

(Fig. 24) Jan Swart van Groningen. Ilustración de la Biblia de Willem Vorsterman (Amberes, 1528). British Museum, 1923.1112.45 [https://www.britishmuseum.org/collection/object/p_1923-1112-45 (consulta 21-7-2021)]

(Fig. 25) Frontispicio del libro de Frans Titelmans. *Elucidatio in omnes psalmos* (Amberes: Vorsterman, 1531). [Mínguez, Víctor. “Sine fine: Dios, los Habsburgo y el traspaso de las insignias del poder en el Quinientos”. *Librosdelacorte.es*, monografía 1, año 6, 2014, pp. 163-185].

3.2.8) Gattinara antes y después de la coronación de Bolonia (1530). La campaña de Túnez (1535) y Ferrante Gonzaga

El hundimiento francés en Italia convenció al pontífice de que no tenía nada que ganar si no estaba de parte del emperador. Solo Carlos V podía ofrecerle el apoyo suficiente para devolver a su familia el poder de Florencia; y únicamente él podía detener a los luteranos alemanes y parar la expansión de los turcos por el este de Europa. En consecuencia, el 29 de junio de 1529, Clemente VII firmó con el emperador el tratado de Barcelona por el que se acordó, entre otros temas, restituir a los Medici en el gobierno de Florencia y devolverle al papa Rávena, Módena, Regio y Cervía. Clemente, por su parte, prometió la corona imperial a Carlos V y la absolución de toda responsabilidad en el saqueo de Roma.

En 1529 Gattinara se encontraba en Barcelona, preparado para embarcar hacia Italia junto a Carlos V y sus tropas, cuando él mismo se admiraba de las buenas perspectivas y de la suerte milagrosa que en los últimos tiempos había favorecido al César: «Sembrava quasi che le sorti imperiali fossero guidate in modo miracoloso dalla mano stessa di Dio».¹³⁰⁸

Sin embargo, el tratado de Barcelona tenía poco que ver con las expectativas del cumplimiento de una misión providencial por parte del emperador ya que en este acuerdo se posponía el concilio y se adoptaba una solución de compromiso, un arreglo en las casas de Habsburgo y Medici, en la que ni el emperador actuaba como monarca universal ni el papa como pastor angélico.¹³⁰⁹

En Cambrai el 5 de julio de 1529 se atemperó el otro conflicto: el que mantenía Carlos V con Francisco I. Los franceses conservaron el ducado de Borgoña y las ciudades del Somme y, a cambio, renunciaron a sus derechos sobre Flandes, Artois, Nápoles y Milán, junto con un importante rescate por los hijos del rey francés, rehenes desde 1526.¹³¹⁰

¹³⁰⁸ M. Gattinara. *Autobiografía*. Roma: Bulzoni, 1991, p. 194 (D'Amico, 2004: 17).

¹³⁰⁹ Martínez Millán, Rivero, 2000: 29.

¹³¹⁰ <https://www.britannica.com/event/Treaty-of-Cambrai> (consulta 8-5-2021).

Uno de los motivos que justificaron el viaje de Carlos V a Italia para completar su triple coronación imperial en Bolonia fue encabezar una expedición para reconquistar Constantinopla, reunir a los cristianos de los dos Imperios Romanos, el de Oriente y el de Occidente, expulsar a los infieles del Santo Sepulcro, y la paz entre los príncipes cristianos.¹³¹¹ Así lo declaraba el propio Carlos V en el discurso que pronunció antes de partir a Italia. Su intención aparente era volver de Oriente cargado de triunfos y de gloria:

(...) poscia che harò debellato il potentissimi Turchi et ricoverato l'imperial città de Constantinopoli et levato dalle mani de cani il sepulchro del Salvator nostro, il mio ritorno ornato de triumphis cesarei et sacri ve riempirà d'allegrezza et de eterna gloria.¹³¹²

Por su parte, el poeta Casio de' Medici, vinculado al papado, estampó en esos momentos en verso la esperanza depositada en él de una renovación del Imperio romano asociado al triunfo del cristianismo y le animaba a reconquistar el sepulcro de Cristo.¹³¹³

Antes de que se produjese la coronación de Bolonia, en esa misma ciudad se publicó la *Exhortación a la guerra contra los Turcos* (1529) de Juan Ginés de Sepúlveda, más conocido por su defensa años más tarde del uso de la violencia para subyugar y cristianizar a la población del Nuevo Mundo.¹³¹⁴ En su *Exhortación* a la cruzada se basaba

¹³¹¹ D'Amico, 2018: 34.

¹³¹² Carlos V. *Oratione di Carlo imperatore fatta allí signori Spagnuoli nella sua partenza, con promesse di salute a tutti li christiani, ma particolarmente alla Sedia Apostolicha et al popolo romano* (1529), fol. 4 r (D'Amico, 2004: 57; D'Amico, 2015: n10; D'Amico, 2018: 34). El otro motivo que justificaría el viaje, según esta comunicación preparada por la diplomacia imperial y traducida al francés y el italiano, sería la reforma de la Iglesia para finalizar con la corrupción y las herejías que amenazaban al cristianismo.

¹³¹³ D'Amico, 2004: 58.

¹³¹⁴ El diálogo *Democrates secundus*, probablemente compuesto en 1544, en el que sentó las bases de la famosa disputa que sostuvo en 1551 en Valladolid con Bartolomé de las Casas, considerado con frecuencia como un triunfo de Las Casas y de la Escuela de Salamanca en general sobre el ideólogo imperial castellano más directo y de ideas más simples. El *Democrates secundus* no fue una obra aislada, sino la culminación de una trilogía dedicada a defender lo que Sepúlveda interpretaba como la lucha de Carlos V contra las perturbaciones del orden mundial. El primer volumen de la trilogía, el *Democrates primus*, presentaba una defensa «antierasmista» (y también antimaquiviélica) del saqueo de Roma de 1527, interpretado como castigo por la laxitud de la Iglesia y como parte integrante de la campaña imperial contra la herejía. El segundo, *Ad Carolum V Imperatorem invictissimum ut facta cum omnibus Christianis pace, bellum suscipiat in Turcus, Cohortatio*, redactado en Bolonia en 1529, exhortaba a Carlos V para que lograra la paz entre los cristianos y tomara las armas contra los otomanos, precisamente en defensa de la «libertad y salvación de la república cristiana» (Pagden, 1997: 133-134).

Un tiempo después de concluir el *Democrates secundus*, Sepúlveda escribió para Felipe II un tratado sobre el buen gobierno titulado *De regno et regis officio*, en el cual encadenaba los argumentos expuestos en su trilogía con la afirmación de que Dios había elegido a la monarquía hispánica, en tanto que heredera del imperio medieval, para incorporar a los «inhumanos» a la esfera de lo humano. Comparaba a los indígenas americanos con los turcos, innegablemente incultos y por ende inhumanos. Aun a pesar de que su rey ya

tanto en el discurso humanista como en la profecía del «último emperador romano» y su objetivo era el sueño de la *universitas christiana* que seguía, por tanto, el pensamiento de Mercurino Arborio Gattinara y Alfonso de Valdés.¹³¹⁵ El caso de Sepúlveda era especialmente curioso ya que se encontraba al servicio del papa Clemente VII, como sacerdote colaborador del cardenal Quiñones, encargado de la reforma del Breviario Romano. El religioso, también jurista e historiador, dedicó la *Exhortación* a Carlos V, con quien coincidió a finales de 1529, y en ella utilizó la profecía para pronosticar la derrota de los otomanos en manos del César, como «último emperador romano». «Así pues, César, ¿por qué no despiertas y avanzas con paso firme por este camino que Dios y el destino te muestran hacia las más altas empresas y el dominio del orbe terrestre?» le llegó a preguntar a Carlos V en una clara referencia a este despertar del sueño para incorporarse a la acción que era propio del *Apocalipsis del Pseudo Metodio*.¹³¹⁶ La acción militar en este caso no chocaba contra los principios cristianos, consideraba Sepúlveda, rebatiendo a Erasmo de Rotterdam, puesto que correspondía a las reglas del mundo terrenal –las de los monarcas y sus súbditos y las de los conflictos entre reinos- que permitían la lucha enérgica contra las injusticias y la violencia de los enemigos. La guerra contra los otomanos, además, no se justificaba por la obtención de gloria ni de riquezas sino por ser una guerra justa al tratarse de enemigos de la cristiandad, una lucha entre las fuerzas del bien y las del mal.¹³¹⁷

El momento culminante del periplo italiano de Carlos V fue su coronación imperial en Bolonia (1530).¹³¹⁸ El interior de la basílica de San Petronio, donde tuvo lugar la coronación imperial, se transformó *all'antica* merced a un aparato efímero con el que se pretendía evocar el de San Pedro del Vaticano, y, una vez finalizada la ceremonia, el papa

no era emperador de facto, el Vicario de Cristo había encomendado al monarca hispánico la ejecución final de la función histórica del Imperio Romano.

¹³¹⁵ Nájera, 2010: 48-51.

¹³¹⁶ Nájera, 2010: 54-59.

¹³¹⁷ Nájera, 2010: 65-68.

¹³¹⁸ Álvar Gómez también acudió a la coronación imperial de Bolonia (1530) en el séquito del conde de Saldaña –ya que el duque del Infantado no pudo desplazarse aquejado de sus males de gota-. En lugar de volver, decidió quedarse un tiempo en Italia (Gómez de Ciudad Real, 2003: XLIV, XLV). Girolamo Balbi planteó ante el César el origen romano del Imperio y su transmisión a los germanos, resaltando la idea de continuidad dinástica entre ambos en la *Oratio ad Carolum V Imperatorem de coronatione* (Bolonia, 1530); y la legitimación clasicista imperial también tuvo otro ejemplo en el discurso *Divo Carolo Quinto Caesari Optimo Maximo Roma loqvitur* del dominico fray Bernardo Gentile, quien llegaría a ser cronista imperial (Gonzalo, 2001: 138).

y el emperador, en compañía de un amplio cortejo, atravesaron en cabalgata las principales calles de la ciudad y se dirigieron a la basílica de Santo Domingo en su papel a su vez de catedral romana de San Juan de Letrán.¹³¹⁹

Desde una lectura profética, si se toma en consideración la leyenda del «último emperador romano», efectivamente será el último emperador coronado por un papa y el hecho de que se produzca un accidente –el hundimiento de un puente por el que acababa de pasar el emperador– era posible interpretarlo de esta forma: «Nunca otro emperador sería ya coronado e que esto significava momperse el punte pasado el Emperador pues hera cortar el paso a los que quedavan atrás».¹³²⁰

La silueta urbana de Bolonia, poblada con una gran cantidad de torres altas,¹³²¹ era apropiada para un escenario apocalíptico, semejante a como se debía imaginar la Jerusalén celeste. La iglesia de Santo Stefano, también llamada *Sancta Jherusalem Bononiensis*, una de las más famosas iglesias en Europa occidental que tomaron como patrón arquitectónico el Santo Sepulcro de Jerusalén,¹³²² formaba parte de un complejo más amplio con la intención expresa de incorporar en el entramado urbano de la zona este

¹³¹⁹ Criado, 2000: 257.

¹³²⁰ Pedro Mexia. *Historia del emperador Carlos V*. Madrid: Espasa-Calpe, 1945, p. 555 (D'Amico, 2001: 60).

Sobre los acuerdos previos que dan lugar al tratado de Barcelona (1529), véase más adelante cap. 4.1

¹³²¹ Se trataba de torres de ostentación, elemento de prestigio y expresión de poder, más que construcciones con un verdadero propósito de defensa (Huizinga, 1972: 204; Herráez, 2013: 222). Bolonia había llegado a tener más de cien torres en la época de Dante. En el momento de la coronación imperial de Carlos V la ciudad aún debía conservar parte de ese perfil.

¹³²² Desde principios del siglo IX hasta principios del siglo XII, al menos diecinueve iglesias construidas en Europa occidental son réplicas del Santo Sepulcro.

Según la tradición –una leyenda del siglo XII–, Petronio, obispo de Bolonia, alrededor del año 431-450, de regreso de una peregrinación en Tierra Santa, hizo construir una réplica del Santo Sepulcro en su ciudad y la consagró a San Esteban (Ousterhout, 1981: 311; Stroumsa, 1998: 354).

El edículo que reproduce el Santo Sepulcro data del siglo XIV, aunque el complejo arquitectónico dedicado a Tierra Santa no se completa hasta los inicios de la época moderna, si bien la relación entre Bolonia y Jerusalén es anterior. La leyenda acerca de san Petronio no acaba de cuadrar, al no existir en esa época la tradición de emular este edificio o alguna de sus partes en otros lugares de la cristiandad. Un documento legal del año 887 señala que existe entonces en Bolonia una iglesia denominada *Sancta Hierusalem* que en un lugar central dispone una copia arquitectónica de la tumba de Cristo (Keshman, 2009: 258-259).

En cuanto a la importancia creciente del complejo de la *Sancta Jerusalem* de Santo Stefano, tras la caída de Constantinopla en 1453, se rehabilita el santuario y en 1476 el papa franciscano Sixto IV confirma indulgencias y privilegios para la abadía de Santo Stefano de Bolonia. A partir de ese momento el Santo Sepulcro de Bolonia se reintroduce en los circuitos de peregrinación y se visita como lugar santo, de acuerdo con el propósito de la orden franciscana de promover la devoción al Santo Sepulcro a través de viajes simbólicos y reproducciones topográficas de los lugares sagrados. La recuperación del papel central religioso del complejo boloñés de Santo Stefano se debe también a la derrota de los partidarios de la familia Bentivoglio y la consolidación del gobierno pontificio en 1506 (Zarri, 2019: 74-75).

de Bolonia una emulación de la ciudad santa, con sus colinas y sus valles, un nuevo Gólgota, un nuevo Monte de los Olivos, Cedrón o Getsemaní.¹³²³

Sin embargo, a pesar de todas estas circunstancias que favorecen recibir al emperador como la Nueva Jerusalén, la ciudad se convierte en Roma.

El panegírico *De adventu Caroli V. Imperatoris in Italiam* (c.1536), escrito por el poeta Antonio Sebastiano (c.1500-1574), más conocido como «Minturno», tras la coronación imperial en Bolonia de 1530, comparó incluso la ruta triunfal del emperador en Italia con el segundo adviento de Cristo –la Parusía-.¹³²⁴

Tras esta propaganda imperial es probable que, en realidad, no existiese una intención real de implicarse en una campaña militar de conquista de Constantinopla o Jerusalén. Las condiciones financieras eran desastrosas y el argumento de la cruzada podía ser más un pretexto para recaudar nuevos fondos.¹³²⁵ El Consejo de Cruzada, establecido a principios del siglo XVI por la necesidad de organizar de forma estable la cobranza, administración y distribución de la hacienda que producían las llamadas tres gracias de la Iglesia, centralizó una parte muy sustancial de los ingresos de la Hacienda Real durante todo ese siglo.¹³²⁶ Antes de finalizar 1529 Clemente VII concedió nuevas gracias y firmó bulas pontificias que permitían la predicación de la cruzada y la cobranza del subsidio en las coronas de Castilla y de Aragón. Además, a partir de ese momento el título de

¹³²³ Acerca del detalle de todo este complejo que replica a Jerusalén en Bolonia, ver Ousterhout, 1981: 314-316; Stroumsa, 2010: 355, 510). No se trata solo de un recuerdo de la ciudad santa. La recreación de Jerusalén tiene dimensiones litúrgicas, como, a título de ejemplo, las procesiones de S. Stefano a S. Giovanni en Monte, organizadas en el siglo XII por los cruzados que regresan (Stroumsa, 1998: 356).

¹³²⁴ Su protector, el duque de Monteleón, Ettore Pignatelli (c.1465-1535), de la nobleza gobernante napolitana, le encargó ser preceptor de su hijo Camilo a partir de 1526. Desde entonces residió en Ischia, en la corte de Vittoria Colonna hasta 1528 que se trasladó con la familia Pignatelli a Sicilia. Mantuvo sin embargo sus vínculos con Nápoles a través del contacto con los círculos cercanos a Sannazar –cuya defunción se produjo en 1530- y con el pequeño cenáculo que se reunía en torno a María de Cardona, marquesa de La Pádula (Béhar, 2012: 117-132).

¹³²⁵ D'Amico, 2004: 58-59.

¹³²⁶ Fernández Albaladejo, 1992: 118, Martínez Millán, De Carlos, 1991: 901.

La composición del Consejo de Cruzada era singular, de forma similar al Consejo de Ordenes o el Consejo de la Inquisición, ya que combinaba unos poderes emanados del pontífice (jurisdicción eclesiástica) y un engranaje de gestión y recaudación controlado por la corona. De esta forma, los asuntos de la cruzada –los litigios y conflictos derivados de la aplicación de los breves pontificios en los que se concedía esta gracia- quedaron apartados de la competencia de audiencias y chancillerías de la corona y constituyó una jurisdicción aparte, exclusiva del Comisario General, al corresponder al fuero eclesiástico (Martínez Millán, De Carlos, 1991: 903, 906-907). El Consejo de Cruzada se rigió, además, desde 1554 por sus propias ordenanzas (Martínez López-Cano, 2017: 150).

Comisario General de Cruzada, antes designado por el pontífice y de carácter temporal, pasó a ser permanente –por no decir vitalicio-, independiente, por tanto, del curso de las recaudaciones de las gracias, y pasó a ser nombrado por el rey, quedando para la Santa Sede la ratificación diplomática en la que se debía hacer constar el elegido en los sucesivos breves de concesión.¹³²⁷ El 16 de enero de 1530 Carlos V informaba desde Bolonia a la emperatriz de la concesión de la bula de la cruzada. El papa de esta forma afectaba durante dos años la cuarta parte de los ingresos del clero español a la realización de esta empresa. Unos meses más tarde el emperador comunicaba a su esposa que se debía organizar una expedición al norte de África. Al final únicamente se llegó a utilizar para esta futura campaña militar una quinta parte de la recaudación de la cruzada y el resto se dedicó a cubrir deudas de la administración imperial por atrasos en pagos a sus soldados.¹³²⁸

La venta de bulas de cruzada se convirtió en un mecanismo utilizado por la Monarquía Católica para financiar teóricamente los enfrentamientos bélicos contra los musulmanes. Existían incluso agentes de predicación (bulderos o buleros), encargados de persuadir a los creyentes para que tomasen las bulas. Su venta, alentada por las dispensas y gracias prometidas, se animaba con sermones apocalípticos, procesiones y rogativas que catalizaban el fervor popular. Para un sector de la población las bulas de cruzada tenían un carácter taumatúrgico, entre lo sagrado y lo supersticioso, que provocaba incluso que las conservasen después de su plazo de vigencia, con la esperanza de que les asegurase indulgencias maravillosas. Esta dimensión mágico-religiosa acababa por ser aprovechada en ocasiones por estafadores, y se producían extorsiones y otros agravios. También, entre las prácticas de buen morir, se aconsejaba al moribundo que portase las bulas que hubiese tomado hasta entonces e incluso que se amortajase con ellas.¹³²⁹

¹³²⁷ Martínez Millán, De Carlos, 1991: 912.

¹³²⁸ D'Amico, 2004: 58-59. La carta figura en el *Corpus documental Carlos V (1516-1539)* editado por M. Fernández Álvarez. Salamanca, 1973, p. 195.

¹³²⁹ Serrano, Gómez Vozmediano, 2013: 6-9. La impresión de bulas, centralizada en el monasterio de Nuestra Señora de Prado de Valladolid y en el convento de San Pedro Mártir de Toledo, fueron adjudicadas a menudo a sagas de banqueros-comerciantes genoveses como entre 1527 y 1534 a los Salvago –factores en Castilla de la compañía bancaria de Ansaldo de Grimaldi, en la década de 1530, depositaria general de la Cámara Apostólica de Clemente VII y uno de los principales banqueros de Carlos V-. Los Salvago también se ocuparon de otros negocios como la carga de alumbre (sulfato de aluminio) de Mazarrón desde el puerto de Málaga. Otro ejemplo fue el de los Rótulo, familia de procedencia milanesa, que también

Los grandes artífices de la retórica imperial en el primer tercio del siglo XVI fallecieron en cuestión de pocos meses tras la coronación de Bolonia. El 5 de junio de 1530 murió Gattinara y poco después, el 1 de diciembre de 1530, se produjo la defunción de Margarita de Austria. Este deceso provocó que Carlos V, en su condición de heredero, adquiriese el Franco Condado de Borgoña, su magnífica biblioteca y colección de arte.¹³³⁰ El 3 de octubre de 1532 también falleció en Viena Alfonso de Valdés. Cuando Carlos V regresó a Barcelona en abril de 1533, después de poco menos de cuatro años de ausencia, no quedaba ya a su lado ninguno de los ministros y secretarios partidarios de la idea imperial de Gattinara.¹³³¹ La organización político-administrativa planteada por el gran canciller no iba a tener lugar. En lugar de la conexión inicialmente planteada entre canciller y Consejo Privado, con una posición subordinada del colectivo de secretarios, serían ellos los que al final acabarían haciéndose con el control. No habrá más cancilleres. Carlos V seguirá en este sentido las indicaciones que en su momento le transmitió su confesor, el dominico fray García de Loaysa y Mendoza (1478-1546), que había sido general de la orden dominica (1518-1524) y vinculado al círculo de Francisco de los Cobos y Molina (c.1477-1547), conforme el mismo emperador tenía que ser su propio canciller. Quienes dominaron a partir de entonces la política serían el propio Cobos, en los asuntos referentes a Castilla y Aragón –y, por tanto, Italia-, y Nicolás Perrenot de Granvela, para los relativos a los Países Bajos y el Sacro Imperio.¹³³²

A pesar de estos cambios tan importantes, no decayeron las expectativas de una próxima victoria sobre el Imperio Otomano. Fray García de Loaysa, recién nombrado cardenal de Santa Susana en Bolonia, y además en esos momentos presidente del Consejo de Indias (desde 1524), escribió al emperador en 1531 para transmitirle la esperanza de que cumpliera con «los pronósticos antiguos que hablan de vuestra *monarchia* y dar fin a esta

colaboró con los Grimaldi en el negocio minero de Mazarrón, y que pasaron a dominar la impresión de bulas de 1534 a 1585 (Serrano, Gómez Vozmediano, 2013: 48-49, 52-53).

¹³³⁰ Durante el tiempo en que gobernó los Países Bajos se consiguió la adquisición de Frisia (1515), Tournai (1521), Utrecht y Overijssel (1528) [Parker, 2019: 258].

¹³³¹ Cornelio Schepper, cuya presencia en la capital austríaca, había reconfortado los últimos días de Valdés, no tardó en reincorporarse a la corte imperial en Mantua, con la esperanza de suceder a su amigo. Pero así como se había suprimido en 1530 la dignidad de gran canciller, se suprimió entonces el cargo de secretario para la correspondencia latina (Bataillon, 1966²: 430-431).

¹³³² Fernández Albaladejo, 1992: 96.

casa de Turco». ¹³³³ En esos momentos García de Loaysa estaba agregado a la corte romana, lejos de la corte imperial a la que no volvió hasta 1533. ¹³³⁴

La expedición de Túnez de 1535 se preparó no solo desde un punto de vista militar sino también propagandístico. Los autores intelectuales de este segundo objetivo fueron Nicolás Perrenot de Granvela y el militar y consejero Luis de Avila y Zúñiga (1500-1573). ¹³³⁵ Varios artistas, cronistas y poetas se embarcaron en la flota imperial con expreso encargo de ofrecer un relato veraz para mayor gloria de su monarca. La victoria en esta campaña fue elegida por la propaganda imperial como el hecho sobre el que pivotar la construcción del mito de Carlos V como héroe militar según el modelo clásico. Los versos de Garcilaso fueron sólo el preludio de un magno discurso humanístico, en el que cronistas, panegiristas, artistas y emblemistas participaron, convocados en torno al periplo de regreso triunfal a Italia del nuevo César. ¹³³⁶ Tratados, panegíricos, poemas, sonetos, obras filosóficas, profecías y dedicatorias de libros expresaron el deseo –y también la certeza– de un rápido establecimiento de la monarquía universal. ¹³³⁷ El momento en que la profecía de un rebaño y un solo pastor parecía convertirse en realidad –un deseo que compartía gran parte de la cristiandad para hacer frente al Imperio Otomano– fue cuando, a hechos sorprendentes como la victoria de Pavía (1525), con el rey de Francia como rehén, o el *Sacco di Roma* (1527), que puso a disposición del emperador la cabeza suprema de la cristiandad, se sumaron la coronación imperial en Bolonia (1530) –el triunfo de las tesis de Gattinara– y la campaña victoriosa en Túnez (1535). ¹³³⁸ La profecía del último emperador romano se encuentra presente, por ejemplo, en este romance anónimo, compuesto probablemente a raíz de la toma de Túnez:

Y aqueste nuestro gran César todo lo he de conquistar, / pues hasta el monte Calvario ha en persona de llegar. / Ganadas las tres Armenias, Arabia no ha de dejar, / Egipto, Siria, las Indias todos se le han de dar, / agarenos, ismaelitas también ha de conquistar, / más dichoso que Alejandro, por la tierra y por la mar. / A todos en un aprisco él los tiene de encerrar; / los sacramentos son pasto con que los ha de pastar. / (...) Y aquesto siendo acabado, don Carlos tiene

¹³³³ Burke, 2019^A: 43.

¹³³⁴ Nieva, 2015: 661.

¹³³⁵ Gonzalo, 2001: 139.

¹³³⁶ Gonzalo, 2001: 138.

¹³³⁷ D'Amico, 2015: 23-24.

¹³³⁸ Checa, 1987: 37-39.

de estar / abrazado con la cruz que Dios nos mandó abrazar, / en el monte donde Cristo a la nona fue a expirar.¹³³⁹

Uno de los militares que acompañó a Carlos V en Túnez fue Ferrante Gonzaga. Se trataba de una persona tan especialmente allegada a Carlos V que, incluso, se llegó a representar de forma especular como *alter ego* de éste, modelo de jefe militar cristiano, en las estatuas de Leone Leoni (1509-1590).¹³⁴⁰ En este espejo a imitar Carlos V ya no aparecía como un caballero borgoñón sino como el *Monarcha Orbis*, el héroe que inspiraba el *Orlando Furioso*.¹³⁴¹ Y así, en fecha no precisada, entre 1528 y 1532, Ludovico Ariosto (1474-1533), poeta vinculado a la corte de Ferrara, en su tercera y última versión de 1532 de esta obra, añadió e intercaló en el canto xv unas estrofas –impensables unos pocos años antes- de loa imperial a Carlos V, con quien coincidió en ese mismo año en la Mantua de los Gonzaga, y lo identificó como el único pastor universal:

De sangre de Austria y de Aragón yo veo / nacer del Rin a la sinistra riba / un príncipe al valor del cual yo creo / ningún valor iguale que se escriba. (...) Por tal obra, la Voluntad suprema / no solamente de este Imperio entero / tiene ordenado darle la diadema / (...) y bajo este Monarca quiere a punto / que haya solo un rebaño y pastor junto.¹³⁴²

La recuperación de la figura de este pastor imperial para un único rebaño cuadraba con los planes de expansión propuestos por Gonzaga del Ducado de Milán hacia la Lombardía veneciana. La línea estratégica de Gonzaga consideraba, por ejemplo, que los Países Bajos (e incluso Alemania) eran un estorbo para el imperio de Carlos V, tanto por su dificultad de defensa frente al exterior como por el propio carácter rebelde de la población. Abogaba por una propuesta que sumaba aspectos de las dos líneas imperiales

¹³³⁹ A. Durán (ed.). *Romancero general o colección de romances castellanos anteriores al siglo XVIII*. Madrid: Atlas (BAE, XVI), 1945, núm. 1160, p. 151 (Serés, 2020: 1195).

¹³⁴⁰ Fantoni (2009: 81-92) pone de manifiesto este paralelismo entre el Triunfo sobre el Vicio y la Envidia de Gonzaga y el Triunfo sobre el Furor de Carlos V

¹³⁴¹ Publicada en la corte de Ferrara, famosa por su afición a la tradición caballeresca, supuso una recuperación en la persona de Carlos V del imperio de Carlomagno (Yates, 1975^A: 22). Un monarca universal profetizado que debía ejercer de pastor de un solo rebaño: «E vuoi che sotto a questo imperatore / Solo un ovile sia, solo un pastore». Todo renacimiento del imperio, explica Yates (1975^B: 58-62, 81-86), conllevaba la esperanza de la *universitas christiana*, de una *pax* imperial que debía ser mantenida por los príncipes cristianos pero bajo el liderazgo del emperador, como señor feudal del mundo, y que permitiría construir un edificio moral, filosófico y teológico aceptado universalmente. D'Amico, 2015: 26-27.

¹³⁴² Traducción al español por Jerónimo de Urrea en 1539 de la obra de Ludovico Ariosto. *Orlando furioso* (edición y notas F.J.Alcántara, Barcelona, 1988, pp. 214-215) [Martínez Millán, Rivero, 2000, 27].

hispánicas de las dos primeras décadas del s. XVI¹³⁴³ al considerar Italia el muro de contención contra el Turco –y contra sus aliados franceses- en el marco de un Mediterráneo occidental (España, Italia y África septentrional) visto como un todo y con una política coordinada.¹³⁴⁴ Dentro de esta solución de protección¹³⁴⁵ proponía unir el Piamonte con Milán¹³⁴⁶ y reconstruir la gran Lombardía de los Sforza mediante la anexión de territorios de *terraferma* –la parte interior del estado veneciano- con la posible ayuda de una parte relevante del cuerpo nobiliario filoimperial de algunas ciudades de la Lombardía veneciana (Brescia, Bérgamo). Pese a que Carlos V rechazó claramente la propuesta, sí que se llegó a organizar en Brescia una conspiración contra Venecia.¹³⁴⁷

3.2.9) Propaganda imperial posterior a la campaña de Túnez hasta la defunción del emperador Carlos V (1558)

El acuerdo firmado entre Francisco I, *le Roi Très Chrétien*, y el sultán Suleyman el Magnífico en febrero de 1536 causó un profundo rechazo entre los italianos. El escritor y polemista Pietro Aretino, hasta entonces filofrancés, aprovechó esta circunstancia para acercarse al bando imperial. En marzo de 1536 envió una carta al emperador, que se encontraba en Nápoles, en la que acusaba a Francisco I de ser un enemigo de la religión cristiana. En otra carta, de junio de 1536, elogiaba a Carlos V como el único monarca que seguía la imagen divina. Esta campaña laudatoria recibió su recompensa en octubre de

¹³⁴³ En lugar de plantearlo como una decisión entre una línea -que había sido defendida por Isabel la Católica y el cardenal Cisneros- de paz con las grandes potencias europeas a fin de luchar con todas sus propias fuerzas contra los infieles en las costas norteafricanas, y una política –la de Fernando el Católico- de consolidación del dominio italiano frente a los franceses en lugar de la aventura africana (Chabod, 1961: 110)

¹³⁴⁴ Chabod, 1961: 112-113. Pese a que no se entendía siempre así y, por ejemplo, el ataque de Carlos V contra Túnez fue calificado por los españoles como una aventura “italiana” que no resolvía en modo alguno los problemas de España- (Rodríguez-Salgado, 1992: 17, 43)

¹³⁴⁵ Ya lo propone en 1537, tras su experiencia en la campaña de Túnez (1535) y lo volverá a hacer en 1547 tras acceder al gobierno de Milán (1546) con el bagaje previo del virreinato en Sicilia (1535-1543) y la campaña de Argel (1541) (Chabod, 1961: 225)

¹³⁴⁶ En este plan también cabe considerar la cuestión de la herejía, al ser territorios donde se encontraban grupos numerosos de valdenses; razón ésta que impulsará posteriormente Antonio Possevino

¹³⁴⁷ Valseriati, 2016: 28-29, 37, 68, 83-91, 104, 119. Se desconoce, de todas formas, hasta qué punto participaron, en la conspiración del jurista Cornelio Bonini, Ferrante Gonzaga, el cardenal Madruzzo y/o las familias filoimperiales y gibelinas de la ciudad: Gambara y Martinengo

1536 cuando se notificó al Aretino una pensión anual por parte de las finanzas carolinas. El objetivo era revertir el daño a la imagen imperial producido por las pasquinadas que le representaban como un tirano bárbaro, cruel y disoluto, amigo de Lutero y de los judíos, y sustituir esta imagen por la de un perfecto príncipe cristiano, clemente, magnánimo y piadoso.¹³⁴⁸

Formó parte de este intento de cambio de imagen el discurso de Carlos V en Roma en 1536 cuando intentó convencer al mundo que «mi intención no es hacer guerra contra los cristianos, sino contra los infieles... y que posea cada uno lo suyo». Por este motivo prometió organizar una gran cruzada contra el Imperio Otomano. Era consciente que el recelo y reparo de las potencias cristianas a la hora de participar en una Liga se debía a su convicción que la victoria contra el Turco beneficiaba principalmente a Fernando y al propio emperador. Por eso les aseguró que organizaría una empresa en la que «habrá mucha tierra para que podamos partir, sin pensar a lo de acá». Confiaba en un plan que le permitiese hacer de caudillo de la cristiandad a la vez que ofrecía beneficios concretos a todos los participantes.¹³⁴⁹

Tampoco no se olvidó la misión de Carlos V como último emperador romano. El romance *Incitamiento y conducta contra el gran Turco a toda la cristiandad*, compuesto antes de 1538, se refiere a la profecía cuando proclama:

Ganemos **la Casa Santa, que Carlos ha de ganar** (...) / y aqueste nuestro gran César todo lo ha de conquistar, / pues **hasta el monte Calvario ha en persona de llegar**. / (...) Y aquesto siendo acabado, don Carlos tiene que estar / abrazado con la cruz que Dios nos mandó abrazar, / **en el monte donde Cristo a la nona fue a espirar**.¹³⁵⁰

Otro ejemplo más se encuentra en el folleto *Newe Zeitung* (1537), en el que se auguraba que Carlos V, después de derrotar a los turcos, emprendería ayudado por Federico II redivivo, la conquista de Jerusalén. Entonces, Carlos colgaría su arnés y su escudo del árbol seco –que se refería al imperio pagano–, ya reverdecido –alusión al imperio cristiano–, y sería escrito:

¹³⁴⁸ D'Amico, 2015: 31-32.

¹³⁴⁹ Rodríguez Salgado, 2001: 508-509.

¹³⁵⁰ Castro, 1970: 44, 152; García-Pelayo, 1964: 123-124.

Nos, Carlos V, emperador romano, dilatador del Imperio, señor de todo el mundo». Alzará su cetro y habrá paz universal. Vendrán a su plenitud las épocas doradas y el tiempo áureo, se mostrará el emperador pacífico que establecerá la paz y la unidad de todo el mundo, y habrá: «Un pastor y un aprisco».¹³⁵¹

En los años siguientes, Pietro Aretino, que conservará su residencia en Venecia, mantendrá excelentes relaciones con un número considerable de miembros de la facción imperial. Su función será enviar cartas y versos a la corte para rendir homenaje al emperador. Estos escritos serán el resultado de un juego retórico calculado y elevado a la máxima exageración. El objetivo siempre será el oportunismo más que cualquier convicción política o ideológica. En 1543 finalmente mantendrá un encuentro con el César y cabalgará a su derecha durante un largo rato como si fuese un príncipe poderoso. En esa ocasión le recita un capítulo laudatorio de 265 versos. En un tramo de ese capítulo el Aretino recuerda el lugar del emperador por encima de los otros monarcas y predice la conquista de Jerusalén y el triunfo definitivo del cristianismo. Nuevamente, tras la paz de Crépy en septiembre de 1544, el poeta anunciará la obtención efectiva de la corona de Jerusalén.¹³⁵²

El Aretino contribuyó de forma tan notable al proceso de heroicización de Carlos V que no encontró un equivalente en las letras italianas. Bajo su pluma, se enriqueció la imagen imperial con la de un príncipe protector de la cultura, liberal, magnánimo y comprensivo.¹³⁵³ Sin llegar al impacto que llegaría a tener el autor anterior, el escritor de *terraferma* Gian Giorgio Trissino¹³⁵⁴ (1478-1550) publicó en 1547 -época de la victoria de Carlos V en Mühlberg sobre los protestantes- el poema *l'Italia liberata dai Goti*, donde veía muy próxima la conquista de Constantinopla, último obstáculo a franquear para la culminación del sueño imperial y consideraba a Carlos V el digno sucesor de Justiniano, el pacificador de Italia, un enviado providencial para hacer reinar la justicia sobre la tierra.

¹³⁵¹ García-Pelayo (1964: 129-130) indica que está publicado en A. Huebscher. *Die Grosse Weissagung. Geschichte der Prophezeiungen mit Texten und Deutungen vom Altertum bis Neuzeit*. Heimeran, 1952, pp. 34-35.

¹³⁵² D'Amico, 2012^B, par28-par31.

¹³⁵³ D'Amico, 2012^B: par40.

¹³⁵⁴ Trissino nace en Vicenza en el seno de una familia aristocrática de *terraferma* que en su momento se había posicionado a favor del emperador Maximiliano I y participado activamente en la guerra contra los venecianos. Como consecuencia de esta actitud filogermánica, gibelina y proclive a la causa imperial, en 1509 el gobierno veneciano fuerza el exilio del escritor de Vicenza. Esta fidelidad imperial a causa de la cual es castigado obtiene su recompensa en 1531, cuando Carlos V le otorga el título de conde palatino, además de consentir que el águila imperial y el propio vellocino de oro se inscriban sobre el blasón familiar.

La imagen de un héroe caballeresco provisto de una gran fe y de la certeza de participar en una guerra justa para defender a sus propios súbditos y a la Iglesia. Era el brazo secular de Dios y su deber era instaurar una nueva edad de oro. Trissino insistía en el carácter mundial y providencial del futuro Imperio, cuya enorme extensión territorial era incomparable con ninguno del pasado.¹³⁵⁵

Vostra Maestà si é posta a far emendare gli abusi e le sinistre interpretazioni delle leggi della christiana religione, ha pacata la Italia, liberatala da le guerre, ha tolto l’Africa dalle man dei Turchi, ha unita la Francia all’amicizia sua, e corretta la Germania per ridurla al vero culto della Chiesa cattolica e piacendo a Dio, tosto liberarà l’Asia e tutta la Christianità dalla sevicia degli Othomani; e sicome esso Giustiniano racquistò all’Impero la fede dell’antiqua Roma, la quale é il capo de l’Impero occidentale, così piacendo a Dio, Vostra Maestà gli racquistarà la fede della nuova Roma, cioè Constantinopoli, il quale é il capo de l’Impero orientale.¹³⁵⁶

En ese mismo año 1547 se imprimió en Viena el recopilatorio de profecías *Fragmentum vaticinii cuiusdam Methodii* de Wolfgang Lazius (1514-1565), historiador oficial del Rey de Romanos y futuro emperador Fernando de Habsburgo, que apuntaban al papel de Carlos V como «último emperador romano» y subrayaban la importancia de la victoria imperial sobre los infieles y los herejes, comparados unos y otros con las bestias del Apocalipsis (13,1-11).¹³⁵⁷

En 1549, con ocasión de la visita del príncipe Felipe a Alemania, el historiador y poeta áulico luxemburgués Nikolaus Mameranus (1500-1567), conmemoró desde Augsburgo este acontecimiento en el poema *Domino Philippo, Caroli V Caesaris Augusti filio, Hispaniarum principi, de felici ipsius in Germaniam adventu carmen gratulatorium*, en el que retrataba a don Felipe como el futuro emperador de la Casa de Austria, salvador de la Iglesia, con el augurio de que, bajo su imperio, se produciría el florecimiento de la religión, la paz entre los príncipes cristianos, la desaparición de las herejías, y el triunfo de la justicia con la derrota de los otomanos y la recuperación de Constantinopla y Jerusalén.¹³⁵⁸ También en Augsburgo, el conocimiento de los otomanos, los grandes rivales del Imperio, fue uno de los objetivos que impulsó a Johann Jakob Fugger (1516-

¹³⁵⁵ D’Amico, 2000: 208, D’Amico, 2015: 32-33.

¹³⁵⁶ Giangiorgio Trissino. *L’Italia liberata dai Goti*. Paris: Cavalier, 1729, dedicat. A 1r-1v (D’Amico, 2015: 41-42).

¹³⁵⁷ Voss, 2016: 100-101.

¹³⁵⁸ Gonzalo, 2001: 147-148.

1575), sobrino de Anton Fugger (1493-1560), director del gran emporio bancario y comercial, para encargar a partir de 1555 –el mismo año de la abdicación de Carlos V en Bruselas- a Hieronymus Wolf (1516-1580) una recopilación de la historia bizantina, que llevaría a Wolf a ser el primer editor y traductor de textos bizantinos en el Sacro Imperio.¹³⁵⁹

En las dos obras que se citan a continuación, ambas editadas en Valencia, se incluyeron referencias a esa figura dual del último emperador-pastor universal. Así, en *La Carolea* (1560) del poeta valenciano Jerónimo Sempere (s.XVI)¹³⁶⁰ se adjudicó la leyenda del «último emperador» a Carlos V: «ganar Hierusalem, y que dissipe, / los moros y Othoman y su reynado:/ (...) y tenga la Suprema Monarchia». Y unos años más tarde, el poeta extremeño Luis Zapata de Chaves (1526-1595), caballero de la Orden de Santiago y acompañante de Felipe II en su viaje de 1549 por Italia, Alemania y Flandes, auguraría en *Carlo Famoso* (1566): «Que debaxo de ti cien mil rebaños / Tendran solo un pastor, solo un cayado» (Canto VIII); «aquel Rey que de Dios se via elegido / por guarda y por pastor de su rebaño» (Canto XXXV).¹³⁶¹

Por último, esta relación entre la amenaza musulmana y el interés por el *Apocalipsis del Pseudo Metodio* se mantuvo incluso después de la batalla de Lepanto (1571), tal y como acredita su versión en lengua castellana (1579) del erudito Juan Gómez de Silva.¹³⁶²

¹³⁵⁹ Reinsch, 2016: 43-46. Wolf se encuentra al servicio de Fugger desde 1551 como encargado de la biblioteca familiar así como de la correspondencia latina.

¹³⁶⁰ Sempere es el autor también de *La Caballería Celestial*, libro de caballerías a lo divino. La primera parte, aparecida en Amberes en 1554 es una versión caballeresca y alegórica del AT, y en ella se relatan, en el estilo típico de los libros de caballerías, las vidas de varios de los patriarcas, profetas, jueces y reyes de Israel, presentados como caballeros, mientras que Dios es el Emperador Celestial. En la segunda parte, la alegoría se refiere al NT y su protagonista es Jesús, presentado también como caballero andante, hijo del Emperador Celestial. La obra de Sempere, a pesar de alcanzar escasa popularidad, aparece en el índice de los libros prohibidos por la Iglesia católica de la época. [https://es.wikipedia.org/wiki/Jer%C3%B3nimo_Sempere (consulta 9-1-2020)].

¹³⁶¹ Torres (2011: 56, 62, 91) concreta los editores de Valencia: Juan de Arcos en el caso de *La Carolea* y Juan Mey para *Carlo Famoso*; Marrero-Fente, 2018: 243.

¹³⁶² Se conserva en la Biblioteca Nacional (ms. 6149), copiada de un manuscrito completo del *Apocalipsis del Pseudo Metodio* que bien podría ser de tiempos del rey castellano Juan II (primera mitad del s.XV), si bien en una versión abreviada y expurgada de este *Apocalipsis* (Vázquez de Parga, 1971: 155).

3.2.10) Conclusiones del capítulo 3.2

3.2.10.A) El designio divino como *logos* –argumento persuasivo- de la acción imperial

El modelo religioso-militar del *Basileus*, al igual que el de los Austrias, basaba su legitimación en el designio divino. El éxito o fracaso, así com el propio inicio de las empresas bélicas, ya fuesen acciones de defensa o de ataque de su ejército, dependían de la intervención de Dios. La derrota militar no implicaba que la voluntad divina pretendiese favorecer al adversario –en este caso, el ejército musulmán- sino que su razón de ser era el castigo de los pecados cometidos por los cristianos. Creían firmemente en el *pathos* de un Dios implicado en la historia y que amaba de forma apasionada a sus fieles, por lo que sufría, se enfadaba, castigaba, y perdonaba. Este patrón es el que presentan tanto el Libro de Jueces (AT) como el *Apocalipsis del Pseudo Metodio*; y, a través de él, se favorecía: (i) el combate, aún en las peores condiciones, sin miedo, con entrega total y fe ciega en el emperador, puesto que Dios estaba de su parte y contaba por ello con la gracia divina; y, (ii) la obediencia a los mandamientos y leyes –y, en caso de infracción, el arrepentimiento-, dado que las derrotas eran un castigo por los pecados cometidos y, tras la contricción y la expiación, llegarían de nuevo las victorias.

La política comunicativa de Carlos V no solo utilizó el designio divino para justificar victorias y derrotas militares, sino que también acudió a él para excusar el escándalo del *Sacco di Roma*, que se llegó a atribuir a la voluntad de Dios como castigo a la política del pontífice y a fin de que así se pudiese regenerar la Iglesia. También se alegó la intervención de la providencia divina cuando se llegó a un acuerdo difícil como el tratado de Barcelona un tiempo después del trauma del saqueo de la ciudad eterna.

3.2.10.B) Forma de comunicación de la profecía del «último emperador romano»

De 1496 –cuando se publicó en Augsburgo el *Tractatus super Methodium* de Wolfgang Aytinger- a 1516 –sexta edición de la versión ilustrada de Sebastian Brant- esta obra tuvo una difusión principal en el área de influencia del Sacro Imperio –desde la Suabia de los banqueros Fugger y Welser al círculo intelectual de los Habsburgo en los Países Bajos-. La profecía del «último emperador romano», al obviar la figura del papa, resultaba más adecuada que las profecías joaquinitas para los intereses imperiales de los Habsburgo visionados por Gattinara en la cartuja de Scheut.

El espacio comunicativo del nuevo Gedeón profético en el reinado de Carlos V se concentró en las penínsulas italiana e ibérica, de donde partieron las obras poéticas, las crónicas, las profecías reelaboradas o los discursos áulicos que abordaron este tema. Una forma de comunicación, por tanto, basada en la transmisión de la palabra, aunque se valiese ocasionalmente de la ilustración, con el objetivo siempre de su circulación impresa. Supuso, por consiguiente, un cambio respecto al espacio comunicativo del Gedeón bíblico, centrado en los Países Bajos, tal y como hemos visto en las entradas solemnes y en la exhibición de tapices y pinturas del capítulo anterior.

El modelo persuasivo del Gedeón bíblico y el del Gedeón profético coincidieron en el uso de recursos tipológicos y en el amparo del designio divino. Sin embargo existieron diferencias sustanciales entre ellos que se podrían resumir de forma esquemática en estas dos líneas:

BIBLIA (AT) – Gedeón – Imagen+escena – Pasado – Países Bajos – Norte

PROFECÍA – Nuevo Gedeón – Palabra – Futuro – Italia y España – Sur

3.2.10.C) Trascendencia del uso político de la profecía del «último emperador romano», el nuevo Gedeón, en la retórica imperial de Carlos V: las diferentes etapas

En el periodo de 1517 a 1532 se concentraron los textos retóricos más determinantes relacionados con esta profecía: los de Gattinara –además del derivado del sueño de la cartuja de Scheut (1517), el memorial de 12 de julio de 1519, el discurso de Molins de Rei de 30 de noviembre de 1519 y la difusión a través de Roma, Augsburgo y Leipzig del discurso del emperador en Santiago (1520)-; Alfonso de Valdés –relación de la batalla de Pavía (1525)-; Juan Ginés de Sepúlveda –*Exhortación a la guerra contra los Turcos* (1529)-; y finalmente las estrofas añadidas en c.1532 por Ludovico Ariosto en el *Orlando furioso*. En los primeros casos se trataba de discursos dirigidos a una élite, al propio monarca y a sus altos cargos o a los miembros de la Orden del Toisón de Oro, a los que pretendía convencer de esta línea estratégica imperial; y tras este convencimiento interno –ya fuese pleno o parcial-, a partir de 1520, la difusión del mensaje se abrió a un público más amplio.

La coronación imperial de Bolonia (1530), así como la defunción ese mismo año de Gattinara y Margarita de Austria, sumada a la de Alfonso de Valdés en 1532, cerraron esta etapa (1517-1532) de máxima trascendencia de la profecía del «último emperador romano». El siguiente periodo, una vez alcanzado el objetivo de la coronación imperial por parte del papa y la victoria de Túnez (1535) –campana militar que legitimó el cobro de los impuestos relacionados con la cruzada-, se produjo un declive importante en el uso político de esta profecía frente a una retórica inspirada en la Roma imperial pagana.

3.2.10.D) Los referentes gibelinos del Sacro Imperio y de la Corona de Aragón en el profetismo imperial de Carlos V

La credibilidad como emisor de mensajes del entorno político-cultural de Carlos V dependía en gran medida de la representación de su imagen (el *ethos*). En ella tenía

importancia la condición con la que se presentaba, la tradición que legitimaba su posición. Y en la herencia de la tradición imperial gibelina, Carlos V podría haber optado por readaptar la tradición profética de la Corona de Aragón utilizada en su momento por su abuelo materno, Fernando el Católico, de quien recibió realmente sus títulos de rey de Sicilia, Nápoles y Jerusalén. Sin embargo, la figura del «último emperador romano» adoptada por Carlos V más que este referente siguió, en cambio, el modelo neogibelino de Gattinara, basado en los comentarios previos de esta profecía por parte del suabo Wolfgang Aytinger en favor de los intereses de los Habsburgo y muy crítico con la Santa Sede.

3.2.10.E) *Pathos* y objetivos económicos del profetismo imperial de Carlos V

El recurso al designio divino y a la voluntad de Dios para justificar situaciones escondió a menudo la intervención propiciatoria del dinero prestado por los Fugger o por otros banqueros. Así resultó evidente en la elección imperial, cuando la decisión de los electores de Frankfurt, explicada como providencial, fue en realidad el resultado de una subasta de voluntades al mejor postor. Carlos V, en plena difusión del profetismo imperial, empezó a saldar su deuda con los Fugger y los Welser a través de la recaudación de impuestos relacionados con la cruzada o con los mayorazgos de las órdenes militares. Tributos que apelaban al miedo al “otro”, al terror a la expansión otomana, a la vez que ofrecían la esperanza de victoria y de un futuro mejor. El instrumento político –la profecía– se sirvió, por tanto, de la conciencia mítica de la población, de sus emociones, de sus afectos. El mito de la recuperación de Jerusalén, además, como paso previo a la segunda venida de Cristo y el fin de los tiempos con la instauración de un nuevo cielo y una nueva tierra, potenciaba el entusiasmo e inspiraba anhelos compartidos que ofrecían un sentido por el que luchar y por el que participar económicamente. Esta política impositiva destinada en teoría a la organización de campañas bélicas contra el infiel estuvo legitimada por una profecía, por una idea-imagen motor de la historia que vino auspiciada desde Augsburgo, desde el centro financiero de los Habsburgo.

A pesar de que este discurso tributario siguió el ejemplo de Fernando el Católico, con sus promesas de cruzada y una política fiscal cuya recaudación se autorizaba por Roma supeditada a la guerra del infiel, parece claro que contaron poco en este proyecto en un primer momento las élites de Castilla y Aragón. Ni se verían beneficiadas de la gestión de esta fiscalidad –en manos suabas- ni de otras concesiones y prebendas, tal y como denunciaría Pedro Mártir de Anglería en sus cartas, al criticar en este sentido la voracidad de los flamencos.

4. EL SÍMBOLO DE LA «TORRE» EN LA TEOLOGÍA POLÍTICA DE CARLOS V Y FELIPE II

4.1 LA TORRE Y LA CÁBALA CRISTIANA

4.1.1) Introducción

En este capítulo se va a abordar, como tema principal, el discurso filoimperial del cabalista cristiano Egidio de Viterbo. La oratoria del cardenal, general de los agustinos, y maestro de retórica, entre otras facetas, deslumbró en el Vaticano y en la corte de Carlos V, tanto con ocasión de su estancia en la península ibérica como a través de una cadena de discípulos que llegaron hasta el reinado de Felipe II. Egidio de Viterbo anunció la inminente llegada del fin de los tiempos¹³⁶³ y el papel esencial que estaba reservado a Carlos V en este momento apocalíptico. No se refería en este caso a la readaptación de una profecía, como el *Apocalipsis del Pseudo Metodio*, sino a una comprensión más profunda de la Biblia bajo la nueva luz de la cábala cristiana.¹³⁶⁴

Las proclamas de Egidio de Viterbo en favor del emperador se intensificaron en dos momentos principales. En primer lugar, su visita en 1518-1519 a la península ibérica, donde seguramente coincidió con Gattinara, cuando consolidó una línea de esperanza en el destino augurado a los monarcas hispánicos. El otro gran momento fue su reacción posterior al *Sacco di Roma*, visto como la confirmación del papel providencial del César en una historia marcada por elementos cabalísticos de la que trató en su obra dedicada a la presencia de Dios: *Scechina* (1530).

La biografía y la obra de Egidio de Viterbo se van a presentar en tres partes. La primera de ellas trata sus inicios y los primeros contactos con la cábala cristiana, y sigue también el recorrido político, cultural y religioso del viterbense hasta la culminación de una de sus obras más importantes: *Historia Viginti Saeculorum* (1513-1517). A continuación, en la segunda parte, se aborda la visita fundamental a la península ibérica de 1518-1519 a la que se desplazó como legado papal en la corte del futuro Carlos V. La tercera parte

¹³⁶³ Reeves, 1993: 268; Reeves, 1999: i (64), ii (103-104), x (1).

¹³⁶⁴ Pasti, 2016: 1-2, 4.

finaliza la trayectoria de Egidio de Viterbo con el periodo que siguió a su vuelta a Italia hasta su defunción.

La importancia de Egidio de Viterbo no radica exclusivamente en sus propios actos y obras sino en la influencia que dejó en ambas penínsulas, la italiana y la ibérica. De la repercusión italiana interesa especialmente tanto su relación con los papas Julio II, León X (1475-1521) y Clemente VII como la del entorno del cardenal con Sebastiano del Piombo, centrado en su dibujo con el doble retrato de este último papa y Carlos V. Esta obra refleja una nueva situación de las relaciones entre papado e imperio producto de los pactos que establecen en diferentes ámbitos.

La cábala constituye un punto de referencia constante en la obra de Egidio de Viterbo. Por este motivo, el capítulo contiene un primer apartado donde se incorpora una breve introducción de la cábala medieval. Por otra parte, tanto Carlos V como Felipe II procuraron estar rodeados de los mejores expertos en cábala cristiana, tal y como también hicieron otros monarcas de la época,¹³⁶⁵ y favorecieron de esta forma la cadena irradiada por Egidio de Viterbo de maestros y discípulos biblistas, que partió de Dionisio Vázquez (1479-1539) y llegaría, a través de Cipriano de la Huerga (c.1509-1560) hasta fray Luis de León o Benito Arias Montano (1527-1598).

La utilización novedosa de la *Shekhiná* –la presencia de Dios, en la cábala judía-, extrapolada a la Virgen María –en la cábala cristiana de Egidio de Viterbo-, remite a toda una serie de conceptos relativos a la devoción mariana y al culto eucarístico; en concreto a la utilización política de la devoción mariana centrada en la imagen de la Virgen *tota pulchra* –sus atributos de la torre davídica o ebúrnea-, la custodia turriforme y su lugar central en la procesión del *Corpus Christi*, aspectos que nos llevarán al próximo capítulo. También otro nexo entre ambos capítulos es el banquero sienés Agostino Chigi (c.1466-1520), una de las personas más influyentes en los dos primeras décadas del siglo XVI, que pivota relaciones entre las finanzas del Vaticano –la Cámara Apostólica-, la *intelligentsia* espiritual y diplomática representada por Egidio de Viterbo, el mecenazgo

¹³⁶⁵ Morocho, 2000: 813.

de artistas como Sebastiano del Piombo (1485-1547), y, la devoción mariana relacionada con Loreto, tal y como se verá en este último aspecto en el siguiente capítulo.

4.1.2) Introducción a la cábala judía medieval

El término cábala deriva del verbo hebreo *lekabel*, que significa “recibir”, en el sentido de “recibir la tradición”. El cabalista, por tanto, es quien sabe recibir.¹³⁶⁶ Esa tradición a la que se refiere es la mística, que procede del adjetivo griego *mystikós*, expresión de “lo concerniente a los iniciados (*mystes*) y a los misterios”, a lo secreto, a lo que está oculto.¹³⁶⁷ Por iniciación, a su vez, se entiende el conjunto de ritos y enseñanzas orales que tienen por finalidad la modificación radical de la condición religiosa y social de quien se inicia.¹³⁶⁸ El misticismo sería la experiencia inmediata y directa de la última realidad; o la conciencia íntima y directa de la presencia divina.¹³⁶⁹ Místico sería, en definitiva, quien se adentra en la experiencia del Misterio, allí donde se bebe de las fuentes de la Vida y donde el ser individual se identifica con el Ser total.¹³⁷⁰

Según los cabalistas, Dios entregó a Moisés en el monte Sinaí no solo la Ley escrita sino también una Torá no escrita que debía ser confiada o enseñada de la boca al oído sólo a aquéllos que buscaran un mayor conocimiento de Dios. La cábala sería precisamente la parte esotérica de esa Ley oral.¹³⁷¹ Todo en la Torá, según la cábala, ya sea el relato de la vida de Abraham, un verso poético, o la explicación de un mandamiento, apunta, tras las abundantes pistas y misterios de la palabra escrita, a una realidad más profunda de Dios. En opinión de los cabalistas, se requiere preparación o una especial disposición, que no es la habitual, para ver la luz que llega del Dios interior al darse a conocer, por eso la Torá

¹³⁶⁶ Sabán, 2012: 21.

¹³⁶⁷ Melloni (2001: 164) se refiere a la definición de Pierre Chantraine. *Dictionnaire étymologique de la langue Grecque. Histoire des mots*. París: Klincksieck, 1968.

¹³⁶⁸ Melloni (2001: 21) cita la definición de Mircea Eliade. *Iniciaciones místicas*. Madrid: Taurus, 1975, p. 10.

¹³⁶⁹ Ogren (2016: 315) recoge las aportaciones de April DeConick para la primera definición y de Scholem y McGinn para la segunda.

¹³⁷⁰ Melloni, 2017: 343.

¹³⁷¹ Alvarado, 2012: 116.

revelaría la divinidad en forma secreta, mediante el lenguaje simbólico. Según esta tradición mística, la profundidad de Dios se aproximaría, como veremos, en torno a series de grupos de atributos divinos que formarían el árbol de la vida sefirótico, un diagrama de diez grados jerárquicos sucesivos de la emanación o dimensión divina.¹³⁷²

La enumeración de las diez dimensiones del árbol de la vida, si bien con un contenido no del todo definido, apareció por primera vez en el *Sefer Yetzirah* (Libro de la Formación), cuya datación resulta compleja y sobre la que existen diferentes teorías que la sitúan en un amplio margen temporal desde el s. I-II aC hasta el s. IX dC, aunque los primeros comentarios conservados sobre esta obra son del s. X como, por ejemplo, los del rabino, filósofo y exégeta Saadia Gaon (882-942) en el califato abasí.¹³⁷³ Con anterioridad al s. X la interpretación de la Biblia se centraba en ciertas palabras clave, que se repetían de forma no casual, a las que se atribuía por este motivo de una mayor profundidad semántica. Un ejemplo sería “fuego”, entendido como irrupción de lo divino en la esfera humana. A partir del siglo X la exégesis rabínica afrontó un proceso de abstracción del léxico bíblico que llevó a definir y sistematizar áreas conceptuales compuestas de varias palabras –y, de esta manera, la noción de fuego, manifestado ardiente en la zarza, la planta más humilde de la vegetación, se incluyó en la más compleja manifestación luminosa de Dios, junto a “luz”, “gloria” o *Shekhinah* (presencia de Dios, en cuanto aparición de fulgor trascendente) que finalmente acabaron siendo las diez sefirot.¹³⁷⁴ Un aspecto muy importante, por tanto, en el *Sefer Yetzirah* fue la relación entre la lengua y la experiencia espiritual. Al llamar piedras a las letras y casas a las palabras advertía que la iluminación del orante y estudioso de la Torá debía progresar con un método constructivo de combinaciones de letras para ofrecer su propio tabernáculo a Dios.¹³⁷⁵

La primera gran eclosión de la cábala judía se produjo durante la segunda mitad del siglo XII en Occitania (Narbona, Posquières y Lunel –estas dos últimas localidades en la pequeña Camarga, entre las actuales Arlès y Montpellier-). Según parece, pudo responder a una decisión de revelar por escrito de forma más abierta lo que hasta entonces se había

¹³⁷² Green, 2004: xxxiv-xxxv.

¹³⁷³ Sabán, 2012: 27; Ogren, 2016: 320-321.

¹³⁷⁴ Busi, 1999: XI-XVI, 377.

¹³⁷⁵ Idel, 1992: 42.

transmitido de forma discreta y oral entre cadenas de maestros y discípulos de generación en generación.¹³⁷⁶ El motivo de este cambio podría responder a una reacción frente a las posiciones del rabino andalusí Moisés Maimónides (c.1135-1204), gran intérprete y codificador de la normativa judía, así como autor de la *Guía de perplejos* (c.1190). Esta obra, una de las más importantes del judaísmo medieval, presentaba un novedoso enfoque filosófico de la religión judía desde postulados racionalistas aristotélicos con una fuerte crítica del pensamiento mágico. Es muy probable que la decisión de desvelar los secretos de la cábala tuviera como objetivo combatir esta influencia creciente del racionalismo de Maimónides en la élite rabínica y ofrecer una explicación alternativa de la Torá: la de la tradición mística.¹³⁷⁷ Un hito importante fue la publicación en Occitania a finales del s. XII del *Sefer ha-Bahir* (Libro de la Claridad). La cábala proporcionaba así una hermenéutica alternativa y un marco conceptual diferente.¹³⁷⁸ Este libro destacaba el aspecto femenino de los atributos de Dios, así como el desdoblamiento de la *Shekhinah* en dos sefirot: la superior y la inferior,¹³⁷⁹ tal y como veremos posteriormente.

A principios del siglo XIII la cábala tuvo un especial desarrollo en Cataluña, donde surgieron varios círculos importantes y figuras destacadas como el gerundense Nahmánides (1194-1270), también conocido como Rambán o Bonastruc ça Porta; y en torno a la mitad de ese mismo siglo iniciaron su actividad nuevos círculos cabalísticos en Castilla, que aportaron a su vez grandes místicos como Moisés de León (c.1240-1305), a quien se atribuye la autoría el *Sefer ha-zohar* (Libro del Esplendor), o Yosef Gikatilla (1248-d.1305).¹³⁸⁰ Más adelante veremos las diferencias entre la cábala catalana y la castellana. Un caso aparte fue el del aragonés Abraham Abulafia (1240-1291), también

¹³⁷⁶ Green, 2004: xxxiv-xxxvii. De todas formas, ya habían aparecido antes manuscritos del conocimiento cabalístico, p.ej. uno de los libros esenciales de la cábala, el *Sefer Yetzirah* (Libro de la Formación), como acabamos de ver.

¹³⁷⁷ Green, 2004: xxxiv-xxxvii. La cábala, de hecho, es definida también como “tradición” (Green, 2004: xxxiv).

¹³⁷⁸ Wolfson, 1998: 152. El *Sefer ha-Bahir* pudo haber sido redactado mucho antes por parte de la generación farisea posterior a la destrucción del Segundo Templo de Jerusalén, conservado en secreto por cadenas de maestros y discípulos. Hasta la publicación del *Zohar*, a finales del s. XIII, el *Bahir* se mantuvo como el texto más importante de la cábala clásica (Sabán, 2012: 28).

¹³⁷⁹ Schäfer, 2005: 47.

¹³⁸⁰ Green, 2004: xxxvii-xxxviii. La autoría del *Zohar* se trata de una cuestión controvertida al ser considerada por un sector de estudiosos como una compilación de una tradición oral rabínica que se podría remontar al S.II. Su primera publicación impresa, en tres volúmenes y en Mantua, data de 1558-1560.

cabalista destacado en esa segunda mitad del siglo XIII, si bien como máximo representante de la cábala profética o extática, a diferencia de las escuelas cabalísticas anteriores –desde la occitana a la castellana del *Zohar*- que se encuadrarían dentro de la cábala teosófica. Entre las diferencias existentes entre la cábala extática y la teosófica, el historiador y filósofo Moshe Idel destaca la diferente prioridad que una y otra concedieron a los sentidos. Mientras para la extática fue el oído, la vista lo fue para la teosófica. La observación de la luz de las sefirot se vio acompañada en la cábala teosófica del estudio del significado de la Torá que no solo versaba sobre el contenido del texto sino que precisaba también la contemplación de su peculiar estructura formal y el orden y aspecto de las letras en el rollo de la Torá. Por su parte, en la cábala extática adquirió una importancia mayor el aspecto vocal del lenguaje, el sonido de las letras y de sus diferentes combinaciones, ya que la gran aspiración, más que ver, era oír la revelación de Dios.¹³⁸¹

La concepción de Dios de los cabalistas teosóficos difería de la imagen bíblica como ser supremo poderoso y amante apasionado de su pueblo; tampoco era el juez sabio y padre amoroso de la *aggadah* rabínica; ni el rey en su trono de las visiones de la Merkavah; ni mucho menos las nociones abstractas y filosóficas que culminaron en el pensamiento de Maimónides. La imagen de Dios para estos cabalistas, en cambio, sería la de un árbol o red de imágenes, parábolas y alusiones bíblicas a diez potencias, atributos o emanaciones (sefirot) interrelacionadas de forma dinámica que constituirían la manifestación de la vida secreta interior de Dios. Para acercarse a su conocimiento, según los cabalistas teosóficos, se debería entender previamente el lenguaje simbólico de las sefirot.¹³⁸²

¹³⁸¹ Idel, 1992: 49-54.

¹³⁸² Green, 2004: xli-xlii.

(Fig. 26) Frontiscipio de la traducción latina (*Portae Lucis*, Augsburg, 1516) de Paulus Ricius (c1480-c1541) de la obra *Sha'are Orah* de Yusef Gikatilla, segunda mitad s.XIII.

El árbol de la vida sefirótico tiene un tronco central, el pilar del equilibrio, y ramas horizontales que se expanden a derecha y a izquierda, las cuales reflejan respectivamente las manifestaciones masculinas y las femeninas.¹³⁸³

Ein Sof (lo infinito), más allá del árbol, encima de él, sería la fuente oculta primordial de la que emerge todo, de la que surgen, por tanto, las diez sefirot. Nada puede describirla, ninguna mente puede comprenderla y nada puede existir fuera de *Ein Sof*. Las sefirot, por

¹³⁸³ Weinfeld, 1996: 516.

tanto, son una revelación para permitir una cierta accesibilidad a todo lo contenido en *Ein Sof*.¹³⁸⁴

La sefirá más elevada (*Keter*, la corona), en lo alto de la columna central del árbol de la vida, corresponde al deseo de *Ein Sof* de crearse una vida diferente. No existe un contenido en esta sefirá, sino un movimiento interno de deseo o intencionalidad de Dios que potencialmente lo contiene todo, aunque al mismo tiempo es “Nada”. Correspondería, por tanto, a la voluntad de crear el cosmos pero que todavía no es manifiesta.¹³⁸⁵

La primera manifestación de este deseo divino sería la segunda sefirá (*Hokhmah*, la sabiduría, la mente interna de Dios), en lo alto de la columna derecha del árbol de la vida de la cábala, que de la nada, de la potencia pura lleva al primer punto de existencia real. Toda la multiplicidad de la existencia está contenida y concentrada dentro de esta sefirá, preparada para el inicio. El símbolo de *Hokhmah* es la letra yod, la más pequeña de todas y a la vez la primera letra del nombre de Dios –Yahvé–, el primer punto desde el que se pueden escribir todas las demás letras.¹³⁸⁶

La tercera sefirá (*Binah*) significa discernimiento, comprensión, entendimiento, contemplación; y se encuentra en lo alto de la columna izquierda del árbol de la vida. Parte de *Hokhmah*, su propia pareja, que es demasiado sutil para su apreciación sin sus reflejos o reverberaciones en *Binah*; y, al mismo tiempo los espacios especulares de *Binah* serían oscuros e inapreciables sin la luz de *Hokhmah*. En *Binah* las letras emergen ya como entidades definidas desde ese primer punto indiferenciado anterior y, por este motivo, esta sefirá simboliza el lenguaje. Generalmente también la segunda y la tercera sefirot son consideradas por los cabalistas como la pareja primigenia, donde *Hokhmah* sería *Abba*, el padre celestial, el aspecto masculino dentro del divino (y humano) sí mismo, su luz, el agua que brota de la fuente, y también el flujo de la simiente divina; y *Binah* correspondería a *Imma*, la madre celestial, el aspecto femenino, y a la matriz divina

¹³⁸⁴ Green, 2004: xlii.

¹³⁸⁵ Green, 2004: xlii-xliii.

¹³⁸⁶ Green, 2004: xliii. La sabiduría (la segunda sefirá) se equipara en la literatura rabínica a la Torá que existe antes del nacimiento de las letras y de las palabras y, a través de ella, Dios creó el mundo. De ahí, la insistencia en que Creación y Revelación son procesos gemelos. La existencia y el lenguaje, lo real y lo nominal, emergen a la vez de la mente oculta de Dios.

que se llena de esa luz, agua y simiente divinas. También son simbolizados con el punto primordial (*Hokhmah*) y el palacio-torre (*Binah*), cada uno transformado y completado en su unión, de la que nacen, a través de este palacio-torre matricial, los otros siete aspectos de la personalidad de Dios, las otras siete sefirot inferiores, que a su vez engendran el resto de la creación. *Binah*, de esta forma, no solo es fuente de vida sino el lugar deseado de retorno, el objetivo más elevado al que puede acceder el buscador espiritual en su deseo esencial de intimidad con Dios, en su aspiración a reunirse con la fuente, con el origen de la creación.¹³⁸⁷

La estructura sefirótica inferior constaría, además, de dos tríadas dialécticas (conjuntos de tesis, antítesis y síntesis: *Jesed* –Amor-, *Geburá* –Fuerza-, *Tiferet* –Belleza-; y *Netsah* –Victoria-, *Hod* –Esplendor-, *Yesod* –Fundamento-) y un vehículo final de recepción (*Malkhut* –Reino- o *Shekhinah*) que, al ser la fuente de toda la vida del mundo inferior de estas siete sefirot, también proporcionaría la energía necesaria a todo el sistema desde abajo para iniciar el ascenso hacia la tríada superior de las tres primeras sefirot.¹³⁸⁸

La aceptación o el rechazo a esta idea de retorno a la fuente sería una de las diferencias principales que distinguieron la cábala catalana de la castellana.¹³⁸⁹ El impulso para volver a la fuente equivalía al impulso para volver a la sefirá de *Binah*, el deseo de retorno al nido para ser alimentado. Esta sería la idea central de la cábala catalana –no solo en Nahmánides, sino en su maestro Rabbi Azriel de Girona (c1160-c1238), Rabbi Ezra de Girona (c1175-c1245), y sus respectivos discípulos-: la fuerza conductora del árbol de la vida cabalístico que empujaría a la luz de las siete sefirot inferiores a ascender hacia las tres sefirot superiores; en definitiva, el deseo de volver a la fuente.¹³⁹⁰ Por este motivo, los cabalistas catalanes medievales dedicaron una gran atención al origen del mundo sefirótico; se centraron en las sefirot superiores y en la unidad divina del conjunto del árbol con su sefirá más elevada, con un especial interés en la comunicación entre todos las sefirot para alcanzar este fin último de la contemplación. Esta vía cabalística se enfocó,

¹³⁸⁷ Green, 2004: xliii-xliv. Una descripción semejante es la que figura en *Zohar* I:2a; I:5a, II:68b (Matt, 2004: 8, 110).

¹³⁸⁸ Green, 2004: xlvii-xlviii; Schäfer, 2005: 47.

¹³⁸⁹ Pedaya, 2011: 314.

¹³⁹⁰ Pedaya, 2011: 312.

por tanto, hacia lo abstracto.¹³⁹¹ La idea de la vuelta a la fuente, además, estaría relacionada con la destrucción del cosmos, aunque visto de manera positiva, al considerar que en el fin de los tiempos el cosmos se disolvería e integraría en la propia divinidad y toda la humanidad volvería a la fuente primigenia, de modo similar a la aniquilación del místico y su deseo de diluirse en la divinidad, de recibir el beso divino; una forma, por tanto, de trascender lo material y profundizar en lo espiritual hasta la propia disolución en la fuente.¹³⁹²

En el *Zohar* en cambio no se aceptaba la idea de caos destructivo dentro de lo divino sino que se transfirió a la esfera del mal y la deshonra. De ahí la distinción entre la buena madre cósmica, proyectada en la figura de la *Shekhinah*, y lo femenino impuro, al que se le asignarían los poderes de la maldad.¹³⁹³ El énfasis de la cábala castellana medieval apuntó hacia la parte inferior del mundo sefirótico, especialmente a las relaciones entre “derecha” e “izquierda”, entre “masculino” y “femenino”, a los misterios espirituales con simbolismo sexual. La unión de la sefirá masculina –fuese la sexta (*Tiferet*) o la novena (*Yesod*)- con la femenina décima sefirá (*Malkut*) se convirtió en la cábala castellana en el principal –y en algún caso único- objeto de reflexión y modo de explicación del conjunto de la vida espiritual. Esto condujo a que hubiese una mayor atención hacia lo teúrgico, en lugar de lo abstracto, puesto que estudiaron los efectos casi mágicos de la actividad cabalística.¹³⁹⁴ Las sefirot reproducirían en un plano espiritual planteamientos de la medicina medieval basados en las teorías del médico y filósofo griego Galeno (129-c.216). Según este esquema el semen se originaría en el cerebro (*Hokhmah*), descendería a través de la columna vertebral (*Tiferet*, la columna central) hacia los testículos (*Netsah* y *Hod*) para llegar al falo (*Yesod*). El proceso sefirótico se encaminaría a la gran unión de las nueve primeras sefirot, a través de *Yesod*, que concentraría entonces todas las fuerzas cósmicas, toda la energía de estas nueve emanaciones, con la femenina *Shekhinah*. *Malkhut* o *Shekhinah* quedaría entonces completamente llena e impregnada de la plenitud de la energía divina y, en esta situación, daría a luz al mundo terrenal y angelical.¹³⁹⁵ La personalidad bíblica asociada con la novena sefirá sería José, símbolo de la castidad

¹³⁹¹ Green, 2004: xxxix-xl.

¹³⁹² Pedaya, 2011: 314.

¹³⁹³ Pedaya, 2011: 317, 319.

¹³⁹⁴ Green, 2004: xxxix-xl.

¹³⁹⁵ Green, 2004: xlvi.

masculina, de la moralidad correcta corporizada, de la pureza sexual a través de la alianza de la circuncisión, pero también de la potencia masculina. La plenitud de todo el sistema sefirótico, especialmente desde el punto de vista de la cábala castellana, sería la unión de estas dos sefirot finales.¹³⁹⁶

Otra diferencia sustancial entre la cábala catalana y la castellana se produjo en el ámbito de lo inalcanzable y de lo inconcebible. Para los cabalistas catalanes los únicos alcanzables y concebibles con el pensamiento especulativo serían los siete sefirot inferiores, que corresponderían al ámbito de los siete días de la creación –que se podrían, por tanto, aspirar a imaginar y entender-. Esto conllevaba que difícilmente se pudiesen concretar imágenes ni otras identificaciones de los tres sefirot superiores, al estar más allá de cualquier lenguaje referencial, del tiempo y del espacio. La única forma de acceso más allá de los siete sefirot inferiores sería de manera parecida a la ingestión de una bebida; es decir, a un nivel preconsciente que se compararía a la lactancia, a un lenguaje sin palabras, tal y como se refería, en su comentario de *Sefer Yetzira*, el occitano Rabbi Isaac el Ciego (1160-1235), maestro de los catalanes R. Ezra y R. Azriel, e introductor por tanto de la cábala occitana en Cataluña. En cambio, en el *Zohar* y en la cábala castellana medieval se concedió una especial importancia a las imágenes, existieron descripciones figurativas de los tres sefirot superiores e, incluso, se llegaría a conceptualizar *Ein Sof*.¹³⁹⁷

Los dos grandes temas de la literatura cabalística fueron: (i) el misterio del matrimonio sagrado (*hieros gamos*) –que se consuma en el sanctasanctorum o tienda del encuentro, es decir en el lugar más reservado del Templo considerado en un sentido simbólico como una habitación nupcial-; y (ii) el del árbol de la vida representado en las diez sefirot.¹³⁹⁸ Sin embargo, la religión de Israel prohibió en todo momento cualquier ceremonia que pretendiese emular en un sentido físico y literal la consumación del matrimonio sagrado; y, de la misma forma, tampoco estuvo permitida la adoración presencial al árbol sagrado a partir de la tradición deuteronomica (s. VI aC):¹³⁹⁹ «(21) Ningún bosque ni árbol plantarás cerca del altar del Señor Dios tuyo. (22) Ni te harás ni levantarás estatua: las

¹³⁹⁶ Green, 2004: xlvi-xlviii.

¹³⁹⁷ Pedaya, 2011. 320-325.

¹³⁹⁸ Weinfeld, 1996: 515, 518.

¹³⁹⁹ Weinfeld, 1996: 528.

cuales cosas aborrece el Señor Dios tuyo».¹⁴⁰⁰ Con respecto al contenido de otros capítulos de esta tesis relacionados con Gedeón resulta interesante comentar que precisamente entre los libros bíblicos de tradición deuteronomica se encuentra el de Jueces, donde aparecen estos ritos sexuales y estos altares con árboles sagrados como pruebas de la idolatría de los madianitas, tal y como veremos más adelante.

Egidio de Vierbo se basó para la formulación de sus obras *Libellus de litteris hebraicis* (1517) y *Scechina* (c.1530), como habrá ocasión de comentar de forma más extensa, en el *Sefer ha-Temuná* (el Libro de la Figura). Este manuscrito vio la luz en torno a 1250, probablemente en Girona, y ejerció desde 1280 –cuando ya existen evidencias de su conocimiento- una gran influencia en el círculo cabalístico de esta ciudad así como en autores posteriores, incluidos místicos no judíos, como es el caso del viterbense.¹⁴⁰¹

El Libro de la Figura tiene como hilo conductor la idea de los años sabáticos –entendidos como eras que abarcan siete milenios- y la relación entre éstos y las esferas (o sefirot, atributos divinos). La historia cósmica desde el inicio hasta el fin de los tiempos se dividiría en años sabáticos, cada uno de los cuales se relacionaría con unas esferas, letras, atributos, mundos, nombre divinos y aún su propia Torá. Al final de cada año sabático – en el séptimo milenio de la «semana» cósmica divina- llegaría un *Shabat* de reposo, tras el cual la creación llegaría a su caos original. Los mundos, por tanto, serían creados y destruidos para iniciarse un nuevo ciclo. El ciclo se repetiría siete veces hasta llegar al tiempo final, el *Shabat* cósmico, la perfecta unificación. Trasladado a un ámbito microcósmico así tendría sentido el *Shabat* de la semana, un *Shabaton* del año (el día de Kipur) y un *shabat* o descanso en un año sabático agrícola. Por otra parte, las tres primeras sefirot serían potencias ocultas mientras que las siete inferiores expresarían el ciclo de la creación. Cada año sabático dispondría de su propia Torá. La Torá, por tanto, tradicionalmente concebida como una, única e inmutable, tendría una manifestación, una hipóstasis específica para cada uno de los años sabáticos. En cada año sabático se leería una Torá diferente, que no sería sino la Torá primordial, sólo que vista bajo el prisma del atributo que dominaría el año sabático en curso. La Torá primigenia que generaría estas

¹⁴⁰⁰ Dt 16,21-22 [Scío de San Miguel, 1852: 425 (i)].

¹⁴⁰¹ Frau-Cortés, 2021: 7.

manifestaciones sería la propia Sabiduría, la sofía personificada del libro de Proverbios, que habita con Dios desde el principio de la creación. Al disponer el Pentateuco solo cinco libros, necesariamente, según el *Sefer ha-Temuná*, se debería a que otros dos serían de naturaleza oculta para completar así una Torá primigenia de siete libros. La creación descrita parcialmente (al faltar el contenido de los libros ocultos) en la Torá escrita de nuestra era –la que se abre desde el Génesis en adelante- no sería, por tanto, según el Libro de la Figura, sino uno de los ciclos intermedios en la sucesión de años sabáticos y nuestro mundo sería sólo uno más en la sucesión de mundos creados y destruidos a lo largo de la historia cósmica. Nuestro año sabático acabaría en la redención prometida, pero ésta no será, según este texto, sino el preámbulo de un nuevo año sabático. Solo al final del ciclo de era llegaría la utopía, el universo perfecto, en completa unificación con la divinidad.¹⁴⁰² Las ideas anteriores conectan el *Sefer ha-Temuná* con los escritos del círculo de Girona de Nahmánides –y sus maestros y discípulos-, donde también figuran conceptos similares si bien con menor elaboración que en el Libro de la Figura, o partirán de ellos para desarrollos posteriores.¹⁴⁰³

Una última idea que destacaría del Libro de la Figura es su combinación de una redención superior –espiritual e interior- con una inferior –vinculada a un hecho histórico-político-. El Redentor primordial sería el Mesías supremo, no el mesías histórico y corpóreo. Este último sería un redentor humano, heraldo de la salvación dentro de nuestra era, de nuestro año sabático. El Mesías supremo, en cambio, sería un símbolo de la redención espiritual que ocurriría a nivel sefirótico en el ascenso de las siete sefirot (o esferas) inferiores hasta la *Binah* (la tercera sefirot o esfera del Entendimiento) para reunirse en *Hokhmah* (la segunda sefirot o esfera de la Sabiduría). El autor del libro percibe que la redención final de las almas se producirá en una época marcada por conflagraciones bélicas entre imperios.¹⁴⁰⁴

¹⁴⁰² Frau-Cortés, 2021: 14-19.

¹⁴⁰³ Frau-Cortés, 2021: 16.

¹⁴⁰⁴ Frau-Cortés, 2021: 22-23.

4.1.3) Trayectoria y obra de Egidio de Viterbo

4.1.3.A) Los inicios de Egidio de Viterbo e introducción a la cábala cristiana: su vida política, cultural y religiosa hasta 1517

Egidio, procedente de una familia noble de una localidad de la diócesis de Viterbo, ingresó en el monasterio agustino de esta ciudad en 1488, y empezó sus estudios en humanidades y filosofía. En sus primeros años de formación mantuvo contacto con los principales impulsores de una cábala cristiana que acababa de iniciar el humanista Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494) y que tenía como uno de sus principales objetivos demostrar que los misterios del cristianismo, especialmente el de la Trinidad y el de la Encarnación, podían ser confirmados a través de la luz de la cábala judía. En Padua, por ejemplo, lugar en el que continuaría sus estudios Egidio de Viterbo a partir del otoño de 1490, fue donde Egidio tuvo la ocasión de conocer a Pico.¹⁴⁰⁵ Al dejar esta ciudad en 1494, para enseñar teología durante dos años en Capo d'Istria, el viterbense tuvo contacto con Marsilio Ficino (1433-1499) en una visita a Florencia, probablemente en el invierno de 1494-1495. Este encuentro generaría una profunda huella en él y llegaría a ser uno de los discípulos más entusiastas de Ficino, el fundador de la Academia Florentina a la que también pertenecía Pico, además de traductor de Platón al latín y defensor en su obra de una síntesis entre el idealismo platónico y la teología cristiana, que llevaría también a la *prisca theologia* –el fondo común y la consonancia de las tradiciones judía, griega, islámica y cristiana, además de las antiguas de Egipto y Persia. En su visita a Florencia es probable que también conociese al cabalista judío Yohanan Alemanno (c1435-c1504), o supiese de él, ya que fue una de las primeras personas en Italia con conocimiento del *Sefer ha-Temunah*. Egidio también mantuvo correspondencia con el suabo Johannes Reuchlin (1455-1522), que sería consejero del emperador Maximiliano, debido al interés compartido por el

¹⁴⁰⁵ Leftley, 1995: 107, [www.treccani.it/enciclopedia/egidio-da-viterbo_\(Dizionario-Biografico\)](http://www.treccani.it/enciclopedia/egidio-da-viterbo_(Dizionario-Biografico)) [consulta 12-12-2019].

La fecha de nacimiento de la cábala cristiana se sitúa generalmente en 1486 cuando Pico della Mirandola propuso en Roma que se debatieran públicamente 900 conclusiones, de las que 119 eran cabalísticas, aunque la mayor parte de ellas -72- habían sido elaboradas propiamente por Pico (Smith, 2007: 42).

Talmud –compendio de reflexiones rabínicas que desarrollan y explican la Biblia hebrea y la cábala.¹⁴⁰⁶ La cábala cristiana iniciada por Pico y Reuchlin pretendía haber descubierto la revelación original de Dios a Moisés y a los profetas que se habría conservado gracias a una transmisión ininterrumpida custodiada por los cabalistas judíos.¹⁴⁰⁷

En 1497 Egidio de Viterbo recibió su *magisterium* en teología en Roma y volvió a Florencia para enseñar. Es posible que su amistad y fidelidad con la familia Medici proceda de esta época. Su mentor, Marianno da Gennazano (1412-1498), prior general de los agustinos, y contrario a los planteamientos de Girolamo Savonarola (1452-1498), por ejemplo, debió abandonar la capital toscana después de haber sido implicado en un plan para reinstaurar en el poder a Piero de' Medici (1472-1503) financiado en parte por Agostino Chigi. Poco después, en otoño de 1497, Egidio también dejaría la ciudad, reclamado en Roma para predicar en la presencia del papa Alejandro VI, y solo volvería a Florencia en visitas breves y ocasionales. Marianno da Gennazano representó una influencia importante tanto en su desarrollo intelectual como espiritual. Realizaron un viaje juntos durante 1498 en el que visitaron diferentes casas de la orden en el reino de Nápoles hasta la defunción de Marianno en ese mismo año.¹⁴⁰⁸ Posteriormente Egidio de Viterbo volvió a tierras napolitanas con la intención de hacer vida contemplativa en el Monte Posillipo, aunque finalmente durante su estancia en el reino de Nápoles – probablemente de 1499 a 1501-, pese a residir en el monasterio de San Juan de Carbonara, se implicaría en la vida académica de tal forma que pasaría a ser un referente de la Academia napolitana. Llegó a ejercer, por ejemplo, una gran influencia sobre Giovanni Pontano (c.1422-1503), quien dedicaría al futuro cardenal la obra en diálogo *Aegidius* (1498), así como también sobre Jacopo Sannazzaro (1458-1530), cuyo poema religioso acerca del nacimiento de Cristo *De partu Virginis* (1521) se debió a la inspiración de la prédica de Egidio de Viterbo.¹⁴⁰⁹ Por otra parte, en el monasterio de San Juan de Carbonara conoció a un joven aristócrata napolitano, fray Jerónimo Seripando (c.1492-

¹⁴⁰⁶ O'Malley, 1968: 8; Smith, 2007: 43; Copenhaver, Stein Kokin, 2014: 19; Wivel, 2017: 18.

¹⁴⁰⁷ Alvarado, 2012: 171-172.

¹⁴⁰⁸ Leftley, 1995: 107; [www.treccani.it/enciclopedia/egidio-da-Viterbo_\(Dizionario-Biografico\)](http://www.treccani.it/enciclopedia/egidio-da-Viterbo_(Dizionario-Biografico)) [consulta 12-12-2019].

¹⁴⁰⁹ O'Malley, 1968: 7; Leftley, 1995: 107-108; [www.treccani.it/enciclopedia/egidio-da-Viterbo_\(Dizionario-Biografico\)](http://www.treccani.it/enciclopedia/egidio-da-Viterbo_(Dizionario-Biografico)) [consulta 12-12-2019].

1563), a quien le transmitió su gran interés por Platón y el convencimiento de la necesidad de reforma de la Iglesia, y que, con el tiempo, llegaría a ser prior de la orden de los agustinos.¹⁴¹⁰

En 1501 se constituyó la primera confraternidad del *Corpus Christi* en Roma, con el objetivo de llevar la comunión a los enfermos y moribundos. Fue Egidio de Viterbo, de vuelta a Roma, quien en este lugar, invitado por su amigo el también viterbense Giovanni Botonti (+1528), fomentaría la devoción a la eucaristía con sermones que llegaron a apasionar tanto al papa Julio II que incluso solicitó el ingreso en la confraternidad. Ésta tenía su sede en la iglesia de San Lorenzo in Damaso, dentro del Palacio de la Cancillería, donde trabajaba Botonti, futuro presidente de la Cámara Apostólica, de la que formó parte de 1499 a 1528, y cuyo titular fue el cardenal camerlengo Raffaele Sansone Riario (1461-1521).¹⁴¹¹ El papel fundamental de Botonti era coordinar acuerdos con los banqueros papales bajo las órdenes de Riario, responsable desde 1483 a 1521 de la dirección de las finanzas de la Curia y del patrimonio de la Iglesia, además del primer patrocinador en Roma de Miguel Angel.¹⁴¹² En el último tercio del siglo XV y, sobre todo, a partir de las primeras décadas del siglo XVI, la Cámara Apostólica se convirtió en el principal órgano financiero y administrativo del papado. Dirigida por el camerlengo, siempre un cardenal, sus siete integrantes no solo llevaban a cabo el papel tradicional de supervisores de las finanzas del Vaticano sino que también estaban encargados de la parte administrativa de Roma y de los Estados Pontificios. Eran, en definitiva, los principales altos cargos del gobierno de la Santa Sede en ese momento.¹⁴¹³ Sus agentes, los colectores apostólicos,

¹⁴¹⁰ Cabe recordar que Niccolo Scutellius de Trento, secretario durante mucho tiempo del P.General de los eremitas de San Agustín –y que primero trabajó para Egidio de Viterbo y, posteriormente, para Jerónimo Seripando fundó en 1552 la biblioteca del monasterio de San Juan de Carbonara (García de la Concha, 1996, n18).

Jerónimo Seripando ingresó en 1507 en el convento agustino de San Juan de Carbonara y fue elegido general en el capítulo general celebrado en Nápoles en 1539 (Morocho, 2000: 839).

¹⁴¹¹ Barbieri, 2017: 73.

¹⁴¹² Hirst, 1981: 45; Wivel, 2017: 22; Barbieri, 2017: 66, 70.

La información que se dispone de Botonti procede básicamente de los archivos de la Curia papal, en la que Botonti interviene desde el papado de Inocencio III (p.1484-1492) hasta el de Clemente VII (p.1523-1534). En 1489 Botonti había acumulado una considerable fortuna de los ingresos relacionados con su ocupación de intermediación financiera que le permitía pensar en construir un altar para su capilla familiar (Barbieri, 2017: 66).

¹⁴¹³ Baker-Bates, 2017: 23-24. Estas regulaciones se establecieron por parte de León X en 1518 y supuso también que a partir de entonces todos los miembros de la Cámara Apostólica, todos ellos clérigos, pasarían a ser también capellanes papales.

llevaban décadas determinando el rendimiento medio anual de cada beneficio eclesiástico a fin de imponer sobre él tasas, décimas, frutos y otras figuras impositivas.¹⁴¹⁴ Por otra parte, la relación entre la Cámara Apostólica y la celebración eucarística se reafirmaría en los años siguientes al exigir las normas protocolarias que la totalidad de los miembros de la Cámara debían acudir como un solo cuerpo a las principales celebraciones religiosas; y, en especial, a los actos con motivo del *Corpus Christi*.¹⁴¹⁵

Egidio de Viterbo combinó la prédica cada vez más intensa durante el periodo de 1502 a 1506 con una participación activa en el liderazgo de los movimientos literarios y del pensamiento de la época, a pesar de sus constantes súplicas de tiempo para la contemplación y el estudio.¹⁴¹⁶ En noviembre de 1506 se encargó de recibir en Nápoles, como legado papal de Julio II, a Fernando el Católico. Además de saludar y darle la bienvenida, su objetivo era procurar la participación del rey católico en la causa de la cruzada contra el Turco, tema central del pensamiento político-teológico del agustino viterbense.¹⁴¹⁷ A tal efecto se encargó de cantar las hazañas del monarca aragonés en el sermón que pronunció el 15 de noviembre de 1506.¹⁴¹⁸ Poco tiempo después, en 1507, bajo el poderoso mecenazgo papal del pontificado (1503-1513) de Julio II, Egidio de Viterbo fue elegido prior general de la orden agustina; cargo que mantendría durante aproximadamente una década, al ser refrendado en esta posición en los otros capítulos generales de 1511 y 1515.¹⁴¹⁹ En esa época, además, el influjo cabalístico cristiano de los escritos de Egidio de Viterbo inspiraron la temática y el programa iconográfico tanto de la Capilla Sixtina de Miguel Angel Buonarroti (1475-1564) como de la *Stanza della Signatura* (1508-1511) –la biblioteca personal del papa–, de Rafael.¹⁴²⁰

Tras recibir la noticia del éxito de la iniciativa del cardenal Cisneros, la toma de Orán (1509) por parte del ejército de Fernando el Católico, los cardenales y el pueblo de Roma marcharon en procesión desde la iglesia de Santiago hasta la de San Agustín, donde

¹⁴¹⁴ García Oro, Portela, 2000: 186.

¹⁴¹⁵ Baker-Bates, 2017: 23-24.

¹⁴¹⁶ Lefley, 1995: 108.

¹⁴¹⁷ Morocho, 2000: 838; Deramaix, 2005: 95-119.

¹⁴¹⁸ Fernández de Córdova, 2005: 259-354.

¹⁴¹⁹ Lefley, 1995: 108.

¹⁴²⁰ Wivel, 2017: 19-20.

Egidio de Viterbo dedicó el sermón al rey católico, de quien recordó haber sido el artífice de la conquista de Granada y de diversos lugares del norte de África, desde donde los piratas venían causando daño a las costas italianas; motivos por los cuales le agradeció la restitución a la cristiandad de gran parte de su dignidad y autoridad antigua. No faltaron en el sermón las profecías que auguraban la conversión de toda la Berbería a la fe cristiana, con el ánimo del papa al monarca aragonés de dirigir su atención hacia los turcos. Y en este mismo sentido laudatorio, tras la toma de Trípoli de 25 de julio de 1510, Egidio de Viterbo nuevamente pronunció otro sermón en la iglesia de Santiago en una misa de *Corpus Christi* a la que asistió el papa con veinte cardenales.¹⁴²¹

Con respecto a las relaciones entre papa y emperador, la idea de Egidio de Viterbo era que colaborasen mutuamente y tuviesen una relación cercana y armónica a fin de conseguir los objetivos comunes: evitar el cisma interno –junto con la necesidad de reforma- y vencer la amenaza turca. Por ejemplo, en su sermón de 1512 sobre la alianza papal-imperial entre Julio II y Maximiliano en su lucha contra los otomanos, Egidio apuntaba en esa línea: “Ambos juntos bajo la guía de Dios, pueden liberar a la cristiandad de toda desgracia y dotarla de una paz eterna”.¹⁴²²

El 3 de mayo de 1512, en la inauguración del V Concilio de Letrán, como respuesta al conciábulo de Pisa, Egidio de Viterbo pronunció un discurso en el que trató los males de la Iglesia y abordó los remedios que, en su opinión, deberían aplicarse.¹⁴²³ Sin obviar su carácter crítico con la situación eclesial, las relaciones de todos los papas con Egidio de Viterbo fueron especialmente buenas desde Julio II hasta Clemente VII (p.1523-1534). León X (p.1513-1521), por ejemplo, creó un cardenalato especial para él en el gran consistorio de 1517, tras el que debió abandonar la dirección de la orden de los agustinos, y en 1518 lo envió como legado papal a la corte del rey Carlos I, futuro emperador.¹⁴²⁴

¹⁴²¹ Fernández de Córdoba, 2005: 259-354.

¹⁴²² Leftley (1995: 296-297) cita a O'Reilly, “Maximus Caesar”, pp. 108-109, 112 y a F.X.Martín, *Friar*, pp. 304-305, 308.

¹⁴²³ Morocho, 2000: 827.

¹⁴²⁴ O'Malley, 1968: 6; Deramaix, 2005: 95-119.

Por otra parte, en el pontificado de León X (desde febrero de 1513), Carvajal y sus partidarios se retractan del conciliarismo de Pisa y, aún reafirmando sus intenciones reformistas, se integran en las sesiones del Concilio de Letrán (Ladero, 2019²: 145).

En el curso del pontificado de León X, Egidio de Viterbo escribió la *Historia Viginti Saeculorum* (1513-1517), donde emplazaba a la cristiandad, por una parte, a conseguir la victoria sobre los otomanos y aprovechar los nuevos descubrimientos geográficos para difundir el Evangelio en el nuevo continente; y, por otro lado, comprender el significado interno de las Escrituras a través de la cábala y de la recuperación del interés por el estudio de las lenguas antiguas.

Los dos líderes seculares más importantes en la *Historia Viginti Saeculorum* son Fernando el Católico y Manuel I de Portugal. Sus respectivas conquistas, que había permitido ampliar la predicación del Evangelio a nuevos territorios, eran signos de la llegada de la décima etapa de la historia: la edad de oro, presidida por la paz, la conversión del mundo y la unidad espiritual de la humanidad –bajo la autoridad del papa-, donde habría un solo rebaño y un solo pastor –el futuro emperador-.¹⁴²⁵ El descubrimiento de América debería marcar, según Egidio de Viterbo, una fuerte aceleración hacia un milenio feliz de tipo joaquinita. La conversión al cristianismo de los amerindios constituiría un trámite necesario para alcanzar el cumplimiento de los tiempos. Acelerar la historia significaba alcanzar antes el resultado de los planes divinos –la conversión de todo el mundo- y eso implicaba, para los evangelizadores, una terrible urgencia, una prisa que se tradujo en una drástica simplificación del catecumenado y de los ritos fundamentales del cristianismo. No hacía falta detenerse en los escritos. Era suficiente colocar los acontecimientos coetáneos en los anuncios de los profetas antiguos; y de esta forma se podía encontrar la clave para comprender lo que estaba ocurriendo y para descifrar el futuro.¹⁴²⁶

Por otra parte, el interés principal de Egidio de Viterbo no eran los “hechos”. En su opinión, carecía de importancia su carácter físico y estático, ya que lo relevante era el dinamismo de las ideas divinas que movilizaban la producción de este material fáctico.

¹⁴²⁵ O'Malley, 1968: 114-115, 168-169.

Esta obra se conserva en cuatro códigos, de los cuales el más autorrevelador es el autógrafo de la Biblioteca Nacional de Nápoles (Mss. Lat. IX B 1 4) [[www.treccani.it/enciclopedia/egidio-da-viterbo_\(Dizionario-Biografico\)](http://www.treccani.it/enciclopedia/egidio-da-viterbo_(Dizionario-Biografico))] [consulta 12-12-2019]]. Por otra parte los autores de esta biografía publicada en internet, en basada en Germana Ernst, Simona Foe. *Dizionario Biografico degli Italiani* –Volume 42 (1993) amplían a 1518 la fase de elaboración del libro.

Leftley, 1995: 297-298, 301; Reeves, 1992: 95; Prospero, 2018: 46.

¹⁴²⁶ Prospero, 2018: 46.

Este componente ideológico, según el viterbense, era el que realmente constituía, ordenaba y daba un sentido a la sucesión de hechos. Egidio insistía en que existe una constante presencia de la providencia divina en la trama de todos los acontecimientos; y defendía que era posible leer esta información mediante señales y claves, especialmente a través de la numerología y la gematría.

La *Historia Viginti Saeculorum*, por tanto, además de una visión escatológica ilusionada con la misión emprendida por las monarquías ibéricas, suponía todo un tratado de filosofía de la historia. Egidio de Viterbo rompía con los patrones históricos anteriores, tanto clásicos como medievales, para proponer un doble recorrido de diez edades anteriores a la Encarnación seguido de otras diez edades posteriores que se inspiraba en el número perfecto cabalístico –el diez sefirótico-. Este sistema, además, planteaba sucesivas concordancias en la historia pre- y post-encarnacional dirigidas hacia una apoteosis final de la Iglesia en la décima era en un sentido positivo. En estas consonancias, por otra parte, utilizó imágenes procedentes tanto de la leyenda clásica, como de datos historiográficos, así como también prefiguraciones –tipos del AT- en combinación con antitipos del NT, en una peculiar aplicación del concepto neoplatónico de *concordia* –la concordancia entre la verdad contenida en fuentes paganas y cristianas;¹⁴²⁷ y la confluencia también entre la tradición profética medieval y la especulación neoplatónica.¹⁴²⁸

De acuerdo con el viterbense, en la décima era todos los secretos iban a ser revelados: los relativos a Dios y al mundo eterno a través de la implementación del método cabalístico; y los correspondientes al mundo creado y transitorio por medio de los viajes de descubrimiento de nuevos territorios. Toda la verdad sobrenatural, indicaba Egidio de Viterbo, sin excepción, puede ser encontrada en el AT, aunque el conocimiento completo no está disponible hasta la revelación de Cristo. La Epístola a los Hebreos atribuye a Cristo que: “En el inicio del libro se escribe sobre mí” (10,7) y Egidio, sin excluir la posibilidad de que ese “libro” pueda referirse a todo el AT desde el Génesis, interpretó

¹⁴²⁷ Reeves, 1999: ii (104). Persigue una historia integral de la humanidad, no solo una historia “sacra” ni una historia “laica”; y así establece, por ejemplo, paralelismos entre Moisés y Jasón (Reeves, 1993: 269); Reeves, 1992: 99, 102.

¹⁴²⁸ Reeves, 1999: preface (viii).

que se refería específicamente al libro de Salmos –y, en concreto, los primeros veinte-. Los diez iniciales corresponderían a la “Iglesia” del AT y los siguientes diez a la Iglesia del NT.¹⁴²⁹ Por consiguiente, tanto los Salmos como el curso de la historia reflejarían la estructura decimal de las sefirot –las diez manifestaciones del dinamismo del Ser divino, de autorrevelación de su energía, de las que derivaría la totalidad del mundo creado-. Una manifestación que se expresaría particularmente a través del lenguaje bíblico donde se concentraría la energía divina con su pluralidad de significados. Era preciso desvelar el sentido secreto y lo sublime que se esconden detrás de lo obvio –y ahí estaba la base del pensamiento de Egidio de Viterbo-.¹⁴³⁰ Este sentido oculto basado en los Salmos ya aparece en el Evangelio de san Lucas (Lc 24,44-45), al referirse a las últimas instrucciones de Jesús a los apóstoles después de su resurrección. Cristo anunció la necesidad de que se cumpliera todo lo que estaba escrito acerca de Él en la Ley de Moisés, en los Profetas y en los Salmos, y, seguidamente, abrió sus inteligencias para que comprendieran las Escrituras.¹⁴³¹ Los Salmos se refieren, por tanto, a Cristo –en el sentido amplio que incluye su cuerpo místico; es decir, la Iglesia, su esposa-¹⁴³² en una críptica narración de todo lo que se ha revelado y lo que está pendiente de revelarse en el futuro en el que se alcanzará su culminación final. Si la plenitud de la realidad está en Cristo, Egidio de Viterbo consideró, por tanto, que la nueva era únicamente podía ser un retorno a ese primer punto culminante de la llegada de Cristo.

El discurso escatológico de Egidio de Viterbo y la nueva tipología que propuso, donde se mezclaban elementos paganos y cristianos, coincidía en estos aspectos sincréticos con el género sibilino. De esta forma llegó a identificar en la torre (*turris*) –la de David, mencionada en el *Cantar de los Cantares*-, el origen etimológico de Etruria y etrusco (*Tyrrenius*). Etruria fue considerada por Egidio de Viterbo la nueva Tierra Santa y la torre que inspiró al agustino animó a su vez a Bramante a elevar una torre alta sobre la cúpula de San Pedro del Vaticano. Al afirmar la santidad de Etruria, la basílica de San Pedro no se entendía solo como el recuerdo venerable del martirio del santo sino una relación

¹⁴²⁹ O'Malley, 1968: 97-98, 102, 114-115; Wilkinson, 2007: 39.

¹⁴³⁰ O'Malley, 1968: 101; Reeves, 1992: 100.

¹⁴³¹ Los Evangelios según san Mateo y san Lucas indican en varias ocasiones que Cristo ha venido a cumplir las profecías [Rosende (1995: 397) cita, entre otros, Mt 1,22; 2,15; 4,14; 8,17; 13,35; y 21 (entrada mesiánica en Jerusalén) y Lc 18,31 y 24,44].

¹⁴³² O'Malley, 1968: 116; Reeves, 1992: 101

genealógica entre la historia del reino etrusco y la de la sucesión apostólica pontificia. Es posible que la descripción del modelo etrusco de sepulcro, como la de Filarete en su *Trattato di Architettura*, pudiera haber influido en la campaña de Egidio de Viterbo en favor de la erección de una alta torre en la cúpula de la basílica de San Pedro del Vaticano.¹⁴³³ De igual forma esta inspiración en los etruscos, considerado el pueblo más religioso de la Antigüedad, fue la que llevó a considerar a su dios Jano, y la colina dedicada a él en el que existe un asentamiento etrusco –el Janículo– como el precedente del Vaticano.¹⁴³⁴

Egidio consideraba que la Iglesia Católica era la culminación trascendental de todo lo que era imperfecto e incompleto en la “Sinagoga”. En un momento en el que la Roma cristiana era percibida de forma ambivalente como Jerusalén –para los católicos– y Babilonia –sede del Anticristo, según consideraron los protestantes–, el cardenal fue más allá y entendió que, de alguna forma, Roma superaba a Jerusalén en excelencia espiritual y la colina del Vaticano se convirtió en el verdadero Monte Sión. La Iglesia romana era la que debía llegar al fin de los tiempos y el eterno templo de la Nueva Ley en el Vaticano, a diferencia del Templo de Salomón, se había erigido en una manifestación de majestuosidad.¹⁴³⁵ En cualquier caso, Egidio de Viterbo abogaba por templos magnificentes aunque en el seno de una Iglesia no corrupta; advertía, por tanto, del abuso y del mal uso que se podía derivar del esplendor eclesiástico.¹⁴³⁶

Para Egidio solo existían dos posibilidades: o no construir nada; o bien edificar de manera magnificente. De ahí la fascinación con el proyecto de Julio II de reconstruir la basílica de San Pedro efectuando un paralelismo con las historias bíblicas de Saúl, David y Salomón en la construcción del viejo Templo.¹⁴³⁷ El papa Julio II falleció en febrero de 1513 y su sucesor fue Giovanni de’Medici (1475-1521), hijo de Lorenzo el Magnífico, quien tomó el nombre de León X. La elección del primer papa Medici marcó un punto de

¹⁴³³ Pérez-Gómez; Parcell, 2004: 325-326. Acerca de la relación entre modelos etruscos, la tradición mosaica y Roma convertida en la otra Jerusalén puede consultarse Temple, 2018: 4-5.

Stein Kokin, 2011: 39 respecto a la torre de David

¹⁴³⁴ Reeves, 1992: 102.

¹⁴³⁵ Biblioteca Apostólica Vaticana Ms. Chigi G.II.37, fol. 164v (Stein Kokin, 2011: 31). Acerca de Jerusalén y Babilonia, McGinn, 1992^B: 189; y Reeves, 1992: 102.

¹⁴³⁶ O’Malley, 1968: 138.

¹⁴³⁷ O’Malley, 1968: 125, 135.

inflexión en la posición central de la familia entre las élites de Europa tras el restablecimiento asimismo de su dominio en Florencia en 1512 después de la supresión de la República florentina.¹⁴³⁸ Egidio de Viterbo insistió a León X para que continuase el proyecto de Julio II de impulsar las artes y la restauración de las iglesias –y en concreto la basílica de San Pedro del Vaticano, como una de los principales deberes del pontificado.¹⁴³⁹ A pesar de su preferencia por las cuevas eremíticas en la montaña, Egidio de Viterbo quería ver la nueva basílica vaticana dedicada a san Pedro como el edificio más majestuoso donde Dios pudiera ser adorado. Este deseo debe ser comprendido desde el punto de vista de su significado escatológico puesto que, para Egidio, la décima era significaba la renovación eclesial y la basílica de San Pedro constituía el símbolo de esta renovación.¹⁴⁴⁰ Las indulgencias que León X vendía para financiar el proyecto formaron parte principal de las razones del inicio de la Reforma de Martín Lutero.¹⁴⁴¹ La edad de oro –la décima era- se consideró en un doble término: las artes, las letras y el estudio de las Escrituras –especialmente en hebreo- debían florecer pero no menos importante era para Egidio de Viterbo la reforma de la Iglesia y la apertura de todos los misterios de Dios.¹⁴⁴²

En 1516 Egidio de Viterbo tuvo que intervenir de forma decisiva en el veredicto del alto tribunal eclesiástico que decidió en favor de Reuchlin acerca de la polémica de los libros judíos, a pesar de la presión en sentido contrario ejercida por muchos líderes religiosos y políticos –entre ellos Francisco I de Francia y Carlos V-. El argumento de Egidio, que salvó el Talmud de las llamas, fue que con esta decisión no se había defendido a Reuchlin sino a la ley, y no al Talmud sino a la Iglesia. «No es que hayamos salvado a Reuchlin sino que hemos sido salvados por Reuchlin».¹⁴⁴³ Los principales argumentos del jurista y teólogo suabo en su *Recomendación* de 1510 –y publicada al año siguiente dentro de su

¹⁴³⁸ Wivel, 2017: 22.

¹⁴³⁹ O'Malley, 1968: 136.

¹⁴⁴⁰ O'Malley, 1968: 114-115; Leftley, 1995: 303.

¹⁴⁴¹ Wivel, 2017: 22-23.

¹⁴⁴² Leftley, 1995: 304, 306.

¹⁴⁴³ Price, 2015: 51. El conflicto se había iniciado en 1509 cuando Maximiliano I ordenó confiscar y destruir los libros judíos –salvo la Biblia en hebreo- en todo el Sacro Imperio y, tras las protestas lideradas por las comunidades judías lideradas por la de Frankfurt, modificaciones normativas y su eventual suspensión, desembocó en el Mandato Füssen (julio 1510), en virtud del cual, a partir de ese momento, las confiscaciones de libros tendrían que estar aprobadas por las facultades de teología de cuatro universidades (Colonia, Erfurt, Heidelberg y Mainz) y por tres expertos –entre ellos Reuchlin- (Price, 2015: 47-48).

libro *Lentes (Augenspiegel)*- para defender el respeto a los escritos judíos, y que no fuesen confiscados y destruidos, se basaban en la propia normativa de la Iglesia –la bula papal *Sicut Judeis* (1120), que garantizaba a los judíos no solo derechos de propiedad sino el derecho a practicar su religión en la cristiandad sin ser molestados por ello-, a las propias aseveraciones de san Pablo –quien en su momento no se había considerado digno de juzgar a los que estaban fuera de la Iglesia-, y en los perjuicios irreparables que podría suponer para la propia cristiandad esta pérdida de material de estudio cultural y teológico.¹⁴⁴⁴

Egidio de Viterbo dedicó el libro *Libellus de litteris hebraicis* (1517) a la importancia del hebreo, y en particular a la de la forma de las letras del alefato (alfabeto hebreo), muy influenciado por la lectura del *Sefer ha-Temunah* (Libro de la Figura), y que cita de forma explícita en ocho ocasiones, refiriéndose a su autor como a “su teólogo”.¹⁴⁴⁵ Sin duda influyeron en él, además del converso Felice da Prato (c.1460-1549), traductor al latín del *Sefer ha-Temunah* para la biblioteca de Egidio, su amistad con el filólogo, lexicógrafo y poeta judío Elias Levita (1469-1549), a quien alojó en su casa durante diez años desde c.1515. Levita le enseñó hebreo y copió manuscritos la mayor parte relacionados con la cábala.¹⁴⁴⁶ A pesar de en el *Libellus* también comenta ampliamente la décima sefirá y su carácter femenino, no se refiere a ella como *Shekhinah*, a la que dedicará posteriormente su libro *Scechina* (c.1530), sino que a lo sumo en una ocasión la llega a llamar *Dispensatrix*, un atributo tradicional de María como canal dispensador de gracia.¹⁴⁴⁷ En su condición de “cronósofo”, o sabio capaz de estudiar las divisiones del tiempo de la historia transcurrida y del futuro por venir,¹⁴⁴⁸ vinculaba a la Virgen María la décima era, la del gran jubileo, la que correspondería a la más alta puerta del entendimiento; es decir,

¹⁴⁴⁴ Price, 2015: 47-50. El proceso continuó en la Santa Sede y el veredicto final (junio 1520) del papa León X, debido a presiones políticas, fue desfavorable a Reuchlin. Este hecho no impidió que los estudios hebreos continuasen desde una perspectiva cristiana como acredita la publicación con el imprimatur papal de la primera edición íntegra del Talmud o el patronazgo papal de la traducción al latín de la Biblia judía (Price, 2015: 52).

¹⁴⁴⁵ Copenhaver, Stein Kokin, 2014: 24.

¹⁴⁴⁶ Abate, 2016: 290-291, 295. También Baruch de Benevento (s.XVI) tradujo el *Zohar* al latín para Egidio de Viterbo.

¹⁴⁴⁷ *Libellus*, fol. 16 (Copenhaver, Stein Kokin, 2014: 22).

¹⁴⁴⁸ García-Arenal, Pastore (2018: 14) se refieren a la definición de Krzysztof Pomian. *L'ordre du temps*. Paris: Gallimard, 1984.

a *Binah* –la tercera sefirá-,¹⁴⁴⁹ a la que nos referiremos con más detenimiento más adelante.

4.1.3.B) Egidio de Viterbo, legado papal, en la corte del futuro Carlos V (visita a la península ibérica en 1518-1519)

El 14 de noviembre de 1517 el papa León X proclamaba una cruzada contra los otomanos. Su objetivo era conseguir que todos los príncipes cristianos se comprometiesen a una tregua de cinco años a fin de concentrarse en la cruzada. Unos meses después, en 1518, el pontífice envió emisarios al emperador Maximiliano y a los reyes de Inglaterra, Francia y las Españas a fin de buscar su apoyo para esta cruzada. El legado papal destinado a la península ibérica fue Egidio de Viterbo, tras haber renunciado en febrero de 1518 a su condición de prior de los agustinos, unos pocos meses después tanto de su nominación para ingresar en el colegio cardenalicio¹⁴⁵⁰ como de la exposición de las 95 tesis de Lutero en la puerta de la iglesia del Palacio de Wittenberg que inició la crítica de la concesión de indulgencias.¹⁴⁵¹

Llegó a Barcelona el 10 de junio de 1518, donde fue recibido solemnemente con una ceremonia fastuosa; y poco después se dirigió a Zaragoza, ciudad en la que se encontraban reunidas las Cortes de Aragón.¹⁴⁵² Durante su estancia en Barcelona conoció al obispo de la ciudad condal, Martín García Puyazuelo, favorable a emprender de inmediato la conquista de Jerusalén mediante la ruta de la orilla sur del Mediterráneo de acuerdo con la idea ya iniciada por el cardenal Cisneros con su conquista de Orán en 1509 y, por tanto,

¹⁴⁴⁹ *Libellus*, fol. 47 (Copenhaver, Stein Kokin, 2014: 21).

¹⁴⁵⁰ O'Malley, 1968: 4.

Fue elegido cardenal por León X en julio de 1517 (Leftley, 1995: 109).

¹⁴⁵¹ Es probable que en el invierno de 1510-1511 coincidiesen en Roma Egidio de Viterbo y Martín Lutero (1483-1546), entonces un joven fraile agustino. En la década de 1530 Lutero se refería a Egidio de Viterbo como una persona muy instruida y contraria a los abusos del papado. Por su parte, Egidio de Viterbo participó en la comisión de cardenales cuyo objetivo era plantear soluciones al problema luterano y durante el consistorio de noviembre de 1530 el cardenal fue favorable a convocar un concilio para reconducir la cuestión (O'Malley, 1968: 5-6).

¹⁴⁵² Morocho, 2000: 830.

muy acorde con la misión de Egidio de Viterbo de convencer al César de que emprendiese la cruzada contra el Turco.¹⁴⁵³

La visita a España de Egidio de Viterbo en 1518, como legado pontificio, causó una gran impresión en Carlos V. La legación papal del de Viterbo se presentó como un éxito respecto al objetivo de la cruzada ya que el monarca español ofreció ir personalmente junto con una expedición de 19.000 combatientes. El rey Carlos así lo afirmó a León X en una misiva en la que le comunicó que ya tendría constancia por Egidio de Viterbo y por el nuncio Giovanni Ruffo dei Theodoli de que había cumplido los deseos del pontífice en relación con la prevista expedición contra el Turco. Por su parte, el 28 de agosto de 1518 el papa escribió un breve a Carlos de Habsburgo en el que le manifestaba su agradecimiento.¹⁴⁵⁴

Pedro Mártir de Anglería, sin embargo, era escéptico respecto a las posibilidades de éxito de la legación pontificia, debido al poder con el que contaba en la corte carolina Guillermo de Croÿ, el señor de Chièvres –de ahí que el cronista se refiriese a él de forma despectiva como el Capro en un juego lingüístico con chèvre (cabra en francés)-:

El legado, cardenal Egidio, no ha puesto en juego ninguna de sus facultades apostólicas por impedirselo el Capro. Se llevará intacto en la bolsa –como dice el proverbio- todo lo que trajo de los tesoros de la Iglesia y no recogerá ni un céntimo de entre todos. El buen Capro piensa que se le quita de su bolsillo cuanto va a parar a manos ajenas. A este compasivo varón le da pena de Castilla, esquilada de mil maneras. (...) Oh nobles españoles!, que manejaís y dáis calor a tan voraz culebra.¹⁴⁵⁵

Mártir de Anglería también se refirió al momento en que el rey Carlos, quien ya se encontraba en Barcelona desde el 15 de febrero de 1519, estaba pendiente de la decisión de los electores de Frankfurt a su candidatura imperial tras la muerte de su abuelo, el emperador Maximiliano. El cronista explicó cómo Egidio de Viterbo negociaba en la corte carolina el apoyo papal en esta elección a cambio de la activación de la cruzada:

¹⁴⁵³ García-Arenal; Pastore, 2018: 28-29. Ver también capítulo 3.2.

¹⁴⁵⁴ Breve del papa León X a Carlos V: AGS, Patronato Real. Legajo 60, fol. 88 (Morocho, 2000: 832). Carta de Carlos V a León X: Ms. BNM 917, ff. 9v-10r, en Luis Núñez Contreras. *Un registro de Cancillería de Carlos V*. Madrid: CSIC, 1965, pp. 7-9 (Morocho, 2000: 832-833).

¹⁴⁵⁵ Mártir de Anglería, epist. 632, 30 de diciembre de 1518.

Aquí el legado pontificio insta para que se prepare la armada que se ha de enviar. Temen en Roma una repentina invasión de los turcos. (...) Esperamos que la corona del imperio venga a nuestro rey por liberalidad de los electores. Ya se están dejando oír las peticiones del legado pontificio. Parece que se van a enviar a Nápoles tropas terrestres y marítimas. Temen no menos los belgas de en torno al rey que el ánimo del papa se incline demasiado a los franceses. El legado amenazó más de una vez con que el pontífice llegaría a un acuerdo con el francés, si no se equipaba inmediatamente la armada.¹⁴⁵⁶

Carlos y sus consejeros –entre ellos, Adriano de Utrecht, futuro papa, y en ese momento cardenal de Tortosa- consiguieron de Egidio de Viterbo que escribiese desde Barcelona el 19 de febrero de 1519 una larga carta al papa en defensa entusiástica de la candidatura imperial de Carlos. En ella exponía, dado que no se conseguía la liga de príncipes cristianos pretendida para la expedición contra los turcos, la necesidad de contar con un emperador suficientemente poderoso que asumiese por sí solo la detención del avance otomano, la ejecución de las empresas de la cristiandad y que pudiese superar y pacificar para ello a los príncipes cristianos. Este objeto, argumentó Egidio de Viterbo, sólo lo podía conseguir en ese momento Carlos de Habsburgo, quien reunía el poder y las riquezas suficientes, el carácter de adversario secular del mahometismo y la fidelidad a la Sede Apostólica.¹⁴⁵⁷

Fue en esos momentos cuando Egidio de Viterbo pronunció un nuevo discurso en Barcelona en apoyo del César Carlos que se publicaría ese mismo año 1519 en la ciudad condal por Juan Lallemand, secretario del emperador y adversario de Alfonso de Valdés, con el título de *Dialogus Reverendissimi in Christo Patris Domini Aegidi S.R.E. presbyterii cardinalis in honorem sanctissimi Caeseris Caroli Regis catholici Hispaniaum utriusque Siciliae Domini nostri*. La pérdida o no localización de este *Diálogo en honor del César Carlos* no obsta a que resulta evidente que este opúsculo apoyaba la candidatura al Sacro Imperio del rey Carlos.¹⁴⁵⁸

¹⁴⁵⁶ Mártir de Anglería, epist. 635, 18 de febrero de 1519.

¹⁴⁵⁷ Carta recogida por Ramon Menéndez Pidal, en “Un imperio de paz cristiana”, introducción del tomo XVIII (“La España del emperador Carlos V”) de la *Historia de España*. Madrid: 1966, pp. XXI-XXII (Morocho, 2000: 833); y, también, Maravall, 1999: 64.

¹⁴⁵⁸ Existió un ejemplar de esta obra a comienzos del siglo XIX en la Scheurl Bibliothek de Nuremberg, cuyos fondos se dispersaron. Algunos pasaron a la Stadbibliothek de Nuremberg, donde en 1958 ya no se halló ningún ejemplar. F. J. Norton, quien hizo una búsqueda sistemática en las bibliotecas de la península ibérica, no pudo localizar ningún ejemplar de esta obra (F. Martin. “The Writings of Giles of Viterbo”. *Augustiniana*, 29, 1979, p. 159) [Morocho, 2000: 833]. Asensio, 2000: 110-111.

Egidio permanecería en la corte carolina asentada en la península por lo menos ocho meses. Alcanzaría aquí una gran popularidad tras haber conversado con el futuro emperador sobre hermetismo y cábala. León X se mostraba contrario a la candidatura de Carlos de Habsburgo, dada la preocupación que le causaba la acumulación de poder de esta dinastía,¹⁴⁵⁹ pese a la intercesión y la opinión sumamente favorable del agustino. Al tener noticia de las aspiraciones de Carlos al imperio, León X exteriorizó una violenta indignación y recordó la prohibición decretada por Julio II de combinar el reino de Nápoles y Sicilia con la corona imperial para evitar que los Estados Pontificios quedasen completamente rodeados por las tierras del emperador.¹⁴⁶⁰ Según el viejo derecho y costumbre, no se podía elegir emperador al rey efectivo de Nápoles, porque el emperador no podía ser a su vez feudatario del papa.¹⁴⁶¹ Al final el problema de la coincidencia entre emperador y rey de Nápoles y Sicilia se solucionó por medio de una dispensa concedida por el propio León X.

4.1.3.C) Egidio de Viterbo y la década de 1520. *Scechina*, su obra fundamental (c.1530)

4.1.3.C.i) Introducción a la obra

Tras la elección de Clemente VII en 1523, con apoyo de Egidio, fue nombrado obispo de Viterbo, su ciudad natal; y el año siguiente, en 1524, fue elegido patriarca de Constantinopla, aunque acabaría renunciando a este cargo por el obispado de Zara en 1530.¹⁴⁶² En torno a ese año inició el viterbense *Scechina*, su obra maestra, dedicada al

¹⁴⁵⁹ Morocho, 2000: 834-836.

¹⁴⁶⁰ Maravall, 1999: 64.

¹⁴⁶¹ Villacañas, 2017: 402.

¹⁴⁶² Abate, 2013: 421; [www.treccani.it/enciclopedia/egidio-da-Viterbo_\(Dizionario-Biografico\)](http://www.treccani.it/enciclopedia/egidio-da-Viterbo_(Dizionario-Biografico)) [consulta 12-12-2019]

papa Clemente VII, aunque dirigida al emperador Carlos V; y en la que es probable que recogiese fragmentos amplios del *Diálogo en honor del César Carlos*.¹⁴⁶³ Así como en la *Historia Viginti Saeculorum* su objetivo era revelar el sentido de las profecías a León X, en *Scechina* la revelación a Carlos V se contenía en la cábala.¹⁴⁶⁴ El libro presenta cuarenta interpelaciones al emperador, de quien confiaba en su poder y energía para reformar la Iglesia y derrotar al Imperio Otomano. Esta esperanza se evidencia al comparar al César con Moisés, David, Salomón y Ciro.¹⁴⁶⁵ A pesar de la división didáctica del tratado en tres partes: números, letras y nombres de Dios, Egidio de Viterbo desarrolla en él su pensamiento con un flujo de imágenes, de símbolos sacados de los tesoros de la literatura cabalística, así como de los poetas clásicos greco-latinos y de los filósofos neoplatónicos, según el principio de correspondencia entre lo alto y lo bajo, lo espiritual y lo material.¹⁴⁶⁶ Así como en el *Libellus de litteris hebraicis* su fuente de inspiración había sido el *Sefer ha-Temunah*, sin tener apenas en cuenta el *Zohar*, en *Scechina* resulta evidente la influencia de ambos textos.

Esta obra se conserva en la actualidad en París, en la Bibliothèque nationale de France, departamento de manuscritos latinos 3363, bajo el título principal de *Midrash-im*, y el volumen contiene, además de estos comentarios rabínicos sobre textos bíblicos, un texto (c.1517) acerca de las profecías de Isaías cuyo autor es un Pseudojoaquín de Fiore, y finalmente *Scechina per fratrem Aegidium cardinalem Viterbiensem in Cyminias*¹⁴⁶⁷, folios 159r-349v. Al parecer estas tres obras pertenecían a la biblioteca de Egidio de Viterbo y llegaron a Francia en esta única encuadernación de la mano de la reina Catalina de Medici (1519-1589).¹⁴⁶⁸

¹⁴⁶³ O'Malley, 1968: 14; Morocho, 2000: 834.

¹⁴⁶⁴ Leftley, 1995: 298.

¹⁴⁶⁵ Morocho, 2000: 834-836; Stein Kokin, 2011: 28 en cuanto a la extensión de la obra; Reeves (1992: 107), por su parte, indica que, para Egidio, Carlos V debía ser el nuevo Moisés que liderase a la humanidad en su camino hacia la libertad, el nuevo César conquistador de los bárbaros, y el nuevo David que reuniese a todos en su solo rebaño.

¹⁴⁶⁶ Secret, 1979: 142.

¹⁴⁶⁷ Cyminias se refiere a una ermita en la selva o hayeda del monte Cimino, en la provincia de Viterbo, uno de sus lugares de retiro predilectos.

¹⁴⁶⁸ <https://archivesetmanuscrits.bnf.fr/ark:/12148/cc61256q> (consulta 22-3-2022).

4.1.3.C.ii) La Shekhinah, el Nombre de Dios y el Espíritu Santo

La *Shekhinah* designa, en la exégesis judía, a la presencia divina que habita, mora o reside (*shakhán*) en el mundo terrenal entre los mortales. Aparece, por ejemplo, en Éxodo 25,8: «Y me harán un santuario, y moraré en medio de ellos». ¹⁴⁶⁹ Sin embargo, el nombre de *Shekhinah* no se menciona en la Biblia hebrea, sino que se trata de un antiguo término rabínico que apareció por primera vez en los *Targumim*, unas traducciones glosadas en arameo según la tradición oral de los cinco libros de la Torá. En uno de ellos, un Targum del s.I dC, este término sustituye a “morada” —que comentaremos más adelante— y a “Nombre”. La identificación de la *Shekhinah* con el ‘Nombre’ de Dios de cuatro letras, el Tetragrama, está justificada porque en la tradición hebrea los nombres de Dios designan sus manifestaciones, su presencia en el mundo terrenal. Dios se da a conocer por sus nombres y, entre todos ellos, el Tetragrama es el más importante. ¹⁴⁷⁰

La cábala cristiana de la que partía Egidio de Viterbo identificaba en el Tetragrama a las tres personas de la Trinidad. *Yod* (Y) sería el Padre, *Vav* (V) el Hijo, y *He* (H), el Espíritu Santo. Egidio de Viterbo señaló, además, que en el nombre de Dios, *Yahveh*, se debían diferenciar la *Shekhinah* inferior del mundo temporal (*Malkhut*, el Reino, décima sefirá) de la *Shekhinah* superior del mundo trascendente (*Binah*, la Comprensión o el Entendimiento, tercera sefirá), a la que correspondería la segunda hache de *Yahveh*, el Espíritu Santo. Y es precisamente a *Binah* a quien el cardenal dedicó el décimo y último capítulo de su tratado *Scechina*. ¹⁴⁷¹ Un número diez que, en su visión sefirótica de la *Historia Viginti Saeculorum* (1513-1517), como hemos visto anteriormente, tenía una importancia fundamental al tratarse de la era —décima y última— que estaría viviendo la humanidad en esos momentos, antesala del fin del mundo.

¹⁴⁶⁹ Scio de San Miguel, 1852: 201 (I).

¹⁴⁷⁰ Green, 2004: xlviii *Targum* significa interpretación en arameo.

Se trata del *Targum de Onkelos* (siglo I dC) se lee la palabra *Shekhinah* al traducir los versículos 4 y 5 del capítulo 12 del Deuteronomio. Así como en la Torá original se dice: «No procederéis así respecto a YHVH, vuestro Dios, únicamente el lugar elegido por YHVH, vuestro Dios, de entre todas las tribus para poner su Nombre allí, en su morada lo buscaréis y vendréis allí»; en cambio, en la traducción de Onkelos está escrito: «No procederéis así respecto a YHVH, vuestro Dios, únicamente el lugar elegido por YHVH, vuestro Dios, de entre todas las tribus para poner su *Shekhinah* allí, en su *Shekhinah* lo buscaréis y vendréis allí» [<https://www.arsgravis.com/la-shekinah-o-la-presencia-divina/> (consulta 21-3-2022)].

¹⁴⁷¹ Javary, 1981: 113-114; Smith (2007: 61, 68) puntualiza, además, que Reuchlin también tiene una visión similar.

La división habitual de las diez sefirot en un grupo de tres –*Keter*, *Hokhmah* y *Binah*- y otro grupo con las siete restantes, permitió además a Egidio de Viterbo identificar en el conjunto superior a la Trinidad de Dios y en el inferior a los atributos de Dios.¹⁴⁷² *Binah*, dentro de esta primera tríada, sería el Espíritu Santo (*Ruah*), el Paráclito o intercesor.¹⁴⁷³ La idea, además, extraída del *Sefer ha-Temuná* (Libro de la Figura), de que cada era –o año sabático milenario- leía una Torá diferente, con un cierto paralelismo con la concepción de Joaquín de Fiore de la tercera era del Espíritu, después de la primera correspondiente al Padre (AT) y de la segunda al Hijo (NT), cuadraban con la lectura escatológica de Egidio de Viterbo de que esta última era –después de haber pasado por la del Padre (*Keter*, el primer cielo), y la del Hijo (*Hokhmah*, el segundo cielo)-, correspondería finalmente al Espíritu (*Binah*), también llamado tercer cielo, ya que la tríada de las tres sefirot superiores –el cielo- cubriría todo el “edificio”.¹⁴⁷⁴ Estas tres etapas de la revelación quedarían marcadas por: la iluminación del Sinaí (AT), la resurrección del Mesías (NT) y una tercera, que Egidio de Viterbo denominaba “última innovación” (*in ultima innovatione: ubi nullae omnino tenebrae obtenebrescent*) y que correspondería a la espera escatológica, cuando, tras la destrucción de nuestro mundo presente, se preveía, según la promesa del Mesías, la aparición de nuevos cielos y una nueva tierra, todo sería renovado y todo en la tierra sería como en el cielo. Entonces todo ser vivo gozaría de la luz plena y estaría lleno de bendiciones y de abundancia. Esta nueva ciudad llevaría por nombre la Jerusalén celeste. Y en ese momento futuro el Reino (*Malkhut*) de la *Shekhinah* inferior sería entonces revestido de la luz de *Binah*, la *Shekhinah* superior.¹⁴⁷⁵

El principal motivo que llevó al cardenal a la redacción de su obra *Scechina* fue mostrar que el Mesías, anunciado por los profetas de la primera Alianza era el último nivel de la revelación que ya había empezado desde la creación del mundo y había llevado desde

¹⁴⁷² Javary, 1981: 120 (S 194 v). Todas las citas de Javary a los folios [anverso-reverso (v)] que aparecerán a partir de ahora en las notas entre paréntesis acompañadas de una S se refieren a la página correspondiente a la recopilación de las dos obras de Egidio de Viterbo publicadas por François Secret. *Scechina e libellus de litteris hebraicis*. Roma, 1959.

¹⁴⁷³ Copenhaver, Stein Kokin, 2014: 16.

¹⁴⁷⁴ Javary, 1981: 122-123 (S 200 v –respecto a *Keter*-, 303 v, 305). «Ven y observa: el cielo (Gn 1,1) es la *Shekhinah* superior, y la tierra es la *Shekhinah* inferior, en una fusión de hombre y mujer como una sola persona». Por tanto, cabe entender que el cielo se refiere a *Binah* (*Shekhinah* superior) y la tierra a *Malkhut* (*Shekhinah* inferior). [*Zohar* I:50b (Matt, 2004: 282)].

¹⁴⁷⁵ Javary, 1981: 127-128 (S 208 v, 261 v, 349).

Adán, hasta Noé, Abraham, Moisés para culminar en Jesús.¹⁴⁷⁶ Cristo animaba a la humanidad, según Egidio de Viterbo, a trascender las obligaciones rigurosas de la Ley para introducirla en el reino del amor donde todo iba a ser en la tierra como en el cielo.¹⁴⁷⁷ Para Egidio de Viterbo el emperador Carlos V era agente y reflejo del Mesías;¹⁴⁷⁸ y la apertura de ese reino solo resultaría posible al descubrir la verdadera luz de las Escrituras, que se había mantenido oculta por enigmas, reservada a quienes hubiesen recibido el poder de descubrir sus secretos y consiguiesen acceder con la gracia de Dios a la plenitud de la luz de *Binah*, la *Shekhinah* superior, tras conseguir finalizar el largo y peligroso peregrinaje al que invita el tratado *Scechina*. La Ley sería, por consiguiente, según Egidio, como la entrada tenebrosa de una casa, el vestíbulo, el acceso, el principio, la vía que debería conducir finalmente a la gran luz de *Binah*, la gran Madre de lo que es eterno.¹⁴⁷⁹ Una luz regeneradora y nutritiva –el pan descendido del cielo– que llevaría a la felicidad absoluta.¹⁴⁸⁰ Un alimento cuya distribución en la tierra correspondería a *Malkhut*, la *Shekhinah* inferior, la pequeña madre de lo que es perecedero,¹⁴⁸¹ la madre de todos los mortales pero, al mismo tiempo hija de *Binah* (la madre de todos los vivos).¹⁴⁸²

4.1.3.C.iii) La *Shekhinah* y la Comprensión o el Entendimiento de la Sabiduría

La *Shekhinah* también tendría el sentido de “liberación” de las cadenas de la ignorancia o el de “desatar” el entendimiento o conocimiento de la sabiduría –al que se refiere *Binah* o el aspecto superior de la *Shekhinah*-. La *Shekhinah* en el judaísmo helenístico del siglo I, al final de la época del Segundo Templo (68-70 dC) y al principio de la etapa rabínica, empezó a representar a la sabiduría, la luz del entendimiento o conocimiento, quizá bajo la influencia del concepto helenístico de Sophia y la doctrina del Logos derivada de la filosofía estoica. De forma paralela, se identificó a la Torá con *Hokhmah*, segunda

¹⁴⁷⁶ Javary, 1981: 124 (S 217 v).

¹⁴⁷⁷ Javary, 1981: 124.

¹⁴⁷⁸ Housley, 1998: 128.

¹⁴⁷⁹ Javary, 1981: 124-125 (S 164 v, 225, 339, 348).

¹⁴⁸⁰ Javary, 1981: 125 (S 240-241).

¹⁴⁸¹ Javary, 1981: 126 (S 338-339).

¹⁴⁸² Javary, 1981: 126 (S 332). Así aparece en el *Zohar* II:127a (Matt, 2004:6).

sefirá.¹⁴⁸³ Ya Orígenes comentaba que un sabio hebreo le había confesado que las Sagradas Escrituras se asemejaban a una gran casa con muchísimas habitaciones cerradas; y, como todas las llaves estaban cambiadas de cerradura, resultaba necesario encontrar la llave adecuada.¹⁴⁸⁴ Una sabiduría que, además, se revelaría al profeta, entendido no como quien adivina o predice el futuro, sino como quien se comunica o entra en intimidad con Dios; como quien se vacía por completo de todo su ego para servir de canal al Espíritu de Dios.¹⁴⁸⁵ Los cabalistas de hecho se consideran a sí mismos devotos de la *Shekhinah*, aunque nunca se dirigen a ella fuera de la unidad divina. Solo a través de ella las personas pueden tener acceso a los misterios del más allá. Toda oración se canaliza a través de ella, buscando la carga de su energía para que se eleve en la unidad del árbol de la vida.¹⁴⁸⁶ El *Sefer ha-Bahir* ahonda en este camino al entender que el espíritu del Señor es un espíritu que al principio es de sabiduría y después de entendimiento.¹⁴⁸⁷

La comprensión o entendimiento de esta sabiduría, relacionada con la tercera sefirá *Binah*, aludiría a la Torá celeste,¹⁴⁸⁸ la Gran Luz que se encendería con la hierogamia de dos luces terrenales: la masculina –la Torá escrita- y la femenina –la Torá oral-. Sería gracias al estudio de la Torá, al cumplimiento de los mandamientos y a la santificación del Nombre de Dios que los justos podrían contemplar el matrimonio sagrado de la luz masculina y femenina y encender esa Gran Luz.¹⁴⁸⁹ Según el *Zohar*, *Binah*, la madre celestial, solo se manifestaría cuando *Tiferet* y *Shekhinah*, la madre terrenal, estuviesen juntos;¹⁴⁹⁰ es decir, la integración de la Torá escrita y la oral sería el requisito previo para la comprensión profunda de la Torá. Egidio de Viterbo invitaría, por tanto, a Carlos V para que se abriese personalmente a esta comprensión y liderase así la etapa final de la historia, la era del Espíritu, de *Binah*, de la *Shekhinah*.

¹⁴⁸³ Wolfson, 1998: 156; Smith, 2007: 59; Alvarado, 2012: 139.

¹⁴⁸⁴ Orígenes. *Selecta in Psalmos* (sobre el Salmo I). En: Migne. *Patrologia Graeca*, vol. 12, col. 1080 (Alvarado, 2012: 117).

¹⁴⁸⁵ Alvarado, 2012: 125.

¹⁴⁸⁶ Green, 2004: xlviiii-xlix.

¹⁴⁸⁷ Wolfson (1998: 171) cita *Sefer ha-Bahir*, secs. 186-187.

¹⁴⁸⁸ Alvarado, 2012: 139.

¹⁴⁸⁹ Séd, 1981: 83.

¹⁴⁹⁰ *Zohar* I:50b (Matt, 2004: 278).

4.1.3.C.iv) La Shekhinah, la feminidad y la presencia de Dios

Shekhinah se refiere a las manifestaciones de Dios, a su presencia en el Reino (*Malkhut*). Esta inhabitación divina terrenal está vinculada al aspecto femenino de Dios, de acuerdo con la referencia en el Génesis a su doble aspecto masculino y femenino: «(27) Y creó Dios al hombre a su imagen; a imagen de Dios lo creó; macho y hembra los creó». ¹⁴⁹¹ Un aspecto femenino pasivo-receptivo que es necesario para consumar el matrimonio sagrado. Un matrimonio en el que la *Shekhinah* inferior recibe las energías del resto de las sefirot que se encuentran por encima de ella en el árbol de la vida, de las que llena su interior. ¹⁴⁹² Este concepto está presente en la *Scechina* de Egidio de Viterbo cuando asimila los gozos de la *Shekhinah*, la presencia de Dios entre nosotros, al goce de una pareja –Cristo (sol) y la Iglesia (noche)- unida en la habitación nupcial. ¹⁴⁹³ La idea del matrimonio sagrado se encuentra tanto en fuentes cristianas como gnósticas. Entre las primeras el Apocalipsis de Juan, donde tabernáculo equivale a la *Shekhinah*; y, en cuanto a las segundas, el Evangelio de Felipe, en el que la habitación nupcial se identifica con el sanctasanctórum del Templo: ¹⁴⁹⁴

-1- Y vi un cielo nuevo, y una tierra nueva. Porque el primer cielo, y la primera tierra se fueron, y la mar ya no es. /-2- Y yo Juan vi la ciudad santa, la Jerusalén nueva, que de parte de Dios descendía del cielo, y estaba aderezada, como una esposa ataviada para su esposo. / -3- Y oí una grande voz del trono, que decía: Ved aquí el tabernáculo de Dios con los hombres, y morará con ellos. Y ellos serán su pueblo; y el mismo Dios en medio de ellos será su Dios. ¹⁴⁹⁵

Había tres edificios dedicados específicamente al sacrificio en Jerusalén. El que miraba al oeste se llamaba “el santo”. Otro que daba al sur se llamaba “el santo del santo”. El tercero que daba al oriente se llamaba “el lugar santísimo” (el sanctasanctórum o “el más santo de los santos”), el lugar donde sólo entra el sumo sacerdote. El bautismo es el edificio santo, la redención es el santo de lo santo, el más santo de los santos es la habitación nupcial. ¹⁴⁹⁶

En el *Tiqqunei Zohar*, escrito al principio del siglo XIV por un cabalista castellano, se encuentran dos “matrimonios”: el superior, compuesto por el Padre-*Abba* (o la sefirá de

¹⁴⁹¹ Smith (2007: 59) se refiere a Gn 1,27 [Scio de San Miguel, 1852: 6(I)].

¹⁴⁹² Green, 2004: xlviiii-xlix.

¹⁴⁹³ Javary, 1981: 118-119 (S 165 v -166 v, 206 v, 284 v, 330 v).

¹⁴⁹⁴ Weinfeld, 1996: 521.

¹⁴⁹⁵ Ap 21,1-3 [Scio de San Miguel, 1852: 619 (v)].

¹⁴⁹⁶ Weinfeld (1996: 521) cita W.W. Isenberg. “The Gospel of Philip” (II, 3, p.23). En: J. M. Robinson (ed.). *The Nag Hammadi Library in English*. San Francisco, 1988.

Hokhmah) y por la Madre-*Imma* (o la sefirá de *Binah*, equivalente a la Jerusalén celeste);¹⁴⁹⁷ y el inferior, integrado por el Novio (*Tiferet* –hijo de *Hokhmah*-) y la Novia (*Malkhut* o *Shekhinah* –hija de *Binah*-).¹⁴⁹⁸ Se trata del desarrollo de la interpretación del *Zohar* de las dos casas presentes en el Génesis: «.. para la Sabiduría celestial cada mujer se denomina “casa” (...) Por este motivo, la Torá empieza con dos casas (Gn 1,1)». La letra inicial de *Be-reshit* (Al principio) es la letra *bet*, que equivale a dos, y sugiere la palabra “casa”. De ahí que el *Zohar* interprete que la Torá empieza con una alusión a las dos casas: *Binah* y *Shekhinah*.¹⁴⁹⁹

Egidio de Viterbo aprovechó esta interpretación del *Zohar* para recordar también que, en la versión hebrea de Proverbios 9,1, el versículo «la sabiduría ha edificado una casa», en lugar de referirse a la sabiduría –en singular- hacía alusión a sabidurías –en plural-; y esto le permitió interpretar que habían dos sefirot sapienciales: una sabiduría superior (*Hokhmah* –segunda sefirá-) y otra inferior (*Shekhinah* –décima sefirá-).¹⁵⁰⁰ Al existir en el interior del árbol sefirótico una constante circulación de luz, tras su camino descendente desde las sefirot superiores a la última, la luna, otro símbolo de la décima sefirá, recibiría silenciosa la luz del sol; la reflejaría al mundo sensible pero no la emitiría.¹⁵⁰¹ Pero cuando llegase la hora, la del matrimonio sagrado con el sol (*Tiferet*), la luna ya no permanecería silenciosa: «como dice el profeta, la luz de la luna ya no será silenciosa a partir de entonces, ya que será como la luz del sol». ¹⁵⁰² Sería entonces cuando esta luz tomaría un camino ascendente que conduciría a su Madre, la sefirá mesiánica por excelencia, *Binah*.¹⁵⁰³ La sabiduría, por tanto, el punto inicial de creación del mundo por parte de Dios, tras el matrimonio sagrado de la Torá escrita (*Tiferet*) y de la Torá oral (*Shekhinah* inferior o *Malkhut*) –la casa de Dios terrenal-, el lugar donde finalmente se comprendería sería en *Binah*, la *Shekhinah* superior, la casa de la Torá celestial. El cardenal, recuperó, en consecuencia, la conclusión a la que llegaba el *Zohar* de que cuando se comprendía (*Binah* – comprensión) el misterio de la sabiduría se cumplía entonces el versículo

¹⁴⁹⁷ En la biunidad *Hokhmah-Binah* reside la fuente del eros divino de la que todo deriva (Smith, 2007: 63).

¹⁴⁹⁸ Idel, 2009: 31-32, 45.

¹⁴⁹⁹ *Zohar* I:50b (Matt, 2004: 279).

¹⁵⁰⁰ *Libellus*, fol. 18 (Copenhaver, Stein Kokin, 2014: 17).

¹⁵⁰¹ Javary, 1981: 116 (S 222 v).

¹⁵⁰² Javary, 1981: 116-117 (S 224 v).

¹⁵⁰³ Javary, 1981: 123-124 (S 196 v).

“edificado”,¹⁵⁰⁴ aunque con la sustitución de los integrantes de la pareja unida en la habitación nupcial que, en su visión de la cábala cristiana, serían Cristo (sol) e Iglesia (noche o luna).¹⁵⁰⁵

La *Shekhinah* sería “nuestra madre”, la que nos llevaría al “mundo que está por venir”. Y esta transformación constituiría lo que se conoce como el “segundo nacimiento” que no es otro que el nacimiento de Cristo en nosotros. Mientras que, en términos cabalísticos cristianos, *Binah* es la Madre de Cristo -el Rey Eterno- es la *Shekhinah* quien, como la Virgen María, da a luz a Jesús de Nazareth, y en su plenitud del tiempo, si Dios quiere, al “Cristo en nosotros”. Este es el segundo nacimiento al que se refiere san Pablo –el apóstol citado por Egidio de Viterbo- en Galateos 4,19: «Hijitos míos, de los que otra vez estoy de parto, hasta que Cristo sea formado en vosotros». Distingue, por tanto, dos “madres” y dos “nacimientos”: Agar, la “esclava”, que da a luz “a partir de la carne” y está la mujer libre, que da a luz “a partir del espíritu”, a quien san Pablo relaciona con la “Jerusalén que está en lo alto”, de quien declara es la “madre de todos nosotros”.¹⁵⁰⁶

El cardenal considera que la *Shekhinah* está originalmente residiendo “con nosotros” en el mundo terrenal; es decir, la ubica “en el exilio” antes del tiempo que está por venir.¹⁵⁰⁷

Binah representa el mundo inmaterial, yo (*Shekhinah*) el material; Ella (B) el mundo inmortal, Yo (Sh) el mortal; Ella (B) el mundo que era, Yo (Sh) el mundo que está por venir. Esto es así porque Ella (B) es la madre de todo, y yo (Sh), como dice el apóstol, soy la vuestra.¹⁵⁰⁸

Este tiempo futuro de plenitud lo traería el camino ascendente al que invitaría Egidio de Viterbo a Carlos V, quien desde la posición del Reino (*Malkhut*, la *Shekhinah* inferior) debería revestirse de las alas del vuelo de la *Shekhinah*:

Dejad la tierra, abandonad las cosas mundanas, atravesad los elementos; aunque esto no sea suficiente, elevaros por encima de las órbitas de los planetas y de los astros que no son de este

¹⁵⁰⁴ *Zohar* I:141b (Busi, 1999: 38). Tiene relación con Proverbios 3,19 [Scio de San Miguel, 1852: 333 (III)]:

«El Señor por la sabiduría fundó la tierra, estableció los cielos por la prudencia».

¹⁵⁰⁵ Javary, 1981: 118-119 (S 165 v-166 v, 206 v, 284 v, 330 v).

¹⁵⁰⁶ Smith, 2007: 62.

¹⁵⁰⁷ Smith, 2007: 62.

¹⁵⁰⁸ Smith, 2007: 61 (S 328). B se refiere a *Binah* y Sh a *Shekhinah*; estas indicaciones no aparecen en el texto *Scechina* y se han incorporado para aclarar a quien se refiere Egidio de Viterbo con yo y ella.

mundo, franqueadlos y alzad los ojos ...¹⁵⁰⁹ Porque: La gente que vive en las tinieblas ha visto una gran luz; con anterioridad a los patriarcas no había luz, después de Abraham la luz fue débil; y con el Mesías se transformó en una gran luz.¹⁵¹⁰

4.1.3.C.v) La *Shekhinah*, el vuelo en el aire y la torre

En el *Zohar* (III:164b) se alude a una torre poderosa, que es el armario en el que se guarda el libro de la Torá, y que en realidad representa el poder que contiene en su interior. Tras esta descripción, la torre es levantada mágicamente por un pájaro, que la lleva ante el mesías, para que pueda leer el texto sagrado: entonces se abre la puerta, colocada en el centro, en la que se vislumbra la luz de la Torá. El mesías seguidamente, con voz suave, pronuncia un comentario oculto a las Escrituras. Cuando acaba de leer, se cierra la puerta y la torre vuelve volando a su sitio. Se puede interpretar, por tanto, con este pasaje del *Zohar* que la torre representa a *Malkhut* (o la *Shekhinah* inferior), que sirve de custodia de la Torá, pero a la vez protege su comprensión (*Binah*), la lectura celeste de la Biblia; y el movimiento en el aire de la torre alude al dinamismo del edificio sefirótico cuando con la integración del texto de la Torá con el comentario oculto que le da sentido –y que simboliza el matrimonio sagrado- se llega al entendimiento de la tercera sefirá, se vuelve pues al lugar de origen materno, la *Binah*.¹⁵¹¹

El secreto de la torre volando en el aire se referiría al secreto del entendimiento (*Binah*), ya preparado a la espera de ese mundo futuro que ha de venir de forma inminente con el ascenso de toda la luz sefirótica concentrada e integrada en *Shekhinah* inferior. Y, a propósito de esta torre, que podría vincularse a la gloria de la Asunción de la Virgen, desde un punto de vista cabalístico cristiano, está escrito Proverbios 18,10:¹⁵¹² «Torre muy fuerte el nombre del Señor: al mismo corre el justo, y será ensalzado».¹⁵¹³ Esta

¹⁵⁰⁹ Javary, 1981: 124 (S 227).

¹⁵¹⁰ Javary, 1981: 124 (S 221 v).

¹⁵¹¹ *Zohar* III:164b (Busi, 1999: 238). También en el *Zohar* (I:6a) aparece otra «torre que se eleva en el aire, grandiosa y espléndida», e indica que los que residen en esta torre son el Santísimo Bendito y un pobre. Esta torre se refiere a las dos *Shekhinah*. Y en una de sus acepciones –la décima sefirá, *Malkhut*- es pobre, porque de esta sefirá no procede emanación alguna para otra sefirá inferior pero, en cambio, ella recibe las emanaciones de todas las otras sefirot- (Matt, 2004: 36).

¹⁵¹² Busi, 1999: 576-577.

¹⁵¹³ Scio de San Miguel, 1852: 358 (III).

ascensión, en la interpretación judía, se vincularía, en cambio, a la Torá; y así, mientras que un *midrash* ¹⁵¹⁴ compilado antes del s.XIII consideraba que la «torre de la fortaleza» (en su versión cristiana, *Turris fortissima, nomen Domini*) se trataba de un símbolo de la fe y de la plegaria, el *Zohar* la asoció nuevamente con la Torá (es decir, la fortaleza) al considerar que la torre de la fortaleza equivale al arca que contiene los rollos de la Torá, tal y como el historiador del arte Ilia Rodov ha puesto de manifiesto en su estudio sobre la tradición medieval de armarios turriformes que custodian la Torá en las sinagogas.¹⁵¹⁵ Por su parte, el cabalista aragonés del siglo XIII Abraham Abulafia añadió que este versículo tenía una importancia extrema puesto que permitía identificar la “torre de fortaleza” (*migdal oz*) con la cumbre de la experiencia mística.¹⁵¹⁶ Tanto en la exégesis rabínica medieval [Rashi (Salomon ben Issac, de Troyes, 1040-1106)] como en la cabalística [*Zohar*] se especificó que la torre de la fortaleza que aparece en el Salmo 61¹⁵¹⁷ [que había sido interpretada por los sabios judíos de la Antigüedad en un doble sentido amplio como altar o tabernáculo y, por otra parte, como lugar de refugio bajo la protección de Dios –es decir, un santuario (*heikhal*) que comprendería tanto el Templo bíblico como el arca de la Torá-] debía ser reinterpretada a la luz de Isaías 5,2. En esta canción de la

¹⁵¹⁴ Un *midrash* corresponde a la literatura -oral o escrita- rabínica que comenta, mediante cita o clara referencia a un texto canónico, considerado la palabra revelada de Dios (Sherman, 2013: 281).

¹⁵¹⁵ Rodov, 2010: 79-82

¹⁵¹⁶ Abraham Abulafia. *Sefer Or ha-Sechel*. Jerusalén: A.Gross, 2001: 78-80 [Hames, 2012: XLIII- XLV]. Los discípulos de Abulafia utilizaron para llegar a esta conclusión tanto el arte permutativo luliano como la gematría –donde cada letra se identifica con un valor numérico-. Así, tanto *migdal* como *oz*, cada término por separado, suman 77 y juntos, por tanto, alcanzan un total de 154 que es el valor numérico de los tres nombres de Dios en el verso “Escucha Israel, el Señor es nuestro Dios, el Señor es uno”. De esta forma, la torre pasaría a ser la cumbre de la experiencia mística cuando se alcanza la unión con los nombres divinos que acompañan el mundo material y celestial. Esta unión se alcanzaría a través del ascenso y descenso de la escalera mística y el movimiento circular de las esferas, ambos movimientos íntimamente conectados con las *sefirot* –los principios divinos- y con los mismos nombres divinos. Un camino en el que se ascendería a través de las esferas celestiales y los diez *sefirot* desde Malchut hasta llegar a la torre de la fortaleza (*Migdal oz*) donde se recibiría el conocimiento más elevado a través de las diferentes combinaciones formadas por la rotación de las letras.

Siete es el número de la Antigua Ley (O’Malley, 1968: 104-105).

¹⁵¹⁷ Salmo 61 (Oración de un desterrado) / Salmo LX (en la Vulgata): «(3) Desde los fines de la tierra a ti clamé: cuando estaba angustiado mi corazón, en la piedra me ensalzaste. Guiáste me. (4) Porque has sido mi esperanza: torre de fortaleza contra el enemigo.» [Scio de San Miguel, 1852: 85 (III)].

Alfonso de Espina (mitad s.XV) transforma en *Fortalium fidei contra Judeos, Saracenos et alios Christianae fidei inimicos* la lectura agustiniana del Salmo 61,4, como metáfora de Cristo como torre de fortaleza y protector de los cristianos frente a enemigos y diablos, en el concepto de la fortaleza de la fe que conforta a los creyentes y los protege del diablo (Rodov, 2010: 85).

viña¹⁵¹⁸ el Templo es la propia viña del Señor y, en medio de ella, la torre (de la fortaleza) –o lagar, el espacio donde se pisa la uva- se trataría de una metáfora del arca de la Torá.

Según la interpretación del *Sefer Yetzirah*, el aire en el que vuela la torre aludiría al Espíritu Santo (*Ruah*);¹⁵¹⁹ y habría sido a través de este aire que todos los milagros habrían aparecido a los profetas –Ez 11,24; Dt 4,35-. De este aire vendría el conocimiento de la sabiduría: «Y reposará sobre él el espíritu del Señor: espíritu de sabiduría, y de entendimiento, espíritu de consejo y de fortaleza, espíritu de ciencia y de piedad» –Isaías 11,2-¹⁵²⁰ y es el espíritu que se manifestó a Gedeón.¹⁵²¹

Egidio de Viterbo parece sostener que la *Shekhinah* correspondería al Arca de la Alianza, a todas las manifestaciones teofánicas del NT y del AT, como por ejemplo el fuego en la zarza ardiente, y a la Jerusalén celeste.¹⁵²² La *Shekhinah*, *Malkuth* o Reino habría irradiado inicialmente del Arca de la Alianza, que contenía la tabla de los diez mandamientos que Moisés recibió en la cima del Sinaí. En tradiciones posteriores, el arca acabó custodiando la Torá completa.¹⁵²³ Por este motivo, la *Shekhinah* se representaría como la «torre» que custodia la Torá.¹⁵²⁴ La manifestación de Dios, por tanto, es su misma palabra -la Torá-; y de ahí la relación estrecha entre la *Shekhinah*, la Torá y la palabra de Dios.¹⁵²⁵ Lo más profundo, en definitiva, remite a lo más alto y lo más alto, a lo más profundo. Y una forma de presencia de Dios, la *Shekhinah*, gloria de Dios manifestada e inmanente, se complementaría con el *Qadosh*, la gloria trascendente e inmanifestada.¹⁵²⁶

¹⁵¹⁸ «Y la cercó de seto, y la despedregó, y la plantó escogida, y edificó una torre en medio de ella, y construyó en ella un lagar; y esperó que llevase uvas, llevó silvestres.» [Scio de San Miguel, 1852: 10 (IV)].

¹⁵¹⁹ Is 61,1 [Scio de San Miguel, 1852: 116 (IV)]: «El espíritu del Señor sobre mí porque me ungió el Señor: me envió para evangelizar a los mansos, para medicinar a los contritos de corazón, y predicar remisión a los cautivos, y abertura a los encerrados».

¹⁵²⁰ Scio de San Miguel, 1852: 26 (IV).

¹⁵²¹ Jc 6,34 [Scio de San Miguel, 1852: 532 (I)]: «Mas el espíritu del Señor embistió (...)».

¹⁵²² Smith, 2007: 59-60.

¹⁵²³ Melloni (2018: 56, 60, 247) especifica que la *Shekhinah*, por tanto, se concentra y se custodia primero en el Arca de la Alianza, a la vez que la *Shekhinah* custodia el Arca. Posteriormente, con la construcción del primer templo de Jerusalén, la *Shekhinah* pasa a residir en el *debir*, el *sancta sanctorum* del edificio. Y la centralidad de la Torá se manifiesta en el lugar privilegiado que ocupa en cualquier sinagoga como reminiscencia de esta Arca de la Alianza custodiada en el primer templo –en el tercer y último recinto situado en el piso superior-. La *Shekhinah* es custodiada pero a la vez también ella es custodiadora del templo.

¹⁵²⁴ Busi, 1999: 238.

¹⁵²⁵ Melloni, 2018: 249.

¹⁵²⁶ Melloni, 2018: 56, 60, 247.

4.1.3.C.vi) La Shekhinah como cuerpo místico colectivo

Según interpretan teólogos como Peter Schäfer y Arthur Green, la feminización de la presencia de Dios en la cábala judía respondió al resurgimiento de la devoción popular a María en el cristianismo occidental del siglo XII, visible en la dedicación de las catedrales o de capillas especialmente consagradas a la Virgen, en la música, las procesiones y las representaciones religiosas igualmente dedicadas a Nuestra Señora.¹⁵²⁷ Este fenómeno de creciente fervor mariológico ya se había fraguado en los siglos X y XI; antes por tanto, según estos autores, del surgimiento cabalístico de la *Shekhinah*.¹⁵²⁸ Otros estudios han cuestionado que fuese el modelo cristiano de devoción a María el motivo para justificar la aparición posterior de la creencia medieval judía en la *Shekhinah* por más que aparentemente no existiesen reflexiones anteriores acerca de este aspecto femenino de la presencia divina en fuentes judías anteriores al siglo XII y han señalado otras opciones alternativas como, por ejemplo, su presencia efectiva en el libro *Bahir* (Daniel Adams) o ser en realidad la hipóstasis de Jerusalén (Moshe Idel).¹⁵²⁹

En varios pasajes de la Biblia hebrea, especialmente en Ezequiel 16 y 23, Jerusalén se presenta como una entidad femenina. Los autores del Midrash y del Talmud transformaron la Jerusalén celeste en una extensión de la ciudad terrenal.¹⁵³⁰ Solo a partir de la destrucción del Segundo Templo apareció en textos hebreos el concepto de Jerusalén celeste –o Jerusalén que está en las alturas-.¹⁵³¹ Por su parte, los comentaristas cristianos que siguieron la línea interpretativa marcada por san Pablo, quien abogaba por la

En el siglo XVI, el rabino Isaac Luria, un erudito y místico judío nacido en Palestina, planteó que Dios trascendía la realidad terrena, al ser *Ein Sof* (“infinito”), un Dios trascendente y oculto, *Deus absconditus*, independiente de la creación. Aunque también estaría el Dios inmanente, generalmente conocido como *Shekhinah*, presente en y a lo largo de la Creación (Glas, 2007: 37-40).

¹⁵²⁷ Green (2002: 21, 27) cita la versión inglesa del artículo de Schäfer, “Daughter, Sister, Bride, and Mother: Images of the Fertility of God in the Early Kabbala”. *Journal of the American Academy of Religion*, 68, 2000, pp. 221-242 –el artículo original en alemán es de 1998-.

¹⁵²⁸ Schäfer, 2005: 50.

¹⁵²⁹ Idel, 2009: 3. Las tradiciones cabalísticas que partieron del libro de *Bahir* en Occitania no desarrollaron una reflexión significativa y metódica acerca de la distinción entre Jerusalén y Sión. Quien explicó por primera vez de forma sistemática esta diferenciación simbólica, que hasta ese momento se consideraban sinónimos, fue el gerundense R. Ezra ben Shlomo (primera mitad s. XIII): Sión se identificaría con el blanco –vinculado a la masculinidad divina y a la novena sefirá (*Yesod*), mientras que Jerusalén lo haría con el color rojo –relacionado con la femineidad divina y con la décima sefirá (*Shekhinah*)-. Sión impregnaría con su influjo a Jerusalén en su condición de pareja. Esta identificación también fue seguida en Castilla por el *Zohar* y por Yusef Gikatilla (Idel, 2009: 11-13, 15-16, 25).

¹⁵³⁰ Idel, 2009: 4.

¹⁵³¹ Idel, 2009: 7.

centralidad de la Jerusalén celeste, ampliaron la distancia entre la ciudad real y el concepto abstracto de la “verdadera” Jerusalén que simbolizaría la Iglesia cristiana; además de que en el Apocalipsis de Juan, Jerusalén adopta el papel de novia, en lugar de madre.¹⁵³²

Las metáforas del cortejo sagrado y del matrimonio entre Dios y el cuerpo místico de la comunidad de creyentes, ya sea ésta *Knesset Ysrael* –en el caso judío- o la Iglesia –en la interpretación cristiana-, propias del *Cantar de los Cantares*, aluden de forma poética a la relación personal afectiva con el Señor, no solo a nivel colectivo, sino individual para describir, en este último caso, la relación personal con Dios.¹⁵³³ El amor es el camino de perfección en la búsqueda personal de la unión mística con Dios.¹⁵³⁴ Se necesita una imagen femenina, que permita mediar entre el Dios masculino y el orante, en respuesta a la necesidad devocional y mística; y de ahí surge en la cábala la *Shekhinah*, la hipóstasis femenina del cuerpo místico de Israel, novia –incluso amante- de Dios, madre del alma.¹⁵³⁵ En esta atrevida identificación cabalística, según el filósofo e historiador de la religión Gershom Scholem, se detectaría una influencia gnóstica en la tradición judía.¹⁵³⁶

El lugar de María como novia en el cántico de los cánticos es complejo, al combinar su virginidad -simbolizada en el jardín cerrado o la fuente sellada- con el papel de amante y madre –también representada como fértil y exuberante.¹⁵³⁷ La naturaleza flexible de la Virgen María permite que sea novia y madre de Dios; ejerce de mediadora entre el mundo

¹⁵³² Idel, 2009: 5, 8.

¹⁵³³ En la tradición rabínica las hipóstasis de la *Shekhinah* y de *Knesset Ysrael* (el pueblo de Israel) habían sido muy diferentes-. G.Scholem. *On the Mystical Shape of the Godhead*. Nueva York: Schocken Books, 1991, p 160f (Green, 2002: 21)- advierte que este último concepto se considera el cuerpo de la *Shekhinah*, en el cual y a través del cual la presencia de Dios actúa y padece junto con el pueblo de Israel; motivo por el que se puede observar un cierto paralelismo con la noción cristiana de la Iglesia como cuerpo de Dios, como *corpus mysticum* (Green, 2002: 20-21).

La adaptación cristiana de esta relación Israel (comunidad personificada)-Dios por Iglesia-Dios se remonta a Orígenes, en la primera mitad del siglo III, para quien el gran regalo de la Creación es el eros, el poder del amor que impulsa el viaje de retorno a Dios. La identificación de la figura femenina con el cuerpo de la comunidad de creyentes parte de Tertuliano, entre los siglos II y III, quien describe a la Iglesia cristiana como madre.

Gersónides (Languedoc, principios s. XIV) es el principal representante de esta línea de interpretación del *Cantar de los Cantares* como poema de amor entre la persona y Dios (Green, 2002: 1-6, 12).

¹⁵³⁴ Green, 2002: 22.

¹⁵³⁵ Green, 2002: 26; Green, 2004: xlviii-xlix.

¹⁵³⁶ Idel (2009: 66) cita G. Scholem. *On the Kabbalah and its Symbolism*. Nueva York: Schocken Books, 1969 p. 106.

¹⁵³⁷ Green, 2002: 6.

celestial y el terrenal, así como vehículo de la gracia; y tanto representa a la Iglesia –el cuerpo de la comunidad- en su conjunto como a cada uno de los cristianos. Trasladado al judaísmo, por tanto, equivale a la *Shekhinah*, al coincidir con ella en prácticamente la totalidad de símbolos y su carácter de intermediaria.¹⁵³⁸ María es la puerta a través de la cual Cristo ha entrado en el mundo terrenal; y, en paralelo, *Shekhinah* es el umbral femenino por el que, según los cabalistas, entra el cielo en este mundo.¹⁵³⁹

4.1.3.C.vii) Novedad de la *Scechina* de Egidio de Viterbo y repercusión

La *Shekhinah* se trataba de un tema prácticamente inaudito ya que existía hasta ese momento un escaso interés por ella en los cabalistas cristianos y todo indica que se trataba de una temática absolutamente novedosa para el lector cristiano. Por ejemplo, ni Pico della Mirandola ni Johannes Reuchlin le prestaron atención y desde luego nunca la llegaron a considerar en el sentido que le confirió Egidio de Viterbo. Es sorprendente, por este motivo, el grado de normalidad con el que el cardenal subsumió a la Virgen María, como madre y esposa o novia de Cristo, en la categoría cabalística de la *Shekhinah*. Lo consideraba tan evidente que en pocas ocasiones llega a recordar al lector que englobaba estas dos realidades en una identidad.¹⁵⁴⁰ Sin embargo, la definición de los principales aspectos de la *Shekhinah* que hemos visto: a) madre y casa de Dios; b) canal de comunicación y de comprensión de la sabiduría; c) vinculación con el Espíritu Santo, d) cuerpo místico colectivo, apuntan todos ellos a la Virgen María –en este último caso como Iglesia, comunidad de creyentes-. De hecho, los cabalistas cristianos del siglo XVI, a causa de esta obra de Egidio de Viterbo, pasaron a identificar María con la *Shekhinah* a partir de 1530.¹⁵⁴¹

La última era –en la que el cardenal agustino consideraba que se encontraba, iniciada con el papado de León X y proseguida por Adriano VI y Clemente VII- correspondía a la

¹⁵³⁸ Green, 2002: 29, 32-33. Se refiere en concreto a los símbolos de la *Shekhinah* reunidos por el cabalista Joseph Gikatilla (1248-c.1305) en *Sha'arey Oray [Las puertas de la luz]*

¹⁵³⁹ Green, 2002: 49.

¹⁵⁴⁰ Stein Kokin, 2011: 30-31, 41.

¹⁵⁴¹ Green, 2002: 37.

época en que se debía proceder a la renovación eclesial.¹⁵⁴² Se basaba para esta conclusión en las antiguas profecías que pronosticaban para esta última etapa el surgimiento de una enorme energía espiritual destinada a restaurar la Iglesia, el cuerpo místico de Cristo. Por tanto, para Egidio de Viterbo, de la misma forma que, por ejemplo, Alfonso de Valdés, la especulación escatológica estaba íntimamente relacionada con la cuestión de la reforma de la Iglesia. A estos efectos, en *Scechina* defendía que el emperador promoviese la convocatoria de un concilio para llevar la paz a Alemania e impulsar la renovación de la Iglesia a través de la clarificación del significado de las Escrituras.¹⁵⁴³

El *Sacco di Roma* y los otros disturbios de la segunda década del siglo XVI de alguna forma cambiaron el tono de estas grandes expectativas, e hizo más explícito el hecho de que el objetivo no se iba a conseguir si no era a través de una cierta dosis de sufrimiento y purgación. En *Scechina* explicaba a Carlos V que la época era ambigua y se podía resolver tanto con la ruina de la Iglesia como con su victoria.¹⁵⁴⁴ A pesar de que, para el propio Egidio, el saqueo de Roma había sido tan traumático que, por una parte, su biblioteca fue saqueada y se perdió su rastro; y, por otro lado, llegó a reunir una fuerza de dos mil mercenarios que debían integrarse a las fuerzas de la Liga de Cognac para recuperar Roma y rescatar al papa, aunque finalmente no decidió dar el paso, principalmente por la defección del duque de Urbino.¹⁵⁴⁵

A pesar a estas circunstancias, Egidio había visto en el saqueo de Roma un acto de Dios, el signo de su ira, el justo castigo en respuesta a la indignación del Señor ante la impiedad, la avaricia y el carácter pecaminoso de la Roma pontificia, que en tiempos de Alejandro VI había llegado a parecer más Babilonia que la capital santa de la cristiandad. Disculpaba, por tanto, a Carlos V; únicamente era el instrumento, el ejecutor de los

¹⁵⁴² O'Malley, 1968: 110-111. Epístola del apóstol san Pablo a los gálatas 4,19 [Scio de San Miguel, 1852: 439 (V)].

¹⁵⁴³ O'Malley, 1968: 175.

¹⁵⁴⁴ O'Malley, 1968: 110-111, 119.

¹⁵⁴⁵ Leftley (1995: 111) cita F.X.Martin. *Friar*, p. 184 y G.Signorelli. *Il Cardinale Egidio da Viterbo, Agostiniano e Reformatore, 1469-1532*. Florencia, 1929, pp. 85-97; [www.treccani.it/enciclopedia/egidio-da-Viterbo_\(Dizionario-Biografico\)](http://www.treccani.it/enciclopedia/egidio-da-Viterbo_(Dizionario-Biografico)) [consulta 12-12-2019].

Su amigo Botonti, por su parte, tuvo que recurrir a los frailes de Sant'Agostino –cuyo vínculo procedía de la amistad que le unía con Egidio de Viterbo– para pagar su rescate a los lansquenets que lo tenían de prisionero (Barbieri, 2017: 67). En agosto de 1529 Sergardi prestó dinero a Botonti para que éste pudiese devolver a los frailes el importe pagado por su liberación después del Sacco (Baker-Bates, 2017: 42).

designios divinos -en la misma línea defendida por Alfonso de Valdés-.¹⁵⁴⁶ Una destrucción, la de Roma, por otra parte, ya anunciada en el *Zohar*, en las visiones de santa Brígida (c.1303-1373) e, incluso, en profecías conocidas por León X según la carta de finales de 1515 enviada por el mismo pontífice a Fernando el Católico refiriéndose al joven príncipe Carlos de Habsburgo como quien:

Sojuzgará los anglicos, inspanos, aragocos, gallos y alangobardes. Roma con Florencia destruirá y a fuego quemará; y alcançará doblada corona; y después passará la mar con grandes exército, y entrará en Morería, e rey de los Griegos se llamará .. No será quien lo pueda resistir porque el braço del senyor será con él y quasi possessiera el universal senyorio de la tierra. Et echas [e]stas cosas, sancto será llamado.¹⁵⁴⁷

En cualquier caso, a pesar de sus pecados, Roma no dejaba de ser el lugar de la nueva Jerusalén y del nuevo Templo, la custodia de la tumba de san Pedro y la capital providencial del imperio eterno de la piedad cristiana.¹⁵⁴⁸

La amenaza turca, que incluso hacía temer por la captura en sus manos de Roma, concentró una parte muy importante del pensamiento y de la energía de Egidio. La derrota militar de los otomanos, y el Anticristo que encarnaban, encaminaría a la consecución del agrupamiento de toda la población en torno a un solo pastor. Significaría, además, la recuperación de Jerusalén, parte fundamental del plan divino del fin de los tiempos. Y todo este proyecto de la última era correspondía, en *Scechina*, a Carlos V, cabeza de un imperio descubridor de un nuevo continente, que estaba destinado a vencer a los otomanos. El César era el pastor del rebaño reunido; y, en definitiva, el príncipe enviado del cielo, el verdadero rey de Jerusalén. El emperador debería actuar como defensor de la Iglesia y en él se deberían concentrar todas las medidas militares y punitivas y en el papa, en cambio, la función de enseñar y santificar.¹⁵⁴⁹ Egidio insistía, por tanto, en esta colaboración entre papado e imperio, aunque reservase las siguientes funciones al emperador Carlos V: -a- purificar y renovar la Iglesia; -b- evangelizar el Nuevo Mundo;

¹⁵⁴⁶ O'Malley, 1968: 118-119, 132-133; Leftley, 1995: 298.

¹⁵⁴⁷ Aunque Parker (2002: 5-24) cita la Caja 7775 del Archivo Municipal de Zaragoza, se encuentra actualmente en este archivo pero identificada como ES. 50297, AM. 01.02, Caja 006977, Signatura 27-10, Serie Facticia. Protocolo de Juan Díaz de Altarriba, sobre juicio enviado por el papa León X al rey Fernando de Aragón, del príncipe Carlos, el cual juicio han hallado en un cofre después de que el rey murió.

¹⁵⁴⁸ O'Malley, 1968: 134-135.

¹⁵⁴⁹ O'Malley, 1968: 118, 129-130, 176.

-c- promover el estudio de la Biblia –y facilitar, por tanto, libros y medios a los especialistas encargados de esta misión; a la vez que, -d- como “nuevo Moisés” reunir a los cristianos y como “príncipe de la guerra santa” vencer a los turcos y favorecer su conversión.¹⁵⁵⁰

4.1.4) Los pactos entre Carlos V y Clemente VII en el dibujo de Sebastiano del Piombo

A pesar de que se desconoce en qué momento dibujó Sebastiano del Piombo el doble retrato del papa Clemente VII y del emperador Carlos V, que representa su encuentro en Bolonia (1530), y que se encuentra expuesto en el British Museum de Londres¹⁵⁵¹, probablemente sea la primera obra –entre las que se conservan- del periodo posterior al *Sacco di Roma* y, seguramente, además, se trate de un esbozo preparatorio de una pintura que no se llegó a llevar a término.¹⁵⁵²

El artista muestra esta nueva etapa, propugnada por Egidio de Viterbo, de colaboración y diálogo de los dos soberanos universales. En esta imagen que hemos visto anteriormente,¹⁵⁵³ aparecen con sus principales atributos, la tiara y la corona, situados a ambos lados del ostensorio con forma de torre. Este último elemento, aún desde el fondo de la imagen, es el que centra la atención de la escena y es el punto en común que vertebraba la reciente alianza acordada en los tratados de Barcelona y Bolonia.¹⁵⁵⁴ Unos pactos que, tras varios meses de negociación, consiguen reconducir una situación que parecía imposible de solucionar tras el Saco de Roma (1527) y van a dar lugar a la coronación

¹⁵⁵⁰ O'Malley, 1968: 176; Reeves, 1992: 106.

¹⁵⁵¹ Wivel, 2017: 32-33.

¹⁵⁵² En opinión de Ph.Pouncey y J.A.Gere, en *Raphael and His Circle. Italian Drawings in the Department of Prints and Drawings in the British Museum*. Londres: British Museum, 1962, p. 167, Sebastiano del Piombo está presente durante la coronación imperial y elabora esta obra poco después, aunque no necesariamente en Bolonia. Opinión compartida por Hirst, 1981: 109-110, 126, 138.

Por su parte P.Joannides, en *Sebastiano del Piombo (1485-1547)*. Milán: Motta, 2008, p. 328, sitúa su realización en 1534, aunque sobre la base de los apuntes tomados en 1529-1530. Esta hipótesis de la realización posterior –aunque sin fijar el año-, y de acuerdo con el aspecto de Carlos V, la comparte D.H.Bodart, en *Tiziano e Federico II Gonzaga: storia di un rapporto di committenza*. Roma: 1998, p. 129.

¹⁵⁵³ Véase Figs. 7 y 8 en cap. 1.

¹⁵⁵⁴ Bosbach, 2001: 372

imperial en Bolonia (24 de febrero 1530) de Carlos V. En la cabalgata final de la coronación también está presente la custodia, en este caso bajo su propio palio, tras el compartido por el pontífice y el emperador.¹⁵⁵⁵

En el dibujo de la custodia turriforme de Sebastiano del Piombo se representa el equilibrio entre los dos poderes: el papal y el imperial; los dos mandatarios de un mundo simbolizado por el globo dispuesto sobre la mesa,¹⁵⁵⁶ que asimismo puede indicar el carácter de gobernantes universales bajo designio divino.¹⁵⁵⁷ Se trataría, de alguna forma, de la idea defendida años antes, en el segundo tercio del siglo XV, también por el teólogo Nicolás de Cusa y por el papa Pío II, para quienes el liderazgo conjunto y concordante entre papado e imperio era la clave para la cristiandad. Su propuesta, que no era novedosa, pasaba por el papa como superior eclesiástico y la figura a considerar en las cuestiones espirituales, mientras que el emperador encabezaría el poder respecto a los asuntos materiales.¹⁵⁵⁸ También en *De Monarchia* (c.1313) de Dante, se aboga por un emperador sucesor del antiguo Imperio Romano no como cabeza de la facción gibelina sino como pacificador ecuánime e imparcial con la función de poner orden en la *Rex Publica Christiana*.¹⁵⁵⁹ Esta posición es la que adoptó finalmente el gibelinismo atenuado de Gattinara tras el tratado de Barcelona de 1529 al perseguir sus objetivos no a través del enfrentamiento con el papa sino por vía de la cooperación mutua, en especial en defensa de la cristiandad ante la amenaza otomana.¹⁵⁶⁰ Supuso un acuerdo realista de superación de la crisis entre los Habsburgo y los Medici a resultas del cual Carlos V vio reafirmada su posición hegemónica en Italia, en detrimento de los franceses, y, por otra parte, el pontífice restauró su poder en Florencia gracias a las armas imperiales.¹⁵⁶¹ Se planteó, por

¹⁵⁵⁵ Si bien aparece representada de forma diferente en las dos xilografías que se conservan, obra de Robert Péril y Nikolas Hogenberg (en esta última turriforme). Dos días antes –el 22 de febrero– había recibido ya la corona de hierro que le acreditaba como rey de Lombardía

¹⁵⁵⁶ Hirst, 1981: 108-109.

¹⁵⁵⁷ Jungic, 1992: 349.

¹⁵⁵⁸ Muldoon, 1999: 108-111. Para más información de esta idea de equilibrio véase, por ejemplo, capítulos 2 y 3.1.

¹⁵⁵⁹ Rivero, 2005: 124

¹⁵⁶⁰ Headley, 1998: 65(113)-67(115)

¹⁵⁶¹ Rivero, 2005: 138-140

tanto, la resolución del problema histórico de las relaciones entre el papa y el emperador, dado que la rivalidad y crítica mutua del pasado se convirtió en colaboración.¹⁵⁶²

El artista no esconde su favor hacia el pontífice al mostrar un Clemente VII que dicta los términos al emperador, lejos de la situación real de las posiciones de fuerza de cada uno. Se trata no en vano del retratista por excelencia del papa Clemente VII. La lealtad del pintor con respecto al pontífice, aún en los tiempos difíciles que siguieron al Sacco di Roma (1527), así como la diáspora artística ocasionada por este desastre, que dejó a Sebastiano del Piombo prácticamente sin competencia, condujeron en noviembre de 1531 a ser recompensado con el reconocimiento del cargo eclesiástico de *piombatore*, que le permitiría llevar el sello papal –o *piombo*– con el que eran estampados los informes de la Cámara Apostólica.¹⁵⁶³

La relación de Sebastiano del Piombo con Clemente VII se produjo por mediación de Miguel Angel.¹⁵⁶⁴ Al fallecer León X a finales de diciembre de 1521 y tras el breve paso del papado de Adriano VI, se produjo la elección del cardenal Giulio de' Medici, como Clemente VII, en noviembre de 1523. Miguel Angel, que mostró un gran entusiasmo con este nombramiento, conocía al nuevo pontífice de su época en la corte florentina de Lorenzo el Magnífico (1449-1492), donde había entablado amistad con Domenico Buoninsegni –que llevaría el control financiero no solo del futuro papa Clemente VII sino también del entonces papa León X-.¹⁵⁶⁵

Sebastiano del Piombo, además de gozar del favor papal de Clemente VII, también contó con patronos proimperiales, tanto de origen castellano (Francisco de los Cobos o Fernando de Silva, conde de Cifuentes) como italiano (Ferrante Gonzaga), en unas

¹⁵⁶² Yates, 1975B: 88-90

¹⁵⁶³ Después de ofrecer cinco cardenales como rehenes, Clemente VII consiguió abandonar Roma en una escapada nocturna a caballo que le llevó a Orvieto, una ciudad al norte de Roma dotada de una gran fortificación, donde recompuso su corte en los siguientes seis meses. Sebastiano del Piombo, que a su vez había vuelto a Venecia, donde permaneció hasta la primavera de 1529, visitó Orvieto en la primavera de 1528 para elaborar diferentes retratos en la carta papal. Clemente VII volvió a Roma en octubre de 1528 y Sebastiano del Piombo en marzo de 1529. Un tratado de paz entre el Imperio y Francia se firmó en agosto de 1529, y de esta forma finalizaron las guerras en Italia (Wivel, 2017: 31-33).

¹⁵⁶⁴ La condición de representante de Miguel Angel concedió a Sebastiano la oportunidad de un trato personal y habitual con el papa Clemente VII que le permitió ocupar un lugar especial en la corte papal antes del Sacco di Roma (Hirst, 1981: 108).

¹⁵⁶⁵ Wivel, 2017: 29; Baker-Bates, 2017: 68.

relaciones que se intensificaron en 1529-1530 por su contacto con prácticamente todos los altos dignatarios de la corte de Carlos V.¹⁵⁶⁶ Además de este entorno quien fue determinante en el reconocimiento de Sebastiano del Piombo fue en sus inicios el banquero Agostino Chigi, quien le encargó la pintura de los frescos de la Loggia de Galatea en Villa Farnesina, la residencia de Chigi en el Trastevere. Por este motivo, Sebastiano del Piombo se trasladó a Roma desde Venecia en 1511;¹⁵⁶⁷ y fue presentado en el círculo de Chigi, en el que formaban parte dos de los que serían también grandes comitentes de su obra: el viterbense Giovanni Botonti, secretario de la Cámara Apostólica –que como antes se ha indicado, llegaría a presidir-, que era también amigo de Egidio de Viterbo, su guía espiritual;¹⁵⁶⁸ y el protonotario apostólico Filippo Sergardi (1466-1536), albacea de las últimas voluntades de Agostino Chigi.¹⁵⁶⁹ Sergardi y Botonti se conocían y eran representantes de la Comunidad de Viterbo.¹⁵⁷⁰ Y tanto Agostino Chigi como Filippo Sergardi, ambos originarios de Siena, pertenecían a familias oligárquicas políticamente activas e integradas en esa parte de la sociedad sienesa que buscaba la protección de los gibelinos y de los aragoneses, ambos después de 1519 representados en la persona de Carlos V. Aunque Chigi murió meses después de la elección imperial de

¹⁵⁶⁶ Hirst, 1981: 109, 133; Baker-Bates, 2017: 1, 20, 36. En sus inicios igualmente se encontraron, entre sus primeros comitentes, los hermanos Vich: Jerónimo de Vich (1459-1535), embajador en Roma de Fernando el Católico y después de Carlos V; y Guillem Ramón de Vich (c.1460-1525), igualmente muy apreciado por León X, quien en 1517 lo nombró cardenal y pasó a ser obispo de Barcelona en 1521, como sucesor de Martín García (Pasti, 2016: 17; Baker-Bates, 2017: 21).

¹⁵⁶⁷ Barbieri, 2017: 40; Baker-Bates, 2017: 35. Chigi descubrió a Sebastiano del Piombo en Venecia mientras negociaba un préstamo con los venecianos, en esos momentos aliados de los Estados Pontificios, que iba a permitir continuar su lucha contra la Liga de Cambrai.

¹⁵⁶⁸ Hirst, 1981: 43, 45; Wivel, 2017: 22; Barbieri, 2017: 66, 70. La primera colaboración conjunta entre Sebastiano del Piombo y Miguel Angel se produjo en torno al verano de 1513 con el encargo de Botonti de la *Pietà*. La segunda fue la capilla Borgherini de San Pietro in Montorio, encargada en el verano de 1516 por el banquero florentino Pierfrancesco Borgherini (1488-1558), gestor de parte del dinero de Miguel Angel de quien el artista parecía haberse enamorado. El programa iconográfico se inspira en la profecía del *Apocalypsis Nova*, probablemente establecido por Bernardino López de Carvajal (1456-1523), apasionado reformista cuya participación en el cismático Concilio de Pisa-Milán le había supuesto la excomunión por el papa Julio II, pero que había sido recientemente perdonado por León X. Esta profecía constituye un anuncio de la llegada del pastor angélico que reformará la Iglesia en camino a una nueva era de paz; en ese papel en el que León X se identifica (Wivel, 2017: 24, 25). Tras la finalización de la capilla Borgherini en 1524, el año siguiente los dos artistas trabajaron en la Flagelación de Cristo para un segundo altar encargado por Giovanni Botonti, esta vez para Santa Maria del Paradiso en Viterbo (Wivel, 2017: 29).

¹⁵⁶⁹ Hirst, 1981: 44, 126. La defunción en 1520 de Agostino Chigi, antiguo patrocinador que había olvidado a Sebastiano del Piombo desde 1512, así como el fallecimiento también en ese mismo año de Rafael a quien estaba adjudicada la decoración de dos capillas familiares de los Chigi en Santa Maria del Popolo y en Santa Maria della Pace, provocó que Filippo Sergardi, en su condición de albacea de Agostino Chigi, encargase estos trabajos a Sebastiano del Piombo (Wivel, 2017: 31). Segardi, además, de miembro de la Cámara Apostólica, había actuado de nuncio del papa Alejandro VI ante el emperador Maximiliano (Baker-Bates, 2017: 37, 39).

¹⁵⁷⁰ Barbieri, 2017: 67.

Frankfurt hasta entonces fue uno de los líderes de la facción proimperial en Roma. Un expreso reconocimiento de la labor realizada por los Chigi en favor de las pretensiones imperiales consta en una carta de Carlos V fechada el 15 de julio de 1531 donde recordaba a la *Balia* de Siena los servicios que le había prestado la familia Chigi y el particular afecto que les guardaba.¹⁵⁷¹ Sergardi, por otra parte, también estaba relacionado, por medio de vínculos matrimoniales de diferentes parientes, con la proimperial familia Colonna. Todo este círculo vio con enorme preocupación la política filofrancesa del nuevo papa Clemente VII que se formalizó finalmente con la creación de la Liga de Cognac el 22 de mayo de 1526. La posición de Sergardi llegó a ser tan comprometida que tuvo que refugiarse en el palacio del cardenal Colonna en Roma. Además de apoyar financieramente a los Colonna gracias a su control de la banca Chigi, fue autor de panfletos que promovían la convocatoria de un Concilio; y todo ello provocó su aparición en la lista de excomulgados de 11 de noviembre de 1526, integrada por miembros de la familia Colonna y allegados. Finalizó así, de forma abrupta, la trayectoria exitosa de Segardi en el mundo competitivo de la Curia romana.¹⁵⁷²

Si volvemos nuevamente al dibujo de Sebastiano del Piombo acerca del acuerdo entre Clemente VII y Carlos V veremos que su punto focal está centrado en la custodia turriforme de la que ambos se presentan como defensores. El ostensorio se encuentra tras un manto abierto en forma triangular que insinúa la entrada en el *Sanctum Sanctorum* de la tienda del tabernáculo. Sigue, de esta forma, un modelo similar¹⁵⁷³ al grabado de 1508 del suabo Hans Burgkmair (1473-1531) que figura como frontispicio del *Dyialogus de diversam gencium sectis et mundi religionibus* de Johannes Stamler. Burgkmair reflejaba aquí la nueva relación entre la autoridad imperial y papal, tras la concesión en 1508 del título de emperador romano electo a Maximiliano I.

¹⁵⁷¹ Baker-Bates, 2017: 37.

¹⁵⁷² Baker-Bates, 2017: 36-38, 42, 44-45.

¹⁵⁷³ Otro formato que recuerda a los citados quizá podría ser el de la xilografía con que se inicia el *Triumpho de María*, incunable de 1495, conservado en la Biblioteca Pública Provincial de Toledo (inc. n° 222), donde se representa la “cuaternidad”, con la Virgen coronada por la Trinidad –tema frecuente a finales del siglo XV, en el que la devoción dedica un sitio central a María, rayano en la mariolatría- (Milhou, 1983: 25, 38). Este patrón se halla también en un grabado del *Rosarium philosophorum*, tratado de alquimia publicado en Frankfurt en 1550 y en una tabla de 1726 de la Casa de la Moneda de la “villa imperial” de Potosí, obra anónima de algún artista de esa ciudad, donde aparece una cuaternidad en la que la bola del mundo es flanqueada por el papa Sixto V y Felipe II (Milhou, 1983: 127, 145).

Por su parte, Stamler, rector de una parroquia a las afueras de Augsburgo, en esta obra dramática desarrolla el tema de la superioridad de la fe católica sobre el resto de religiones. Este diálogo, además del motivo gráfico que a continuación se comenta, es de especial relevancia por incluir una carta preliminar datada en 1500 que contiene una de las primeras referencias a Cristóbal Colón (1451-1506) y a Américo Vespuccio (1454-1512) en relación con el descubrimiento del Nuevo Mundo. También es importante, en especial para esta tesis, por el hecho de estar editado este *Dyalogus* por Wolfgang Aytinger, el autor de los comentarios al *Apocalipsis del Pseudo Metodio*, de constante referencia en el capítulo 3.2.

En el grabado, además de los personajes de la obra dramática que aparecen en lugares secundarios, son retratados en el espacio central de la imagen el papa Julio II con la tiara y el emperador Maximiliano I con la corona imperial de dos arcos y una cruz. Su idéntica postura de rodillas y la localización -uno a la izquierda de la Santa Madre Iglesia sedente ante la cruz que sostiene la tienda del tabernáculo y el otro a su derecha- pretende transmitir la idea de que en ambos concurre una especial relación con lo más santo en igualdad de condiciones. Los papeles complementarios del *sacerdotium* y del *imperium* son remarcados con el *motto* correspondiente a cada uno: *Ora et Cura* y *Protege Impera*, respectivamente; y las banderas pontificia e imperial ondean en el trono dedicado a la madre Iglesia para escenificar su implicación en el triunfo de la fe cristiana.¹⁵⁷⁴

¹⁵⁷⁴ Rodov, 2009: 458, 459

https://www.maggs.com/dyalogus-de-diversarum-gencium-sectis-et-mundi-religionibus_228044.htm
(consulta 5-4-2020).

(Fig. 27) Hans Burgkmair (1473-1531). Grabado de 220 mm x 185 mm en el frontispicio de la obra de Johannes Stamler. *Dyalogus de diversam gencium sectis et mundi religionibus* (ed. Wolfgang Aytinger, Augsburgo: Erhard Ogelin, Georg Nadler, 1508). [https://www.maggs.com/dyalogus-de-diversarum-gencium-sectis-et-mundi-religionibus_228044.htm (consulta 5-4-2020)].

La temática de la obra dramática, como decíamos, desarrolla una apología del cristianismo y defiende su superioridad sobre otras religiones (especialmente, el islam y el judaísmo), a través de la parábola del hijo pródigo que invita al buen cristiano a la misericordia y a no juzgar a los demás, así como a la conversión de los que no participan de la fe en Cristo. Uno de los protagonistas, un rabino judío, se convierte al cristianismo.¹⁵⁷⁵ El tema de la conversión en el diálogo, la aparición en el grabado de la figura de la Sinagoga ciega, y el contexto en el que se publica el libro –Augsburgo- justo antes de la polémica sobre la confiscación y destrucción de los libros judíos en el Sacro

¹⁵⁷⁵ Nugent, 1938: 995-996.

Imperio en la que uno de los principales detractores de Johan Reuchlin fue el converso Johannes Pfefferkorn (1469-1523) evidencian no solo tendencias amenazantes para el judaísmo en el Sacro Imperio sino para los cabalistas cristianos como Reuchlin. Ante esta situación, podemos plantearnos qué recorrido podría haber para la cábala cristiana de Egidio de Viterbo en la península ibérica cuando no hacía demasiado se habían expulsado los judíos.

4.1.5) Dionisio Vázquez y sus discípulos. La cábala cristiana en los reinados de Carlos V y Felipe II

La cábala había sido muy utilizada por los judíos de la península ibérica en sus interpretaciones bíblicas desde la Edad Media, como hemos visto anteriormente. Con posterioridad, los judeoconvertos se sirvieron de ella para demostrar que el cristianismo ya estaba anunciado en el Antiguo Testamento; en especial, los dogmas de la Encarnación y de la Trinidad.¹⁵⁷⁶

Las bases para un renacimiento de los estudios bíblicos en España las habían puesto, principalmente, los judíos españoles y los hebraístas cristianos del siglo XV de la llamada Escuela de Burgos. Se ha dicho que todos los grandes humanistas, católicos o protestantes, son en gran medida alumnos de la exégesis histórica y de la lingüística científica cultivadas por judíos españoles. En esa línea de interés por los estudios bíblicos a la vista de las lenguas originales de la Sagrada Escritura, el cardenal Jiménez de Cisneros fundó la Universidad de Alcalá y se encargó la edición de la Biblia Complutense, cuya publicación se demoró hasta 1520 a fin de conseguir la aprobación de León X.¹⁵⁷⁷

Dionisio Vázquez, de raíces judeoconvertas, nació en Toledo en 1479, donde aprendió la cábala como medio de interpretación de la Sagrada Escritura y cursó estudios de teología en el convento de los agustinos.¹⁵⁷⁸ Todo indica que fray Dionisio Vázquez acompañó a

¹⁵⁷⁶ Morocho, 2000: 837.

¹⁵⁷⁷ Morocho, 2000: 818-819.

¹⁵⁷⁸ Morocho, 2000: 836-837; Díaz Martín, 2018: 111-127.

Fernando el Católico en 1507 hasta Nápoles, donde el monarca fue recibido por Egidio de Viterbo, como legatario del papa Julio II, como hemos visto anteriormente. Es más que probable, por tanto, que la amistad entre Egidio de Viterbo y Dionisio Vázquez, atestiguada posteriormente en Roma, se remontase a esos años de convivencia y retiro en el monasterio napolitano de San Juan de Carbonara, donde también es razonable considerar que estudiaran conjuntamente hermetismo y cábala hebrea.¹⁵⁷⁹

Durante su periodo de estancia posterior en Roma, tanto fue la confianza de Egidio en el P. Vázquez que le nombró predicador de los pontífices Julio II y León X, dos cualificados representantes de las tendencias neoplatónicas y órfico-pitagóricas de la Academia Florentina.¹⁵⁸⁰ Vázquez, protegido por la fuerte amistad que le unía a Egidio de Viterbo, también participó como persona de confianza del general en la orientación de los jóvenes agustinos. Así, por ejemplo, tuvo como alumno de Sagrada Escritura a Jerónimo Seripando (c.1492-1563), futuro general de la orden agustiniana y legado pontificio en la última etapa del Concilio de Trento, quien, además, en consonancia con los ideales humanísticos del círculo de Egidio, fue otro ilustre representante de las corrientes neoplatónicas y neopitagóricas de la Antigüedad tardía.¹⁵⁸¹ Seripando toma el hábito de los agustinos en 1507 y recibe clases de griego por parte de Egidio, además de acompañarle en su viaje a Roma en 1510. Siguió el interés de Egidio en humanismo y platonismo; de hecho, ocupó el puesto del cardenal en la Academia Pontiana de Nápoles cuando Egidio se trasladó a Roma para asumir la dirección de los agustinos en 1523.¹⁵⁸²

Egidio de Viterbo y Dionisio Vázquez se encontraron nuevamente en España poco después del acceso de Carlos de Habsburgo al trono de los reinos de Castilla y Aragón. La influencia del P. Vázquez en la península ibérica llegó a ser muy fecunda, tanto por su

¹⁵⁷⁹ Morocho (2000: 838) secunda la hipótesis del P. Quirino Fernández, autor del principal estudio sobre Dionisio Vázquez. Morocho, a su vez, es quien propone el origen de la amistad de Vázquez y Egidio de Viterbo en San Juan de Carbonara.

Deramaix, 2005: 95-119.

¹⁵⁸⁰ El beato Alonso de Orozco y Alvar Gómez de Castro, después de escuchar la predicación de Dionisio Vázquez, atestiguaron la siguiente exclamación del papa León X: «pensaba que Dionisio estaba en el cielo, y, sin embargo, lo he visto hoy en la tierra» (Morocho, 2000: 839-840).

¹⁵⁸¹ Morocho, 1996: 176; Morocho, 2000: 839.

Jerónimo Seripando ingresó en 1507 en el convento agustino de San Juan de Carbonara y fue elegido general en el capítulo general celebrado en Nápoles en 1539 (Morocho, 2000: 839).

Se conservan sermones en Roma de fray Dionisio Vázquez de 1513 y 1517 (Díaz Martín, 2018: 111-127).

¹⁵⁸² Hudon, 1992: 377.

oratoria, dada su condición de predicador real, como por su prestigio académico, al ser nombrado catedrático de Biblia de la Universidad de Alcalá de Henares. Alvar Gómez de Castro atestigua que el emperador Carlos, al escuchar a Dionisio Vázquez, se deleitaba en su palabra culta y penetrante más que en los predicadores de palacio y, tal era el interés, que le escuchaba de pie para evitar que le sorprendiese el sueño o se distrajesen su pensamiento.¹⁵⁸³ Por su parte, el beato Alonso de Orozco manifiesta que todos eran testigos de la gran aceptación de Dionisio Vázquez por parte tanto de Fernando el Católico como del César Carlos —en cuya corte también le escuchaba el futuro Adriano VI—; y el emperador descubrió a través de Vázquez “grandes primores” del misterio de la Encarnación.¹⁵⁸⁴ La admiración del emperador Carlos por fray Dionisio Vázquez fue tal que, al confirmar su nombramiento de la cátedra, no quiso privar a la emperatriz D^a Isabel y a su hijo Felipe II de las enseñanzas del mejor de sus predicadores y estableció como condición que siguiese ocupado como antes, durante las cuaresmas, al púlpito de palacio.¹⁵⁸⁵

En Alcalá de Henares el P. Dionisio Vázquez fue uno de los portavoces de las corrientes neoplatónicas y órfico-neopitagóricas y de la cábala judía, elementos bien atestiguados en el círculo de Viterbo. En cuanto a la posible relación con Cipriano de la Huerga (c.1509-1560), alumno de la Universidad de Alcalá de Henares durante todos los años en que Dionisio Vázquez fue catedrático de Biblia, resulta muy plausible el establecimiento de una relación profesor-alumno característica de la Universidad de Cisneros. El rector del Colegio Cisterciense, superior inmediato de Cipriano de la Huerga, de hecho, emitió un excelente informe sobre las enseñanzas del agustino; también nuevamente alabado por Alvar Gómez de Castro y el Beato Orozco.¹⁵⁸⁶

Cipriano de la Huerga fue maestro a su vez de grandes biblistas españoles como Benito Arias Montano o el agustino fray Luis de León, entre otros muchos; y desempeñó su cargo

¹⁵⁸³ Morocho, 2000: 813-814, 830, 841.

¹⁵⁸⁴ Morocho, 2000: 842; Díaz Martín, 2018, 111-127.

¹⁵⁸⁵ Morocho, 2000: 847.

¹⁵⁸⁶ Morocho, 1996: 177.

como escritor y consejero de la princesa gobernadora de las Españas, D^a Juana de Austria (1535-1573).¹⁵⁸⁷

Por último, en un ámbito diferente a la cadena de maestros y discípulos iniciada por Egidio de Viterbo, a través de Dionisio Vázquez, relacionada con la cábala cristiana, cabe preguntarse qué papel adoptó la apocalíptica judía con respecto a católicos y protestantes. Pues bien, la tendencia general fue mostrarse relativamente favorable a estos últimos, a pesar de los escritos antisemitas (1543) de Martín Lutero, al considerar que era el precursor del Mesías que haría que los cristianos volviesen a sus raíces judías. Sin embargo, una de las excepciones se encuentra en Josel (José) de Rosheim (c.1480-1554). Como gran defensor de las comunidades judías del Sacro Imperio en tiempos de los emperadores Maximiliano I y Carlos V, Josel de Rosheim, también profesor de hebreo del cabalista Johannes Reuchlin, finalizó en 1546 su obra *Sefer ha-Miqnah* (Libro de adquisiciones) donde reconoció al emperador Carlos V como el enviado de Dios para derrotar a la Liga de Smalkalda y rescatar al pueblo de Israel de las garras de los protestantes. Esta opinión contraria a la Reforma protestante y absolutamente favorable a Carlos V como salvador de los judíos frente a las persecuciones y abusos de los protestantes, así como reformador de la Iglesia, se reafirmó en adiciones posteriores a este libro cabalístico. El Concilio de Trento (1545-1563) incluso fue visto por Rosheim como un signo mesiánico y su confianza en este héroe imperial se basaba en los hechos: por ejemplo, la obtención de cartas de protección para las juderías alemanas, algunas de ellas confirmadas en mayo de 1530, tres meses después de la coronación imperial de Bolonia, así como, sobre todo, por el privilegio Speyer (anteriormente Spira) de 1544, la carta de derechos más extensa que nunca había recibido la comunidad judía del Sacro Imperio y de aplicación además a todo el territorio imperial.¹⁵⁸⁸

Las imágenes que se muestran a continuación sirven de puente comunicativo entre conceptos de este capítulo y los del próximo. En primer lugar, el Arca de la Alianza que cruza el Jordán prefigura en cierta forma la custodia turriforme que cruza las calles de la procesión del *Corpus Christi*.

¹⁵⁸⁷ Morocho, 2000: 813-814, 854.

¹⁵⁸⁸ Voss, 2016: 97-104.

(Fig. 28) Biblia Michaelbeuern, fol. 74. *El Arca de la Alianza cruza el Jordán*. (Salzburgo, c.1130). Antes del robo de 1925 en la Biblioteca estatal de Michaelbeuern, MS Perg I. [Rodov, 2010: 92].

En segundo lugar, la torre donde se custodia la Torá o el lugar donde se deja el pan la víspera de la Pascua judía en ese armario almenado que igualmente recuerda las casas sacramentales donde se exhibe y custodia el pan eucarístico.

(Fig. 29) Libro de costumbres (norte de Italia, c.1503). Bibliothèque nationale de France (París), MS héb 586, fols. 44vto y 99 vto. [Rodov, 2010: 68]; y (Fig. 30) Primera Haggadah de Cincinnati. *Búsqueda de sitio para dejar el pan la víspera de Pascua* (sur de Alemania, 1480-1490). Klaus Library, Hebrew Union College (Cincinnati), MS 444, fol. I vto. [Rodov, 2010: 76].

4.1.6) Conclusiones del capítulo 4.1

El proyecto político de Egidio de Viterbo tuvo como eje fundamental el acuerdo entre el papa y el emperador a fin de que, con su mutua colaboración, se alcanzasen tres objetivos fundamentales: 1) la comprensión del verdadero significado de las Escrituras a través de la cábala cristiana y la difusión universal del cristianismo; 2) la convocatoria de un concilio que reformase la Iglesia a partir de la purgación de sus errores y el conocimiento bíblico revelado, en una Roma renovada como centro del mundo; y, 3) la derrota definitiva de los otomanos.

El requisito previo, por tanto, implicaba conseguir zanjar la lucha entre papado e imperio por el gobierno del mundo. Proponía como solución compartir la soberanía entre *sacerdotium* e *imperium* con la siguiente división básica de poderes: el espiritual –los asuntos precisamente no relacionados con el “poder”- debía corresponder al papa; mientras que el terrenal –los asuntos materiales- al emperador, ambos supeditados al bien superior de la defensa de la fe. Este era el ideal de Egidio de Viterbo en el sermón de la inauguración del Concilio de Letrán (1512), acorde con la imagen de concordia posterior del dibujo de Sebastiano del Piombo (c.1530), que, a su vez, indicaba la misma dirección que el grabado de 1508 de Hans Burgkmair obrante en el *Dyalogus* de Stamler editado por Wolfgang Aytinger. En estos ejemplos gráficos aparece en un lugar central las cortinas abiertas de la tienda del tabernáculo y, en el caso del dibujo del italiano, se muestra la custodia turriforme en el *Sanctum Sanctorum* –lugar de reserva del Arca de la Alianza-. La idea que subyace es la superación de la guerra de profecías: ni papa angélico ni último emperador romano. Aunque el emperador era el pastor del rebaño, el modelo religioso-militar del *Basileus* césaropapista quedó atenuado. Los referentes bizantinos ya no dominaban el discurso retórico y, en su lugar, Egidio de Viterbo se basó en la cábala judía adaptada al cristianismo; y, por otro lado, de cara a los intereses imperiales de los Habsburgo, no se trataba de subyugar de forma abierta al Vaticano, sino que éste debía

permanecer formalmente neutral, si bien dominado en la sombra por el imperio de Carlos V –y posteriormente Felipe II-.

El primer punto, tras este acuerdo, en el programa propuesto por Egidio de Viterbo, era comprender el significado de la *Torá* -el contenido protegido por «la Torre» y a la vez accesible a través de ella-. Esta apertura de los misterios bíblicos resultaba esencial a fin de que la Ley progresase en Sabiduría y en su comprensión. No se trataba de prescindir de la Ley revelada a Moisés; no consistía en hacer borrón y cuenta nueva, sino todo lo contrario: era preciso, según Egidio de Viterbo, profundizar en ella, y gracias a la cábala, entender su verdadero sentido. De esta forma, sería posible acceder desde la Ley escrita al Verbo encarnado, a la *Shekhinah* en la Virgen –la nueva Torre-, esa casa edificada por la Sabiduría del Señor para ser su hogar. De ahí la labor de fomento de los estudios bíblicos que Egidio de Viterbo entendía que era la misión del emperador y los grandes proyectos que irían a recaer en algunos de los discípulos de esa cadena de maestros y alumnos que partió del cardenal viterbense y que llegaría, a través de fray Dionisio Vázquez, a fray Cipriano de la Huerga (estudio de los Salmos y del Cantar de los Cantares), Benito Arias Montano (*Biblia regia* o políglota de Amberes) y fray Luis de León (Cantar de los Cantares). La atención de estos autores se centró, sobre todo, en los libros poéticos y sapienciales de la Biblia. Son estos libros los que definen la torre de la fortaleza como el arca turriforme que contiene los rollos de la *Torá* (Sal 61, Pr 18) y su lectura cabalística, además, permitió identificar la *Shekhinah* con esa arca que contiene la Antigua Alianza, así como, desde la visión de la cábala cristiana, la Virgen que contiene en su seno la Nueva Alianza y la Jerusalén celeste en el futuro apocalíptico.

En cuanto a la difusión del verdadero mensaje cristiano descubierto a través de la cábala se destaca la importancia del Nuevo Mundo –tema éste al que no se presta atención en la idea imperial que utiliza la historia bíblica de Gedeón y la del «último emperador romano»-. Por este motivo, durante el pontificado de Julio II (p.1503-1513) y los primeros años del de León X -hasta 1517 cuando finaliza *Historia Viginti Saeculorum*-, la posición de Egidio de Viterbo es absolutamente favorable a los grandes proyectos extraeuropeos y al liderazgo de la cristiandad por parte de Fernando el Católico y Manuel I de Portugal. Por otro lado, las posibilidades abiertas por estos descubrimientos geográficos constituyeron un contrapeso a las aspiraciones césaropapistas de los Habsburgo o al

expansionismo de los franceses en Italia. El discurso retórico de Egidio de Viterbo en la obra citada fue diametralmente distinto al de la reelaboración profética prohabsbúrgica de Wolfgang Aytinger. En lugar de justificar la legitimación política en la lógica de infracción-castigo-arrepentimiento-salvación por parte del héroe del *Apocalipsis del Pseudo Metodio*; es decir, un sistema de culpa/perdón; la nueva lógica de Egidio de Viterbo era la de ignorancia/conocimiento. El acceso a la sabiduría bíblica y su comprensión debería ser lo que le iba a permitir a Carlos V encabezar la esperanza escatológica, ya fuese la correspondiente a la décima era y última después de la Encarnación o bien la tercera era correspondiente a la «última innovación», la del tercer cielo de la *Binah*, correspondiente a la edad del Espíritu Santo, la de la *Shekhinah* superior, equivalente a la Jerusalén celeste, una vez unidas las diez sefirot en el lugar materno celestial de origen.

El segundo punto del programa del cardenal viterbense era la renovación de la Iglesia, a través de la convocatoria de un concilio, a la luz de esta verdad de las Escrituras revelada por la cábala. Así como en el objetivo anterior regía esta lógica comentada de esperanza en el futuro a través del aprendizaje y del descubrimiento sapiencial, este cambio en la Iglesia, según Egidio de Viterbo, requería la purgación de sus errores –la avaricia, la impiedad, etc- y era aquí el designio divino, la ira de Dios –con la misma lógica que la profecía del nuevo Gedeón y que el libro de Jueces de la Biblia- quien castigaría a la Iglesia de Roma con el saqueo de 1527. En una Iglesia alejada de la corrupción ya serían posibles, según el cardenal, los templos magnificentes y la erección de la torre –origen de Etruria- en la cúpula de San Pedro del Vaticano, en Roma –centro de la cristiandad-, la nueva Jerusalén.

En el último objetivo del proyecto –la consecución de la victoria definitiva en la nueva cruzada contra los otomanos-, más allá del proyecto militar, aparecieron otros motivos en las misiones diplomáticas de Egidio de Viterbo como legado pontificio. En primer lugar, en el encuentro con Fernando el Católico, durante la estancia de éste en Nápoles desde finales de 1506 a mediados de 1507, constituyó un punto de partida en la coalición militar que se fraguó contra Luis XII de Francia a partir de 1509, motivada por el concíabulo de Pisa y las pretensiones italianas del *Rex Christianissimus*. Bajo la excusa de la guerra contra el Turco y el designio divino a su favor, Fernando el Católico vio reconocida la

recaudación de las indulgencias por la bula de la cruzada. Posteriormente, en el desplazamiento del cardenal a la península ibérica en 1518-1519, cuando probablemente negoció con el gran canciller Gattinara que Carlos de Habsburgo se comprometiese en la guerra contra los otomanos, la posible contrapartida exigía el apoyo papal a la elección imperial.

Con respecto a los capítulos anteriores 3.1 y 3.2, el designio divino como motor de la trama de la historia se trató de un principio compartido por la cábala cristiana de Egidio de Viterbo, el Gedeón bíblico –representado, por ejemplo, con la cifra 300, indicativa de la *Shekhinah*, de la intervención divina por medio de la cual, este número de soldados que derrotan al ejército de Madián- y el nuevo Gedeón de la profecía del *Apocalipsis del Pseudo Metodio*. El cardenal viterbense se refiere a Carlos V como nuevo Moisés, en lugar de nuevo Gedeón, aunque no por ello no sigue la misma línea anterior ya que en el compendio de relaciones tipológicas *Speculum Humanae Salvationis* las teofanías relacionadas con uno y otro –la zarza ardiente, Moisés, y el rocío, Gedeón- prefiguran ambas la Encarnación.

Por último, tras este designio divino que movía la historia, existían una serie de intereses económicos que confluían en la Cámara Apostólica, la Administración financiera del Vaticano. No es una coincidencia que perteneciesen a ella Sergardi y Botonti –cuyo maestro espiritual era Egidio de Viterbo-, ambos estrechamente vinculados al proimperial Agostino Chigi, y todos ellos comitentes de la obra de Sebastiano del Piombo. Los pactos entre los Fugger y Chigi para el dominio de las finanzas vaticanas, el acuerdo final entre Clemente VII –el papa Medici- y Carlos V -el emperador Habsburgo-, así como el programa iconográfico del dibujo de Sebastiano del Piombo siguen todos ellos una misma línea. El encuentro de Gattinara y Egidio de Viterbo en 1518-1519 en la península ibérica pareció sellar esta dirección. Y en esta entente entre la banca, el papado y el imperio existió un punto importante: el control de la recaudación de tributos relacionados con la cruzada y la asignación final de su destino.

4.2 EL USO IMPERIAL DE LA IMAGEN DE LA «TORRE» MARIANA Y EUCHARÍSTICA

4.2.1) Introducción

La casa de Austria hizo de la militancia católica su principal signo de identidad. La devoción de los Habsburgo, conocida como *pietas austriaca*, les llevó a defender lo que para ellos eran dos misterios católicos incuestionables: la Inmaculada Concepción de la Virgen (*pietas mariana*) y la eucaristía (*pietas eucharistica*).¹⁵⁸⁹ El símbolo de la torre fue un elemento fundamental en ambos casos. El objetivo de este capítulo no es solo explicar el origen y el significado espiritual del símbolo de la «torre» como representación de la Virgen María, Madre de Dios, en el primer bloque de apartados (cap. 4.2.2), y de la custodia eucarística, en el segundo (cap. 4.2.3), sino analizar las diferentes formas de apropiación política de la defensa de los dos misterios por parte de la retórica imperial de los Habsburgo y en qué tradiciones o modelos previos se fundamentó.

Tanto Carlos V como Felipe II protegieron su propio cuerpo en el campo de batalla con armaduras dominadas por las imágenes de la Inmaculada Concepción –en el peto- y de santa Bárbara –en el espaldar-. Y, entre los atributos más destacados de la iconografía inmaculatista y la de esta santa figura la torre. También la torre de David y la torre de marfil son advocaciones de las letanías lauretanas que se rezaban de forma colectiva en procesión para rogar el triunfo militar de los Habsburgo. Victorias como las alcanzadas en las batallas de Lepanto (1571) y Empel (1585) fueron atribuidas a la intervención providencial de la Virgen. Estos precedentes sirvieron de ejemplo para que las fuerzas católicas se acabaran de apropiar de la imagen de María para hacer de ella su *tour de force* particular contra los protestantes en los frentes de los Países Bajos, Bohemia y el sur de Alemania.

¹⁵⁸⁹ Mínguez (2017: 39) cita esta identificación por parte de Anna Coreth, en su obra de 1959 *Pietas Austriaca*.

El uso político-militar de la torre mariana por parte de los Habsburgo en el siglo XVI, que continuó con especial intensidad en el siglo siguiente, no partió de la nada. Existieron unas formulaciones teológicas previas, pensadas para un ámbito estrictamente espiritual, que fueron aprovechadas por los Austrias como ideas motrices que impulsaron sus intereses en diferentes escenarios políticos y militares.

La construcción simbólica de la torre mariana desde la perspectiva espiritual siguió una evolución histórica marcada por las siguientes etapas: i) el debate teológico acerca de la Virgen María hasta el Concilio de Éfeso (431); ii) la dimensión litúrgica poético-musical de la *Theotokos* (Madre de Dios) en el Oriente cristiano (siglos IV-IX) y su traslación a Occidente; iii) la interpretación mariológica de la torre en el *Cantar de los Cantares* por parte de monjes benedictinos y cistercienses (siglo XII); iv) el debate inicial sobre la Inmaculada Concepción (siglos XII-XIII); v) la recopilación tipológica de las diferentes torres en el *Speculum Humanae Salvationis* (siglos XIV-XV); vi) la imagen de la torre en la composición iconográfica de la Virgen *tota pulchra* (siglo XVI); vii) la torre de David y la torre de marfil en la letanía lauretana (siglo XVI); y, finalmente, viii) la compilación de la tradición mariana y su difusión en este mismo siglo XVI por parte del santo jesuita Pedro Canisio. La exposición del bloque de apartados referentes al sentido espiritual de la torre mariana seguirá este recorrido cronológico, al que se sumará un breve resumen de la crítica protestante a la doctrina mariológica católica y de la advertencia del abuso de ciertas devociones marianas por parte de algunos teólogos católicos.¹⁵⁹⁰

La apropiación de la torre mariana por parte de los Habsburgo, además de la reutilización política de las formulaciones espirituales anteriores, también se inspiró en modelos teológico-políticos anteriores que se intercalarán en el orden cronológico que acabamos de ver. En este repaso histórico aparecerá (a) la apropiación político-militar de la *Theotokos* en el Imperio Romano de Oriente durante los siglos VI a XIII; (b) la torre imperial carolingia y otoniana (siglos IX-XI); y, (c) la torre de Baris del libro de Macabeos en el contexto del reino cruzado de Jerusalén (final siglo XI-siglo XII).

¹⁵⁹⁰ El objetivo de la tesis no es un estudio exhaustivo de la mariología en el cap. 4.2.2 ni del culto eucarístico en el cap. 4.2.3. La exposición se limitará por tanto a algunos apuntes incompletos sobre los autores y momentos históricos de mayor interés que afecten a estos temas. En caso de que una idea se repita en varios teólogos se priorizará la referencia del primer autor.

Entre los puntos de partida de esta construcción simbólica de la torre mariana se verá el origen de los paralelismos presentados por la cábala cristiana de Egidio de Viterbo que acabamos de ver en el capítulo anterior. La «torre», por una parte, simbolizaría el Arca de la Salvación del NT, contenedora de la Encarnación de Dios, la Nueva Alianza, y mostraría un paralelismo evidente con la Antigua Alianza del AT en los aspectos reflejados en el siguiente cuadro:¹⁵⁹¹

Antiguo Testamento (AT)	Nuevo Testamento (NT)
Intangibilidad de la Torá en el Arca de la Alianza	Virginidad de María como Arca de la Salvación
Arca contenedora de la palabra en piedra de Dios -las tablas de la Ley-	Arca contenedora de la palabra viva de Dios -el Verbo, el Logos encarnado, su propio Hijo-
Maná	Eucaristía

La eucaristía que aparece en este recuadro inferior derecho será el tema central del siguiente bloque de apartados [los del cap. 4.2.3] que iniciará la discusión teológica sobre esta temática en la Antigüedad y la Edad Media. Se prestará atención en otro apartado al culto eucarístico estático; en especial, las casas sacramentales erigidas en los Países Bajos y el Sacro Imperio; para seguir con su dimensión dinámica: la fiesta y la procesión del *Corpus Christi* presidida por el ostensorio turriforme, gran instrumento de legitimación política de la casa de Austria durante el siglo XVI, que contrastará con la crítica protestante a la torre eucarística y a su fundamentación.

¹⁵⁹¹ Manelli, 2005²: 66-67.

4.2.2) El símbolo de la torre en la *pietas mariana*

4.2.2.A) El debate teológico acerca de la Virgen María hasta el Concilio de Éfeso

El Nuevo Testamento proporciona una escasa información acerca de María. En realidad, de la etapa previa al nacimiento de Jesús, apenas figura que es de Nazaret y su condición de virgen y prometida de José; y, en cuanto a la Anunciación, si bien está presente en Mt 1,18-25 y Lc 1,26-38, ha encontrado mayor explicación, tanto en esos momentos como en otros de la vida de Jesús, en los textos no canónicos.¹⁵⁹²

La consideración de la canonicidad de un texto vino delimitada por la inspiración divina de lo expuesto en los textos, acorde a la comprensión o entendimiento de quienes la midieron o valoraron, en un largo, gradual y continuo proceso de tamizado y selección de estos textos, y que terminó conformando una lista de libros autorizados por la Iglesia. Aquellos textos que quedaron fuera de este canon, y que explican en algunos casos pasajes de la vida de Jesús y de su familia, son los que actualmente se denominan apócrifos,¹⁵⁹³ en griego “ocultos, secretos, escondidos”, como muchos de los aspectos que no figuran desarrollados en los evangelios canónicos –los de Mateo, Marcos, Lucas y Juan-, aunque también con la connotación actual de “no auténticos o de origen dudoso”.¹⁵⁹⁴ Conforme el cristianismo adquirió la categoría de “religión del estado”, surgió cada vez más la necesidad de unificar el sentido y significado del mensaje de Jesús, y el recorrido de su vida y de su familia.¹⁵⁹⁵ Con la fijación progresiva del dogma oficial se consideraron apócrifos –ya en el sentido de sospechosos de herejía, ya en el sentido de falsos o no inspirados- todos aquellos textos que no coincidían con él. Aún así adquirieron una gran

¹⁵⁹² Sbalchiero, 2016: 4, 7.

¹⁵⁹³ Canon en griego tiene el significado de “caña o vara de medir” (Elpizein, 2019: 5-6). Las designaciones de “canon”, “canónico”, o la de “apócrifo” no aparecieron de todas formas hasta mitad del siglo IV en el Sínodo de Laodicea (Schröter, 2016: 28).

¹⁵⁹⁴ Grau-Dieckmann, 2011: 169; Elpizein, 2019: 3-4. Aunque, tal y como puntualiza Schröter (2018: 241) en el siglo III los cuatro evangelios del NT ya aparecían agrupados en un solo manuscrito y acompañados de reflexiones teológicas.

¹⁵⁹⁵ Grau-Dieckmann, 2011: 169; Elpizein, 2019: 3-4.

influencia –todavía presente hoy- en la liturgia y la devoción, en la literatura, y en las obras de arte, donde su riqueza iconográfica se incorporó con absoluta normalidad a las escenas canónicas.¹⁵⁹⁶ La finalización de todo este proceso dilatado de selección de textos no se cerró en el catolicismo hasta el canon de Trento de 8 de abril de 1546.¹⁵⁹⁷

El apócrifo *Protoevangelio de Santiago* (s. II), procedente de la parte oriental del Imperio Romano, donde tuvo una amplia difusión –y se incluyó posteriormente como lectura en el calendario bizantino de las fiestas marianas-, fue desconocido en cambio en Europa occidental hasta épocas relativamente tardías, donde nunca formó parte del canon.¹⁵⁹⁸ En los textos apócrifos resultaba frecuente la designación de falsos autores prestigiosos – como en este caso, Santiago (también conocido como Jaime o Jacobo), hermano del Señor- para otorgarles con esta pseudonimia la necesaria autoridad y prestigio, a la vez que les brindaba una antigüedad de redacción que incrementaba su credibilidad.¹⁵⁹⁹ La recepción del *Protoevangelio de Santiago* en la Europa latina se produjo de forma indirecta a través del *Evangelio del Pseudo Mateo* (s. VII) puesto que en él se repitieron prácticamente las mismas historias sobre la vida de la Virgen María que constaban en el texto anterior. Fue importante la mención de Santiago, junto con otros tres hermanos y dos hermanas, como hijos de un matrimonio anterior de san José, que justificaba de esta forma la virginidad de María, afirmada por la devoción popular pero que no cuadraba, sin esta aclaración –u otra-, con las numerosas referencias a los hermanos de Jesús en los evangelios canónicos.¹⁶⁰⁰ En esta reformulación de textos anteriores que presentaba el *Evangelio del Pseudo Mateo* se explicaba, por ejemplo, la anunciación a Ana por parte de un ángel del Señor de la buena nueva de la concepción de María, tras veinte años sin

¹⁵⁹⁶ Grau-Dieckmann, 2011: 169; Elpizein, 2019: 3-4.

¹⁵⁹⁷ Elpizein (2019: 6) recuerda, además, que el canon calvinista se cerró en la *Confesión de Fe* gala de 1559, el anglicano en los *Treinta y Nuevo Artículos* de 1563, y hasta el Sínodo de Jerusalén de 1672 no se cerró el canon para los griegos ortodoxos.

¹⁵⁹⁸ Hauke, 2021: 84.

¹⁵⁹⁹ Grau-Dieckmann, 2011: 168-169.

¹⁶⁰⁰ Grau-Dieckmann, 2011: 169-170. Estas referencias se encuentran en Mt 12,45-47; Mt 13,55; Mc 3,32; Lc 8,19; Jn 2,12; y Jn 7,3-5.

Otra posibilidad era considerarlos a todos ellos primos de Jesús, tal y como mantuvieron Teodoreto de Ciro y Juan Crisóstomo; que pasó a ser también la idea predominante en la Europa occidental por medio de san Jerónimo. En cualquier caso, la Iglesia de los inicios siempre estuvo convencida de que María no había tenido otros hijos (Hauke, 2021: 197).

fruto en su matrimonio con Joaquín. Una hija que estaría además destinada a ser templo de Dios y a que el Espíritu Santo reposase sobre ella.¹⁶⁰¹

Con independencia de la información accesoria contenida en los textos no aceptados en el canon de la Iglesia, la marianología surgida de la tradición, tal y como veremos, fue el fruto de un proceso teológico más amplio cuyo objetivo fue entender la naturaleza de Dios, su relación con la humanidad, y, en especial, en el marco de la Salvación, comprender la redención y la expiación por la pérdida del estado original que motivó la expulsión del paraíso.¹⁶⁰² Las referencias explícitas a estos últimos aspectos se encuentran en el AT, especialmente en Génesis. Después de la creación del ser humano a partir del polvo se sitúan los acontecimientos del paraíso y se nos describe la situación en que el Creador ha querido colocar a la humanidad y de la que ésta se ha visto excluida por su caída. En medio de la abundancia de vegetación del paraíso destacan el árbol de la vida, que muestra que en su sentido pleno la vida es don de Dios, y el del conocimiento del bien y del mal, objeto de la prohibición divina (Gn 2,16s), porque solamente a Dios corresponde este conocimiento (Gn 3,5-22). Dios ofrece a la humanidad la plenitud del árbol de la vida si cuida y cultiva el jardín y si libremente cumple con este mandato de no comer del otro árbol con la intención de conocer la división entre el bien y el mal. La caída se produce cuando se incumple este mandato al implicar el ánimo de rebelión y el desafío de intentar arrogarse el poder de Dios.¹⁶⁰³

La revelación de los Evangelios producida en la era apostólica se ha visto complementada posteriormente, entiende la Iglesia católica, por las revelaciones del Espíritu Santo a santos posteriores a los primeros discípulos de Cristo. Esta tradición, fundamental en la

¹⁶⁰¹ Este evangelio apócrifo explica, además, que a la edad de tres años, Ana y Joaquín llevan a María al templo y la dejan en una comunidad ascética de vírgenes, identificada con el rango especial de la más santa de todas ellas. Al cumplir María los catorce años los sacerdotes del templo le seleccionan como marido a José, un viudo ya mayor que ha tenido descendencia de su anterior matrimonio. Una vez comprometidos un ángel visita a María –tal y como en su día lo había hecho con su madre- y le anuncia que dará a luz a un hijo a través de un milagro de Dios. Al enterarse José, quien piensa en romper su compromiso matrimonial, se le aparece también un ángel –tal y como en su momento lo hizo con Joaquín- y le asegura la pureza de María, la cual es comprobada posteriormente, a solicitud de los sacerdotes del templo. Después de dar a luz a Jesús, dos comadronas en diferentes momentos comprueban que María sigue siendo virgen. Otras circunstancias posteriores, como la adoración de los tres magos, también son relatadas en el *Evangelio del Pseudo Mateo* (Hawk, 2019: 2-3).

¹⁶⁰² O’Cinnsealaigh, 2002: 187.

¹⁶⁰³ Ladaría, 1993: 36-38.

mariología, estaría amparada por el anuncio de Jesús que consta en el Evangelio de san Juan:

-12- Aún tengo que deciros muchas cosas, mas no las podéis llevar ahora. -13- Mas cuando viniere aquel Espíritu de verdad, os enseñará toda la verdad. Porque no hablará de sí mismo; mas hablará todo lo que oyere, y os anunciará las cosas que han de venir.¹⁶⁰⁴

San Pablo, en su primera epístola a los Corintios,¹⁶⁰⁵ también se refirió a esa tradición sagrada que se habría transmitido de forma oral por Cristo a los apóstoles; estos la habrían predicado a los miembros de la primera Iglesia y, a partir de entonces, sería enseñada por la Iglesia. Su contenido se habría ido formulando y establecido a través de los sucesivos concilios y sínodos validados por los anteriores; así como en posteriores textos dogmáticos e interpretativos que habrían reconocido la conciencia y la fe común de los cristianos; y contaría con el testimonio de los escritos de los Padres de la Iglesia y de los libros litúrgicos eclesiásticos.¹⁶⁰⁶ El testimonio patrístico no solo se referiría a las homilías, tratados y epístolas de los Padres, sino también a sus reflexiones místicas, a menudo descritas en una forma metafórica poética. Y, en cuanto a la liturgia y a los sacramentos, incluiría himnos, cánticos y oraciones como expresión de la vida de la Iglesia, al ser experiencia espiritual compartida por el Cuerpo de Cristo.¹⁶⁰⁷

El principio paulino de la recapitulación de todas las cosas en Cristo (Ef 1,10; Col 1,18; Rm 5,12-21) presentaría, además, el plan divino de la Salvación en el que todo lo ocurrido desde Adán, cabeza de la humanidad pecadora, debía ser reconciliado en Cristo, como el Nuevo y último Adán, que se hizo Cabeza de la humanidad redimida, Cabeza del Cuerpo de la Iglesia. Aparentemente, la atención del apóstol se concentró solo en Jesucristo, segundo Adán, sin tener en cuenta la persona de Eva como copartícipe de la culpa en el relato del Génesis que afectaría a las generaciones posteriores al ser progenitores de toda la humanidad.¹⁶⁰⁸ Con este punto de partida se iniciaron a lo largo de los siglos siguientes

¹⁶⁰⁴ Jn 16,12-13 [Scío de San Miguel, 1852: 247 (V)]. Este argumento fue utilizado, por ejemplo, por Juan de Segovia en el Concilio de Basilea (Lamy, 2000: 613).

¹⁶⁰⁵ 1 Co 11,2 (Scío de San Miguel, 1852: 393).

¹⁶⁰⁶ Rev. N.D. Patrinos. *A Dictionary of Greek Orthodoxy*. Pleasantville: Hellenic Heritage Publications, 1984, pp. 356-357 (Kimball, 2010: 1-17).

¹⁶⁰⁷ Kimball, 2010: 1-16.

¹⁶⁰⁸ Cavalcanti, 2012: 15-17.

toda una serie de reflexiones acerca del papel de María en relación con la Trinidad y la historia de la Salvación.¹⁶⁰⁹

Entre los primeros testigos mariológicos de la tradición figura el obispo **Ignacio de Antioquía** (+c.116), quien situó el nacimiento virginal de Jesús en el núcleo de la historia de la Salvación ya que la redención habría empezado con la Encarnación. Aunque, a su entender, la divinidad de Cristo era preexistente a su natalicio, estaba ya antes de los siglos junto al Padre y había sido el pensamiento del Padre, que al encarnarse salió del silencio de Dios. Defendió igualmente el nacimiento real de Jesús de María y su existencia en forma humana dentro de la que posteriormente se definió como la unión hipostática – la unión consustancial entre la naturaleza divina y humana en la hipóstasis, la persona de la Palabra de Dios-. Todo ello en plena controversia con el docetismo –que defendía la naturaleza intangible de Cristo, revestido de una corporeidad solo aparente-, con el gnosticismo –que rechazaba el milagro de la Encarnación por imposibilidad de la unión de Dios con un cuerpo humano al ser éste de naturaleza impura y, por tanto, incapaz de redención-, y con el judaísmo –que negaba la divinidad de Jesús-.¹⁶¹⁰

San Justino Mártir (+c.165), por su parte, como reacción a las tesis de Marción (c.85-c.160) –que no reconocía el AT-, amplió por primera vez el principio cristocéntrico de relación tipológica intertestamentaria al vínculo prefigurativo entre Eva y María.¹⁶¹¹ La desobediencia causada por la serpiente tendría que ser destruida de la misma forma que había sido originada. Si Eva, una virgen pura hasta concebir la palabra de la serpiente, había provocado con ello la desobediencia y la muerte, de la Virgen María, llena de fe y de gozo con el anuncio del ángel del Señor, nacería el Hijo de Dios a través del poder del Altísimo y el Espíritu del Señor sobre ella.¹⁶¹²

¹⁶⁰⁹ La explicación cronológica que figura a continuación acerca de las aportaciones teológicas de diferentes autores tiene en cuenta la novedad de cada una de ellas por lo que no se cita a aquellos otros participantes en el desarrollo mariológico que posteriormente han refrendado o simplemente incorporado a su obra aportaciones anteriores.

¹⁶¹⁰ Cavalcanti, 2012: 59; Sbalchiero, 2016: 7-8; Hauke, 2021: 77-78.

¹⁶¹¹ Justino. *Dialogus cum Trypho*, 100, 4-5 (Ladouceur, 2006: 45; Reynolds, 2017: 2-3; Reynolds, 2014: 236); Hauke, 2021: 78-80. Véase también cap. 2.2.3 acerca de su milenarismo.

¹⁶¹² Ross Mackenzie, 1978: 71.

San Ireneo de Lyon (+c.202), aunque procedente de Asia Menor como san Justino, completó la formulación anterior al comparar el nacimiento de Adán de la tierra virgen – que nunca se había trabajado- con el de Cristo de la Virgen María. El obispo de Lyon añadió también que, en paralelo al juego especular Adán-Jesús como nuevo Adán introducido por san Pablo, el mundo habría sido condenado tras la desobediencia a Dios por parte de Eva al caer en la tentación de comer del árbol del conocimiento del bien y del mal sugerida por la serpiente. Por tanto, por medio de la obediencia de María, la Nueva Eva, se revertiría la situación y el mundo podría ser redimido del pecado original. Una obediencia que supondría el pleno conocimiento y convencimiento de María por haber sido “evangelizada”. Mientras María sería instrumento o “causa de salvación”, Cristo sería la salvación:¹⁶¹³

Era justo y necesario que Adán fuese restaurado en Cristo, a fin de que lo mortal fuese absorbido y aniquilado en la inmortalidad; y que Eva fuese restaurada en María, a fin de que una Virgen, convertida en abogada de otra virgen, cancelase y aboliese la desobediencia de una virgen mediante su obediencia de Virgen.¹⁶¹⁴

Acabó de sentar las bases así del principio de recapitulación, recirculación o reversión en el plan divino de la Salvación de la humanidad, al identificar el paraíso de los comienzos con el paraíso escatológico (Mt 13,8);¹⁶¹⁵ y también un punto de inicio para que se argumentase posteriormente el dogma de la Inmaculada Concepción, al estar libre la Virgen del pecado original.¹⁶¹⁶ Por otra parte, san Ireneo de Lyon, en el tercer libro de su tratado *Contra las herejías*, se refirió al Evangelio cuádruple para defender la necesidad de no reducirlo frente a aquellos como los ebionitas, marcionitas o valentinianos que preferían basarse únicamente en unos de los Evangelios -el de Mateo, Lucas o Juan, según los casos- pero también ante la alternativa de ampliarlo a más autores como defendían otros.¹⁶¹⁷ Sus aportaciones fueron una respuesta a los gnósticos que separaban tanto el AT del NT como, en otro orden, el espíritu de la materia, al subrayar respecto al primer

¹⁶¹³ Ireneo de Lyon. *Demonstratio Apostolicae praedicationis* 32-33 (Ladouceur, 2006: 45; Reynolds, 2017: 2-3; Reynolds, 2014: 236); Ross Mackenzie, 1978: 73; Hauke, 2021: 78-80.

¹⁶¹⁴ Ireneo de Lyon. *Adversus Haereses*, III, 16 (Cavalcanti, 2012: 60).

¹⁶¹⁵ Ladaría, 1993: 38-39.

¹⁶¹⁶ Rambla, 1954: 192-210; Hauke, 2021: 80-81.

¹⁶¹⁷ Schröter, 2016. 26.

punto la unidad de las Escrituras y las relaciones tipológicas intertestamentarias; y, en cuanto al segundo, la posibilidad de pureza en la materia, en la creación.¹⁶¹⁸

El paralelismo tipológico entre Eva y María será a partir de entonces la fuente de la que emanará en la tradición el carácter protector de María Auxiliadora. Otra evolución importante en el debate mariológico se produjo cuando **Tertuliano**, entre los siglos II y III, presentó, en su sentido metafórico, la equivalencia de la Iglesia con María como virgen-madre.¹⁶¹⁹ Según este autor de Cartago (en la actual Túnez), si el edificio de la muerte se había construido por el pecado de una virgen –Eva-, también en una Virgen -María, la segunda Eva- el Verbo de Dios venía a levantar el edificio de la vida, a fin de que el mismo género que fue la causa de la ruina de la humanidad fuera el instrumento de su Salvación.¹⁶²⁰

En lugar de vincular la Iglesia a María, como había propuesto Tertuliano, **Orígenes** (c.185-c.254), en sus comentarios del *Cantar de los Cantares*, estableció otros dos grandes ejes hermenéuticos que serían desarrollados por la patrística: la interpretación eclesial que reconocía en las figuras del Esposo y de la Esposa a Dios y a su Iglesia; y la interpretación espiritual según la cual la Esposa sería el alma fiel, ansiosa de reunirse con Dios.¹⁶²¹

El I Concilio de Nicea (325) afirmó con claridad la plena divinidad del Hijo, por ser consustancial y de la misma naturaleza del Padre.¹⁶²² **San Atanasio de Alejandría** fue uno de los participantes en el concilio y uno de los primeros en utilizar la imagen de la

¹⁶¹⁸ Hauke, 2021: 79-81.

¹⁶¹⁹ Ladouceur, 2006: 45; Reynolds, 2017: 2-3; Reynolds, 2014: 236. Sobre Tertuliano véase también cap. 2.2.3 acerca de la Jerusalén celeste, su milenarismo, y la participación en el montanismo.

¹⁶²⁰ J. Quasten. “La edad de oro de la literatura patrística griega. *Patrología II*. Madrid: BAC, 1962, pp. 607-608 (Cavalcanti, 2012: 61).

¹⁶²¹ Baroni, 2004: 5. Véase cap. 2.2.4 respecto al amilenarismo y la teología política de Orígenes.

¹⁶²² Véase cap. 2.2.4 en cuanto al Concilio de Nicea y sus circunstancias, así como en relación con las cuestiones planteadas por el arrianismo respecto a la divinidad de Cristo. Apoyaron la causa arriana o bien posiciones contrarias al cristianismo niceno, entre otros emperadores: Constantino I, Constancio II, Juliano el Apóstata o Valente. Debido a sus posiciones antiarrianas, san Atanasio sufrió detenciones y destierros en repetidas ocasiones –llegó a pasar un total de 17 años en el exilio- en aquellos periodos en que las tesis de Arrio contaron con el apoyo imperial. De su etapa de destierro entre los monjes del desierto egipcio (356-361, bajo Constancio II), se convirtió en biógrafo de san Antonio Abad, de quien escribió la *Vida de Antonio*. Según explicación de Benedicto XVI, 20-6-2007 en <https://web.archive.org/web/20070630113259/http://www.zenit.org/>.. (consulta 16-10-2018).

Virgen María como templo encarnatorio, tabernáculo o casa de Dios.¹⁶²³ Una imagen que llevó al paralelismo entre el Arca de la Alianza del AT, contenedora de la Torá, y el Arca de la Salvación del NT, contenedora de la Encarnación de Dios, la Nueva Alianza; y que, tal y como he reconocido al analizar la estructura de la tesis, he tomado prestado de san Atanasio de Alejandría para situar el contenido del cap. 4.1 en el Arca del AT y este 4.2 en el Arca del NT.

San Atanasio partió, para establecer esta relación tipológica AT-NT, de “Sabiduría ha construido su casa” (Pr 9,1-11), en el que también el maná prefiguraba a la eucaristía.¹⁶²⁴

¡Oh morada de Dios el Verbo! (...) ¡Oh [Arca de la Nueva] Alianza, vestida de pureza en lugar de oro! Tú eres el Arca en la que se encuentra el recipiente de oro que contiene el verdadero maná, es decir, la carne en la que reside la divinidad (...) Oh, Virgen sabia, que acoge al Hijo Dios: Él, es decir, el árbol de la vida. Verdaderamente. Él nos ha dado su cuerpo, y nosotros hemos comido de él. Así es como la vida llegó a todos, y todos han vuelto a la vida por la misericordia de Dios, tu amado Hijo.¹⁶²⁵

En *Orationes contra Arianos*, san Atanasio de Alejandría, por otra parte, afirmaba que: «el argumento que prueba que María es en realidad verdaderamente “madre de Dios”

¹⁶²³ Otras alegorías próximas a la imagen de María como templo encarnatorio, ya expresadas a principios del s. IV por san Atanasio de Alejandría, se encuentran en evangelios apócrifos posteriores, probablemente del siglo VI, al calificar a la Virgen de “habitación de Dios” - en el *Evangelio del Pseudo-Mateo* (IX,1) y en el *Evangelio armenio de la infancia* (V,3); o “tabernáculo del Altísimo” -*Evangelio de Bartolomé* (II,4; IV,4; II,18)-. En el evangelio armenio citado, además, es donde se ilustra la penetración del Verbo de Dios en la naturaleza íntima de la Virgen a través de su oreja. María, de esta forma, es santificada en todos sus órganos y sentidos, y purificada como el oro dentro del crisol [Sbalchiero, 2016: 23-31].

¹⁶²⁴ San Atanasio. “Oratio de Incarnatione Verbi”. *Patrología Griega* 25. París: J.P. Migne, 8, col. 110, 1857. La primera carta de san Pablo a los corintios cuando se pregunta «¿O no sabéis que vuestro cuerpo es santuario del Espíritu Santo?» (1 Co 6,19), en el sentido de que al igual que el antiguo Templo de Jerusalén albergaba en su interior la presencia real de la Divinidad, María contiene en su seno el cuerpo vivo de su Hijo. «En efecto, siendo Él poderoso y creador de todas las cosas, edificó para sí, en la Virgen, un templo, o sea, su propio cuerpo» es la cita que se le atribuye en la que utiliza esta imagen.

¹⁶²⁵ Homilía del Papiro de Turín, en Luigi Gambero. *Mary and the Fathers of the Church: The Blessed Virgin Mary in Patristic Thought*. [http://classicalchristianity.com/2012/04/07/st-athanasius-on-the-mother-of-god (consulta 16-10-2018)]. Quizá se pueda considerar la importancia del verdadero oro simbólico del arca de la alianza en Atanasio de Alejandría y en el *Akáthistos* (la Virgen como “arca bañada en oro por el Espíritu”), en relación con la referencia al oro del toisón (o vellochino) para contestar al argumento que en ocasiones se ha utilizado para defender el carácter pagano de la inspiración legendaria de la orden de caballería borgoñona sin tener en cuenta este significado religioso del oro. Por otra parte, una de los atributos de la Virgen que aparecerá en la letanía lauretana es el de *Domus Aurea* con el lema de 1 Reyes 7: «La casa del Templo toda en oro».

(*Theotokos*) es la unidad personal que existe entre las naturalezas divina y humana (de Cristo)». ¹⁶²⁶

La oración más antigua que se conoce, quizá de los siglos III-IV, procedente también del norte de África, *Sub tuum praesidium*, difundió desde Egipto a toda la cristiandad la idea de una *Theotokos* protectora y auxiliadora: «Bajo tu amparo nos acogemos, Santa Madre de Dios; no desprecies nuestras súplicas en nuestras necesidades, antes bien líbranos siempre de todo peligro, ¡oh Virgen gloriosa y bendita!». En realidad, la traducción original de *Theotokos* debería ser deípara, posteriormente traducida al latín como *Dei genitrix* y que el cristianismo consideró finalmente como Madre de Dios. ¹⁶²⁷

En esta línea de María Auxiliadora, corresponde al padre capadocio **san Gregorio Nacienceno** una de las primeras invocaciones de ayuda a la Virgen María, a la que relacionó con la victoria sobre el mal, en un sermón del año 379 en Constantinopla, ciudad de la que fue nombrado patriarca al año siguiente, con el apoyo de Teodosio I, emperador romano de oriente (e.379-395) y de occidente (e.394-395). ¹⁶²⁸ En ese periodo previo a su elección, sirvió en Anastasia, una pequeña iglesia famosa por haberse manifestado allí el poder divino con varios milagros y que la creencia popular atribuyó a la intervención de la Virgen María, Madre de Dios. ¹⁶²⁹ Otro padre capadocio del siglo IV, **San Basilio el Grande**, en la *Homilia sobre la santa Natividad de Cristo* también interpretó, como antes san Atanasio de Alejandría, el cuerpo de María como templo o vivienda santificada por la concepción de Dios y acentuó la participación de la Virgen en todo el proceso engendratorio, la nutrición y el propio parto. ¹⁶³⁰ **San Gregorio de Nisa**, hermano de Basilio, relacionó a María con el relato del AT al vincular, por ejemplo, su virginidad con la tierra no arada sobre la que cae el maná. ¹⁶³¹ En este mismo sentido, en *Contra*

¹⁶²⁶ *Or.Ar.* 3,29; 3,14 (Cavalcanti, 2012: 35).

¹⁶²⁷ Cavalcanti, 2012: 35; Hauke, 2021: 86.

¹⁶²⁸ Hauke, 2021: 86. Véase también cap. 2.2.4.

En ese periodo de 394-395, por tanto, Teodosio I fue emperador romano de oriente y de occidente; el último emperador, por tanto, de todo el Imperio Romano. Véase también cap. 2.2.4.

¹⁶²⁹ Kimball (2010: 510-512) se refiere al testimonio de Sozomen (+448) en *Storia ecclesiastica*, 7; y en Thomas Livius. *The Blessed Virgin in the Fathers of the First Six Centuries*. N. York: Burns and Oates, and Benzinger Bros, 1893, pp. 318-319.

¹⁶³⁰ Sbalchiero, 2016: 23-31.

¹⁶³¹ Graef, 1968: 73. Sobre san Gregorio de Nisa véase también el cap. 2.2.4 respecto a las circunstancias históricas y su posicionamiento teológico, así como el cap. 3.1.3.D relativo al vínculo tipológico entre la teofanía de la zarza ardiente, la Encarnación y María.

Apollinarem 9, MG 45, 1141, comentó que Cristo «se edificó una casa y para ella formó la tierra de la Virgen, por la que se unió con la humanidad»; en *Contra Eunomio* (3,1.44), citaba Pr 9,1 («la Sabiduría ha construido su casa») para indicar que esa casa no era otra que el cuerpo de la Virgen donde habitará el Señor; y, con respecto a la antropomórfica torre davídica del Cantar de los Cantares, en *Homilia* 7, relacionaba el cuerpo con la Iglesia, la cabeza con Cristo, y, por tanto, con la unión de ambos en el cuello –o torrepor medio de la Virgen.¹⁶³² El cuello, por otra parte, recordaba el nisano, es por donde desde la boca se introduce la alimentación en el cuerpo y también es el lugar en el que se forma la voz. Por alimento se referiría a las enseñanzas de la Iglesia por las que los cristianos conservan su fuerza y por voz a la palabra de Dios.¹⁶³³ Por su parte, **san Juan Crisóstomo** insistía en esa misma época de forma enfática en la virtud de la humildad como la madre, raíz, y pilar de todo lo bueno;¹⁶³⁴ y definió a María como la torre de la humildad.¹⁶³⁵

El carácter de María como protectora, al que se refería san Gregorio Nacianceno, podía haber partido de las experiencias místicas de **san Efrén el sirio** (c.306-373), el teólogo que residió en Edesa –en la actual región fronteriza de Turquía con Siria-, y que mantuvo contacto con los padres capadocios. En algunas de sus aportaciones ya introdujo un lenguaje simbólico con reminiscencias militares:

Ningún estandarte de victoria es más fuerte que vuestra defensa. A vos, pues, oh Señora, que sois a la vez inmaculada y mediadora del mundo, con corazón penitente, os suplico. En las necesidades invoco vuestra pronta protección (...), y vuestro seguro y poderosísimo patrocinio -aunque sea culpable de muchas ofensas- desde el fondo de mi corazón.¹⁶³⁶

La costumbre de invocar la valiosísima ayuda de la Madre de Dios como *Boethéia* (Auxiliadora) prevaleció desde los albores de la era cristiana, principalmente en

¹⁶³² Conway-Jones, 2011.

¹⁶³³ Chrétien, 2005: 125-141.

¹⁶³⁴ Maxwell, 2021: 119.

¹⁶³⁵ Novarini, 1638: 390.

¹⁶³⁶ Thomas Livius. *The Blessed Virgin in the Fathers of the First Six Centuries*. N. York: Burns and Oates, and Benzinger Bros, 1893 (Kimball, 2010: 510).

Antioquía, Éfeso, Atenas y Alejandría, tal y como acredita el testimonio de esta invocación en la iconografía bizantina.¹⁶³⁷

Teodosio I y los emperadores romanos de occidente, Graciano (375-383) y Valentiniano II (375-392), declararon conjuntamente el cristianismo niceno o catolicismo la religión oficial del Imperio mediante el Edicto de Tesalónica (380). Constantinopla, por ser la "Nueva Roma", pasaría a secundar a Roma en la primacía de honor eclesiástica (Concilio de Constantinopla I, 381) apenas 55 años después de la refundación (326) de la antigua ciudad de Bizancio en esta nueva capital imperial y arzobispal. En este concilio además se reconoció la condición de madre de Dios de María como dogma de fe en cuanto Cristo había nacido de ella y del Espíritu Santo.¹⁶³⁸

El Concilio de Hipona (393) supuso la primera afirmación de la lista canónica de libros que integrarían la Biblia (Antiguo y Nuevo Testamento), según las propuestas formuladas ya en el Sínodo de Laodicea (363) –que además prohibió las lecturas de libros apócrifos en las iglesias- y por el Papa Dámaso I (304-382) en su decreto del año 382. Existían dudas generadas en el siglo III debido a la inclusión de los libros deuterocanónicos, ya que los judíos sólo utilizaban los libros que consideraban canónicos. Fue una polémica que se mantuvo por parte de algunos Padres de la Iglesia en los siglos IV-V –por ejemplo, Atanasio de Alejandría, Cirilo de Jerusalén o Gregorio Nacianceno negaban la necesaria inspiración divina a los deuterocanónicos, a diferencia de la opinión de Basilio, Agustín o León Magno, quienes sí los consideraron.¹⁶³⁹

En un tiempo probablemente coetáneo al Concilio de Hipona, **san Jerónimo** trabajó en las traducciones de la Biblia del griego y del hebreo al latín por encargo del papa Dámaso I. Esta traducción latina, la Vulgata (de *vulgata editio*, “edición para el pueblo”), publicada a finales del siglo IV, fue declarada en 1546, durante el Concilio de Trento, la versión auténtica y oficial de la Biblia para la Iglesia católica latina, hasta la promulgación

¹⁶³⁷ *De cultu mariano saeculis VI-IX – Acta Congressus Mariologici Mariani Internationalis in Croatia anno 1971*, Vol. 4. Roma: Pontificia Academia Mariana Internationalis, 1972, p. 392 (Cavalcanti, 2012: 172).

¹⁶³⁸ Sbalchiero, 2016: 16-23.

¹⁶³⁹ https://es.wikipedia.org/wiki/Concilio_de_Hipona (consulta 30-3-2022). Sobre este tema se volverá a tratar con ocasión de la torre de Baris del libro de Macabeos.

de la Nova Vulgata, en 1979, el que ahora es el texto bíblico oficial de la Iglesia católica.¹⁶⁴⁰

La cuestión del papel redentor de María respecto al pecado de Eva surgió nuevamente en esa misma época con **san Agustín**. La naturaleza humana en su origen, antes de la caída de Adán y Eva, era inocente, no estaba dominada por pasiones descontroladas e irracionales y contaba con el don del conocimiento de Dios.¹⁶⁴¹ En cambio, la actual naturaleza humana, según Agustín de Hipona, estaría corrompida, viciada, producto de la caída caracterizada por la concupiscencia; ese apetito desordenado, incontrolado e irresistible que se manifestaría en primer lugar en la vida sexual y que sería a la vez falta y castigo.¹⁶⁴² Una concupiscencia entendida como la insubordinación de la carne respecto a la razón, con la tendencia inevitable hacia las pasiones –no solo el deseo del mal, sino más bien toda apetencia espontánea, acto reflejo o no deliberado, que precedería a la decisión libre de la persona-, y que se vincularía a partir de ese momento con el pecado original.¹⁶⁴³ Sería a causa de la concupiscencia que acompaña inevitablemente el acto sexual que el pecado original vinculado a la desobediencia de Adán se transmitiría a sus descendientes,¹⁶⁴⁴ incluida la Virgen María. El santo de Hipona únicamente excluiría del pecado original a la concepción de Cristo puesto que no fue resultado del acto sexual sino de la gracia del Espíritu Santo.¹⁶⁴⁵ En la Virgen María, según san Agustín, sin embargo, no hubo imperfección sino *panagia* (toda santidad).¹⁶⁴⁶

San Agustín puso de relieve que este pecado original universal no se podía entender sin la redención de Cristo; ya que todas las personas estarían necesitadas de esta última.¹⁶⁴⁷ María a su vez habría colaborado en la redención con su amor maternal y la compasión

¹⁶⁴⁰ <https://datos.bne.es/persona/XX874236.html> (consulta 29-3-2022).

Por otra parte, con respecto a la virginidad, Hawk (2019: 50) relaciona con 1 Cor 6,19 las afirmaciones de san Jerónimo en su epístola a santa Eustoquio, en la que se refirió a las vírgenes sagradas como cálices sagrados del templo (*uasa templi*), para resaltar más adelante que «y ningún cáliz de oro o plata fue jamás tan querido por Dios como el templo del cuerpo de una virgen».

¹⁶⁴¹ Lamy, 2000: 151; Wolter, 2000: 12.

¹⁶⁴² Lamy, 2000: 41.

¹⁶⁴³ Ladaria, 1993: 49; Wolter, 2000: 12.

¹⁶⁴⁴ Lamy, 2000: 41.

¹⁶⁴⁵ O'Connsealaigh, 2002: 206.

¹⁶⁴⁶ García Álvarez, 2012: 179.

¹⁶⁴⁷ Ladaria, 1993: 91.

por su Hijo en la pasión.¹⁶⁴⁸ Se trataría por tanto de una acción conjunta y subordinada de María a Cristo redentor¹⁶⁴⁹ que no se había acabado en el pasado sino que continuaría hasta el fin de los tiempos al considerar a la Virgen como *Mater Ecclesiae*, la madre y protectora del Cuerpo místico de Cristo;¹⁶⁵⁰ es decir, de todos los cristianos –la Iglesia como colectividad-.¹⁶⁵¹ Por tanto, en san Agustín se dio uno de los primeros reconocimientos de la maternidad espiritual que María ejercería continuamente en beneficio de la humanidad.¹⁶⁵²

Aunque san Agustín no pudo participar personalmente, sus posiciones doctrinales fueron tenidas en cuenta en casi todos los concilios celebrados en el Oriente cristiano en esos tiempos a través de san Aurelio (+430), obispo de Cartago primado para la Iglesia de África, y amigo personal de Agustín de Hipona.¹⁶⁵³

En el Tercer Concilio Ecuménico de Éfeso (431), al que ya no pudieron asistir san Agustín ni san Aurelio por sus defunciones previas pese a estar invitados,¹⁶⁵⁴ además de confirmar el credo de Nicea (325), se reconoció a la Virgen María no solo como templo encarnatorio, el recipiente humano de la divinidad, que lo llevó en su seno y dio a luz, sino como la Madre de Dios (*Theotokos*), la más venerable de todas las consideraciones. Esta declaración, que mostraba, por tanto, su apoyo a los argumentos de **Cirilo de Alejandría** (c.370-444), vino motivada por las dudas suscitadas por Nestorio (c.386-

¹⁶⁴⁸ Ch. Boyer. “Réflexions sur la Corédemption de Marie”. En: *Alma Socia Christi*. Roma, 1952, p. 2 (Cavalcanti, 2012: 72).

¹⁶⁴⁹ Agustín de Hipona. *De Sancta Virginitate*, 6, PL 40, 399 (Cavalcanti, 2012: 68, 171). Respecto al amilenarismo, la escatología no apocalíptica y el papel de la Iglesia en la preparación del mundo para la Parusía en san Agustín, véase también cap. 2.2.5.

¹⁶⁵⁰ Cavalcanti, 2012: 171.

¹⁶⁵¹ El teólogo dominico Francis L.B. Cunningham (1958: 52-53) especifica que el pensamiento medieval reconoce a María como prototipo de la Iglesia, de acuerdo con los posicionamientos teológicos de los santos Agustín, Ambrosio y Beda el Venerable, y desarrolla esta identificación a través de tres aspectos fundamentales de María: madre, esposa y virgen.

¹⁶⁵² Cavalcanti, 2012: 88.

San Agustín afirmaba que la Iglesia era mayor que la Virgen María puesto que Ella era parte de la Iglesia, miembro santo, supereminente, pero miembro del cuerpo total. Al pertenecer la Virgen al cuerpo total necesariamente el miembro era menor que el cuerpo [Agustín de Hipona. *Sermo* 25, 7 (PL 46, 937). En: *Liturgia das Horas, segundo o Rito Romano*, Tomo IV. São Paulo: Editores Reunidos, 1999, pp. 1466-1467 (Cavalcanti, 2012: 171)].

¹⁶⁵³ García Álvarez (2012: 177) recuerda que la Iglesia Ortodoxa venera actualmente a Agustín de Hipona como beato –y no como santo- al no estar de acuerdo con ciertas doctrinas como la autoridad papal y el problema teológico del Filioque.

¹⁶⁵⁴ García Álvarez, 2012: 179.

c.451), patriarca de Constantinopla (428-431), acerca de la realidad de la Encarnación del Hijo de Dios y el consiguiente rechazo a la idea surgida en la piedad popular de María como Madre de Dios, al considerarla simplemente la que había llevado en su seno y había dado a luz a Cristo (*Christotokos*), sobre la base de la existencia de dos distintas personas en Jesús -la divina y la humana-, por lo que María sería únicamente la madre del Jesús humano. La extraordinaria importancia que se concedió a María fue una consecuencia de la unión hipostática en Jesús –es decir, que a pesar de ser realmente un hombre y el Hijo de Dios, lo es en plena unidad -sin confusión pero tampoco división- desde el primer momento de la Encarnación en el seno de la Virgen María; y, por tanto, no es que concibiese un hombre y después el Verbo descendiera sobre él.¹⁶⁵⁵ El debate que tuvo lugar en el Concilio de Éfeso, por consiguiente, fue más cristológico que mariológico a pesar del reconocimiento trascendental de María como Madre de Dios.

4.2.2.B) La dimensión litúrgica poético-musical mariológica en el Oriente cristiano (siglos IV a IX)

En los años posteriores al Concilio de Éfeso, mientras que el Imperio Romano de Occidente, con capital en Roma, sucumbió a los bárbaros que se repartieron su territorio en el año 476, el Imperio Romano de Oriente con capital en Constantinopla sorteó estas incursiones que sacudieron Europa entre los siglos III a V y conservó prácticamente su integridad territorial, lo que supuso convertirse en el bastión de la cristiandad y refugio de la cultura grecorromana.¹⁶⁵⁶ Otra diferencia fundamental, entre las que surgieron en la evolución del Occidente y del Oriente cristiano, fue el seguimiento de la noción de pecado original desarrollada por san Agustín. Mientras que la Iglesia latina se vio fuertemente influenciada por esta visión del pecado relacionada con la concupiscencia sexual, no fue

¹⁶⁵⁵ Ladouceur, 2006: 5, 9; Reynolds, 2012: 25-27. Los argumentos de Cirilo de Alejandría son los de su segunda carta a Nestorio, tras la conciliación de posturas entre los sectores favorables a Cirilo de Alejandría y el partido de Antioquía, cuyo compromiso se documenta finalmente en la *Formula Unionis* (433) en favor de la *Theotokos* (Reynolds, 2012: 26-27).

¹⁶⁵⁶ Ahrweiler, 1975: 16.

así en la Iglesia griega que siempre prefirió evitar esa connotación y se refirió a él como caída, corrupción de la naturaleza o pecado ancestral.¹⁶⁵⁷

En lugar de existir un profundo debate teológico en el Oriente cristiano acerca de la *Theotokos*, dominó la dimensión litúrgica poético-musical.¹⁶⁵⁸ La celebración litúrgica – festividades, himnos, letanías y homilias- de hecho se convirtió en prácticamente en la única base posterior de la mariología en el cristianismo oriental.¹⁶⁵⁹ Partió del uso ya atestiguado en el siglo IV, tanto en Tierra Santa como en Antioquía, de himnos dedicados a la Virgen. La hispanorromana Egeria en su *Itinerarium* de peregrinaje a esas tierras las describió como respuestas colectivas de *Kyrie eleison* a la recitación del lector de los nombres sagrados y la solicitud de intercesión de los santos y –en especial- de la Virgen. Esos modelos parecidos a las letanías llegarían posteriormente a Constantinopla, donde surgiría el ejemplo emblemático del *Akáthistos*,¹⁶⁶⁰ que analizaremos seguidamente. En estas prédicas se evocaban desde la emoción las listas de epítetos e imágenes de la Virgen que se habían ido formando desde la tradición como un catálogo poético para celebrar las glorias de la Madre de Dios y su papel en la historia de la Salvación.¹⁶⁶¹ Esta participación salvífica de la Virgen se entendió que implicaba también su intercesión entre la humanidad y la gracia divina.

Probablemente en el siglo VI,¹⁶⁶² un autor anónimo compuso el himno *Akáthistos*, en forma de rezo a María Madre de Dios, considerado un máximo referente teológico y una pieza maestra de la himnografía bizantina que aún hoy conserva un lugar preeminente en la liturgia de la Iglesia ortodoxa. Este acróstico alfabético representa, además, una de las fuentes más ricas de imágenes marianas a través de sus 24 estrofas, basadas en la Anunciación del Señor por parte del arcángel Gabriel a la Virgen (Lc 1,28) y la manifestación del Hijo de Dios en la Encarnación. Cada una de las estrofas comienza por una letra del alfabeto griego, que ha influenciado a un sinfín de plegarias e iconografía.

¹⁶⁵⁷ Ladaria, 1993: 83; Kimball, 2004: 229-230.

¹⁶⁵⁸ Hauke, 2021: 87.

¹⁶⁵⁹ Kimball, 2004: 219.

¹⁶⁶⁰ Bucur, 2007: 94; Reynolds, 2014: 235; Fischer, 2015: 50.

¹⁶⁶¹ B.E. Daley. "On the Dormition of Mary". *Early Patristic Homilies*. Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press, 1998, p. 2 (Kimball, 2010: 1-25).

¹⁶⁶² Marín (2011: 56) establece esta datación como la más probable aunque se trata de un tema que representa cierta discusión.

La primera parte del himno, sus doce primeras estrofas, es “biográfica” y relata poéticamente la Anunciación, el Nacimiento y primeras manifestaciones del Hijo de Dios, según los Evangelios y algún texto apócrifo; y la segunda parte, las doce estrofas finales, está constituida por reflexiones teológicas o espirituales acerca del misterio de la Encarnación y el papel de María. La Madre de Dios es sin duda la gran protagonista del *Akáthistos*, dado que protagoniza dieciséis estrofas y la mitad del himno está compuesto por aclamaciones marianas.¹⁶⁶³ La organización rítmica y el gran número de epítetos (144) dedicados a María como *Theotokos*, entre los que aparecen los de torre inamovible de la Iglesia y de muralla inexpugnable,¹⁶⁶⁴ así como su semejanza con las aclamaciones imperiales de triunfo, ha dado lugar a dos interpretaciones distintas en función del plano considerado. Si éste es el espiritual, el triunfo al que se referiría el himno sería el de la redención de la humanidad, el plan de Dios para la salvación por medio de la Encarnación y de la protección y acción corredentora de la *Theotokos*.¹⁶⁶⁵ Si, en cambio, se lee el *Akáthistos* en una clave mundana y física de guerra o de propaganda imperial, como el himno de acción de gracias por excelencia para celebrar el triunfo a la manera en la que los emperadores romanos eran recibidos por sus victorias, su mensaje esencial podría ser interpretado como una rogativa más concreta: la de la protección a los fieles en defensa de su ciudad frente al ataque de los bárbaros,¹⁶⁶⁶ que veremos en el próximo apartado.

Durante el reinado del emperador Justiniano I (r.527-565) se afirmó en Constantinopla la devoción a la Virgen María y el culto de las imágenes.¹⁶⁶⁷ El dogma de la triple virginidad de María: *virginitas ante partum, in partu y post partum* fue declarado para la Iglesia universal en el II Concilio de Constantinopla (553).¹⁶⁶⁸ Un poco antes se construyó la actual iglesia de Santa Sofía (537)¹⁶⁶⁹ y empezó a celebrarse también entonces la Anunciación, asociada en ese momento a la celebración de la Navidad. Posteriormente, en el mismo siglo VI la Anunciación adquirió autonomía y se estableció en el calendario

¹⁶⁶³ Peltomaa, 2001: 33.

¹⁶⁶⁴ *Akáthistos* 23:12 (torre inamovible de la Iglesia) y 23:13 (muralla inexpugnable), y segundo proemio (Hilsdale, 2014: 177; Peltomaa, 2001: 200).

¹⁶⁶⁵ Esta es la posición, por ejemplo, del historiador Anthony Kaldellis (2013^B: 135, 142-143).

¹⁶⁶⁶ A esta posible lectura se refiere la historiadora Inmaculada Pérez Martín (2011: 229).

¹⁶⁶⁷ Marín, 2011: 44.

¹⁶⁶⁸ Cavalcanti, 2012: 102.

¹⁶⁶⁹ La construcción original del año 326 quedó destruida por un incendio en el 404. Reconstruida por Teodosio II en el 415 sufrió una nueva catástrofe con el incendio del 532 (García Álvarez, 2012: 172).

litúrgico el 25 de marzo, nueve meses antes del natalicio de Jesús, como la fecha reservada a esta fiesta mariana. Otra festividad que se introdujo fue la del 8 de septiembre, en conmemoración del nacimiento de María.¹⁶⁷⁰

La Anunciación y la Madre de Dios fueron también temas fundamentales en los escritos de dos poetas sirios, **Jacobo de Sarug** (c.451-c.521) y **Romano el Melodista** (c.490-c.560), en los que enfatizaron los sentimientos maternales y el dolor de María por la pasión de su Hijo,¹⁶⁷¹ de los que se derivaría, según el segundo citado, el carácter de Madre Auxiliadora de todos los que le rezan, tanto de los que gobiernan como de los débiles.¹⁶⁷² Romano el Melodista además compararía a la Virgen con la protección todopoderosa, muro, pilar, puerto y apoyo de los cristianos.¹⁶⁷³ En la obra del primer autor, impregnada por una visión nupcial de la identidad de la Iglesia, se encuentran además los textos, abundantes en atributos de la Virgen, muchos de ellos inspirados en el *Cantar de los Cantares*.¹⁶⁷⁴ En una de sus homilías, por ejemplo, comparó a la Iglesia con la Sinagoga en pleno diálogo entre ellas en el que se disputarían el título de esposa de la Casa de Dios.¹⁶⁷⁵

Los oficios litúrgicos (vísperas, completas y maitines) adquirieron su forma definitiva en torno a los siglos VIII y IX gracias a la contribución, por una parte, de los liturgistas; y, paralelamente, de los grandes himnógrafos bizantinos tales como Juan Damasceno o Andrés de Creta. En estos oficios se cantaban los himnos que seguían el modelo del *Akathistos* con ocasión de las cuatro grandes fiestas dedicadas a la *Theotokos* (Natividad de María -8 de septiembre-, Entrada en el Templo de la Virgen -21 de noviembre-, la

¹⁶⁷⁰ Peltomaa, 2001: 43; O'Connsealaigh, 2002: 206; Hauke, 2021: 87.

¹⁶⁷¹ Oakes, 1997: 30. La prefiguración de la Anunciación en la teofanía del rocío sobre el vellocino de Gedeón (y también la de la zarza ardiente de Moisés) ya consta a partir del s. VI en himnos bizantinos, como el verso de apertura del Segundo Himno sobre la Anunciación de Romano el Melodista [Reynolds, 2012: 65]. En ese mismo siglo también aparece esta teofanía en el *Festal Menaion*, la versión abreviada del *Menaion*, el libro litúrgico más extenso de la Iglesia Ortodoxa de rito bizantino dividido en doce tomos – uno por cada mes- con los textos indicados para prácticamente cada uno de los servicios diarios. En la versión reducida (*Festal Menaion*) únicamente aparecen las lecturas para las grandes fiestas, como por ejemplo la Anunciación. El vellocino de Gedeón (FM 447) y la relación del rocío en esta teofanía con la de la zarza que arde pero no se consume ante Moisés (FM 451, 458) forman parte de este libro. [Ladouceur, 2006: 22-23, 26, 44].

¹⁶⁷² <https://www.ewth.com/es/catolicismo/santos/auxiliadora-maria-14783> (consulta 1-4-2022).

¹⁶⁷³ Hurbanić, 2019: 271-272.

¹⁶⁷⁴ Pelletier, 1989: 191.

¹⁶⁷⁵ Scopello, 2005: 116.

Anunciación -25 marzo- y la Dormición de la Madre de Dios -15 de agosto-). La himnografía bizantina, tal y como se conoce actualmente, fue el resultado de una intensa interacción entre los centros litúrgicos del Oriente cristiano –especialmente, el monasterio de San Sabas en Palestina, Santa Sofía y el monasterio Stoudios en Constantinopla, y la comunidad monástica del Monte Athos- desde la restauración de las imágenes (843) que supuso el final de la crisis iconoclasta, que se había iniciado en c.726-730, hasta el inicio del debate sobre el hesicasmo en el s. XIV.¹⁶⁷⁶

San Juan Damasceno (c.675-c.749), monje de San Sabas en Palestina, aunque mantuvo como principio dogmático que la purificación de la Virgen María se había producido en el momento de la Anunciación a través de la llegada del Espíritu Santo,¹⁶⁷⁷ en algunas de sus homilías pareció trasladar de forma poética ese momento al de la propia concepción de María.¹⁶⁷⁸ El santo de Damasco fue además el primer teólogo que compiló la tradición enormemente rica de la Virgen María Toda-Santa (*Panagia*) entre cuyos epítetos recordó los de pura (*agné*), sin mácula (*achrantos*), inocente (*amemptos*) o sin defecto (*amōmos*).¹⁶⁷⁹ La *Panagia* implica la visión de que la Virgen habría entrado desde el momento de su santificación en el paraíso, a través de su obediencia y humildad, así como por su aceptación incondicionada a la voluntad de Dios y su entera voluntad de llevarla a cabo en cualquier circunstancia. Representaría además el modelo de la Salvación de toda la humanidad;¹⁶⁸⁰ puesto que el paraíso –en el que la Virgen ya estaría- revelaría el plan primitivo de Dios sobre la humanidad, pero éste se cumpliría solo al final de los tiempos.¹⁶⁸¹ Este protagonismo de María Auxiliadora (*Boetheia*) para conseguir la Salvación llevaría a solicitar su intercesión para rogar por la humanidad, para evitar los peligros, y en la hora de la muerte.¹⁶⁸² La santidad de María, y su carácter de auxiliadora, por tanto, sería lo que en el Oriente cristiano se destacaría por encima de todo y no se

¹⁶⁷⁶ Bucur, 2007: 93.

¹⁶⁷⁷ Juan Damasceno. *De fide orthodoxa* (PG 94, 983) [Lamy, 2000: 348].

¹⁶⁷⁸ Hauke, 2021: 227-228.

¹⁶⁷⁹ Kimball, 2004: 227; Janaro, 2006: 50.

¹⁶⁸⁰ Kimball, 2004: 225.

¹⁶⁸¹ Ladaria, 1993: 52-53.

¹⁶⁸² <https://www.ewth.com/es/catolicismo/santos/auxiliadora-maria-14783> (consulta 1-4-2022).

prestaría la misma atención que en Occidente a la cuestión del pecado ancestral en el momento de su concepción.¹⁶⁸³

San Andrés de Creta (+740), monje, poeta, himnógrafo prolífico y orador, en su cuarta homilía sobre el nacimiento de María definió a la *Theotokos*, la primera persona en ser liberada de la caída original de Adán y Eva, como el refugio compartido de todos los cristianos,¹⁶⁸⁴ la *mediatrix* entre el derecho y la gracia.¹⁶⁸⁵ El primer testimonio conocido de una fiesta de la concepción en diciembre –antecedente de la festividad de la Inmaculada Concepción- es el *Canon de la concepción de Ana*, un texto de san Andrés de Creta.¹⁶⁸⁶ Una fiesta que a su vez derivaba de la celebración de María como la Toda-Santa (*Panagia*) expresada en la liturgia, himnografía y homilética de los Padres Griegos en la segunda mitad del primer milenio.¹⁶⁸⁷

Por último, las homilías marianas de **san Germán** (c.635-c.732), patriarca de **Constantinopla** (p.715-730) y amigo de san Juan Damasceno, también resaltaron la protección que ofrecía la Virgen, donde defendió asimismo el uso de los iconos en los templos.¹⁶⁸⁸ Nadie podría ser salvado, nadie podría obtener la gracia de la misericordia si no era a través de la *Theotokos*.¹⁶⁸⁹ En la homilía de la Santa Dormición de la *Theotokos* –conocida en el catolicismo romano como el Tránsito de María-, por ejemplo:

María ha demostrado ser el canal central de la gracia salvadora de Dios para toda la humanidad (...) Vuestro apoyo (el de María), no obstante, es algo vivo; vuestra intercesión da la vida; y vuestra protección no tiene fin (...) A través de la protección nos ofrecéis, nos reconocemos en vos. Por nuestra parte, reconocemos vuestra siempre maravillosa ayuda.¹⁶⁹⁰

¹⁶⁸³ Gregorio Palamas y Nicolás Cabasilas (s. XIV) se encontrarían entre los más cercanos en la Iglesia grecoortodoxa a la idea de la concepción sin pecado de la Virgen (Hauke, 2021: 229).

¹⁶⁸⁴ L. Gambero, op.cit., p. 393 (Kimball, 2010: 514).

¹⁶⁸⁵ O’Cinnsealaigh, 2002: 194.

¹⁶⁸⁶ Lamy, 2000: 28.

¹⁶⁸⁷ Janaro, 2006: 49.

¹⁶⁸⁸ https://es.wikipedia.org/wiki/Germano_I_de_Constantinopla (consulta 18-10-2018).

¹⁶⁸⁹ O’Cinnsealaigh, 2002: 194.

¹⁶⁹⁰ Brian E. Daley. *On the Dormition of Mary, Early Patristic Homilies*. Crestwood: St Vladimir’s Seminary Press, 1998, pp. 19-20, 160 –respecto a los dos primeros tramos de la cita- y Luigi Gambero. *Mary and the Fathers of the Church, the Blessed Virgin Mary in Patristic Thought*. San Francisco: Ignatius Press, 1999, 389, respecto al último tramo (Kimball, 2010: 513-514). Por otra parte, en la liturgia de la Iglesia Ortodoxa, en la oda 3 de la pequeña *Paraklesis* también se incluye la imploración de la acción salvífica de la *Theotokos*, protección, refugio y apoyo de los creyentes (Kimball, 2010: 518).

Y en su primer sermón acerca de la Asunción también recordó el carácter fundamental de la intercesión de la Virgen como auxiliadora por su influencia maternal. A través de ella podría obtener el perdón incluso para los mayores pecadores puesto que Dios siempre escucharía a su Madre. San Germán, por ese motivo, llegó a definir a la Virgen como refugio de pecadores;¹⁶⁹¹ y, también, auxiliadora del pueblo humilde que necesita su ayuda; auxiliadora de los gobernantes para que consigan el bienestar del pueblo; valiente auxiliadora contra los enemigos de la fe; y auxiliadora de los ejércitos para que defiendan la patria.¹⁶⁹²

4.2.2.C) La apropiación político-militar de la acción providencial de la *Theotokos* en el Imperio Romano de Oriente (siglos VI-XIII)

Fue el poeta épico de la corte Coripo en 566 –en una obra latina impregnada de un contexto griego- quien primero escribió acerca de la protección sobrenatural del Imperio Romano de Oriente, en tanto querido y guardado por Dios y la Virgen, como se aprecia en la oración que el autor del Panegírico de Justino II (520-578) puso en boca de este emperador: «el Imperio Romano pertenece a Dios y no requiere de armas terrenas» y en la de la emperatriz Sofía (c.530-c.601) quien, después de invocar a la *Theotokos* como “soberana del alto cielo”, exclamaba: «A ti, gloria de las madres, ruego tu auxilio; que siempre te adore y te reconozca como señora y protectora del nuevo imperio de Justino». Estas manifestaciones ejemplifican claramente cómo a lo largo de la segunda mitad del siglo VI la *Theotokos* acabó por asumir una posición dominante en la vida de Constantinopla que continuaría en los siglos siguientes.¹⁶⁹³ La sociedad cristiano-romana de Constantinopla buscó cada vez más en la defensa sobrenatural un colchón psicológico para protegerse de las amenazas de catástrofes que acechaban a su civilización.¹⁶⁹⁴

¹⁶⁹¹ Oakes, 1997: 31, 39.

¹⁶⁹² <https://www.ewth.com/es/catolicismo/santos/auxiliadora-maria-14783> (consulta 1-4-2022).

¹⁶⁹³ Marín (2011: 55) se remite a los estudios de Norman Baynes y Averil Cameron en cuanto a los inicios del mito y culto de la *Theotokos*; y en cuanto a Coripo. *Panegírico de Justino II*. Madrid: Gredos, 1997, p. 293, 323.

¹⁶⁹⁴ McCormick, 1986: 74.

Desde una visión político-militar o propagandística, la *Theotokos* descrita en el *Akáthistos* (c. s. VI) como protectora y con la fuerza suficiente para derrotar a las huestes infernales,¹⁶⁹⁵ pasaría a ser la líder militar del Imperio Romano con capital en Constantinopla, su torre o muralla más importante, sagrada e imperial que contaría con el poder para decidir la victoria y la derrota, por lo que se rogaría también su intercesión para liberar a la ciudad de sus sufrimientos.¹⁶⁹⁶ En los versos que prologan el *Akáthistos* ya aparecen estos componentes al dedicar el himno a la Virgen, «nuestra defensora y líder en la batalla», «nuestra comandante máxima en el combate» (*hypermachos strategos*).¹⁶⁹⁷

Durante el asedio de Constantinopla por parte de avaros y persas del año 626, se colocaron iconos de la Madre de Dios en las puertas de la ciudad y se formaron procesiones recorriendo los muros de Constantinopla en las que se portó el icono de la Virgen Blachernitissa y el velo o manto protector de la Madre de Dios (*maphorion*), todo ello por indicación del patriarca Sergio I (c.565-638).¹⁶⁹⁸ El levantamiento del sitio y la retirada de las tropas extranjeras, en circunstancias de extrema fragilidad para los bizantinos –por no encontrarse en esos momentos en la ciudad el emperador Heraclio (c.575-641) ni el grueso del ejército imperial que se encontraban en oriente combatiendo a los persas-, se atribuyó a la acción intercesora de la *Theotokos*, al haber provocado la intervención de Dios en favor de la ciudad.¹⁶⁹⁹ En agradecimiento a la Madre de Dios, de acuerdo con la tradición, recogida en el *Synaxarion* de Constantinopla, se celebró en la iglesia Santa María de Blaqueria (o *Blakhernai*) durante toda la noche un servicio religioso con una enorme afluencia de feligreses en el que se cantó de pie, por falta de espacio para sentarse, el himno *Akáthistos*, que significa precisamente “permanece de pie”.¹⁷⁰⁰ Para los constantinopolitanos, residentes en la capital de un imperio que teóricamente gozaba del favor divino, el año 626 implicó la confirmación de su confianza en el divina providencia, al haber sido salvada la ciudad por un milagro: la Virgen María,

¹⁶⁹⁵ Oakes, 1997: 39.

¹⁶⁹⁶ Hilsdale, 2014: 177; Peltomaa, 2001: 200.

¹⁶⁹⁷ Hurbanič, 2019: 271-272.

¹⁶⁹⁸ Kaldellis, 2013: 58. Acción que se repitió en la procesión organizada en el año 860 con ocasión del asedio de los rusos, liderada en este caso por el patriarca Pothios en ausencia de la ciudad del basileus Miguel III (Kaldellis, 2013^B: 144).

¹⁶⁹⁹ Marín, 2011: 52; Peltomaa-Külzer, 2015: 11-22.

¹⁷⁰⁰ A pesar de ser su composición anterior, tal y como se ha indicado, el *Akáthistos* pasó a recibir ese nombre a partir de ese momento, de la misma forma que desde entonces quedó establecido que debía levantarse quien estuviese sentado en señal de respeto al cantarlo o escucharlo (Peltomaa, 2001: 21).

intercesora predilecta ante su Hijo Jesucristo se había manifestado como generala invicta y defensora de sus devotos fieles. Más que en las defensas naturales o militares (las murallas teodosianas y el destacamento de reserva previsto por Heraclio en su ausencia) confiaron en la defensa sobrenatural de una capital a la que atribuían un destino trascendente. La Virgen estuvo presente en todas partes, según los textos religiosos y laudatorios –los del poema épico *Bellum Avaricum* de Jorge de Pisidia (c.580-c.634) o la homilía de Teodoro Synkellos (primera mitad S. VII), por ejemplo-, sembrando el miedo y el horror en el enemigo, mientras daba fuerza a sus protegidos; y gracias a la fuerza divina por su intercesión “la ciudad de la *Theotokos*” pudo salvarse. El hecho, conmemorado en estos textos, no fue recogido sin embargo por cronistas de la época y apenas contamos con el relato del *Chronicon Pascale*, un testimonio anónimo, con un marcado acento religioso, redactado probablemente entre los años 630 y 640. En esta narración aparece, por ejemplo, que el Khan de los ávaros comentó en el momento álgido de la batalla haber visto a una mujer de ropaje resplandeciente y sola, que recorría de un lado a otro los muros defendiendo la ciudad.¹⁷⁰¹ El emperador Heraclio, tras sus victorias –a las que imprimió de un fuerte sentido religioso-, regresó a Constantinopla no en medio de la celebración de un triunfo romano, sino acompañado de himnos religiosos de alabanza a Dios.¹⁷⁰²

A partir de entonces el patriarca de Constantinopla ancló estos acontecimientos en la conciencia colectiva gracias a las procesiones de agradecimiento a la Virgen con recitación de letanías por parte de la afluencia masiva de ciudadanos que cada año conmemorarían las sucesivas liberaciones de los asedios de la ciudad y que partían de Santa Sofía y culminaban en el servicio eucarístico en la iglesia de Santa María de Blaqueria. Tanto fue así que en el siglo X todavía se conmemoraba con una procesión a Santa Sofía la intervención de la *Theotokos* en el asedio del año 626.¹⁷⁰³

El término letanía procedía del griego *litáneia*, «oración de súplica», del verbo *litaneúo*, «pedir con encarecimiento, implorar, suplicar, conjurar».¹⁷⁰⁴ Las letanías representaban

¹⁷⁰¹ Marín, 2011: 42, 50, 54. *Chronicon Pascale*, a. 626 (Marín, 2011: 53).

¹⁷⁰² Marín, 2011: 58.

¹⁷⁰³ McCormick, 1986: 75-77.

¹⁷⁰⁴ Campa, 2010: 544.

un modo de oración empleado sobre todo en las procesiones a modo de diálogo entre los sacerdotes y los fieles en el que se suplicaba la intercesión de la Madre de Dios. Estas rogatorias se basaban en la repetición constante de unas determinadas fórmulas: imágenes y alegorías relativas a María formuladas por la patrística en himnos litúrgicos, homilías y cartas en los primeros siglos del cristianismo, en gran parte procedentes del *Cantar de los Cantares*, y desarrolladas también por la himnografía bizantina dedicada a la Virgen, con una influencia especial de las saluciones del *Akáthistos*.¹⁷⁰⁵

En el año 629, después de un sexenio de guerras, Heraclio fue recibido triunfalmente en Jerusalén en un ambiente cargado de exaltaciones religiosas y avanzó descalzo por sus calles, junto a su esposa Martina, llevando la Sagrada Cruz para depositarla finalmente en el Santo Sepulcro. Así como David había depositado el Arca de la Alianza en el Templo de Jerusalén, después de rescatarla de manos de los paganos, Heraclio hacía lo propio con la Sagrada Reliquia, tras haber sido recuperada de los sasánidas quienes al conquistar Jerusalén en el año 614 se la habían llevado a su capital, Ctesiphonte –cerca de Bagdad-.¹⁷⁰⁶ No era imaginable en esos momentos que poco tiempo después que los árabes de las lejanas provincias del sur pudieran comprometer el poder bizantino, e incluso la misma existencia del Imperio Romano, pero la derrota de las fuerzas imperiales en Yarmouk (637), cuando aún vivía Heraclio, abrió las puertas a la posterior creación del califato a finales del siglo VII y la vertiginosa expansión árabe a la que nos hemos referido anteriormente en otros contextos.¹⁷⁰⁷

Justo después de la aparición de los grandes himnógrafos y homilistas (los santos Juan Damasceno, Andrés de Creta y Germán de Constantinopla –que hemos visto anteriormente-), y aún en el tramo final de sus vidas, se inició la época de los emperadores isaurianos. Un periodo, desde los inicios del s. VIII hasta la mitad del s. IX, en el que, además del iconoclasmo –la prohibición de las imágenes religiosas-, se manifestaron

¹⁷⁰⁵ El teólogo belga, padre dominico e historiador de la Iglesia, Gerard Gilles Meersserman, en *Der Hymnos Akáthistos im Abendland*, I (1958): 77 y ss, II (1960): 45-60 [Graef, 1968: 228]., así como el teólogo ortodoxo Paul Ladouceur (2006: 45-46), ponen de manifiesto, en sus estudios sobre el origen de las letanías e himnos marianos católicos, que estas composiciones, a pesar de sus diferencias, muestran una unidad esencial, en forma y contenido, resultado de la influencia de la himnografía bizantina dedicada a la Virgen.

¹⁷⁰⁶ Marín, 2011: 59-60.

¹⁷⁰⁷ Ahrweiler, 1975: 23. Véase también caps. 2.4.1 y 3.2.

otros cambios como la ruralización, el apoyo en los estamentos populares, la militarización o el abandono de pretensiones universalistas por parte del Imperio Romano, al priorizar la autodefensa y el mantenimiento del orden interno.¹⁷⁰⁸ Los soldados bizantinos se atribuyeron el papel de defensa de la cristiandad –identificada con el Imperio Romano- y como *milites Christi* combatieron a los soldados musulmanes.¹⁷⁰⁹

El fin del iconoclasmo (843) coincidió con un cierto retroceso del poder árabe en Oriente y la época de los emperadores de la dinastía macedonia (de 867 a 1056) supuso el renacimiento del universalismo en la idea imperial romana de Constantinopla –que conllevó a que a mitad del s. XI las fronteras bizantinas llegasen hasta el Eufrates, del Cáucaso hasta Italia, y del Danubio a Palestina-, la cristianización de búlgaros y rusos, el esplendor cultural de Constantinopla en el siglo XI, así como la desconfianza por razones políticas entre las dos Romas en su disputa jerárquica de la capitalidad de la cristiandad que desembocaría finalmente en el cisma definitivo entre la Iglesia de Constantinopla y la Iglesia de Roma en 1054.¹⁷¹⁰

En el período posticonoclasta fue costumbre que los soldados del ejército del Imperio Romano de Oriente llevasen santos pintados en sus escudos y se consideraba normal que en pleno siglo X el emperador Basilio II (958-1025) entrase en plena batalla portando un icono de la Virgen.¹⁷¹¹ En esa época las actividades de campaña militar incluían himnos nocturnos, procesiones con letanías y las reliquias que se habían llevado al frente, y tres días de ayuno de preparación para recibir la comunión justo antes de la batalla.¹⁷¹²

El uso político-militar de la *Theotokos* evolucionó en la primera mitad del siglo XI, que como hemos visto fue una época en la que el Imperio Romano de Oriente adoptó una política expansionista en la que llevó la iniciativa militar. El emperador adquirió una relevancia mayor para acentuar su imagen heroica en el campo de batalla lejos de Constantinopla; mientras que la presencia de la Virgen fue relegada a un segundo plano, representada en el frente por sus iconos y sus reliquias. A pesar de esta mayor discreción,

¹⁷⁰⁸ Ahrweiler, 1975: 29-33.

¹⁷⁰⁹ Ahrweiler, 1975: 35.

¹⁷¹⁰ Ahrweiler, 1975: 37, 39-40, 45, 54, 56.

¹⁷¹¹ McCormick, 1985: 248.

¹⁷¹² McCormick, 1985: 249.

sin embargo, el tipo de intercesión que los romanos del Oriente cristiano pretendieron en esos momentos de la Madre de Dios implicaba un papel activo poco acorde con la imagen maternal humilde –y a la vez profundamente anticastrense– de la Virgen misericordiosa, afectuosa y compasiva. Ya no se trataba de obtener el perdón de Dios y liberarles de un bien merecido castigo sino simplemente ayudarles contra sus enemigos, bárbaros infieles, que pasaban así a ser los que habían ofendido a Dios o a la Virgen con sus blasfemias. Por otra parte, se extendió la función de la *Theotokos* de protectora militar de Constantinopla a otras ciudades como Tesalónica o Atenas.¹⁷¹³

El último tercio del siglo XI fue mucho menos favorable para los intereses del Imperio Romano de Oriente. Los normandos, en alianza con la Santa Sede por el tratado de Melfi (1059), consiguieron apoderarse de Bari (1071), el último bastión de la Italia bizantina, mientras el emperador Romano IV Diógenes (c.1030-1072) caía prisionero en manos de los turcos seljúcidas. En los años siguientes antes de que acabase el siglo, el Imperio Bizantino vio como sus fronteras retrocedían hasta casi ver reducido su territorio a la propia capital, al ser conquistada Grecia y las costas de Albania por los normandos, Asia Menor por los turcos, y pueblos del norte atravesaron los Balcanes hasta llegar a las mismas puertas de Constantinopla.¹⁷¹⁴ En esos momentos es cuando probablemente el himnógrafo Juan Mauropo (c.990-c.1075), que había estado vinculado a círculos cortesanos de Constantino IX Monomachos (r.1042-1055), pudo escribir las letanías marianas de carácter patriótico del *Canon de la Madre de Dios en tiempo de inminente guerra*.¹⁷¹⁵

Con la dinastía de los Comneno (los tres primeros emperadores: 1081-1182) se produjo un esfuerzo muy importante de la aristocracia militar que les apoyó para reconquistar los territorios perdidos,¹⁷¹⁶ aunque tuvieron que financiar estas campañas con la cesión de importantes privilegios comerciales a las repúblicas italianas.¹⁷¹⁷ Los bizantinos consideraban que las cruzadas, por más guerra santa que pretendiesen ser, suponían una

¹⁷¹³ Kaldellis, 2013: 58, 62, 73-74; Kaldellis (2013^B: 131-134, 138), por ejemplo, se refiere al agradecimiento a la *Theotokos* del Partenón de Atenas por parte de Basileos II en 1018, después de vencer a los búlgaros.

¹⁷¹⁴ Ahrweiler, 1975: 56-57, 77.

¹⁷¹⁵ Campa, 2010: 547.

¹⁷¹⁶ Ahrweiler, 1975: 71.

¹⁷¹⁷ Ahrweiler, 1975: 85.

usurpación del poder imperial, al ser el *basileus* el defensor de la cristiandad, y al estar promovidas por el papa, una autoridad espiritual que, bajo su perspectiva, cometía prácticamente un sacrilegio con su belicismo y la posesión de un ejército pontificio. No olvidaban, además, que años antes, cuando habían necesitado la ayuda de Occidente, para evitar la ocupación de Tierra Santa por los fatimidas de Egipto, no la habían obtenido; por lo que sospechaban que las cruzadas respondían más que a otros motivos a una excusa de los latinos para su expansión oriental.¹⁷¹⁸

El *Canon dogmático en honor de la Panhagia Theotokos* del jurista, historiador y canonista Juan Monachos Zonaras (c.1074-c.1130), que había sido secretario privado de Alejo I Comneno, recopiló numerosos ejemplos de letanías marianas.¹⁷¹⁹

La *Theotokos* fue utilizada como uno de los máximos apoyos de la política de persuasión del emperador Juan II Comneno (1087-1143), al atribuir todas sus victorias militares a la intervención activa de la Virgen María, que le llevó, por ejemplo, a portar en procesión un icono de la Virgen *Hodegetria* (la líder) por todo el campamento para inspirar a sus soldados en el frente. La participación bélica del emperador se realizaría de acuerdo con una supuesta voluntad de la *Theotokos*, para lo que contaría con su activa intercesión. Permitiría, de esta forma, que las guerras quedasen justificadas bajo este manto de religiosidad y que los enemigos fuesen retratados como los que blasfeman contra Cristo y su Madre¹⁷²⁰, tal y como siglos después justificaría la política de Felipe II –y en general de la casa de Austria- tras la victoria de Lepanto.

De acuerdo con la expresa voluntad del *basileus*, la procesión semanal del viernes que partía de Santa María de las Blaquernas se tenía que desviar de su trayecto acostumbrado para llegar donde estaba ubicado el mausoleo imperial y allí pronunciar oraciones e himnos. En este lugar también tenía que finalizar la procesión anual conmemorativa de los miembros difuntos de la dinastía imperial en la que, entre otros iconos marianos, se

¹⁷¹⁸ Ahrweiler, 1975: 78-79.

¹⁷¹⁹ Campa, 2010: 547.

¹⁷²⁰ Papageorgiou, 2016: 42-43

portaba el icono de la Virgen *Hodegetria* donde era venerada con vigilijs nocturnas y servicios religiosos entre las tumbas imperiales antes de volver a la iglesia de origen.¹⁷²¹

La descripción obrante en el tercer tomo de los cinco que comprende *Los Treynnta libros de la Monarchia ecclesiástica, o Historia universal del mundo* (Salamanca, 1588, en su edición más conocida) del historiador franciscano fray Juan de Pineda (c.1520-c.1599)¹⁷²², podría parecer la de una procesión de *Corpus Christi* con la diferencia que el lugar de la custodia eucarística correspondería en este caso al icono de la Virgen. En concreto, se trata de una traducción casi literal de los anales de Niketas Choniates (s. XII) donde se describe la procesión triunfal en Constantinopla promovida por Juan II Comneno, tras la victoria sobre los persas al capturar la ciudad de Castamon en 1133, como un ejemplo de triunfo cristiano:

(...) Mas quiero advertir de la manera deste triumpho por aver sido catholicissima y devotissima, que se entapiçaron las rúas y plaças de Constantinopla, de riquissimos paños de oro y seda, y de todo lo mejor que cada uno tenía, especialmente por donde pasó la procesión; y se hizieron muchos tablados dende donde la gente viesse y gozase mejor de la pompa. Colocó el emperador en el carro de los quatro cavallos blancos, labrado de plata y con piedras preciosas la imagen de la Virgen sancta María madre de Dios, a la qual tenía por compañera en el imperio y a la qual aplicava todas sus victorias: y dio las riendas de los caballos a los principales del imperio, y cargo del carro a sus parientes, y él fue delante del carro a pie con una cruz en la mano y desta manera entró la procesión en la famosissima Iglesia de Sancta Sophia, donde hizo gracias a Dios y a su madre por las merçedes que le hazía, y de allí se tornó a palacio.¹⁷²³

Durante la ceremonia, un icono de la Virgen María se situó en el carro imperial, de forma tal que se la presentó como artífice de la victoria, mientras el emperador desfilaba a pie llevando la cruz en una marcha hacia Santa Sofía. De esta forma, se trataba de enfatizar el papel de la *Theotokos* como protectora y atribuir la victoria militar a su participación activa; y, en cambio, el emperador aparecía humilde y sumiso ante su más alto poder, aunque con una conexión cercana y constante con la Madre de Dios. Y en 1167 Manuel I Comneno (1118-1180) también desfiló en una procesión triunfal tras un carro con el icono

¹⁷²¹ Andriollo, 2022: 700-701.

¹⁷²² <http://dbe.rha.es/biografias/9634/juan-de-pineda> (consulta 11-5-2020).

¹⁷²³ López Calderón, 2013: 51-64 (folio 240 v. de la edición de 1606, en la imprenta de Barcelona de Jaume Cendrath)

de la Theotokos, “la aliada invencible e inconquistable capitán general de los ejércitos del emperador”.¹⁷²⁴

El divorcio definitivo entre el mundo latino y el griego se produjo cuando las fuerzas cruzadas saquearon Constantinopla en el año 1204; hecho que fue considerado por los griegos un ultraje casi comparable a la caída de la ciudad en manos de los otomanos en 1453.¹⁷²⁵ La cuarta cruzada supuso la constitución de los Estados cruzados: Imperio Latino de Constantinopla (1204-1261), Reino de Tesalónica (1205-1224), Principado de Acaya (1205-1432), y Ducado de Atenas (1205-1458), entre otros marquesados y ducados francos y el dominio veneciano de otros territorios como Creta, Eubea y las islas Jónicas. Estos estados sufrieron los embates de los estados griegos sucesores del Imperio Romano de Oriente, como el Imperio de Nicea y el Despotado de Epiro, y también del Segundo Imperio Búlgaro. El Reino de Tesalónica y el Imperio Latino de Constantinopla fueron reconquistados por los griegos bizantinos en 1224 y 1261, respectivamente, pero los descendientes de los cruzados continuaron gobernando en Atenas y en el Peloponeso (en la época llamado Morea o Despotado de Morea) hasta el siglo XV, cuando la península fue conquistada por el Imperio Otomano.¹⁷²⁶

En la entrada triunfal de 1261 de Miguel VIII, fundador de la dinastía de los Paleólogos, la imagen de la Madre de Dios le acompañó en procesión por las murallas de Constantinopla, a fin de celebrar de esta forma el favor de la Virgen por la ciudad. El icono fue colocado primero en una de las torres de la Puerta Dorada ante el cual el emperador se postró.¹⁷²⁷

¹⁷²⁴ Papageorgiou, 2016: 42-43.

¹⁷²⁵ Ahrweiler, 1975: 81, 96, 100, 103.

¹⁷²⁶ Ahrweiler, 1975: 106-107; https://es.wikipedia.org/wiki/Estados_cruzados (consulta 31-3-2022). Véase también cap. 3.2.

¹⁷²⁷ Descrito por Akropolites (Hilsdale, 2014: 178). Acerca de Miguel VIII Paleólogo, su rivalidad con los Anjou y su intervención en las Vísperas Sicilianas, véase también cap. 3.2.

4.2.2.D) La traslación de la tradición del Oriente cristiano a Occidente: mariología litúrgica y la torre en el simbolismo arquitectónico eclesiástico imperial

En opinión del historiador del arte Earl Baldwin Smith la historia de las ideas integraría también a la arquitectura. Una construcción, a su entender, no se regiría únicamente por motivos de utilidad, por una simple necesidad estructural, sino que intervendrían otros factores más allá una cierta estética decorativa. Se refería a la problemática política que envolvería su simbolismo, así como el patrón consistente de ideas bajo la continuidad de motivos arquitectónicos. Según Smith, el ejemplo emblemático de este contenido político sería la presencia de la torre en la fachada de ciertos edificios religiosos.¹⁷²⁸

En la segunda mitad del siglo V e inicios del VI se inició en la Siria bizantina la transformación del simple lugar de oración en una mayor y monumental *Domus Dei* mediante la erección de torres en el edificio eclesial –dos de ellas a ambos lados de la puerta- con la idea de simbolizar la casa cósmica de Dios.¹⁷²⁹ Los arquitectos y artistas del cristiano Imperio Romano de Oriente presentaron la Casa del Hijo de Dios de acuerdo con la visión babilónica y también hebrea del cielo como una ciudad fortificada con un especial énfasis en sus puertas de entrada. Las torres de la fachada marcaban el carácter doblemente imperial y divino del emplazamiento al señalar el umbral principal de entrada al santuario, al palacio sagrado, a la fortaleza celestial, que tanto era la residencia de Dios como la del monarca. A pesar de que no se conserva ningún *Sacrum palatium* bizantino, existen evidencias claras en las representaciones artísticas de la época de la importancia de las torres en este contexto.¹⁷³⁰ Los escritores romanos, de hecho, siguieron utilizando *turris* como el equivalente de *palatium*; y **san Isidoro de Sevilla**, por ejemplo, en sus *Etimologías* (627-630) indicó que basílica era la denominación anterior para la residencia del rey.¹⁷³¹

¹⁷²⁸ Smith, 1978: 3, 7.

¹⁷²⁹ Smith, 1978: 15.

¹⁷³⁰ Al erigir torres a ambos lados de la puerta de la iglesia en ambas esquinas frontales –aunque también en las otras dos esquinas- la iglesia se transformaba en una ciudad celestial. En el caso de la iglesia de Gerasa, incluso, se construyó una torre central, probablemente con cúpula, en el sagrario con cuatro torres más pequeñas en las esquinas (Smith, 1978: 14, 16-17, 80, 186-187).

¹⁷³¹ Smith, 1978: 15, 187.

La más temprana representación conservada de una fachada de la casa de Dios con torres es el panel de las puertas (siglo V) de la basílica de Santa Sabina en Roma. La presencia de las torres siguió en este caso esa tradición ceremonial imperial que definía la entrada del templo regio, el lugar destinado a la recepción del soberano.¹⁷³² Posiblemente se trata la época del **papa Gelasio** (p.492-496) que introdujo en Roma dentro de las misas y en las procesiones una serie de intercesiones –*kyrie eleison* (Señor, ten piedad)- de acuerdo con el modelo de Constantinopla próximo a las letanías.¹⁷³³ La traslación de las letanías a Occidente –no solo en Roma, sino en Galia y la península ibérica- se produjo ya en ese mismo siglo V y en el posterior.¹⁷³⁴ Existe la constancia, por ejemplo, de que el papa san Gregorio Magno (c.540-604) escribió a los obispos de la Sicilia bizantina para que organizaran procesiones con letanías para rogar la intercesión divina contra las incursiones de los bárbaros.¹⁷³⁵

Se atribuye a **san Ildefonso de Toledo** (607-667) la aplicación en un sermón de la alegoría de la casa de la Sabiduría a la Virgen, posiblemente inspirado por la personificación como mujer de la Sabiduría en los evangelios apócrifos y en los Salmos.¹⁷³⁶ Fue también el autor del canon 1º del X Concilio de Toledo (656), que fijó la fiesta de la Encarnación (25 de marzo) o de Santa María en la fecha adventicia del 18 de diciembre, a ocho días de la Navidad (25 de diciembre); y es considerado como el iniciador de la mariología en la península ibérica.¹⁷³⁷ Una tradición en la que a modo de letanía incluyó en sus obras invocaciones a la Virgen, de quien declaró ser su servidor por gobernar sobre él su señora, su soberana, madre del Señor y servidora de su Hijo.¹⁷³⁸

¹⁷³² Smith (1978: 16) cita E. H. Kantorowicz. “The King’s Advent and the Enigmatic Panels in the Doors of Santa Sabina”. *Art Bulletin*, XXVI, 1944, pp. 207-231.

¹⁷³³ <https://udayton.edu/imn/mary/litany-of-loreto-in-context.php> (consulta 1-4-2022). En el siglo V también se tradujeron los textos litúrgicos de la liturgia oriental al latín (Cavalcanti, 2012: 105). A su vez el pontífice promulgó su Decreto Gelasiano en el que reconocía veintisiete obras canónicas para el NT (Grau-Dieckmann, 2011: 171).

¹⁷³⁴ En cuanto a las procesiones, existe constancia de la letanía menor o galicana en los días de rogativas previos a la Ascensión introducida por san Mamero, obispo de Vienne, en el año 477, con motivo de los terremotos y otras calamidades que sucedían; en Roma en el año 590 la letanía septiforme organizada por el papa san Gregorio I Magno. Respecto a Galia I Sínodo de Orléans (511) y II Concilio de Vaison (529), y a la península ibérica Sínodo de Girona (517) [Campa, 2010: 545-546].

¹⁷³⁵ McCormick, 1986: 242-243.

¹⁷³⁶ R. Cornelius. *The Figurative Castle*, p. 37 (Meagher, 1976: 18-19).

¹⁷³⁷ https://es.wikipedia.org/wiki/Ildefonso_de_Toledo (consulta 19-4-2022).

¹⁷³⁸ Ildefonso de Toledo. *De virginitate Mariae*, I, PL 96, pp. 58-59 (O’Connsealaigh, 2002: 263).

La fiesta de la Anunciación fue introducida en Roma por el papa Sergio I (650-701), de origen sirio, con la celebración de una solemne procesión en Santa María la Mayor, basílica con mosaicos referidos a la divina maternidad de María establecida por el Concilio de Efeso.

Hacia finales del siglo VIII y principios del IX la política de *imitatio imperialis* de los monarcas carolingios –la apropiación, por tanto, de la tradición imperial bizantina-¹⁷³⁹ se aplicó en tres ámbitos que estamos comentando: (i) las torres en la fachada como rasgo dominante de la entrada a las abadías regias; (ii) el ensalzamiento del papel de la Virgen María como Madre Auxiliadora e intercesora; y (iii) las letanías procesionales.

En primer lugar, (i) la concepción teocrática de carolingios, otonianos y del Sacro Imperio, como rey y sacerdote, en plena pugna con el papado por la supremacía, se sirvió de la *Westwerk* –esta fachada de las abadías del Sacro Imperio orientada al oeste y rematada por torres-¹⁷⁴⁰ con el propósito de ser un monasterio de patronazgo imperial, lugar de residencia de la corte imperial itinerante –y con ello hacer perceptible a través de las torres la presencia del emperador aún en su ausencia y, además, escenificar su preeminencia jerárquica respecto a la Iglesia-. El mismo motivo de la torre apareció también en ilustraciones, sellos y monedas. De esta forma, el desarrollo en el norte de Europa de las Iglesias cuyas fachadas estaban dominadas por torres se enmarcó en el conflicto ideológico entre papado e imperio y pretendió ser una manifestación de la autoridad imperial sobre la Iglesia.¹⁷⁴¹ Los reyes y emperadores altomedievales fueron siempre recibidos en las puertas de entrada de los monasterios y en los portales de las iglesias con un ritual que seguía el precedente del *Adventus*.¹⁷⁴² En definitiva, las torres – en especial las rematadas con una cúpula, como la de la abadía de San Ulrico y Santa

¹⁷³⁹ Cuando Carlomagno construyó su capilla palaciega en Aquisgrán en honor de la Virgen y en la entrada erigió una *Westwerk* dedicada al Salvador con una cóncava puerta regia flanqueada por torres redondas y en una tribuna el trono imperial, tenía en mente la arquitectura del Gran Palacio de Constantinopla (Smith, 1978: 94).

¹⁷⁴⁰ Aunque desde el primer momento de la historia de la arquitectura eclesiástica en el norte de Europa existe un creciente interés por el simbolismo de la torre y ésta se incorpora como un elemento más de las Iglesias, especialmente sobre el crucero, no debe confundirse con el *Westwerk* que, en cambio, es poco corriente –e incluso desconocida- en el Occidente cristiano antes de que la torre se utilice como expresión de ideas políticas en el periodo carolingio (Smith, 1978: 76, 94).

¹⁷⁴¹ Smith, 1978: 9, 188-189.

¹⁷⁴² Smith, 1978: 10-11, 91.

Agra en Augsburgo- pasaron a ser consideradas el distintivo monárquico o imperial para una abadía, la marca del lugar donde se recibía al monarca con carácter de vicario de Dios, así como del umbral de una residencia tanto regia como celestial.¹⁷⁴³ El carácter simbólico arquitectónico de la torre, además, resultará un antecedente del culto eucarístico en casas sacramentales con forma de torre, que igualmente considerará otros aspectos, como el doble componente virginal de la torre –de David y de marfil o Baris-, que se comentarán más adelante.

Por otra parte, (ii) el teólogo franco **Ambrosio Autperto** (+c.784), vinculado a la corte carolingia y educador de Carlomagno, pasó a ser posteriormente abad de un monasterio benedictino de Benevento, zona del sur de Italia donde se habían establecido diferentes comunidades de monjes griegos huidos de las persecuciones iconoclastas. En sus escritos, sin duda influenciados por estos contactos, se encuentran algunas de las primeras grandes alabanzas occidentales en honor a la Virgen y su consideración como la Iglesia personificada. En un estilo influenciado por el *Cantar de los Cantares* y Salmos 44, y semejante al *Akáthistos*, declaraba que la redención de la humanidad no hubiera sido posible sin la cooperación de la Virgen, que ya había sido profetizada en las tipologías del árbol de Jesé, la zarza ardiente y el vellocino de Gedeón.¹⁷⁴⁴ Una colaboración en la redención que animaba la función intercesora de la Madre de Dios con su invocación, tanto pública como privada, en los momentos próximos a la muerte.¹⁷⁴⁵ Las lecturas extraídas de los sermones de Ambrosio Autperto, donde exploraba los sentimientos humanos de María, especialmente los relacionados con la ternura de la protección y el cuidado maternal de Jesús –como también aparecía en los escritos anteriores de Jacobo de Sarug y Romanos en el Oriente cristiano-, fueron incluidas en oficios de la Iglesia latina e impulsaron el crecimiento de la devoción por la Virgen en la Europa occidental.¹⁷⁴⁶

El benedictino **Alcuino** (c.740-804), discípulo de Ambrosio Autperto, se convirtió en líder intelectual de la corte carolingia y desarrolló un particular interés por la Virgen

¹⁷⁴³ Smith, 1978: 95-96, 186.

¹⁷⁴⁴ Reynolds, 2017: 47; Graef, 1968: 165; Cunningham, 1958: 54.

¹⁷⁴⁵ Oakes, 1997: 33-34.

¹⁷⁴⁶ Oakes, 1997: 32-33.

María y la Encarnación desde las posiciones adoptadas por el catolicismo tras el Concilio de Nicea (325) frente al adopcionismo (doctrina según la cual Jesús era un ser humano, elevado a categoría divina por designio de Dios) promovido por, entre otros, Fèlix d'Urgell (obispo de 781 a 799).¹⁷⁴⁷

Con respecto al tema del estado original de la humanidad en el paraíso y el plan redentor de Dios, **Hincmar de Reims** (806-882), arzobispo de esta ciudad, en el tercer sínodo de Quercy (853), donde se encontraba la residencia real carolingia, defendió la santidad de la justicia en el estado original de Adán y Eva, y de su libertad para seguirla o no, así como que la Salvación estaba destinada a priori a todos y no solo a un grupo predestinado, puesto que la salvación individual dependería del libre albedrío de la persona ayudado por la gracia de Dios.¹⁷⁴⁸

Por último, (iii) A principios del siglo IX se conoció la primera versión latina del *Akáthistos* encargada por **Cristoforo I Damiata** (781-827), obispo bizantino de Olivolo (Venecia). Posteriormente, una *Salutatio Sanctae Mariae*, compuesta en París entre los años 1050 y 1075, empleó directamente las saluciones del *Akáthistos*, y pasó a formar parte de la colección de letanías marianas utilizadas por la iglesia veneciana desde la primera mitad del s.XII hasta 1500. Tras este ejemplo, desde comienzos del siglo XII, estos himnos marianos de salutación y los salterios salutatorios adquirieron una gran popularidad en el cristianismo latino.¹⁷⁴⁹ También se localiza en París la redacción más antigua de las letanías lauretanas en un códice del s. XII.¹⁷⁵⁰ Los himnos marianos de la Iglesia griega, tan ricos en prefiguraciones y alegorías veterotestamentarias de la Virgen, y, en especial el himno *Akáthistos*, todos ellos fuente de inspiración de generaciones de homilistas e himnodistas, tuvieron, por tanto, un enorme impacto en el Occidente cristiano hasta el cisma de Oriente y Occidente (1054).¹⁷⁵¹

¹⁷⁴⁷ Rubin, 2009: 100.

¹⁷⁴⁸ Ladaría, 1993: 39; Vadillo, 2012: 187-188.

¹⁷⁴⁹ Pérez Martín, 2011: 236; Graef (1968: 228) explica también que los salterios salutatorios nacieron del rezo paralitúrgico de los salmos, en el que las antífonas versiculares –iniciadas todas ellas por la salutación angélica (salve o ave) según el modelo del *Akáthistos*- fueron sustituidas por estrofas que aplicaron a la Virgen un versículo de los salmos correspondientes. Posteriormente constituiría una de las fuentes que inspirarían la devoción del rosario.

¹⁷⁵⁰ Cavalcanti, 2012: 107.

¹⁷⁵¹ Graef, 1968: 228.

Los servicios religiosos que acompañaban las entradas triunfales de los reyes carolingios estuvieron enmarcadas por el canto de himnos y laudes para agradecer a Dios las victorias obtenidas. La apertura de la procesión la encabezaban los clérigos con cruces procesionales e incienso; tras ellos aparecía el rey y su ejército; y todo ello conducía una fusión entre entrada ceremonial regia y procesión litúrgica letánica.¹⁷⁵² Esta tradición formaba parte de una política de imitación del ceremonial bizantino, y su magnificencia, por parte de los reyes francos.¹⁷⁵³

La popularidad de las letanías para su uso procesional se acabó de difundir por la Europa altomedieval a través de los monjes irlandeses.¹⁷⁵⁴ Hasta el siglo XII en el ámbito religioso latino las letanías iban vinculadas a una procesión de carácter intercesorio, a menudo conocidas bajo la designación de la rogativa.¹⁷⁵⁵ La plegaria de las letanías discurría por un recuerdo sistemático de las asociaciones simbólicas y las distintas atribuciones de la Virgen María. En la letanía lauretana, por ejemplo, aparecieron como elementos fundamentales los siguientes atributos de la Virgen en este orden: espejo de justicia, trono de sabiduría, causa de nuestra alegría, vaso espiritual, vaso digno de honor, vaso insigne de devoción, rosa mística, torre de David, torre de marfil, casa de Dios, arca de la Alianza, puerta del cielo y estrella de la mañana. Mientras un sacerdote o un líder vocal cantaba la invocación de uno de los atributos de la Virgen los participantes en la procesión respondían de forma colectiva con un “ruega por nosotros” (*ora pro nobis*); se pasaba seguidamente a la siguiente invocación, la misma respuesta y así sucesivamente. Su ritmo simple y repetitivo, al compás de la respiración y el andar, acentuaban el sentido de desplazamiento en el que las estrofas de la letanía actuaban de resorte en la acción del curso procesional, empujaban a los participantes a avanzar. Las largas repeticiones de la letanía y la solicitud de intercesión de la Virgen, también podían inducir a estados no ordinarios de conciencia, al abrir la puerta a un sentido no solo de armonía de grupo sino también de presencia divina.¹⁷⁵⁶

¹⁷⁵² McCormick, 1986: 356, 359, 375.

¹⁷⁵³ McCormick, 1986: 364.

¹⁷⁵⁴ Campa, 2010: 547.

¹⁷⁵⁵ <https://udayton.edu/imn/mary/litany-of-loreto-in-context.php> (consulta 1-4-2022).

¹⁷⁵⁶ Fischer, 2015: 62, 64-65. La respuesta *ora pro nobis* también admitía excepciones, tal y como apunta Campa (2010: 549) al referirse, por ejemplo, a las letanías deprecatorias, que se explican en el texto a continuación, y que utilizaban la fórmula *intercede pro me, miserere mihi*, u otras análogas.

En la tradición occidental católica las letanías siguieron –y siguen- normalmente el mismo patrón. En primer lugar, el trisagio o *Kyrie eleison*, invocación litúrgica bíblica que imploraría la misericordia del Señor.¹⁷⁵⁷ A continuación, se invocaría con el mismo fin a las tres personas de la Trinidad; seguirían las invocaciones, que compondrían el cuerpo central de la letanía, que serían contestadas con una misma respuesta; se prepararía la conclusión con tres invocaciones al *Agnus Dei*, seguidas de un versículo como *qui tollis peccata mundi* con una respuesta colectiva; y finalizaría con una oración que recapitularía el conjunto de la letanía.¹⁷⁵⁸

Más adelante, una vez hayamos abordado el desarrollo medieval de diferentes advocaciones de la Virgen –torre de marfil o Baris, torre de David, y la torre vinculada a María Auxiliadora- será el momento de profundizar en el uso de las letanías lauretanas en el siglo XVI.

4.2.2.E) La torre de Baris en los dos libros de Macabeos como prefiguración del *Templum Domini* cruzado del reino cristiano de Jerusalén (final s.XI-s.XII)

Los dos libros de Macabeos son deuterocanónicos, procedentes de la versión bíblica griega de la Septuaginta, y se encuentran en el AT de los católicos y de los ortodoxos.¹⁷⁵⁹ No son ni fueron reconocidos por tanto en el canon de la Biblia judía definido por la

¹⁷⁵⁷ Se encuentra en Isaías 33, Baruch III, Mateo 15,22, Mateo 20,30, y Lucas 17,13 (Campa, 2010: 543-544).

¹⁷⁵⁸ Si la invocación se dirige a la Virgen o a los santos, la respuesta generalmente es *ora pro nobis*; y si la invocación es a Dios, la respuesta suele ser *misere nobis* y, en las más solemnes, tras introducir una serie de peticiones después de las invocaciones, la contestación es *te rogamus audi nos* o, ante peligros físicos o espirituales, *libera nos Domine* (Campa, 2010: 544).

¹⁷⁵⁹ Son deuterocanónicos, además de 1 y 2 Macabeos, Judit y Tobías, el libro de la Sabiduría y el del Eclesiástico, y Baruc junto con la Carta de Jeremías (= Baruc VI), y finalmente importantes adiciones en los libros de Ester (10,4-16,24) y de Daniel (3,24-90 y 13 y 14: los cánticos de Azarías y de los tres jóvenes, las historias de Susana, de Bel y de la serpiente) [Ziegenaus, 1996: 67]. Las iglesias orientales, además, reconocen otros libros como deuterocanónicos.

academia de Yabne en los años 90 dC a pesar de que con anterioridad a esta decisión tanto judíos como cristianos habían utilizado más textos bíblicos.¹⁷⁶⁰

Los libros deuterocanónicos son importantes sobre todo por su mensaje escatológico al existir una gran diferencia y un fuerte cambio de acento respecto a este tema con respecto a los libros protocanónicos. Estos últimos admiten una vida después de la muerte únicamente como una sombra, como una no-vida, y solo Is 25,8, y particularmente Dn 12,2, hablan de la vida después de la muerte en el sentido de la esperanza de la resurrección.¹⁷⁶¹ En cambio, los conceptos escatológicos son fundamentales, por ejemplo, en el segundo libro de los Macabeos al fomentar el heroísmo que se ve favorecido por la fe en la existencia postmortal para que el justo alcance también su felicidad. Reconoce así que la súplica y el sacrificio expiatorio para la liberación de los pecados de los que van a morir cuenta con la esperanza de la misericordia concedida por Dios de ser resucitados de nuevo por él en la vida eterna.¹⁷⁶²

Los macabeos, fundadores de la dinastía asmonea, habían liderado la revuelta de los judíos de Judea contra las persecuciones y abusos del gobernante seléucida Antioco IV Epífanes (215 aC – 163 aC), quien había desecrado el Templo de Jerusalén y presionaba para que los judíos se helenizaran y abandonaran su religión y costumbres. Posteriormente los macabeos, tras superar esta etapa, también habían defendido Jerusalén con ocasión de una serie de asedios. En su historia recogida en los libros de los Macabeos de la Biblia destacarían dos episodios: en primer lugar, las acciones heroicas de los cinco hijos del sacerdote Matatías, el primer dirigente de la revuelta de los macabeos en 167 aC, especialmente las realizadas por Judas Macabeo (c.190 aC – c.160 aC); y, por otra parte, la ejecución de un grupo de judíos en Jerusalén durante las primeras fases de la rebelión –el sumo sacerdote Eliazar junto a una madre y sus siete hijos- que se negaron a abjurar de su fe por lo que fueron considerados mártires. Otros ejemplos similares a estos

¹⁷⁶⁰ Los criterios que siguieron para esta decisión se ampararon, según los casos, en su composición en griego, la cercanía al pensamiento helenístico, el rechazo de la literatura apocalíptica o por haber sido libros utilizados por los cristianos en las controversias con los judíos (Ziegenaus, 1996: 68-69). Los partidarios de seguir el mismo canon que los judíos fueron minoría, aunque contaron con figuras tan importantes como Eusebio de Cesarea o san Jerónimo, y desde el siglo IV los diferentes sínodos defendieron la inclusión de los deuterocanónicos (Ziegenaus, 1996: 70-71).

¹⁷⁶¹ Ziegenaus, 1996: 71, 73.

¹⁷⁶² Ziegenaus (1996: 72, 74) cita por ejemplo 2 M 7,14; 7,22; 7,28; 7,29; 7,37; 12,38-45.

de fe inquebrantable así como la valentía de los macabeos al combatir contra sus enemigos representaron un modelo bíblico que fue utilizado como referente para los primeros cruzados.¹⁷⁶³

La tradición que consideraba a los judíos macabeos como unos guerreros virtuosos digna de emulación por los cristianos ya era anterior a la primera cruzada (1096-1099) e incluso había sido utilizada en la querrela de las investiduras por el papado para comparar al emperador con Antioco IV Epífanes, similar al Anticristo.¹⁷⁶⁴ La concepción de los macabeos como soldados ejemplares, quienes habían confiado no en su propia fuerza sino en la voluntad de Dios, como el ejemplo bíblico previo de Gedeón, incluso llevó a considerar como segundo Judas Macabeo a Balduino I, rey de Jerusalén, y también sirvió en la batalla de los cruzados en Antioquía (1098), antitipo de la de los macabeos contra los seléucidas. Un triunfo cruzado milagroso cuando todo presagiaba desastre, junto con el descubrimiento de la Lanza Sagrada, que, de esta forma, se interpretó como la prueba del apoyo de Dios a la misión de los franco-normandos en Tierra Santa.¹⁷⁶⁵ Estas historias fueron también el modelo a seguir –en este caso como guerreros espirituales en la batalla entre vicios y virtudes- para la comunidad de canónigos custodios del *Templum Domini*, la iglesia abadía que los cruzados franco-normandos del reino de Jerusalén consagraron en la Cúpula de la Roca, santuario ubicado en el Monte del Templo, lugar donde hasta la destrucción de Tito (70 dC) se hallaba el Segundo Templo judío. La Cúpula de la Roca fue saqueada por los cristianos tras la conquista de la Ciudad Santa lo que impulsó a Achard de Arrouaise, primer prior del *Templum Domini*, para solicitar al rey de Jerusalén que instase la devolución del botín. Se le recordó que su misión como rey de los francos, establecidos en la Ciudad Santa al autoperibirse como el pueblo elegido por Dios, era la de restaurar, como en su momento hizo Judas Macabeo, la dignidad del Templo.¹⁷⁶⁶ Posteriormente, en 1141, el *Templum Domini* fue consagrado a la Virgen María.¹⁷⁶⁷ Y en el poema que Geoffrey, el primer abad del templo, dedicó a esta relación entre el Templo y la Madre de Dios recordó que así como el Arca de la Alianza había sido custodiada en

¹⁷⁶³ Morton, 2010: 275-276; Yolles, 2017: 429. Véase también cap. 2.2.2 respecto a destrucciones y desecraciones del Templo de Jerusalén.

¹⁷⁶⁴ Yolles, 2017: 421, 430. En cuanto a la querrela de las investiduras, véase cap. 2.3.1.

¹⁷⁶⁵ Lapina, 2012: 148-150; Yolles, 2017: 427, 429-430.

¹⁷⁶⁶ Lapina, 2012: 150; Yolles, 2017: 427, 429-430. Acerca de la Cúpula de la Roca y su significado escatológico véase también cap. 2.4.1.

¹⁷⁶⁷ Yolles, 2017: 433.

el interior del Templo y esta circunstancia prefiguraría la Eucaristía, también los sacrificios que se habían ofrecido en el Templo judío serían el tipo prefigurativo del sacrificio de Cristo en redención de la humanidad.¹⁷⁶⁸

Las *Antigüedades judías*, escritas en los años 93-94 por el historiador Flavio Josefo, mencionan a Baris, una ciudadela de planta cuadrada, extraordinaria solidez y provista de varias torres altas.¹⁷⁶⁹ Se trataba del segundo edificio en importancia del Jerusalén de la época asmonea, tras el Templo. Construido originalmente en el último tercio del siglo II a.C al norte de éste –y posiblemente conectados por un pasaje subterráneo-, por Antíoco IV Epífanes para controlar Jerusalén, había sido capturado finalmente en 141 aC por el sumo sacerdote Simón Macabeo (+135 aC), hijo de Matatías, y alzado de nuevo en 134 aC por el también sumo sacerdote Juan Hircano (164 aC - 104 aC), hijo de Simón Macabeo.¹⁷⁷⁰ Este edificio turriforme estaba destinado a servir, además de fortaleza protectora y residencia palaciega del sumo sacerdote –aunque también ocasionalmente de la familia real-, de lugar de custodia de las vestiduras sagradas utilizadas por éste en las ofrendas sacrificiales del Templo.¹⁷⁷¹

El momento en el que Simón Macabeo se apoderó de la torre de Baris se describe como un acto final de misericordia sacerdotal, de liberación de un pueblo y al mismo tiempo de purificación de la esplanada donde se encontraba tanto Baris como el propio Templo. La fiesta anual prometida tendrá una cierta similitud con la de la liberación anterior (164 aC),

¹⁷⁶⁸ Yolles, 2017: 435.

¹⁷⁶⁹ Ant. XIII, 309; XV, 403; XVIII, 91 (Wightman, 1991: 7, 11). Flavio Josefo también menciona unas grandes torres, que han sido relacionadas con Baris, en *La guerra de los judíos*, escrita en los años 75-79, y las describe como enormes y bellas.

¹⁷⁷⁰ Strange, 2003: 104.

¹⁷⁷¹ En el reinado de Herodes I el Grande (73 a.C.-4 a.C.), el inmueble fue remodelado en algún momento entre el fin de la dinastía asmonea con su acceso al trono de Judea, reino vasallo de Roma (37 a.C.) y la muerte de Marco Antonio (31 a.C.). El edificio pasó a denominarse Antonia, en honor al militar y político romano, el gran apoyo en Roma de Herodes (Levine, 2003: 111-113; Wightman, 1991: 7, 10). En Antonia fijó su residencia principal Herodes durante quince años aproximadamente y finalmente esta construcción desapareció en el año 70 d.C., destruida como el Templo, tras el sitio de Jerusalén en el que se arrasó y saqueó la ciudad por parte de las tropas del emperador romano Tito.

En el mismo siglo y con anterioridad a la referencia de Flavio Josefo, Filón de Alejandría consideraba al sumo sacerdote como una representación microcósmica del universo e, incluso, llegó a considerarlo imagen del Logos. De esta forma, describía en esta clave toda la indumentaria del sumo sacerdote, el único que una vez al año podía acceder a lo más sagrado del templo; y así, por ejemplo, las dos piedras preciosas de las hombreras del *ephod* representarían la luna y el sol, o las doce piedras preciosas del pectoral aludirían a los doce signos del zodíaco. Posteriormente, Clemente de Alejandría y Orígenes retomaron esta significación cosmológica de las vestiduras sacerdotales en clave de virtudes cristianas y de recuerdo del Salvador.

en tiempos de Judas Macabeo, y que había dado lugar a la celebración anual del *Janucá* (rededicación del Templo):

-49- Y los que estaban en el alcázar de Jerusalén, no podían salir ni entrar por la tierra, ni comprar ni vender; y fueron reducidos a una grande carestía, y muchos de ellos perecieron de hambre. -
50- Y clamaron a Simón pidiendo la paz; y se la otorgó; y les echó de allí; y purificó el alcázar de las contaminaciones. -51- Y entraron en ella (...) con loores y ramos de palmas, y con arpas, y con tímboles, y con liras, y con himnos y canciones, porque había sido exterminado de Israel un grande enemigo. -52- Y ordenó que todos los años se celebrasen estos días con alegría. -53- Y fortificó el monte del templo, que estaba junto al alcázar, y moró él allí, y los que con él estaban. -54- Y vio Simón que Juan su hijo era un hombre de guerra muy valiente; y le puso por general de todas las fuerzas (...).¹⁷⁷²

El término griego *baris* se refiere a una torre de piedra, una ciudadela, una estructura fortificada, que puede ser tanto un palacio como un templo. Sin embargo, este último carácter de lugar santo es el que se considera y corresponde, además, a la idea de la torre como símbolo celestial, “que conecta cielo y tierra.”¹⁷⁷³ En línea con este carácter sagrado de la torre de Baris, y respecto a la personificación de la Iglesia en María, resulta ilustrativo que el término *migdal* (torre) aparezca en la Biblia como una torre alta erigida para la veneración de un dios –como podría ser el caso de la torre de Babel-. De la misma forma, la torre de marfil del Cantar de los Cantares (Cr 7,5), en un contexto literal de alabanza a la belleza del cuello de la novia, puede referirse de forma alegórica a un lugar santo. De hecho, es probable que los antiguos santuarios estuviesen decorados con marfil –un material caro y relacionado con la realeza-, bien fuese de este material el recubrimiento de toda su estructura –techos, paredes, pilares- o igual podían ser ebúrneas también las estatuas relacionadas con la divinidad venerada en el recinto. De la misma forma la expresión bíblica *beth ha-shen* (casa de marfil), mencionada en 1 R 22,39, se refiere a un templo.¹⁷⁷⁴ El palacio de marfil también es mencionado en el Sal 45,9 y prefigura la relación nupcial entre Cristo y su novia, la Iglesia, tal y como aparece también en la carta de san Pablo a los Efesios.

¹⁷⁷² 2 M 13,49-54 [Scío de San Miguel, 1852 (IV)].

¹⁷⁷³ Wightman, 1991: 7, 11

¹⁷⁷⁴ Esta interpretación de torre de marfil como templo corresponde al historiador del arte Avinoam Shalem (2004: 82, 87).

Shalem recuerda asimismo que se ha mantenido por parte de varios autores –cita de forma preferente al benedictino austríaco e historiador de la literatura Anselm Salzer- que la asociación de la Virgen con la torre de marfil puede proceder de una interpretación del *Akáthistos*.

4.2.2.F) La interpretación mariológica en el siglo XII de la torre en el Cantar de los Cantares por parte de monjes benedictinos y cistercienses

Las expresiones devocionales y litúrgicas centradas en la Virgen María, propias del Oriente cristiano, se introdujeron en la Iglesia latina en el siglo XI y se adoptaron plenamente en el XII en el momento en que se acentuaba la atención hacia la compasión y el sufrimiento de la Madre de Dios por la Pasión de su Hijo.¹⁷⁷⁵ Los siglos XI y XII fueron también testigos de un creciente interés y reflexión sobre la doctrina de la Iglesia respecto a la expiación, la redención y los motivos y los medios de la Salvación. Con anterioridad María había sido vista casi exclusivamente en el marco de la natividad de Cristo mientras su posición en el Calvario y su papel y presencia en la vida de la Iglesia habían sido desatendidos.¹⁷⁷⁶ El lugar de María en el Calvario posibilitó que se resaltase su compasión y su sufrimiento al acompañar a su Hijo en la Pasión; y que en esta nueva perspectiva iniciada por **San Anselmo de Luca** (c.1036-1086), en lugar de considerar a la Virgen principalmente como un agente en la historia de la Salvación, se revelara su protagonismo vital, vibrante, emotivo y extraordinariamente presente en el cuerpo místico de Cristo; es decir, su misión y papel maternal en la vida mística de la Iglesia. El lenguaje simbólico dibujaría su situación en una posición intermedia entre Cristo, que estaría por encima de ella, y el mundo, en el lugar inferior.¹⁷⁷⁷ El benedictino **san Pedro Damián** (1007-1072), por su parte, entendía que Dios Padre había descendido a nosotros por medio de Cristo a través de la Virgen María y a través de ella y desde Cristo deberíamos ascender nosotros a Dios Padre; y el también benedictino **Pedro Abelardo** (1079-1142) calificó a María como nuestra mediadora con el Hijo, de la misma forma que el Hijo lo era con el Padre.¹⁷⁷⁸

La comunicación entre el cielo y la tierra atribuída a la Virgen María se trasladó en el ámbito arquitectónico. De ahí quem muchas de las catedrales góticas más importantes se

¹⁷⁷⁵ R.W.Southern. *The Making of the Middle Ages*. New Haven: Yale University Press, 1953, p. 232-240 (Meagher, 1976: 25-26).

¹⁷⁷⁶ O'Cinnsealaigh, 2002: 187-190.

¹⁷⁷⁷ O'Cinnsealaigh, 2002: 188-189.

¹⁷⁷⁸ O'Cinnsealaigh, 2002: 198.

dedicasen a Nuestra Señora. Unos templos anclados en la tierra pero que aspiraban a contactar con el cielo, y cuyas torres eran dedos del cuerpo místico de Cristo que apuntaban al lugar de encuentro de lo humano y lo divino.¹⁷⁷⁹ Esta tendencia se vio acompañada, además, por la aparición de colecciones de Milagros de la Virgen, una literatura popular también de procedencia bizantina.¹⁷⁸⁰

En el siglo XII se produjo un gran interés por el misticismo y la vida contemplativa y reunió una gran concentración de maestros espirituales y de escritos sobre esta temática como en pocas otras épocas ha existido. Anteriormente este tipo de reflexiones acostumbraban a ser parte de un diario íntimo donde se explicaban estas experiencias personales, o bien se trataba de comentarios, sermones o breves escritos sin sistematizar y carentes de intención instructiva. En cambio la literatura mística del siglo XII combinó la experiencia y observación personal con el material heredado e inició el análisis y sistematización de la vida ascética orientada a la experiencia contemplativa.¹⁷⁸¹ El término ascetismo deriva del griego *ascesis* que significa la práctica de una disciplina, de un orden y control físico. El ascetismo y la imagen de la Virgen María compartían los mismos ideales de virginidad, castidad, fortaleza, integridad, orden y control espiritual. Estos ideales se representaron a través de los símbolos del castillo, del muro y de la torre.¹⁷⁸²

De la misma forma que ya había experimentado el Oriente cristiano proliferaron en la cristiandad occidental a las descripciones, apelativos y prerrogativas que se atribuyeron a la única Madre de Dios.¹⁷⁸³ Entre estos epítetos, los relacionados con la torre permitieron reunir esas dos ideas que guiaban la vida espiritual del monasterio: a) la vía de ascensión; y, b) la *ascesis* contemplativa. Y estos sentidos fueron descubiertos en el *Cantar de los Cantares* que contenía referencias a una torre –no solo la davídica sino también la ebúrnea-, con epigramas específicos para estos dos atributos de la Virgen que los relacionaba con su cuello, símbolo de intercesión:

¹⁷⁷⁹ O’Cinnsealaigh, 2002: 237-238.

¹⁷⁸⁰ Southern, *op.cit.*, p. 246-248 (Meagher, 1976: 28).

¹⁷⁸¹ Zinn, 1979: 1-2.

¹⁷⁸² Meagher, 1976: 42, 45.

¹⁷⁸³ O’Cinnsealaigh, 2002: 188-190.

Tu cuello como la torre (*migdal*) de David, que está fabricada con baluartes: mil escudos cuelgan de ella, toda armadura de valientes (Cr 4,4).¹⁷⁸⁴

Tu cuello como torre de marfil (*migdal ha-shen*). (...) Tu nariz como la torre del Líbano que mira hacia Damasco (Cr 7,5).¹⁷⁸⁵

Aunque también se aludía al pecho en los dos epigramas finales (Cr 8,10) compartidos por las dos torres, la de marfil y la de David:

Yo soy muro, y mis pechos como torres (*migdalot*), desde que delante de él he sido hecha como la que halla paz.¹⁷⁸⁶

Estas dos torres pectorales y arquitectónicas podrían indicar la vía de entrada a la puerta del cielo, el umbral de la fortaleza con el que se identificaría tanto a la Virgen como a la Iglesia.¹⁷⁸⁷

El monje benedictino **Ruperto de Deutz** (c.1075-1129), nacido probablemente en Lieja, rechazaba el estudio escolástico como el que se daba en la escuela de Laon y defendía la lectio divina tradicional de la teología monástica.¹⁷⁸⁸ Fue el primero que identificó expresamente la esposa del *Cantar de los Cantares* con María, en la línea apuntada por las celebraciones litúrgicas de las fiestas marianas donde ya aparecían varios pasajes del cántico de los cánticos.¹⁷⁸⁹ Su interpretación de la totalidad del Cántico de los cánticos en un sentido mariológico marcó un camino que posteriormente siguieron otros teólogos del siglo XII, tal y como veremos a continuación.¹⁷⁹⁰ Para Ruperto de Deutz, la Virgen no solo sería la novia de Cristo, sino también la de Dios Padre y del Espíritu Santo; representaría a la humanidad en unión con Dios como habían prometido los profetas; revelaría la culminación del AT en el NT;¹⁷⁹¹ y, en su humildad, se identificaría con el

¹⁷⁸⁴ Scío de San Miguel, 1852: 418 (III). La traducción de torre no aparece en el texto de la Vulgata.

¹⁷⁸⁵ Scío de San Miguel, 1852: 428 (III). La traducción de torre de marfil no aparece en el texto de la Vulgata.

¹⁷⁸⁶ Scío de San Miguel, 1852: 434 (III). La traducción de torres no aparece en el texto de la Vulgata.

¹⁷⁸⁷ Smith (1978: 14) cita para esa conexión cielo-tierra a G.E. Wright. "The Temple in Palestine-Syria". *The Biblical Archeologist*, III, 1944, p. 67.

¹⁷⁸⁸ Flores, 1993: 23-25.

¹⁷⁸⁹ La innovación de Ruperto de Deutz fue recordada en 2009 por el papa Benedicto XVI http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/audiencias/2009/documents/hfben-xvi_aud_20091209.html (consulta 15-11-2018).

¹⁷⁹⁰ Cunningham, 1958: 63.

¹⁷⁹¹ Saxon, 2001: 212.

cuello que aparece en este texto bíblico como un recipiente que reserva en secreto y en silencio su mensaje para aquellos que estén preparados y dispuestos a escucharlo.¹⁷⁹² Esta humildad, en su momento ya ensalzada por san Juan Crisóstomo, relacionada con el cuello –y, por tanto, la torre (ya sea de David o de marfil)- será desarrollada por los autores que se comentarán seguidamente y tendrá una gran importancia en los próximos capítulos por el contraste entre esta cualidad y la osadía o arrogancia que caracterizaría a la construcción de la torre de Babel.

El también benedictino **Honorio de Autun –o Augsburgo-**, en *Sigillum Beatae Mariae* (c.1100-1110), consideró que el Cántico de los cánticos se refería al amor de Cristo y María (la Esposa del Cordero o la Novia) y, en otro nivel de comprensión, al amor de Cristo y la Iglesia; en un plano moral, correspondería al alma de la persona en su unión con Cristo y con el Espíritu Santo; y, en su significado escatológico o místico se referiría a la futura unión de Cristo con los bienaventurados en el cielo.¹⁷⁹³ Para Honorio, en ese plano moral del Cántico que se referiría al alma, el cuello sería la inteligencia que la uniría con el espíritu –la cabeza-. Además, la torre de marfil del Cantar de los Cantares debería interpretarse a la luz del libro de Macabeos;¹⁷⁹⁴ cuestión que, como hemos visto, se habría relacionado con la misión escatológica de la primera cruzada (1096-1099).

Además de la interpretación mariológica del Cantar, entendió la casa de Sabiduría del AT (Pr 9,1) como la Iglesia que Cristo había edificado y los siete pilares de este edificio se referían a siete libros bíblicos –Juan, Salmos, Proverbios, Eclesiastés, Cantar de los Cantares, Sabiduría y Eclesiástico-.¹⁷⁹⁵ Estas definiciones de hogar protegido y de vínculo amoroso se completarían con el carácter maternal que aparece en el Sal 87,3 y en la Epístola de san Pablo a los Gálatas.¹⁷⁹⁶

¹⁷⁹² Chrétien, 2005: 125-141.

¹⁷⁹³ Chydenius, 1958: 133.

La Jerusalén celeste –el principio femenino eterno- es la novia de Cristo en *Ap* 21 de la misma forma que la *ecclesia* preexistente lo ha sido también desde el inicio de los tiempos (por ejemplo, en *carta de san Pablo a los efesios* 5) (Green, 2002: 39-40).

¹⁷⁹⁴ Chrétien, 2005: 125-141.

¹⁷⁹⁵ Honorio de Autun. *Speculum ecclesiae* (Freeman, 2002: 218).

¹⁷⁹⁶ Salmos 87:3 [Sión, madre de los pueblos: “Glorias se dicen de ti, ciudad de Dios”]; y 122:1 [Saludo a Jerusalén: “¡Oh, qué alegría, cuando me dijeron: Vamos a la Casa de Yahvéh”]. Epístola de san Pablo a los Gálatas 4:26: «Pero la Jerusalén de arriba es libre; ésa es nuestra madre».

El discípulo de san Anselmo de Canterbury, el cronista y abad benedictino **Herman de Tournai** (1095-c.1148), inspirado, además de los teólogos benedictinos anteriores, en las ideas de san Pablo acerca del cuerpo místico de Cristo, ubicaría a María en el cuello que une la cabeza de Cristo con el resto de su cuerpo (la sociedad cristiana).¹⁷⁹⁷ Este paralelismo del cuello y la Virgen permitiría interpretar el cuello que aparece en el Cantar de los Cantares –y, por tanto, la torre davídica-: «Con razón se considera a nuestra Señora como cuello de la Iglesia, porque ella es la mediadora entre Dios y los hombres, porque dio a luz a la Palabra de Dios encarnada, uniendo la cabeza al cuerpo, Cristo a la Iglesia, y su divinidad a nuestra humanidad», como una comunicación del AT y NT a través de la intervención de María en la Encarnación, que pondría de manifiesto en el siglo XIII santo Tomás de Aquino. Y, en el plano de la espiritualidad no solo colectiva sino individual, comportaría la condición de María como intercesora (*mediatrix*) y, al mismo tiempo, vehículo de comunicación entre cielo y tierra.¹⁷⁹⁸

En Inglaterra el canónigo agustino **Guillermo de Newburgh** (1136-1198) justificó la comparación del cuello con la torre por dos propiedades constructivas: la rotundidad y la elevación. La humildad de la Virgen se manifestaría pura, simple, sin ángulos, es decir, redonda; y, al mismo tiempo, elevada, al ser la humildad una cualidad tan apreciada por el Altísimo. El agustino destacaría la diferencia radical entre la torre de humildad virginal con la torre del orgullo que conduce a la ruina. Por otra parte, Guillermo de Newburgh, además de la consideración anterior, situó a la torre de marfil –en cuanto cuello en el *Cantar de los Cantares*- en el plano del alma, aunque en un sentido diferente al planteado anteriormente por Honorio de Autun, ya que el cuerpo por debajo del cuello representaría la sensualidad y las tentaciones mientras que la cabeza aludiría a la razón especulativa o contemplativa. La razón de ser del carácter fortificado del cuello-torre sería esta necesidad de proteger la vía contemplativa de los asaltos de las pasiones inferiores.¹⁷⁹⁹

¹⁷⁹⁷ G. de Tournai. *De incarnatione Christi* 8, PL 180: 30 (Graef, 1968: 230-231; Cunningham, 1958: 72). O’Cinnsealaigh (2002: 189) también recuerda que san Bernardo de Claraval expuso una triple ubicación: el vellocino de Gedeón entre el rocío y la tierra; la mujer entre el sol y la luna; y María entre Cristo y la Iglesia.

¹⁷⁹⁸ Cunningham, 1958: 70; O’Cinnsealaigh, 2002: 199.

¹⁷⁹⁹ Chrétien, 2005: 125-141.

Por su parte, el abad cisterciense inglés **Gilbert de Hoyland** (c.1110-1170) no solo identificó la torre de David con la humildad sino que destacó de este edificio simbólico la fuerza de la libertad de la Virgen, que podía mantener la cabeza alta sin la servitud del pecado original. Para el cisterciense la torre de David –el cuello de la Esposa-, un lugar entre el pecho y la boca, representaba también la conducción respiratoria por la que circulaba el aliento de la palabra de Dios. Un pasaje, un vínculo de amor entre la Iglesia –el cuerpo místico de Cristo- y su cabeza.

El cisterciense francés **Alain de Lille** (c.1114-1202) recordó nuevamente la relación del cuello con la humildad así como su condición de nexo entre cabeza y cuerpo, ambas características místicas propias de la Virgen. La torre de marfil del *Cantar de los Cantares* se referiría a la firmeza, pureza y veracidad de la doctrina evangélica.¹⁸⁰⁰

Por último, el abad cisterciense inglés **Juan de Ford** (1140-1214), autor de una gran parte (los 120 últimos sermones) del comentario del *Cantar de los Cantares* iniciado por Bernardo de Claraval (autor de los primeros 86) y continuado por Gilbert de Hoyland (47 sermones intermedios), que acabamos de citar, después de haber evocado a la Virgen María como la Esposa del Cántico y la figura por excelencia de la humildad, especificaría que el cuello al que se refiere el *Cantar de los Cantares* también aludiría a la humildad que debe imperar en la Iglesia. Los cristianos, al inclinar el cuello, se presentarían de forma modesta; sería también la forma piadosa de adoración y de obediencia de las almas humildes. Una humildad que sería considerada por Juan de Ford como la madre de todas las virtudes. La humildad, al fortalecer la paciencia, facilitaría así el ascenso espiritual, representado por la torre de David, a través de la pérdida de importancia de las realidades terrestres y con la esperanza de las realidades celestiales. Y, por la muy casta contemplación de su Esposo, simbolizada por la torre de marfil, se convertiría en la esposa del Verbo de Dios. Esta torre fuerte que se construiría poco a poco en humildad sería para Juan de Ford el polo opuesto a la torre de Babel, en este caso débil a pesar de su fuerza aparente.¹⁸⁰¹

¹⁸⁰⁰ Chrétien, 2005: 125-141.

¹⁸⁰¹ Chrétien, 2005: 125-141.

4.2.2.G) El debate sobre la Inmaculada Concepción y la torre en la *Virgen tota pulchra*

La fiesta litúrgica de la concepción de María, que había sido aceptada en Oriente sin precisión dogmática a finales del siglo VII, pasó a Inglaterra a partir de principios del siglo XI, con Canterbury y Winchester como sus cunas iniciales.¹⁸⁰² En ese momento ya existía una aceptación general en la tradición cristiana, tanto la occidental como la oriental, acerca de la singular santidad de María por haber sido preparada por Dios para que fuera posible en ella la Encarnación de su Hijo, el nuevo Adán. Una santidad que sería llena de gracia en el momento de la Anunciación.¹⁸⁰³

La conquista normanda (1066) de Inglaterra suspendió la celebración de la fiesta de la concepción de María. Los normandos en esos momentos también habían iniciado el proceso de conquista (1061-1091) de Sicilia.¹⁸⁰⁴ Pese a que el dominio inmediatamente anterior (965-1072) de esta isla mediterránea había sido islámico, la mayoría de la población había mantenido la cultura y religión del Imperio Romano de Oriente, y los normandos imitaron los rituales, las ceremonias y los símbolos del emperador bizantino que había regido anteriormente la isla.¹⁸⁰⁵ Parece ser que el contacto normando con la fiesta bizantina de la concepción de María en Sicilia provocó su reimpulso y, a partir de 1120, la fiesta de la concepción del 8 de diciembre reapareció y se difundió de manera casi irresistible en Inglaterra.¹⁸⁰⁶

Las obras principales del arzobispo benedictino de Canterbury, aunque procedente de Aosta (Italia), **San Anselmo de Canterbury** (1033-1109), relativas a la concepción de María fueron escritas antes de la reaparición de la fiesta en Inglaterra. Su redacción puede datarse entre c.1097 y 1099, de camino -de ida o vuelta- a Italia donde iba a participar, a solicitud del papa Urbano II, en el Sínodo de Bari (1098), uno de los primeros intentos

¹⁸⁰² Lamy, 2000: 40; Cavalcanti, 2012: 74.

¹⁸⁰³ Janaro, 2006: 48.

¹⁸⁰⁴ Lamy, 2000: 35-37.

¹⁸⁰⁵ Janaro, 2006: 51; Burkhardt, 2017: 310.

¹⁸⁰⁶ Lamy, 2000: 35-37.

ecuménicos que se produjeron para superar los problemas de incompreensión entre las Iglesias latina y griega, en plena Primera Cruzada y también en vistas a la recatolización del sur de Italia y Sicilia.¹⁸⁰⁷ Cabe tener en cuenta que la conquista de Bari por los normandos en 1071 había marcado el final del dominio del Imperio Romano de Oriente en la península italiana que se había mantenido durante más de cinco siglos desde tiempos de Justiniano.¹⁸⁰⁸

San Anselmo de Canterbury consideraba que lo mismo que Dios era padre de todo lo creado, María era madre de todo lo vuelto a crear;¹⁸⁰⁹ y, por tanto, la Madre de Dios como madre también de toda la humanidad tenía un papel esencial como cooperadora en la Salvación,¹⁸¹⁰ como puerta de la vida y de la redención, como templo de la misericordia,¹⁸¹¹ por medio de su compasión, intercesión y cuidado maternal.¹⁸¹² Este protagonismo implicó que se interrogase, además, hasta qué punto la maternidad del Hijo de Dios permitía la mácula del pecado original en María. San Anselmo de Canterbury no llegó a afirmar la concepción inmaculada de María, porque consideró que, como todo ser humano, habría sido concebida con pecado pero que había sido purificada ya en el propio seno materno de Ana a fin de concebir a Cristo.¹⁸¹³ Su concepto de pecado, sin embargo, era bastante diferente al de san Agustín basado en la concupiscencia. Para san Anselmo la clave de la caída de Adán no se encontraba en la lujuria sexual sino en la justicia, en la ausencia del estado original de justicia. La desobediencia de Adán y Eva había determinado la pérdida de la gracia divina, la pérdida de la justicia original, no solo para ellos sino también para toda su descendencia. La concupiscencia solo sería un mero efecto de la privación de la justicia original.¹⁸¹⁴ Este cambio de paradigma permitiría que otros teólogos se planteasen la ausencia de mácula de María pese a la presencia de sexualidad

¹⁸⁰⁷ Janaro (2006: 51) cita *Cur Deus Homo*, además de la obra citada en una de las notas anteriores.

¹⁸⁰⁸ Janaro, 2006: 51.

¹⁸⁰⁹ Graef, 1968: 231.

¹⁸¹⁰ Cunningham, 1958: 75.

¹⁸¹¹ O’Cinnsealaigh, 2002: 195-196.

¹⁸¹² Hauke, 2021: 88.

¹⁸¹³ Cavalcanti, 2012: 74.

¹⁸¹⁴ Anselmo de Canterbury. *De conceptu virginali et de originali peccato*, p. 151-152 (Lamy, 2000: 41, 266-267); Wolter, 2000: 12; Janaro, 2006: 52.

en el acto generativo al haber sido concebida en el marco de la unión conyugal de sus padres.¹⁸¹⁵

La argumentación anterior fue desarrollada por su discípulo y biógrafo **Eadmer de Canterbury** (c.1060-c.1124) para llegar a la conclusión de que María realmente estuvo libre en todo momento del pecado original.¹⁸¹⁶ En primer lugar, se debía situar a la Virgen por encima de Jeremías y Juan el Bautista que habían sido santificados en el vientre materno; y no tendría sentido, por tanto, que se mantuviese la purificación en el momento de la Anunciación que implicaría su impureza durante toda su vida hasta entonces y una posición de inferioridad frente a la situación de los profetas anteriores.¹⁸¹⁷ De todas formas, el argumento principal era que Dios no podía haber predestinado a María con la dignidad de Madre del Verbo Encarnado y haberla elegido para venir en ayuda del mundo con una concepción impropia de este futuro.¹⁸¹⁸ Las metáforas de edificio o habitación (ciudad, palacio, templo, santuario, tabernáculo, casa, torre), consideradas como las figuras por excelencia de María y su maternidad divina, y basadas en diferentes posibles alusiones bíblicas (tabernáculo -Sal 18,6; 45,5-, casa -Pr 9,1-, por ejemplo), jugarían un papel determinante en el establecimiento de este lugar especial entre la predestinación y la concepción sin mácula. El motivo que ofrecería Eadmer se basaba en el hecho de que todo edificio reposaba sobre sus cimientos y éstos no podían ser débiles, impropios de la estructura que sería edificada sobre ellos por la acción del Espíritu Santo; es decir, en la concepción de María en el seno de su madre Ana se habrían fijado los cimientos de la habitación futura del Verbo Encarnado por parte de la Sabiduría divina y que, según Eadmer, solo podía conducir a la conclusión de que María habría tenido desde el primer momento de su concepción la misma pureza que en el momento de la Encarnación de su Hijo.¹⁸¹⁹ Por otra parte, Eadmer alimentó la tendencia a relacionar la merced o misericordia con la Virgen y la justicia con Dios, al argumentar que el juez debía valorar ventajas e inconvenientes al impartir justicia, mientras que la misericordia cuya

¹⁸¹⁵ Janaro, 2006: 48-49, 54.

¹⁸¹⁶ Eadmer. *Tractatus de conceptione sanctae Mariae*. PL 159, p. 305 (Cavalcanti, 2012: 74).

¹⁸¹⁷ O'Connsealaigh, 2002: 212; Janaro, 2006: 55.

¹⁸¹⁸ Eadmer. *Tractatus de conceptione sanctae Mariae*. PL 159, p. 309 (Lamy, 2000: 168-169).

¹⁸¹⁹ Eadmer. *Tractatus de conceptione sanctae Mariae*. PL 159, p. 307 (Lamy, 2000: 170).

intercesión se imploraba a la Virgen –sin su intermediación no era posible ser redimido– no era cuestión de juicio sino de gracia.¹⁸²⁰

Al mismo tiempo que esta nueva posición inmaculatista alcanzaba una enorme difusión en Rouen y en el resto de Normandía, acompañada de la introducción en torno a 1130 de la fiesta de la concepción de María por santa Ana, fue criticada por **san Bernardo de Claraval** (1090-1153), abad cisterciense, en una carta (c.1139) a los canónigos de la catedral de Lyon La Fôret (Alta Normandía), al considerar que la mácula o pecado original –en el sentido de concupiscencia expresado por san Agustín– también incluiría a la Virgen, en cuanto afectaba a toda la humanidad.¹⁸²¹ Bernardo en esa carta envió una reprimenda por haber introducido la fiesta de la concepción de María que, a su entender, no respondía a la razón ni a la tradición. Por otra parte, reconoció que sin ninguna duda la Madre de Dios había sido santificada antes de nacer en el útero de su madre con una gracia que la guardaría de pecado desde esa santificación y, por tanto, sí que estaría justificada la fiesta de su nacimiento pero no la de su concepción, al estar afectada esta última por el pecado de la concupiscencia.¹⁸²²

Nicolás de Saint Albans (s. XII), de la abadía benedictina del mismo nombre en Inglaterra, desarrolló la argumentación de Eadmer de Canterbury al añadir que la predestinación del papel de María en la historia de la Salvación era lo que justificaba la perfección concedida a la Virgen desde el inicio de su existencia. En los cimientos de su concepción por parte de su madre Ana no habría existido rastro de Adán sino que habría sido el nuevo Adán el constructor de «la ciudad de Dios» por medio de María –todos habrían nacido en ella [Sal 87(86),5]- y que la habría previsto inmaculada desde el primer instante de vida de la Virgen en el seno de su madre. Nicolás de Saint Albans continuó con su símil constructivo y lo adaptó a Cr 4,7 (*Tota pulchra es*) para referirse a que María había sido edificada en completa belleza por la Sabiduría.¹⁸²³ El benedictino se refirió

¹⁸²⁰ Oakes, 1997: 44; O’Cinnsealaigh, 2002: 197.

¹⁸²¹ Lamy, 2000: 42, 49. Los cistercienses habían surgido en el año 1098 como una rama de los benedictinos, en el monasterio de Cîteaux o Císter (Borgoña, Francia) con el propósito de vivir según la Regla de san Benito en toda su pureza.

¹⁸²² Bernardo de Claraval. *Epístola 174*. J. Leclercq (et al.) (eds.) *Sancti Bernardi Opera omnia*, t. VII. Roma: 1974, p. 390-392 (Lamy, 2000: 43-45).

¹⁸²³ Nicolás de Saint Albans. *Liber de celebranda conceptione*. Ed. Talbot, 1954, p. 112-113 (Lamy, 2000: 171-172).

además a la importancia de la carne ofrecida por la Virgen necesaria para la Encarnación del Señor, puesto que este ministerio de la carne superaba al ministerio de la profecía y de la predicación confiado a san Juan Bautista, otro mediador de la Salvación.¹⁸²⁴

Los nuevos planteamientos procedentes de los benedictinos de Canterbury y Saint Albans no se impusieron fácilmente y, en su *Libro de Sentencias*, el teólogo escolástico piamontés que llegaría a ser obispo de París **Pierre Lombard** oficializó en c.1155 todavía durante un largo periodo de tiempo la doctrina agustiniana del pecado original.¹⁸²⁵ Este tratado acerca de la purificación de María mantuvo una posición tradicional –e incluso anticuada para el siglo XII-, que procedía ya de san Juan Damasceno, por la que la santificación de María habría sido obra del Espíritu Santo en el momento de la Anunciación.¹⁸²⁶

Con el siglo XIII aparecieron las grandes órdenes religiosas de franciscanos y dominicos que se alinearon respectivamente a favor y en contra de la creencia en la Purísima en torno a dos grandes escuelas: la inmaculista franciscana y la maculista dominica.

Una de las primeras aportaciones franciscanas al debate, cuando a mediados del siglo XIII el seguimiento de la fiesta de la concepción de María aún era todavía muy minoritario y únicamente se encontraba extendido en Inglaterra y Normandía,¹⁸²⁷ fue el sermón *Tota pulchra es* del franciscano anglo-normando **Robert Grosseteste** (1175-1253), obispo de Lincoln. Propuso por primera vez la noción de redención preservativa o purificación preventiva. El pecado, en el caso de María en el seno de su madre Ana, únicamente sería una posibilidad virtual que hubiera sido ineludible de no haber intervenido la gracia de Dios para evitarlo. De esta forma, María en ese momento inicial dentro del vientre de su madre y antes de la infusión de su alma racional, habría sido purificada y santificada. Aunque todas las personas habrían sido concebidas impuras de madres impuras; de esta

¹⁸²⁴ Nicolás de Saint Albans. Op.cit., p. 93 (Lamy, 2000: 175).

¹⁸²⁵ Lamy, 2000: 41, 238.

¹⁸²⁶ Lamy, 2000: 46-47, 239.

¹⁸²⁷ Lamy, 2000: 294-295.

forma, la Virgen, en cambio, habría sido concebida pura de una madre impura. Su Hijo, a su vez, habría sido concebido puro de una madre pura.¹⁸²⁸

Sin embargo, las formulaciones immaculatistas franciscanas, como la de Grosseteste, no obtuvieron gran aceptación en entornos universitarios de la Europa occidental de la segunda mitad del siglo XIII, donde imperaron los grandes maestros de la teología maculista basada en dos argumentos principales: la condición de Jesús como único redentor universal, con un papel no indispensable de María en este sentido; y el engendramiento de María en el seno de su madre según la ley de toda la humanidad sujeta por tanto al pecado universal. Fueron unánimes estos grandes maestros maculistas en formular también su respectiva doctrina en torno al concepto de *sanctificatio in utero* de María.¹⁸²⁹ Se concedía, por tanto, una dispensa a la ley universal del pecado original en la Virgen una vez concebida que si bien era muy especial tenía, como hemos visto, otros dos antecedentes: el profeta Jeremías y san Juan Bautista.

San **Alberto Magno** (c.1200-1280), dominico bávaro, que estudió en Pavía y París, universidad en la que también fue docente, entendía que la Virgen habría sido prefigurada por el arca de la Alianza y el Espíritu Santo habría purificado la carne de su cuerpo para que se pudiese encarnar ya pura su alma, y así poder recibir en su momento el nuevo maná por la gracia de Dios. Sin embargo, no creía posible la concepción immaculada de la Virgen puesto que la lógica del proceso de transmisión lo impedía. Si su madre Ana, como cualquier persona, estaba afectada por el pecado original se lo tenía que haber transmitido a su hija; si bien su carne habría sido purificada de esa manera al poseer María la mayor pureza posible después de Dios.¹⁸³⁰

¹⁸²⁸ R. Grosseteste. Sermón *Tota pulchra es*. S. Gieben (ed.). CFr, 28, 1958, pp. 221-222 (Lamy, 2000: 359, 365).

En el poema *Chateau d'amour* Grosseteste presentó, además, a la Virgen María en forma de espléndido castillo como escudo protector. El castillo se situaba sobre una roca alta y pulida que representaba el corazón de María. Estaba rodeado por muros y fosos pintados con colores vivos que simbolizaban las virtudes teologales –fe, esperanza y caridad– y se encontraba reforzado por cuatro torres correspondientes a las virtudes cardinales. En la torre más alta se ubicaba una fuente de donde brotaban cuatro arroyos que llenaban los fosos. Esa misma torre alojaba un trono blanco –el alma de la Virgen–, asiento de Dios, al que conducían siete escalones y que estaba cubierto con un arco iris (Meagher, 1976: 15).

¹⁸²⁹ Lamy, 2000: 241-242, 367; Perarnau, 2006: 203.

¹⁸³⁰ Alberto Magno. *In Sent.* III, p. 46 (Lamy, 2000: 254, 275).

Por su parte, santo **Tomás de Aquino**, también dominico y alumno de san Alberto Magno en París, propuso la relación tipológica entre la santificación del tabernáculo del AT mediante la nube que lo cubrió y llenó de gloria una vez finalizado (Ex 40,34) y la santificación de la Madre de Dios, llamada el tabernáculo de Dios, para concluir que la Virgen María no fue santificada hasta que no pudo serlo en cuerpo y alma, una vez adquirió plena existencia.¹⁸³¹

El franciscano **Juan Duns Escoto** (1266-1308), formado en Oxford –de tradición inmaculista- y con estancia académica en París –en esos momentos mayoritariamente maculista-, desarrolló el concepto de Anselmo de Canterbury de pérdida irremediable por parte de Adán –y con él toda la humanidad- de la justicia original como una herencia jurídica más que biológica.¹⁸³² Mantuvo así, en línea con lo apuntado anteriormente por Grosseteste, que en el instante de la concepción de María existió una santificación pero ésta no respondería a una falta que hubiera existido antes sino a la falta que sí que se hubiera producido si la gracia de la justicia original no hubiese sido infundida a su alma desde el primer instante de su existencia.¹⁸³³ No se trataba por tanto de una dispensa de la ley universal del pecado original –una exención habiendo sido aplicable- sino que directamente y desde el principio no estaría sujeta desde el punto de vista jurídico a esta ley común. Esta prerredención o preservación previa interrumpía la relación causa-efecto puesto que, a diferencia de Jesús en cuya concepción no había intervenido la sexualidad, en el caso de Joaquín y Ana sí que había existido relación sexual; por eso la relación causa-efecto jurídica difería de la relación causa-efecto fáctica o biológica, al ya no operar el razonamiento de la lujuria sexual sino el de la justicia.

La tradición devocional concepcionista en la península ibérica, iniciada en la Corona de Aragón, se remonta a 1218 cuando **Pere Nolasc** (c.1180-1245) fundó la orden de Nuestra Señora de la Merced, y el rey Jaime I (1208-1276) designó a los mercedarios como

¹⁸³¹ Tomás de Aquino. *Summa Theologiae*, iii, p. 290 (Lamy, 2000: 253).

¹⁸³² Lamy, 2000: 354.

¹⁸³³ Duns Escoto. *In Sent.* III, pp. 16, 19, 21 (Lamy, 2000: 349, 355-356).

defensores de la Inmaculada Concepción.¹⁸³⁴ La advocación de María como *Mare de Déu de la Mercè* la presentaba como Madre Auxiliadora en la liberación de las personas, tanto en un sentido concreto relacionado con los prisioneros en presidios enemigos, como en un sentido amplio, en colaboración misericordiosa con su Hijo como salvador de la humanidad.¹⁸³⁵ La casa de Barcelona de la Corona de Aragón se convirtió asimismo en el principal motor del franciscanismo al sur de los Pirineos.¹⁸³⁶

Ramon Llull (1232-1316), relacionado con la corte del rey Jaime II de Mallorca (1243-1311), inició su defensa del inmaculismo en el *Liber principiorum theologiae* (c.1277), al argumentar que solo de la materia perfecta podía germinar la esencia divina, unos años antes de que en 1281 se celebrase la fiesta de la Purísima en la catedral de Barcelona.¹⁸³⁷

Una cierta voluntad de provocación estuvo en el ánimo de Ramon Llull cuando en c.1298 presentó en París –cuya facultad de teología seguía una línea claramente maculista durante todo el siglo XIII y principios del XIV- la *Disputatio Heremitaie et Raimundi super aliquibus dubiis quaestionibus Sententiarum Magistri Petri Lombardi*.¹⁸³⁸ En su momento se llegó a afirmar que la doctrina inmaculista desarrollada por Duns Escoto había sido fruto de las enseñanzas parisinas de Ramon Llull. Sin embargo, no existe ninguna constatación de este posible contacto más que la coincidencia de la estancia de ambos de diciembre de 1297 a julio de 1299 en la capital francesa o en sus proximidades.¹⁸³⁹ En cualquier caso, en esta obra Llull defendía doctrinalmente la

¹⁸³⁴ Stratton, 1989: 2-4, 8-9.

¹⁸³⁵ Cavalcanti, 2012: 173.

¹⁸³⁶ Jaspert, 2009: 195-197.

¹⁸³⁷ Stratton, 1989: 2-4, 8-9.

En esa época Llull finalizaba el *Llibre d'Evast i d'Aloma e de Blaqueria* (1276-1283), relacionado con el nombre de la iglesia de Santa María de Blaqueria, el templo más importante de Constantinopla tras Santa Sofía. La imagen de la Virgen María conservada allí, por ello denominada *Blaquernitisa*, era especialmente venerada no solo en el Imperio Romano de Oriente sino que existe constancia de su difusión mediante copias por todo el Mediterráneo occidental. En el año 1276, cuando se inició la redacción de este libro, en el que se afirma el misterio mariano inmaculista, se celebraron en el palacio imperial de Blaqueria unas solemnes asambleas para favorecer la unión entre las Iglesias griega y romana (Badia, Santanach, Soler, 2017: 355-356).

Otras obras de Ramon Llull, además de las que se citan en el texto principal, en las que afirma el misterio mariano, fueron el *Llibre de Santa Maria* (1290) y *Arbre de Ciència* (1296) [Villalba, 2015: 560-566 (respecto a las dataciones); Bergonzini, 2015: 20].

¹⁸³⁸ Perarnau, 2006: 209.

¹⁸³⁹ Las estancias fueron las siguientes: Llull (desde mayo de 1288 hasta finales de 1289), Escoto (1291-1292 hasta 1296, y de dic 1297 a julio 1299), Llull (desde agosto de 1297 hasta julio de 1299), Llull (desde noviembre de 1309 a agosto de 1311) [Lamy, 2000: 331; Villalba, 2015: 201, 220, 291, 304-305, 367]. La

Inmaculada Concepción como un hecho fundamental en la historia de la Salvación, y no solo como una posible y plausible vía alternativa a la *sanctificatio*, tal y como había propuesto William de Ware.¹⁸⁴⁰ Su punto de partida era diferente respecto a la tradición teológica dominante en aquel momento que contemplaba la concepción de la Virgen María como un hecho biológico individual producido en el seno de su madre Ana tras el acto sexual que implicaba la herencia adánica del pecado original. La propuesta doctrinal de Llull, en cambio, mantenía que era impensable que quien fuese partícipe de pecado por su propia encarnación pudiese participar con su propia carne en la Encarnación de Cristo, la obra suprema de Dios.¹⁸⁴¹ Según Llull, la *sanctificatio* de la futura Madre de Dios no se habría realizado ni antes de nacer ni en el momento de la unión entre materia corporal y alma humana, sino en el momento en que la simiente de los padres se separó de ellos y empezó el primer paso de un proceso biológico que, con el tiempo, llegaría a ser la incipiente persona de María.¹⁸⁴² Lo importante para Llull era una visión colectiva y cósmica de futuro en el que la concepción de María en el seno de su madre había sido predestinada y el primer paso hacia la configuración cristiana de una realidad e historia humanas completamente nuevas en la que la Virgen tendría una misión a cumplir y una carga a asumir. En esta perspectiva la Purísima Concepción afirmaba la colaboración de María como nueva Eva en la recreación (o redención) realizada por el Hijo, y abría la puerta a la colaboración de todo el Cuerpo Místico de Cristo en el proyecto divino universal y cósmico. En lugar de considerar la Inmaculada Concepción como un privilegio individual de liberación del pecado de Adán, Llull consideraba a la Madre de Dios en su colaboración salvífica vista como una recreación (o redención) humana y cósmica totales en la que, con el Hijo, su madre la Virgen María tendría una misión –una carga- única: la de formar la nueva pareja –la nueva Eva y el nuevo Adán-, con la que Dios empezaría a crear un nuevo cielo y una nueva tierra en los que habitaría la justicia.¹⁸⁴³ De la misma manera que Adán y Eva fueron inocentes antes del pecado original, resultaba necesario que el inicio de la recreación con la existencia de María, predestinada para la

residencia habitual de Ramon Llull fue en el monasterio cartujo de Vauvert, en las afueras del París de entonces –en los actuales jardines de Luxemburgo de la capital francesa-.

¹⁸⁴⁰ Perarnau, 2006: 209.

¹⁸⁴¹ Perarnau, 2006: 210, 221.

¹⁸⁴² Perarnau, 2006: 211.

¹⁸⁴³ Perarnau, 2006: 221-222. Perarnau (2006: 195) destaca que Llull prefiere el término “recreación” al de “redención”.

Encarnación de su Hijo, también fuese inocente ya en el primer instante de su concepción en el seno de Ana, su madre. El Hijo de Dios preparó y ordenó antes de que tuviese efecto la recreación todos los aspectos necesarios para que sucediese desde el inicio de la concepción de María por sus padres hasta el final.¹⁸⁴⁴

En cuanto a la corona de Castilla, en el siglo XIV también aparece documentada la fiesta de la Inmaculada Concepción en diferentes ciudades,¹⁸⁴⁵ desde que en 1310 se estableció para toda la provincia eclesiástica de Compostela –que comprendía el oeste peninsular incluido Portugal-.¹⁸⁴⁶ La provincia eclesiástica de Canterbury y las diócesis de Cambrai, Reims, Gerona, Zaragoza, Perpiñán, entre otras, también adoptaron esta decisión durante la primera mitad del siglo XIV.¹⁸⁴⁷

A pesar de la canonización de Tomás de Aquino en 1323, y de la posición prudente adoptada por la Iglesia latina –aceptación de la fiesta por parte del papado ya en Aviñón y silencio sobre el dogma-,¹⁸⁴⁸ a finales del siglo XIV se había producido un cambio de orientación muy importante en todo el ámbito católico con respecto a la cuestión de la Inmaculada, puesto que la posición immaculatista liderada por los franciscanos había pasado a ser la opinión mayoritaria de la Iglesia latina frente al sector maculista encabezado por los dominicos.¹⁸⁴⁹

Entre los argumentos utilizados por los franciscanos incluso se llegó a acudir al Corán, como así hizo el franciscano alemán **Marquard von Lindau** (c.1320-1392), quien argumentó por medio de temas marianos su *Dekalogerklärung* (Explicación de los diez mandamientos). Fue en esta obra de notable repercusión donde citó una de las dos referencias a la Anunciación presentes en el Corán (Sura 3,42-46) sobre la pureza de María, además de un hadiz –narración tradicional acerca de las enseñanzas o conducta del profeta Mahoma- compilado por al-Bukhari (810-870) en el que se remarcaba que

¹⁸⁴⁴ Lamy, 2000: 333-334.

¹⁸⁴⁵ Stratton, 1989: 2-4, 8-9.

¹⁸⁴⁶ Lamy, 2000: 454.

¹⁸⁴⁷ Lamy, 2000: 455-456.

¹⁸⁴⁸ Lamy, 2000: 423, 440, 454.

¹⁸⁴⁹ Lamy, 2000: 325. Por ejemplo, la orden carmelitana en 1306 determinó celebrar la fiesta en el capítulo general reunido en Francia, y los agustinos defendieron también la prerrogativa de la Virgen ya en 1350 (Rambla, 1954: 192-210).

María y Jesús fueron los únicos descendientes de Adán que no fueron afectados por Satán.¹⁸⁵⁰

La difusión de la doctrina concepcionista, la propagación del culto y su celebración festiva mostraron una aceptación muy amplia en el siglo XV en todo el territorio peninsular. Mercedarios, franciscanos y jerónimos asumieron su defensa frente a la oposición de dominicos y de algunos teólogos escolásticos.¹⁸⁵¹ Además de la decidida política de defensa inmaculista llevada a cabo por los sucesivos monarcas de la Corona de Aragón, destacan unas reiteradas cartas anónimas enviadas desde Barcelona entre 1415 y 1432, en el marco de una campaña de la ciudad a favor de la fiesta universal de la Purísima, con el objetivo añadido de la reforma de la Iglesia; y así se indicaba al emperador Segismundo de Luxemburgo, al que se animaba para la convocatoria de un concilio en el que se decretase el dogma de la Inmaculada Concepción.¹⁸⁵²

La larga polémica entre maculistas e inmaculistas no pudo finalizar en el Concilio de Basilea (1431-1449), al no contar con la autorización papal. No se pudo consolidar como dogma la aceptación conseguida en él en 1439 de la Inmaculada Concepción ni la prohibición de enseñanza o predicación en contrario. La evolución que siguió a partir de entonces la Iglesia de Roma fue equidistante y, pese a la ventaja que podrían contar los inmaculistas con el papa franciscano Sixto IV, en 1483 se prohibió que se presentara una u otra opinión como herética o pecaminosa.¹⁸⁵³ En el Concilio de Basilea, por otra parte, algunos teólogos inmaculistas, como **Juan de Segovia**, recordaron nuevamente, como así mantuvo en su obra *Allegationes pro sancta conceptione* (1436), los textos coránicos y el hadiz citados en su día por Marquard von Lindau. Aunque en el Islam no existe una doctrina sobre el pecado original, su argumento fue que si incluso los musulmanes

¹⁸⁵⁰ Mossman (2007: 172, 176-178) explica además que las citas ya aparecían en el libro *Pugio Fidei* (c.1278) del dominico Ramón Martí (+1285), aunque en el contexto de la polémica antijudía. George-Tvrtković (2022: 3), por su parte, recuerda que el hadiz citado se refiere a la otra referencia sobre la Anunciación en el Corán (Sura 3,36) que es omitida por Marquard von Lindau; y, además, advierte que a partir de entonces otros teólogos también acudirán a estas referencias islámicas como Jean Vital (1389), François Martin (1390), François de Rimini (c.1430), o Pietro Arrivabene da Canneto (+1513), a parte de las intervenciones en el Concilio de Basilea a las que nos referiremos.

¹⁸⁵¹ Mínguez, 2017: 32.

Para mayor detalle de la devoción mariana e inmaculista en la Corona de Aragón, véase Bergonzini, 2015: 20-25.

¹⁸⁵² Perarnau, 2006: 218-220.

¹⁸⁵³ Cavalcanti, 2012: 75. Véase también el cap. 3.1.2.C respecto al Concilio de Basilea.

afirmaban la Inmaculada Concepción de María, cuanto más los cristianos debían creer en ella.¹⁸⁵⁴

Pese a que el Concilio de Trento (1545-1563), no aclaró ningún punto sobre la veracidad de la doctrina inmaculista, obtuvo un apoyo creciente entre los católicos y la decidida defensa de los jesuitas. La polémica de todas formas continuó durante todo el siglo XVII hasta llegar a una progresiva aceptación posterior de los propios dominicos que se reafirmó finalmente en la proclamación como dogma de la Iglesia católica (1854).

4.2.2.H) La recopilación tipológica de las diferentes torres en el *Speculum humanae salvationis* desde el s. XIV

Las relaciones tipológicas prefigurativas entre el AT y el NT que durante siglos fueron puestas de manifiesto por innumerables exégetas se recopilaron, explicadas en imágenes con filacterias y dísticos, en la segunda mitad del siglo XIII por medio de la *Biblia Pauperum* que apareció en el sur de Alemania,¹⁸⁵⁵ y que obtuvo una gran popularidad en buena parte del centro y norte de Europa durante el siglo XIV. Con este antecedente, a principios de ese mismo siglo apareció otra versión de manual tipológico, el *Speculum Humanae Salvationis*, cuyo primer ejemplar conocido, también anónimo como la *Biblia Pauperum*, aunque datado de 1324 parecía proceder de un original más antiguo que podría haber sido escrito entre 1309 y 1324 cuando la corte papal estaba en Avignon.¹⁸⁵⁶ El formato del *Speculum* introdujo, entre otras novedades: (a) un texto explicativo extenso –más de cinco mil versos-; (b) grupos de cuatro imágenes, en lugar de las tres del modelo anterior; (c) una temática que presentaba, además de escenas bíblicas, a veces también episodios de naturaleza apócrifa o profana; y (d), en ocasiones, en lugar de un acontecimiento delimitado en el tiempo y en el lugar, podía incluir un concepto religioso que no aludiría a una situación concreta –por ejemplo, la imagen de María Auxiliadora-

¹⁸⁵⁴ George-Tvrković, 2022: 3-5, 7.

¹⁸⁵⁵ Linke, 2018: 55.

¹⁸⁵⁶ Wilson 1984: 26. Respecto a la explicación detallada de estos dos compendios de la tipología prefigurativa protagonizados por las imágenes, véase la información facilitada en el cap. 1.3.2.

La diferente configuración y mayor flexibilidad del *Speculum* permitió que apareciera el símbolo de la torre más allá de la torre de Babel, único caso que incluía la *Biblia Pauperum*, y dio lugar a la inclusión en el manual de atributos alegóricos de la Virgen como la torre de David, la torre de marfil o de Baris, así como la torre de Tebés, que habían sido resultado, como hemos visto, de un proceso exegético iniciado por los grandes Padres de la Iglesia, ampliados posteriormente por otros autores, la himnografía y homilética bizantina.¹⁸⁵⁷ Estos atributos e imágenes de la Virgen fueron desarrollados por los monjes benedictinos y cistercienses, así como por algunos teólogos que intervinieron en la polémica acerca de la Inmaculada Concepción. Otras compilaciones, entre las que destacaría la *Historia scholastica* (tercer cuarto del s. XII) del victorino Pierre le Mangeur se ocuparon de fundir elementos narrativos –tanto bíblicos como profanos- y hermenéuticos, al utilizar diferentes fuentes de la Antigüedad, la exegética judía de Rashi (1040-1105) y la de sus discípulos directos e indirectos, que acabaron de completar el contenido en el que se basa el *Speculum Humanae Salvationis*.¹⁸⁵⁸

La torre de David y la torre de Baris aparecen en el capítulo VI del *Speculum humanae salvationis*¹⁸⁵⁹, cuya composición de cuatro imágenes es la siguiente:

¹⁸⁵⁷ Hannick, 2005: 72-76; Cerbelaud, 2005: 308-309.

¹⁸⁵⁸ Pierre le Mangeur (Petrus Comestor) se ubica en la escuela bíblica-moral de París de Pierre Lombard, en una época en la que se producen intensos intercambios de opiniones acerca de la Biblia entre judíos y cristianos. Estas interrelaciones acaban por conducir a una mayor literalidad y enfoque histórico en los métodos exegéticos utilizados por unos y otros (Dahan, 1999: 102, 106-107, 276-277). Otra de las compilaciones de textos que tuvo en cuenta el *Speculum Humanae Salvationis* fue la *Leyenda Dorada* (s. XIII) del dominico Jacobo de la Vorágine. Y entre las fuentes judías tuvo en cuenta la *Antiquate Judaica* de Flavio Josefo (s. I) [Wilson, 1984: 17, 25].

¹⁸⁵⁹ Se debe tener en cuenta la presencia habitual de la *Biblia Pauperum*, el *Speculum humanae salvationis*, y las *Bibles moralisées* en las bibliotecas de la corte de Borgoña. Estos contenidos textuales e iconográficos, reproducidos en otros medios como el musical, escultórico, vidrieras, retablos, entre otras aplicaciones, estuvieron muy presentes, por tanto, en la formación religiosa de Carlos V, de Felipe II y en todo su entorno cortesano.

(Fig. 31) *Speculum humanae salvationis*, cap. VII (Brujas, 1454-1455). Hunter 60 T.2.18 fol. 9r. Biblioteca Universitaria de Glasgow. [https://iconographic.warburg.sas.ac.uk/vpc/VPC_search/record.php?record=90047 (consulta 16-5-2021)].

(a) **matrimonio de María y José** (Mt 1,18) – donde aparece un obispo con mitra en el centro de la imagen y sostiene las manos diestras de los contrayentes-;

(b) **matrimonio de Sara y el joven Tobías** (Tobías 7,13);¹⁸⁶⁰

(c) **Torre de Baris** en Jerusalén, que significa la virginidad de María, por su carácter impenetrable, al estar defendida por dos hombres contra todo enemigo (*Historia scholastica* de Pierre le Mangeur), y

(d) **Torre de David** (Cantar de los Cantares 4,4), de la que cuelgan cien escudos como las cien virtudes protectoras de la Virgen.

En el texto que acompaña una de las versiones del *Speculum Humanae Salvationis* aparece la siguiente explicación respecto a la torre de Baris:

Esta torre llamada Baris significa María

¹⁸⁶⁰ Ragüel, el padre de Sara, toma su mano y se la ofrece a Tobías como indica la Ley de Moisés. Un ángel protege a Tobías para no acabar como los siete maridos anteriores de Sara, fallecidos antes de la noche de bodas. La castidad de Sara; resultante de los hechos anteriores, se compara con la de la Virgen María.

[Aunque María no necesitaba estar casada con su esposo] / sin embargo se dice que permaneció siempre virgen en mente y cuerpo / como se comentaba de Sara, la hija de Ragüel / que mantuvo su alma limpia de toda lujuria (concupiscencia). / Si Sara se había desposado con siete hombres / y, sin embargo, permaneció virgen en todo momento. / ¿Qué impedía a María poder tener un esposo / y permanecer virgen inmaculada para siempre? / Si Asmodeo guardó a Sara de siete hombres. ¿Cómo Dios no iba a guardar a su Madre de un solo hombre, de José? / (...) María y José permanecieron vírgenes durante toda su vida. / José era virgen, nacido del linaje de David, / y se unió a María para custodiarla por voluntad de Dios. / y no porque María necesitara su protección de la sospecha humana / ya que contaba con la protección suprema de Dios verdadero frente a cualquier ataque. / Porque la Virgen estaba casada con sus dos guardianes: el celeste / y el terrestre, / y por eso la Virgen era tan santa y tan única. / De ahí la imagen de la torre denominada Baris.¹⁸⁶¹

María casada con José y con el Espíritu Santo, sus dos protectores.

El carácter de lugar protegido y de virginidad antes de la Encarnación es, por tanto, el que destaca la imagen de la torre de Baris que aparece a continuación procedente de un *Speculum Humanae Salvationis*, y posiblemente la acción encarnatoria del Espíritu Santo en forma de rayo de sol que penetra la corona de la torre –la casa de Dios (*Maison Dieu*)– hace innecesario ya los dos vigilantes que caen al suelo en la siguiente imagen.

(Fig. 32) Torre de Baris, *Speculum humanae salvationis* (La Haya, c.1450). MMW, 10 B 34, fol. 7r, imagen izquierda. Museo Meermanno Koninklijke Bibliotheek, La Haya, Países Bajos. [<http://utpictura18.univ-montp3.fr/GenerateurNotice.php?numnotice=B620> (consulta 19-11-2018)]

¹⁸⁶¹ Berjeau, 1861: 10 (traducción propia del latín).

(Fig. 33) Jean Dodal. *La Maison Dieu* (Lyon, 1701-1715). Carta de tarot. [<http://www.tarot-history.com/Jean-Dodal/pages/16.html> (consulta 16-5-2021)].

En cuanto a la torre de David, el texto que acompaña la versión citada del *Speculum Humanae Salvationis* es la siguiente:

Esta torre de David de la que penden mil escudos

Aunque podía ser defendida por todos los vivos, sólo dos guardias la custodiaban. Esta mujer, María, era fuerte e irresistible, tan valiente y tan invencible, habitada por la verdadera Sabiduría de Dios, quien también la fortificó con valentía y carácter invencible; por lo que también su vida fue comparada con la torre de David. Estaba protegida con mil escudos, que eran virtudes y obras virtuosas, por las cuales fue fortalecida la vida gloriosa de la Virgen, hasta ese momento resguardada y bien asentada. Porque venció todas las tentaciones y todos los pecados con su voluntad, y repelió no sólo las propias tentaciones y pecados, sino también los de aquellos a quienes derramó el rayo de su gracia. (...). María por su gracia destierra a las serpientes y las aleja de los malos deseos, y así como las serpientes no pueden habitar en una vid floreciente, así ninguna lujuria malvada podría acercarse a María. Oh buen Jesús, concédenos eliminar los malos deseos y llenar nuestros corazones con tu gracia.¹⁸⁶²

¹⁸⁶² Berjeau, 1861: 10 (traducción propia del latín).

David, después de ser nombrado rey de Israel, conquistó Jerusalén (2 S 5,6) y se instaló en una fortaleza a la que llamó la ciudad de David (2 S 5,9a) por lo que la torre allí situada fue conocida como la torre de David. Las torres se caracterizaban por ser lugares donde imperaba la seguridad, protección y defensa. Ese es el sentido al que se referirían los Salmos (18,2; 144,2) y Proverbios (18,10). Una imagen, la de la torre davídica, en la que imperaría el sentido de fortaleza y defensa de la fe, el sentido dinástico y el espíritu militar.

En relación con el matrimonio de María, debe considerarse, por una parte, la importancia del linaje dinástico davídico (representado por la torre de David)¹⁸⁶³ y, por otro lado, la clave virginal, claustral y sacerdotal que escenifica todo el capítulo VI del *Speculum humanae salvationis* debido al papel central de la autoridad eclesiástica en el matrimonio de María y José y el carácter de custodia de las vestiduras sacerdotales de la torre de Baris. Cabe recordar que el capítulo VI del *Speculum* antecede al capítulo de este compendio tipológico dedicado a la Anunciación en donde aparece tanto la teofanía del rocío y vellocino de Gedeón como la de la zarza ardiente de Moisés. Este orden en las diferentes prefiguraciones bíblicas determina, por tanto, que las torres –de David y de marfil o de Baris-, desde este sentido tipológico, preparan el lugar donde se va a producir la Encarnación del Señor.

La torre de David también ha sido relacionada con el vientre de María dando vida y protección a Jesús. María como protectora de todos aquellos que buscan refugio contra la tentación y el peligro. La torre también como símbolo de la virginidad de María y de su Inmaculada Concepción.¹⁸⁶⁴

Dos fases simbólicas, por tanto, relacionadas con la torre y con la Encarnación. La primera, preparatoria de la Encarnación, se refiere a la pureza y virginidad de la torre de marfil –que así aparecerá en la imagen de la *Virgen tota pulchra* de la Inmaculada y en las letanías- como torre-arca, habitáculo figurado que ya se encuentra dispuesto para

¹⁸⁶³ Raymond d'Aguilers, cronista de la primera cruzada (1096-1099), se refiere a la torre de David como imagen de Jerusalén; no solo en cuanto a posición estratégica y emplazamiento geográfico sino con el contenido simbólico de representar a la ciudad santa como lugar de devoción y peregrinación (Alphandéry, Dupront, 1995: 138).

¹⁸⁶⁴ <https://udayton.edu/imn/mary/litany-of-loreto-in-context.php> (consulta 1-4-2022).

acoger en su seno al Verbo divino; y la otra, cuando ya se ha producido la Encarnación, correspondiente a la custodia turriforme y las otras estructuras eucarísticas con forma de torre, que representan la culminación de la torre-arca que acoge ya al Verbo divino en su vientre, en su “casa de Dios” y, a la vez que lo defiende y protege (torre de David), lo exhibe para ser visto y comulgar de esta forma con la simple visión.

En el *Speculum humanae salvationis* figuran, además, otras escenas relacionadas con la Virgen María,¹⁸⁶⁵ como, por ejemplo, las que aparecen en el capítulo XXXVIII que se comenta a continuación.

¹⁸⁶⁵ Wilson, 1984: 147-161, 172, 195, 201.

Se señalan únicamente en la relación siguiente el antitipo (NT) y los tipos que se corresponden con algún atributo de la Virgen, teniendo en cuenta que en la *Biblia pauperum* y en las *Bibles moralisées* aparecen otras correspondencias:

Cap. III: (a) Anunciación del nacimiento de María (Legenda aurea) y (c) *Hortus conclusus fons signatus* (Cantar de los Cantares 4,12; 4,15)

Cap. IV: (a) Nacimiento de la Virgen María (Legenda aurea), (b) Arbol de Jesé (Is 11,1; Mt 1,1-16), (c) *Clausula porta* (Ez 44,1-2), y (d) Templo de Salomón (1 R 6)

Cap. VII: (a) **Anunciación de Jesús por el ángel a la Virgen María** (Lc 1,28; 1,38), (b) **Teofanía de la zarza ardiente ante Moisés** (Ex 3,2-5), (c) *Vellus gideonis* (Jc 6,37) –y acompaña a estas escenas (d) “Rebeca ofreció bebida a Eleazar, sirviente de Abraham” (Gn 24,14-19)-.

Cap. VIII: (a) Natividad (Lc 2,7) y (b) Virga de Aaron (Nm 17,10)

Cap. X: (a) Presentación de Jesús en el templo por parte de María (Lc 2,22), (b) Arca de la Alianza significa María (Ex 24,10-28) y (c) Candelabro del templo de Salomón con 7 velas que significan los 7 trabajos de gracia dentro de María (Ex 25,31-37).

(Fig. 34) *Speculum humanae salvationis.*, cap XXXVIII (Brujas, 1454-1455). Hunter 60 T.2.18 fol. 54 v. Biblioteca Universitaria de Glasgow.
[https://iconographic.warburg.sas.ac.uk/vpc/VPC_search/record.php?record=90187 (consulta 12-5-2022)].

Cap. XXXVIII: (a) María protege a los fieles bajo su manto; (b) Moisés en el asedio de la ciudad de Saba se enamora de Tarbis, la hija del rey, y se casan (*Historia scholastica* de Pierre le Mangeur); (c) Muerte asistida del hijo de Gedeón, Abimelech, tras el impacto de una piedra lanzada por la defensora de una torre en Tebés, y previa destrucción conducida por él de la torre y la ciudad de Siquem (Jc 9,50-54); (d) Mikal, la menor de las hijas del rey Saúl, colabora en la huida de David, su marido, del acecho de los soldados de Saúl (1 S 19,11-12).

En todos estos casos que prefiguran a María Auxiliadora aparece una mujer en una torre que la defiende del asedio. Parece estar presente el manto protector de la *Theotokos* y la, torre inamovible de la Iglesia y muralla inexpugnable del *Akáthistos*, que remite igualmente a las torres davídica y ebúrnea que acabamos de comentar.

La escena de la defensa de la torre de Tebés pudo haber sido entendida también en clave eucarística al ser la torre la custodia de la sagrada forma y representaba la fuerza de la

Iglesia. Así, por ejemplo, lo explicaría en otra época el teatino Luigi Novarini (1594-1650):

Érase una vez una torre que contenía la eucaristía y desde la que se libraba la batalla contra el enemigo. Se dice que había una torre alta en el centro de la ciudad de Tebés, a la que habían huido de Abimelech tanto hombres como mujeres (...). Esta torre de la eucaristía representa la defensa y fortaleza de la Iglesia (...) ascender en esa torre más alta de la eucaristía posibilita vencer al enemigo y obtener la victoria.¹⁸⁶⁶

La Virgen María también fue comparada de forma generalizada en el siglo XIII en el Occidente cristiano con una torre destinada a la protección del rebaño.¹⁸⁶⁷ Un rebaño que representaba al pueblo de Dios, el conjunto de los cristianos, la Iglesia, en definitiva. Se relacionaría esta idea con las torres del mismo grupo de imágenes vinculadas a María Auxiliadora en el *Speculum Humanae Salvationis* que simbolizarían este aspecto de protección del cuerpo místico –la cristiandad-, junto con las torres de David y de Baris, que también implicarían la protección del cuerpo verdadero de Cristo –la eucaristía-.

Entre las últimas ediciones del *Speculum* destaca la de c.1473 del primer impresor de Augsburgo, Gunther Zainer (c.1430-1478), procedente de Estrasburgo e instalado unos cinco años antes en la abadía benedictina de San Ulrico y Santa Afra¹⁸⁶⁸ donde creó la imprenta del monasterio para evitar el control de los gremios. Las series utilizadas por Zainer en ese *Speculum* fueron reutilizadas por la imprenta Hurus de Zaragoza en 1491 para editar esta obra en la península ibérica. Por otra parte, la imprenta de la abadía también atrajo a otros impresores como Anton Sorg (1430-1493), quien igualmente se basó en estos tipos de Zainer para imprimir el compendio tipológico en alemán en

¹⁸⁶⁶ Novarini, 1638: 175 (traducción propia del latín).

¹⁸⁶⁷ Auber, 1871: 282-283.

¹⁸⁶⁸ Las capillas de San Andrés y de San Jorge de la abadía benedictina de San Ulrico y Santa Afra corresponden desde c.1480 a la familia Fugger, por su propia construcción o fundación y desde 1584 y 1563, respectivamente, pasan a ser capillas funerarias de miembros de la familia. A esta función también se dedican otras dos capillas a partir de 1589-1590 [de.zxc.wiki/wiki/St._Ulrich_und_Afra_(Augsburg) [consulta 12-4-2021]]. Por otra parte, el emperador Maximiliano ya había llegado a formar parte de la confraternidad de la abadía donde se encuentra este centro impresor. Estos vínculos entre la ciudad monástica benedictina y el Sacro Imperio se tradujeron en 1577 en su reconocimiento como estado imperial autónomo [<https://www.hs-augsburg.de/-hasrsch/germanica/Chronologie/15jh/Lehre> (consulta 9-5-2020)].

1476,¹⁸⁶⁹ donde figurarían las ilustraciones de las torres marianas que acabamos de comentar.

4.2.2.I) La imagen de la torre en la composición iconográfica de la Virgen *tota pulchra* (a partir del s. XVI)

Los escasos resultados conseguidos en el reconocimiento institucional pleno de la doctrina inmaculista como dogma de fe contrastaron con el enorme éxito de la devoción popular de la Purísima a lo largo del siglo XVI, tal y como contrasta la especial difusión de sus representaciones gráficas y su traslación hímica en la letanía lauretana.

En opinión de la historiadora del arte Suzanne Stratton, la multiplicación de la iconografía inmaculista no fue reflejo de una devoción popular espontánea sino el resultado de una acción política. Los teólogos franciscanos, según Stratton, no se habrían dirigido al pueblo con la prédica del inmaculismo sino a los monarcas y a la nobleza, a fin de que favorecieran la devoción por la Inmaculada Concepción a través de la difusión de sus motivos iconográficos no solo en cuadros o retablos, sino también en medios más populares como estampas o azulejos, para así fomentar también la observancia de la fiesta dedicada a ella.¹⁸⁷⁰

Felipe II, además, después del Concilio de Trento, favoreció el crecimiento de las devociones marianas con el aumento de las advocaciones y de los santuarios dedicados a ella mientras las vírgenes se engalanaban como nunca con vestidos principescos y opulentos de tradición habsbúrgica. El arte se convirtió pues en un arma para la defensa inmaculata; razón por la que, entre las distintas representaciones de la Virgen, creció

¹⁸⁶⁹ Diálogo entre Adrian Wilson y Joyce Lancaster Wilson. *A Medieval Mirror*. University of California Press E-Books Collection, 1982-2004 [<https://publishing.cdlib.org>] (consulta 9-5-2020).

Sorg es también el editor en alemán de los *Viajes de Marco Polo* y del *Libro de las maravillas del mundo y del viaje de la Tierra Sancta de Jerusalem* de Jean de Mandeville, a través de cuyas ilustraciones de Augsburgo llegan a las imprentas de Valencia y de Alcalá de Henares como una especie de «arquetipo iconográfico» del cual deriva el lenguaje xilográfico de los impresos peninsulares de 1521 a 1547 (Rodríguez Temperley, 2011: XX-XXI).

¹⁸⁷⁰ Stratton, 1989: 36-37

con fuerza de forma paradójica la más compleja de todas: la que pretendía mostrar por medio de una imagen su concepción sin pecado.¹⁸⁷¹

Frente a una representación escasa y poco consistente de la Inmaculada en los siglos anteriores¹⁸⁷², apareció en torno a 1500 un modelo iconográfico estandarizado conocido como *Virgen tota pulchra*, la imagen toda bella de la Madre de Dios rodeada por sus atributos, en paralelo al fomento de la fiesta dedicada a la Purísima. Aunque se desconoce el origen exacto y a pesar de ser producto de una evolución progresiva, la zona principal de difusión en sus inicios correspondió al norte (Normandía, Picardía) y sur (Toulouse) de Francia.¹⁸⁷³

¹⁸⁷¹ Mínguez, 2017: 33.

¹⁸⁷² Las primeras fórmulas para representar que la Virgen María había sido concebida libre de pecado original desde el primer instante de su concepción se sustentaban en los pasajes de su infancia, narrados en diversos libros apócrifos (el casto abrazo o beso de sus padres Joaquín y Ana ante la Puerta Dorada) o bien conceptos ambiguos como la Santa Ana triple o el árbol de Jesé (Doménech, 2015: 277-278).

¹⁸⁷³ Mínguez, 2017: 34; Stratton, 1989: 7-12. El primer grabado concepcionista conocido data de 1503 y se incluye en un libro de horas à l'usage de Rouen (Normandía) impreso en París en el taller de Antoine Verard que fue reproducido por Thielman Kerver, también de París, en otro libro de horas dedicado a la Virgen (1505) y en un breviario (1519) en el que ya aparece la inscripción "De conceptione virgínea". De principios de siglo se encuentran otros ejemplos escultóricos como, por ejemplo, un retablo de la catedral de Bayeux (Normandía) o en mampostería una silla del coro de la catedral de Amiens (Picardía) [Stratton, 1989: 40]. También existe otra versión escultórica en la capilla de Nôtre Dame de la catedral de Cahors (en la zona de los actuales Midi-Pyrenées, cerca de Toulouse, en el camino de Santiago, construida en 1484). Stratton (1989: 44) plantea la posible relación con el retablo principal de la iglesia de san Saturnino en Artajona (Navarra) de en torno a 1500, al ser esta iglesia un priorato de la iglesia de saint Semin de Toulouse. Otro ejemplo sería la imagen basada en el grabado de 1503 de Verard, y que se encuentra en el Convento de la Encarnación de Valencia, con el pequeño añadido a la imagen de la Virgen de un rostro solar diminuto sobre su abdomen en alusión al niño en el útero (Stratton, 1989: 43).

(Fig. 35) Thielman Kerver. *Tota pulchra “heures à l’usage de Rome”* (París, 1505). The Huntington Library, San Marino, California, EEUU. [[https:// publishing.cdlib.org/ucpressebooks/...](https://publishing.cdlib.org/ucpressebooks/) (consulta 5-2-2018)]

Este modelo iconográfico sería aprovechado para fomentar la difusión de la devoción inmaculista, a través de estampas, grabados y en cuadros como los de los pintores valencianos Vicente Macip (1475-1545) y su hijo Joan de Joanes (1507-1579) –e incluso en la portada de una obra literaria como el *Espill* del escritor valenciano Jaume Roig (+1478), tal y como aparece en sus tres primeras ediciones (Valencia, 1531; Barcelona, 1561; y Valencia, 1561)-. El patrón iconográfico de la Virgen *tota pulchra* llegó a su descripción definitiva en 1568 por parte del teólogo flamenco Johannes Molanus (1533-1585).

(Fig. 36) Vicente Macip. *Inmaculada Concepción Tota pulchra* (c.1536). Óleo sobre tabla. Colección Central Hispano. [<http://artiurmes.blogspot.com.es/2008/02/inmaculada-concepcion-vicente-macip-1531.html> (consulta 2-2-2018)]; y,

(Fig. 37) Joan de Joanes. *Ostensorio con Ecce Homo e Inmaculada Concepción* (c.1540-1550). Óleo sobre tabla, reverso. Convento de las Clarisas de San Pascual Bailón, Villarreal. [http://repositori.uji.es/xmlui/bitstream/handle/10234/35483/1993_0910_17_295.pdf?sequence=1 (consulta 16-5-2021)].

En ese último tercio del siglo, los grabados de Martin de Vos (1532-1603) y de los hermanos Wierix [Johannes (1549-c.1620), Hieronymus (1553-1619) y Antonius (c.1555-1604)], que trabajaban para la Compañía de Jesús, Cornelis Cort (1533-1578) o Raphaël Sadeler (1560-1632), sirvieron de modelo para las estampas sueltas en imprentas peninsulares y para las pinturas inmaculatistas del siglo siguiente.¹⁸⁷⁴

Este modelo recopila gráficamente los atributos que definen a la Madre de Dios y parten, de la reelaboración latina de los textos litúrgicos bizantinos¹⁸⁷⁵ y de las otras fuentes que hemos ido analizando anteriormente. En ellas aparece el papel fundamental de la Virgen en la Encarnación de Cristo a través de una diversidad de imágenes que tanto indican la condición de la Virgen como recipiente o contenedor –sería el caso de la imagen mariana

¹⁸⁷⁴ Mínguez, 2017: 35.

¹⁸⁷⁵ Reynolds, 2014: 236

de la casa de Dios, del arca de la Alianza, “asiento” o trono, vaso o cáliz, torre-; así como también la condición de puente o vínculo entre la esfera divina y la terrenal -y así se presenta su atribución de puerta del cielo (*janua coeli*), aunque también nuevamente la torre.

En su primera consideración –la de contenedor o recipiente-, donde se alude a la divina maternidad de María que lleva a Cristo en su vientre, cabe considerar que, de la misma manera que el cáliz contiene durante la misa la sangre de Jesús, el vientre de María conserva durante nueve meses el cuerpo y la sangre de Cristo, de ahí que en la letanía lauretana tres invocaciones la refieran como *Vas –Vas spirituale, Vas honorabile y Vas insigne devotionis-*.¹⁸⁷⁶ Otro atributo recurrente es la custodia o viril, dado que, al sustituir la referencia a la sangre por la del cuerpo, permite el mismo juego de atribuciones. El cáliz o el ostensorio permite pues, hablar de María como “contenedora” de Dios, idea que subyace tras muchas de las metáforas que aluden a su maternidad. Sería el caso del Arca de la Alianza y a este respecto resulta ilustrativo el comentario de san Ambrosio (s.IV):

Así como el arca contenía las tablas del testamento, María albergó al heredero del testamento divino; si el arca contenía la ley escrita o antigua Ley, María albergó la ley del Evangelio o Ley de la gracia; si el arca contenía la voz que Dios promulgó, María albergó el Verbo de Dios eterno.

Otros atributos de la Virgen *tota pulchra*, además de la torre (davídica o ebúrnea) y de los ya citados, son, por ejemplo, la rosa sin espinas (*rosa mystica*), o el espejo sin mácula (*speculum justitiae*).¹⁸⁷⁷ Estas imágenes que escoltan en su paisaje y fondo a la Virgen no provienen, como ya he anunciado, de fuentes pictóricas, sino de las letanías.¹⁸⁷⁸

¹⁸⁷⁶ López Calderón, 2016: 413-430

¹⁸⁷⁷ Stratton, 1989: 41-42.

¹⁸⁷⁸ Aunque se ha dicho que estos atributos se basan en la Letanía del santuario de Loreto (Italia) [-c. 1500-, actualmente en uso en la versión estrictamente bíblica de 1575 aprobada por Sixto V para toda la Iglesia en 1587], Stratton (1989: 39-41) considera que proceden de una o varias letanías marianas utilizadas ya durante la segunda mitad del siglo XV. El testimonio más antiguo de letanía mariana corresponde a un misal de Maguncia (s XII): *Letania de domina nostra Dei genitrice virgine Maria: oratio valde bona (...)* custodiado en la Biblioteca de Mainz (López Calderón, 2016: 413).

4.2.2.J) La letanía lauretana, la compilación de la tradición mariana y su respectiva difusión por parte de san Pedro Canisio (siglo XVI)

Las letanías marianas¹⁸⁷⁹ adquirieron su máximo desarrollo en el entorno de un lugar relacionado con la Anunciación: la Santa Casa de Loreto. Destino discreto de peregrinación durante la época medieval, se convirtió en un importante santuario en el siglo XVI, gracias al éxito de la creencia acerca de sus orígenes legendarios que se dio a conocer en c.1470 y fue promovida por los sucesivos pontífices. De acuerdo con ella, la casa natal de María en Nazareth, lugar de residencia en su juventud y donde recibió la visita del ángel Gabriel en la Anunciación, se encontraba amenazada por el avance del ejército mameluco musulmán a finales del siglo XIII que acabó con las últimas posesiones territoriales del reino cristiano de Jerusalén. Para evitar este peligro fue transportada de forma milagrosa desde allí por ángeles en un vuelo que llegó primero a Tersartz (Dalmacia) –cerca de la actual Rijeka- en 1291 y seguidamente, en 1294, a su emplazamiento actual en Loreto, una colina en la Marca italiana dentro de los Estados Pontificios.¹⁸⁸⁰ Esta sustitución de Nazareth por Loreto, cercana a Ancona –y, también, a Roma-, se justificaba, a efectos prácticos, por el miedo de los que pretendían peregrinar a Tierra Santa a ser expoliados en su largo viaje. Roma y Loreto actuaban, por tanto, de espacios sagrados que sustituían en esos casos a Jerusalén y Nazareth.¹⁸⁸¹ Una idea

¹⁸⁷⁹ Las letanías marianas del siglo XVI se podrían catalogar en dos grupos principales: las lauretanas –a las que nos referiremos con mayor extensión- y las venecianas –que se distinguían por no seguir un orden riguroso de invocaciones, así como por tener su origen en la Iglesia de Aquileia, en la Italia nororiental, cuyo patriarcado acabó por transferirse a Venecia, difundidas a partir de entonces desde la Basílica de San Marcos, cantadas en las procesiones de la imagen de la Virgen Nikopeia, y que desaparecieron en 1596, merced a la labor unificadora tridentina tras un sínodo de obispos del antiguo patriarcado. Sobre este modelo se habían compuesto originalmente las letanías propias de la Orden de Predicadores. ¹⁸⁷⁹ Campa (2010: 548-550) señala también la existencia de letanías posteriores y, entre las del mismo siglo, otras menos importantes fueron las deprecatorias –que se desarrollaron sobre todo en la época carolingia y se recurrió públicamente a ellas para solicitar la intercesión de la Madre de Dios en circunstancias difíciles- y las peruanas –introducidas por disposición de santo Toribio Alfonso de Mogrovejo (+1606) después del III Concilio de Lima de 1582-1583, convocado por orden de Felipe II.

¹⁸⁸⁰ Fischer, 2015: 57.

Esta traslación legendaria sigue de alguna forma el ejemplo de Elena, la madre del emperador Constantino, con el traslado de la Scala Santa del palacio de Pilatos a Roma. Una práctica que asume unas grandes proporciones durante el Medioevo de las cruzadas con el traslado de reliquias y la construcción de réplicas de espacios arquitectónicos de Tierra Santa en el Occidente cristiano.

¹⁸⁸¹ Dupront, 1997: 857-858; Stroumsa, 1998: 353.

recurrente a lo largo de los siglos de una traslación geográfica de un espacio equivalente a Tierra Santa, Jerusalén o el Santo Sepulcro¹⁸⁸², como hemos visto en Gante o en Brujas.

En los siglos XV y XVI se produjo una fuerte corriente migratoria a Italia desde los territorios de la antigua Iliria, que hoy corresponden a Eslovenia, Croacia, Bosnia-Herzegovina y Montenegro. La caída de Constantinopla en 1453, la de Albania en 1468 y el constante avance del Imperio Otomano por toda la zona de los Balcanes provocó la salida de esta población. Estos inmigrantes, de lengua eslava y religión católica, muchos de ellos relacionados con el trabajo de la piedra, llegarían a formar hermandades de *schiaconi* (esclavos o prisioneros de guerra eslavos), tal y como fueron denominados coloquialmente, y se establecerían principalmente en las regiones costeras italianas del centro del Adriático. Uno de los principales lugares donde se concentraron fue en Loreto, que ya en 1469 contaba con una hermandad de *schiaconi* bajo la advocación de Santa María de Loreto.¹⁸⁸³ No es coincidencia que la leyenda del tránsito de la Santa Casa de Palestina a Loreto hiciese escala en Dalmacia (actualmente Croacia). Este relato legendario apareció por primera vez en la *Relazione* escrita entre 1465 y 1473 por el deán de la iglesia de Loreto y explica que, cuando los musulmanes conquistaron Palestina, los ángeles se llevaron al vuelo la Santa Casa a Fiume y, al no ser suficientemente reverenciada allí, los mismos ángeles se la llevaron al otro lado del Adriático. Al ir de la costa oriental adriática a la occidental la Virgen se había desplazado de la misma forma que los *schiaconi*; la misma ruta también de los barcos que habían transportado las piedras de Istria para la construcción de la iglesia. La particular devoción de los ilirios por Nuestra

¹⁸⁸² Desde la época carolingia se fomentó la transferencia simbólica de los santuarios de Tierra Santa como medio de aportar un considerable prestigio y carisma a los centros espirituales y políticos en Occidente. Carlomagno, por ejemplo, en su aspiración de emular el papel del emperador Constantino, deseaba que Aquisgrán adquiriese una relevancia simbólica a la altura de Jerusalén, Roma y Constantinopla. Los *Libri Carolini* llamaron a la ciudad *sedes davidica* y Nueva Jerusalén. En esta línea, se buscó que la iglesia rotunda de Aquisgrán, la Capilla Palatina de Carlomagno, fuese percibida en asociación tipológica con la iglesia del Santo Sepulcro de Jerusalén (Stroumsa, 1998: 353).

Por otra parte, posteriormente la idea de traslación se utilizó en la conversión de espacios en teatros inspiradores. Así sucedió con las representaciones de la Pasión del Señor en Semana Santa, las recreaciones de Calvarios, como el de Monte Verna en el Piamonte, para que los peregrinos ascendiesen por ellos en oración o los *via crucis* –creaciones medievales asimismo de los franciscanos– en las que Jerusalén se recreaba en diferentes localidades. De forma paradójica, el recuerdo de Jerusalén jugó un papel determinante en limitar la importancia de la propia ciudad en la conciencia religiosa cristiana (Stroumsa, 1998: 357).

¹⁸⁸³ Coltrinari, 2016: 46-47.

Señora de Loreto se acreditaría con la existencia de numerosas donaciones y disposiciones testamentarias en favor de la Santa Casa.¹⁸⁸⁴

En 1472-1473 el papa franciscano Sixto IV, a quien se debe la fijación del 8 de diciembre como día de celebración de la Inmaculada Concepción, renovó también la indulgencia del jubileo con motivo de la construcción de la nueva basílica abovedada cercana a la Santa Casa de Loreto, mientras ésta se presentaba revestida de mármol según proyecto de Bramante y se activaba como destino de peregrinación mediante bula de 1484. Esta política de favorecimiento del lugar presentó un primer momento culminante en 1507 (*In sublimia*) cuando se aprobó oficialmente la leyenda del traslado angelical por parte del papa Julio II, sobrino de Sixto IV y educado por los franciscanos. Al renovar y confirmar todas las indulgencias hasta ese momento concedidas, construyó asimismo las bases para la nueva estructura jurídica de la Santa Casa.¹⁸⁸⁵ En la bula de 21 de octubre de 1507 decretó que la veneración en Loreto no solo incluía la imagen de la Virgen sino también el lugar de la Anunciación y de la Encarnación; y, por otro lado, ubicó a Loreto bajo la jurisdicción directa de la Santa Sede en lugar del obispado de Recanati, la población en la que se encuentra el santuario.¹⁸⁸⁶ Por su parte, León X, en la bula *In Coena Domini* de 1520, situó a la Santa Casa entre los lugares santos más venerados de la cristiandad occidental, a un nivel equiparable al del Santo Sepulcro de Jerusalén, la tumba de los apóstoles san Pedro y san Pablo en Roma, o la tumba de Santiago en Compostela.¹⁸⁸⁷ El 25 de marzo de cada año, día de la Anunciación, concentraría la mayor afluencia de peregrinos a la Santa Casa de Loreto.¹⁸⁸⁸

Los jesuitas fomentaron el uso regular y continuado de la letanía lauretana desde que en 1554 asumieron las funciones pastorales en Loreto.¹⁸⁸⁹ Desde la Santa Casa –la casa de la Virgen trasladada desde Nazareth– surgió, impulsada por la Compañía de Jesús y por el papado, una cultura devocional muy potente que hizo de la letanía lauretana la más

¹⁸⁸⁴ Coltrinari (2016: 47, 48) advierte que ésta no es la única versión de la leyenda y expone otras variaciones.

¹⁸⁸⁵ Sensi, 2013: 167; Fischer, 2015: 57; Duerloo, 2012: 187-188.

¹⁸⁸⁶ Giffin, 2017: 52.

¹⁸⁸⁷ Sensi, 2013: 43.

¹⁸⁸⁸ Duerloo, 2012: 187-188.

¹⁸⁸⁹ El uso de letanías marianas en Loreto está documentado en los años 1531, 1547, 1554 y sucesivos (Campa, 2010: 551).

conocida y usada de toda la Europa católica en la segunda mitad del siglo XVI.¹⁸⁹⁰ En esta difusión tuvo un papel destacado san Pedro Canisio, jesuita originario de Nimega – ducado de Güeldres-, quien imprimió la primera edición de las letanías lauretanas en 1558, en un formato parecido al actual, dentro de un libro de oraciones impreso en Dillingen (Suabia). Su publicación ese mismo año dentro del pequeño catecismo (*Parvus catechismus catholicorum*) impulsó su uso en el colegio jesuita de Praga a partir de 1560, y la difusión posterior en otros espacios por parte de la Compañía de Jesús permitió convertir la letanía lauretana en la más utilizada en los territorios de lengua alemana a finales del siglo XVI y principios del XVII.¹⁸⁹¹

San Pedro Canisio, además de intervenir en el coloquio de Worms (1557) y de ser el principal predicador de la catedral de Augsburgo desde 1559 a 1568, ejerció una fuerte influencia sobre el emperador Fernando I, el hermano de Carlos V,¹⁸⁹² así como sobre la familia de banqueros Fugger, en su condición de confesor. Por otra parte, entre las numerosas conversiones que consiguió en una ciudad biconfesional como Augsburgo, donde los católicos incluso se encontraban en minoría, destacó la de Ursula Fugger (c.1542-1573), esposa de Georg Fugger (1517-1569).¹⁸⁹³

Una de las obras más importantes de san Pedro Canisio, por encargo pontificio, fue exponer y documentar en *De Maria Virgine incomparabili et Dei Genitrice Sacrosancta Libri Quinque* (Ingolstadt, 1577) las enseñanzas de la Iglesia a través de los siglos respecto a la vida de María, sus virtudes y atributos, con especial énfasis en su virginidad perpetua y en estar libre de pecado –inmaculada- desde su misma concepción. Explicó en esta obra el dogma de la Madre de Dios con numerosas citas de la patrística a partir del concilio de Éfeso (431) y pretendió demostrar que la doctrina de la Iglesia católica no había cambiado sustancialmente al respecto desde entonces.¹⁸⁹⁴

En definitiva, Canisio, a través de sus catecismos, la explicación razonada del credo católico y la promoción de las hermandades de Nuestra Señora y asociaciones para el rezo

¹⁸⁹⁰ Fischer, 2015: 59.

¹⁸⁹¹ Smith, 2002: 145; Campa, 2010: 552; Fischer, 2015: 57.

¹⁸⁹² Smith, 2002: 145.

¹⁸⁹³ Laqua-O'Donnell, 2015: 606-608.

¹⁸⁹⁴ https://en.wikipedia.org/wiki/Peter_Canisius (consulta 27-4-2020).

del rosario y las letanías, fue uno de los principales responsables de que territorios como Polonia, Austria, o Baviera se mantuviesen en la órbita del catolicismo romano-tridentino, así como también de la conservación de amplias comunidades católicas en la Alemania central, Hungría y Bohemia.¹⁸⁹⁵

Después de que en 1571 el papa dominico san Pío V estuviese a punto de acabar con la letanía lauretana¹⁸⁹⁶, ésta adquiriría una notable difusión por toda la Iglesia latina, tras la batalla de Lepanto de ese mismo año, a través de manuales devocionales –como, por ejemplo, entre los más destacados, el de Girolamo Angelita (1578) y la introducción de la letanía los sábados por la tarde en Cuaresma en el Colegio Alemán de Roma en 1583, que fue pronto imitada por los otros colegios de jesuitas y las cortes influenciadas por ellos.¹⁸⁹⁷ Al año siguiente el papa Gregorio VIII (1502-1585) concedió indulgencias a los miembros de la Archicofradía del Rosario que asistían al canto de las letanías los sábados y festividades marianas.¹⁸⁹⁸

En 1586 Sixto V (1521-1590), papa franciscano, otorgó a Loreto el carácter de sede episcopal una vez transformada en ciudad santuario en la bula *Pro excellenti praeminentia*. De esta forma, la *Felix Civitas Lauretana* se convirtió en poco tiempo en la meta más frecuentada de la Europa de los peregrinajes organizados por las confraternidades de laicos.¹⁸⁹⁹ Las letanías en honor de la Virgen, por su parte, gozaban en ese momento de tal popularidad pública que llegaron a proliferar más de setenta versiones. La Santa Sede buscó ordenarlas y unificarlas en un único formulario denominado *Letanías lauretanas*, aprobado oficialmente como uso aconsejado por la Santa Sede de conformidad con la bula *Reddituri* dictada por Sixto V el 11 de julio de 1587.¹⁹⁰⁰

¹⁸⁹⁵ https://en.wikipedia.org/wiki/Peter_Canisius (consulta 27-4-2020); Smith, 2002: 145.

¹⁸⁹⁶ Pío V aprueba el decreto *Superni Omnipotentis* (1571), donde se establece un nuevo *Officium B. Virginis* que prescinde de las oraciones –y, por ende, de las letanías- (López Calderón, 2010-2012: 82-107; López Calderón, 2016: 413-414).

¹⁸⁹⁷ Fischer, 2015: 59.

¹⁸⁹⁸ Campa, 2010: 553.

¹⁸⁹⁹ Sensi, 2013: 43, 169.

¹⁹⁰⁰ Cavalcanti, 2012: 107; López Calderón, 2010-2012: 82-107; López Calderón, 2016: 413-414. El Decreto *Quoniam multi* del 6 de septiembre de 1601 acabó de promulgar su uso eclesiástico.

La letanía lauretana acabó estructurada en cuarenta y cuatro advocaciones según el siguiente orden:¹⁹⁰¹ (i) las primeras tres centradas en la santidad de María;¹⁹⁰² (ii) las diez siguientes en María como Madre;¹⁹⁰³ (iii) siguieron seis títulos referidos a su condición de Virgen;¹⁹⁰⁴ (iv) a continuación trece advocaciones simbólicas, la mayoría procedentes del AT y aplicadas tipológicamente a María para destacar sus virtudes y su papel tan relevante en la historia de la Salvación –entre ellas, la torre de David y la torre de marfil-;¹⁹⁰⁵ (v) posteriormente, cuatro advocaciones acerca de María Auxiliadora –entre las cuales, *Auxilium christianorum*-;¹⁹⁰⁶ (vi) y, finalmente, ocho títulos de María Reina.¹⁹⁰⁷

Al reconocer el Concilio de Trento un gran valor didáctico a las imágenes se favoreció la aparición de versiones ilustradas de las letanías marianas, que contó con interesantes ejemplos de los siglos XVII y XVIII procedentes de Alemania y Austria.¹⁹⁰⁸ Algunas de estas ilustraciones muestran un aspecto bélico de la religión, como el caso emblemático de la imagen de la torre de marfil o ebúrnea en la *Elogia mariana* (Augsburgo, 1732) de A.C.Redel.

¹⁹⁰¹ En la versión actual existen siete advocaciones nuevas –que suman 51, por tanto, en lugar de las 44 de 1587-: dos referidas al segundo grupo de María madre (Mater boni consilii -1903-, M. Ecclesiae -1980-) y otras cinco del último grupo de María Reina (Regina sacratissimi rosarii -1675-, R. sine macula originali concepta -1883-, R. pacis -1917, R. in caelum assumpta -1950-, R. familiarum -1995-) [<https://udayton.edu/inn/mary/litany-of-loreto-in-context.php> (consulta 1-4-2022)].

¹⁹⁰² Sancta Maria, Sancta Dei Genitrix, Sancta Virgo Virginum.

¹⁹⁰³ Mater Christi, M. Divinae Gratiae, M. puríssima, M. castíssima, M. inviolate, M. intemerata, M. amabilis, M. admirabilis, M. pulchrae dilectionis, M. Creatoris, M. Salvatoris.

¹⁹⁰⁴ Virgo prudentíssima, V. veneranda, V. praedicanda, V. potens, V. clemens, V. fidelis.

¹⁹⁰⁵ Speculum justitiae, Sede sapientiae, Causa nostrae laetitiae, Vas spirituale, Vas honorabile, vas insigne devotionis, Rosa mystica, **Turris davídica**, **Turris ebúrnea**, Domus aurea, Foederis arca, Janua coeli, Stella matutina.

¹⁹⁰⁶ Salus informorum, Refugium peccatorum, Consolatrix afflictorum, **Auxilium christianorum**.

¹⁹⁰⁷ Regina Angelorum, R. Patriarcharum, R. Prophetarum, R. Apostolorum, R. Martyrum, R. Confessorum, R. Virginum, R. Santorum omnium, R. sine macula originali concepta, R. in caelum assumpta,.

¹⁹⁰⁸ Los primeros textos ilustrados que intentaron explicar a los fieles el sentido de las diferentes imágenes relacionadas con la Virgen, explica Escalera (2009: 45-63) fueron los de los jesuitas Maximilianus Sandaeus [*Maria Flos Mysticus* (1629)] y Adrianus Posters [*Aviarum marianum* (1628) y *Gemma Mystica* (1631)]. Con respecto a la plasmación gráfica de la letanía lauretana cabe destacar, *Asma Poeticum litaniarum laurentanarum* (Linz, 1636) de Petrus Sterglerus; *Speculum imaginum veritatis occultae* (Colonia, 1650) del jesuita Jacob Masen; *Stella ex Jacob Orta, Maria* (Viena, 1680) del agustino alemán Abraham de Santa Clara bajo el pseudónimo Theophilo Mariophilo; *Elogia mariana* (Augsburgo, 1700) de Isaac Oxoviensis; *Elogia mariana* (Augsburgo, 1732) de A.C. Redel; o *Litaniae Lauretanae* (1758) de F.X. Dornn.

4.2.2.K) La crítica de algunos católicos a las peregrinaciones y a la veneración de reliquias y santos; y la crítica protestante a los aspectos anteriores y a la intercesión de María

Erasmus de Rotterdam adoptó una posición especialmente crítica respecto a diferentes manifestaciones de la piedad católica. (i) En primer lugar, no podía entender el culto de las reliquias; cómo era posible que fragmentos de huesos, restos de sangre y tejidos deteriorados fueran expuestos como objetos de devoción y lo que aún lo hacía más increíble era que las rogatorias ante estos objetos desagradables parecían ser la base religiosa de muchos católicos, en lugar del encuentro de la verdadera espiritualidad. (ii) La veneración desmesurada de los santos, como si el poder divino estuviese parcelado según la especialidad de la necesidad del feligrés con la que acudía a la rogatoria. (iii) Y otra práctica lamentable, en la visión de Erasmo, eran las peregrinaciones por varios motivos: a) la falsa concepción de la religiosidad como una mera observancia formal de ritos, como sucedía también con la veneración de las imágenes y de las reliquias; b) la cobertura que generaban para acciones supersticiosas, sin sentido, e incluso contrarias a la fe por parte de los peregrinos. No era aceptable, según entendía Erasmo, c) tampoco el regateo de favores, votos y actos píos que mercadeaban ciertos feligreses con los santos en forma de transacción comercial para tratar de acceder a la misericordia divina en remisión de sus pecados o para obtener la garantía del éxito de sus proyectos. De igual forma, d) no podía aceptar la teología de la localización que servía de base a las peregrinaciones ya que la presencia de Dios no debía buscarse en un sitio –como por ejemplo Santiago o Loreto- y no en otro ya que Dios era omnipresente.¹⁹⁰⁹ Otro aspecto objeto de la crítica de Erasmo, tal y como anteriormente ya había expresado san Bernardo de Claraval en el s. XII, y después también alegarán los protestantes, (iv) era la excesiva riqueza del culto que contradecía la actitud caritativa que se suponía debía definir al cristiano. No entendía qué excusa podía haber para quienes gastaban tanto dinero en construir, decorar y ornamentar iglesias cuando sus hermanos y hermanas, verdaderos templos vivientes de Cristo, tenían hambre y sed.¹⁹¹⁰

¹⁹⁰⁹ Eire, 1986: 43.

¹⁹¹⁰ Si bien es cierto también que Erasmo reconoció que, por lo menos, esos tesoros gastados por reyes y potentados en la magnificencia del culto tenían mejor destino allí que en el juego de apuestas o la guerra.

Jacques Lefèvre d'Étaples (c.1455-c.1536) desde su catolicismo también se unió a la crítica de Erasmo de Rotterdam. A diferencia del holandés, que continuó profesando devoción a los santos, si bien espiritualizada y sin los defectos que atribuía a los excesos de la piedad católica, el francés adoptó una posición de rechazo absoluto a este tipo de veneraciones por considerarlas idolátricas. Una crítica que incluso le llevó a no aceptar rezar ante la cruz puesto que, a su entender, y de acuerdo con Jn 4,11 y las enseñanzas de la Iglesia de los primeros tiempos, se debía orar directamente a Dios, a través de Jesús como único intercesor, y de conformidad con las Escrituras, con una atención especial a los Salmos.¹⁹¹¹ Evidentemente la crítica de Erasmo y de Lefèvre desde el seno del catolicismo influyó en la elaboración del discurso teológico de los protestantes quienes, además de otras cuestiones, siguieron la línea marcada por estos dos autores.

Con respecto a la Virgen, aunque por parte de **Martín Lutero** siempre le reservó una alta consideración como Madre de Dios (*Theotokos*), consideró que no era relevante la participación salvífica de María al no necesitar Jesús de su ayuda para la redención.¹⁹¹² En el protestantismo luterano no existiría otro mediador que Cristo para la Salvación. Cada cristiano tendría acceso directo e inmediato a Dios a través de Cristo y en el Espíritu; por lo que no serían necesarios otros mediadores ni advocaciones ni a la Virgen ni a los santos.¹⁹¹³ La crítica de Lutero no se centró, por tanto, en la figura de María sino en la práctica devocional católica que, en lugar de rezar directamente a Dios, por medio de su Hijo, a su entender veneraría a María de forma excesiva y fuera de lugar (hiperdulía) y, particularmente, se podrían considerar hasta idolátricos los recorridos procesionales y los constantes rezos –como las letanías- en solicitud de intercesión a la Virgen María –o a ciertos santos-.¹⁹¹⁴

En un sermón de 1527 acerca de la concepción de María, Lutero declaró que, al estar María entre el resto de seres humanos y Cristo, a su propia concepción corporal común en el seno de su madre Ana –sujeta por tanto al pecado original-, en cambio, no habría

Eire (1986: 44-45) cita a los efectos anteriores el coloquio de Erasmo “La fiesta divina” (1522) y recuerda que Zwinglio también adoptaría esta argumentación en *De vera et falsa religione* (1525) y, a través de cualquiera de ellos, también Calvino.

¹⁹¹¹ Eire, 1986: 174-177.

¹⁹¹² Cavalcanti, 2012: 67.

¹⁹¹³ Ross Mackenzie, 1982: 69.

¹⁹¹⁴ <https://en-academic.com/dic.nsf/enwiki/9930688> (consulta 11-12-2021).

tenido contacto con él en la infusión de su alma en el cuerpo concebido. María habría sido concebida, por tanto, sin la gracia divina en relación con el cuerpo pero, respecto al alma, sería llena de gracia.¹⁹¹⁵

Por otra parte, el elemento central y unificador de la doctrina de **Juan Calvino** (1509-1564) sobre la Iglesia sería la idea de su construcción e inserción en el cuerpo místico de Cristo, en la Palabra de Dios. El único intercesor, al igual que en el luteranismo, sería Jesucristo, Hijo de Dios; y, por tanto, la Virgen María en el calvinismo de ninguna forma sería intercesora de Dios sino simplemente un modelo de devoción y alabanza a Dios, un ejemplo a seguir en el rezo de los cristianos y en su fe en la promesa de Salvación.¹⁹¹⁶ Un modelo religioso calvinista en el que la trascendencia debería sustituir a la inmanencia del catolicismo puesto que la materia, lo finito no podría contener nunca lo espiritual, lo divino, lo infinito. La devoción a la imagen de María, a la que estaba dedicada una gran parte del arte religioso medieval, pasó a ser por ese motivo una de las principales dianas del ataque iconoclasta del calvinismo radical, junto al culto de los santos, con sus imágenes y reliquias, y la misa católica por su creencia en la transustanciación y la reverencia por la hostia consagrada.¹⁹¹⁷ Las advocaciones católicas de la Virgen, al no estar fundamentadas muchas de ellas en las Sagradas Escrituras ni en los escritos de los Padres de la Iglesia sino en la tradición –tal y como hemos visto-, serían rechazadas igualmente por el calvinismo ya que, a su entender, la única fuente confiable eran la ley, los profetas y los Evangelios. Nada era mejor, para los seguidores de Calvino, que consultar el original del canon bíblico, libre de interpretaciones o innovaciones posteriores, para obtener el genuino y verdadero sentido de la Palabra de Dios.¹⁹¹⁸

¹⁹¹⁵ *Weimarer Ausgabe* (edición de Weimar de la obra de Lutero), 17, II, pp. 287-289 [https://patheos.com/blogs/davearmstrong/2006/06/counter-reply-martin-luthers-mariology.html (consulta 11-12-2021)].

¹⁹¹⁶ Ross Mackenzie, 1982: 69-73.

¹⁹¹⁷ Eire, 1986: 2-3, 315. Sin necesidad de separar completamente lo material de lo espiritual, una vía intermedia a la dicotomía entre trascendencia e inmanencia fue la defendida por la mayor parte de los luteranos. Véase también cap. 4.2.3 y cap. 5.

¹⁹¹⁸ Ross Mackenzie, 1978: 68; Ross Mackenzie, 1982: 73.

4.2.2.L) La Virgen, la torre y Santa Bárbara

La veneración excesiva a los santos, criticada por el protestantismo —e incluso en el seno del propio catolicismo—, ya había sido una de las cuestiones que preocuparon al cardenal Nicolás de Cusa en 1450 antes de viajar por el Sacro Imperio como legado papal de Nicolás V. Además de predicar la cruzada sus objetivos en ese viaje pasaban por enderezar ciertas tendencias en las diócesis alemanas que desde la Santa Sede eran vistas como conciliaristas —y, por tanto, un desafío a la autoridad de Su Santidad—, así como ciertas prácticas próximas a la magia y la superstición.¹⁹¹⁹ Entre ellas se encontraban los poderes casi mágicos de intercesión que la devoción popular atribuía a buena parte del santoral. Este carácter casi supersticioso afectaba sobre todo a las creencias relativas a los catorce santos auxiliares o protectores que formaban un panteón de santidad. A cada santo —once, entre ellos san Jorge— o santa —tres: Bárbara, Catalina y Margarita— se le adjudicaba la especialidad de intercesión por unas circunstancias adversas diferentes. Entre todos ellos reunían un escudo protector conjunto contra la práctica totalidad de las penalidades de la vida. A las tres santas citadas, a las que incluso se llegó a equiparar con las tres virtudes teologales, se unió santa Dorotea en un grupo, que era el más preocupante para Nicolás de Cusa, y que fue conocido por las Vírgenes Capitales, las mártires legendarias del primer cristianismo, ya que, además de su extrema popularidad, aparecían representadas dentro de un círculo íntimo especialmente allegado a la Virgen y el Niño. Su veneración, como la de los catorce santos ayudantes, que se había iniciado en tiempos de la peste negra (mitad s. XIV), estaba muy extendida en el área de influencia del Sacro Imperio —Países Bajos incluidos— durante el siglo XV, como también lo estará en las primeras décadas del XVI.¹⁹²⁰ La virginidad que se atribuía a las cuatro santas les otorgaba un lugar prominente en el reino celestial, ya que no solo serían mártires sino también novias de Cristo. A través de esta proximidad, no solo se consideraban por la piedad popular como las intercesoras ideales con Cristo sino también con la Virgen María, junto a quien aparecían habitualmente representadas, especialmente en pequeña escala y como imágenes devocionales privadas, en una disposición conocida como la Virgen entre

¹⁹¹⁹ Véase cap. 3.1.2.C.

¹⁹²⁰ Weed, 2010: 1065-1072. Por número de obras en las que se encuentran representados los catorce santos, Weed (2010: 1071-1072) señala que únicamente san Jorge y san Cristóbal se equipararían a las cifras muy superiores alcanzadas por las cuatro santas vírgenes.

las vírgenes dentro del *hortus conclusus*.¹⁹²¹ En este formato formaban parte de un espacio de meditación, de conversación sagrada, y expresaban su estatus nupcial con Cristo a través del intercambio de flores o de un anillo.¹⁹²²

Santa Bárbara era especialmente popular como intercesora en el supuesto de muerte repentina –como, por ejemplo, la provocada por tormentas y rayos- que no permitiese la presencia de un sacerdote para administrar los últimos sacramentos (el viático, la última confesión y la extremaunción); y, por este motivo, en su iconografía, además de la torre –su principal atributo-, aparece como portadora de un cáliz con la hostia consagrada. Los moribundos recurrían a su intercesión para no fallecer antes de ser confesados: de ahí que recibiese el nombre de *Mater confessionis*.¹⁹²³ Por las mismas razones, tiene en algunas ocasiones la pluma de un pavo real, símbolo de la inmortalidad. Su patrocinio de los armeros y armas de fuego –patrona de la artillería desde el siglo XV- fue también consecuencia de su relación con la muerte repentina. Su figura así aparece frecuentemente adornando armaduras y cañones; y en los cuadros se representa en ocasiones con un cañón a sus pies.¹⁹²⁴ A sus pies también se halla en ocasiones un hombre con indumentaria de estilo otomano aplastado por ella. A este respecto, la vida y martirio de Santa Bárbara constituía un modelo de coraje en esa lucha por la fe a la que los católicos de la Contrarreforma estaban obligados, tal y como aparece en una de las farsas religiosas dedicada a la santa (1554) de Diego Sánchez de Badajoz.¹⁹²⁵ Quizá por estos motivos ya anteriormente Bárbara también fue una santa muy venerada en la Corona de Aragón; hasta

¹⁹²¹ Weed (2010: 1074, 1077-1078) diferencia entre estas composiciones inspiradas en Cr 4,12 y las del culto público, cuando las santas aparecen generalmente como accesorias al tema mariano principal. La ubicación en estos últimos casos es en el exterior o interior de las alas de un tríptico y con formato icónico.

¹⁹²² Weed, 2010: 1078.

¹⁹²³ Hall, 2003: 105-106 [I]; Weed, 2010: 1069. Con esta disposición de cáliz y torre, se encuentra, por citar algunos casos, en las obras de Giovanni Antonio Boltraffio c.1493-1499 actualmente en la Gemäldegalerie de Berlín o el altar de autor anónimo del Palazzo Bellomo de Siracusa.

¹⁹²⁴ Hall, 2003: 105-106 [I]. En las imágenes que aparece victoriosa frente a los otomanos o los paganos, esta lucha por la fe se extiende a infieles e idólatras (y así, por ejemplo, las obras de Domenico Ghirlandaio c.1471, conservada en la iglesia de Sant'Andrea en Cercina di Sesto Fiorentino, o de Cosimo Rosselli c.1470, en la Galería de la Academia de Florencia, anteriormente en la iglesia de la Santísima Anunciación, a la que acudían inicialmente los habitantes procedentes de Flandes y Brabante reunidos en la compañía de Santa Bárbara).

¹⁹²⁵ Reyes, 2003: 745-746, 750, 753. También hubieron otras dos representaciones de la vida y el martirio de la santa en el teatro castellano del siglo XVI.

el extremo de que varios monarcas de la casa de Barcelona intentaron conseguir sus reliquias durante los siglos XIV y XV.¹⁹²⁶

Por otra parte, en relación con el uso militar de la imagen de la Virgen, que se desarrollará más adelante, es significativo que en las ricas armaduras del emperador Carlos V y del rey Felipe II que se pueden contemplar en la Real Armería de Palacio en más de un caso lleven grabada en el peto la imagen de la Inmaculada y en el espaldar la de santa Bárbara.¹⁹²⁷ El atributo especial de la santa es su torre, generalmente con tres ventanas en referencia a la Trinidad.¹⁹²⁸ Santa Bárbara es, además, relevante en estas conexiones Oriente-Occidente¹⁹²⁹ por su devoción vinculada al ejército de élite bizantino, su propio origen en esas tierras, y su gran influencia posterior en todo el entorno imperial.

La siguiente imagen resume diferentes aspectos relacionados con santa Bárbara: la torre trinitaria, el cáliz eucarístico, la pluma de la inmortalidad, el cañón, y la defensa militar

¹⁹²⁶ Baydal (2010: 158-161) recuerda que en 1322, 1327 y 1329 hubieron intentos de hacerse con el cuerpo de santa Bárbara en poder de los mamelucos egipcios y bajo custodia de los cristianos coptos en El Cairo. Pere el Cerimoniòs (1336-1387) intentó obtener, además de la reliquia anterior a través de seis embajadas más, *la testa del benayrat sent Jordi* que en este caso se encontraba en los ducados de Atenas y Neopatria controlados por los almogávares. Intención que mantuvo Martín el Humano (1356-1410) con respecto a las reliquias de ambos santos.

¹⁹²⁷ Nemitz, Thierse, Mañana, 1997: 131.

¹⁹²⁸ La leyenda de la vida de santa Bárbara, virgen y mártir, la sitúa en Asia Menor en el siglo III. Su historia, que no tiene ninguna base histórica, procede aproximadamente del siglo VII y se reproduce en la *Leyenda Dorada*. El padre de Barbara, noble pagano llamado Dióscoro, mandó construir una torre donde encerró a su hija para alejarla de terceros por su belleza. La torre tenía dos únicas ventanas y Bárbara convenció a los obreros, en ausencia de su padre, para que añadieran una tercera. También consiguió que dejaran entrar en secreto a un sacerdote, disfrazado de médico, que la bautizó según la religión cristiana. Cuando regresó Dióscoro, ella le dijo que las tres ventanas simbolizaban al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo que iluminaban su alma. El padre montó en cólera y Bárbara huyó de la torre perseguida por él, escondiéndose en la hendidura de una roca. Pero un pastor descubrió el escondite al padre, que la sacó tirándole de los pelos y la maltrató. Luego la entregó a las autoridades romanas, pero Bárbara se negó a retractarse y fue torturada. Finalmente, al mismo tiempo que era decapitada por la espada de su padre, éste quedó fulminado por un rayo que consumió su cuerpo (Hall, 2003: 105-106 [I]). Desde 1969 se ha eliminado del santoral católico a Bárbara junto con otros santos de existencia dudosa.

¹⁹²⁹ Hacia el año 700 la santa aparece ya incluida en el *Martyrologium Romanum* a la que le dedica un día festivo y en el año 799 existe documentada la donación de una reliquia de Bárbara por parte del Papa León III a Carlomagno. El culto a Bárbara, por tanto, está ya extendido en Oriente y Occidente desde el año 800; y ya en el siglo IX el emperador bizantino León VI (886-912) construye en Constantinopla una iglesia en honor de santa Bárbara. La devoción a la santa aumenta en la Alta Edad Media y alcanza su punto máximo en el siglo XV. Según Nemitz y Thierse es muy posible que una de las vías de difusión de la devoción de santa Bárbara fuese la Orden de Malta, las expediciones de los cruzados a Oriente, las rutas comerciales con Constantinopla o Egipto y las peregrinaciones a Tierra Santa (Nemitz, Thierse, Mañana, 1997: 37, 48, 53, 55, 86, 97, 122). Acerca de la cuarta cruzada y la intervención de Balduino IX, conde de Flandes, véase cap. 2.3.3; y, con respecto a los Hohenstaufen, la Corona de Aragón y Tierra Santa, véase cap. 3.2.2.C.

de una ubicación estratégica –Sicilia- para la Corona de Aragón integrada en la Monarquía Católica.

(Fig. 38) Anónimo (s. XVI). Panel central del altar de Santa Bárbara. Museo Palazzo Bellomo (Siracusa, Sicilia). Fotografía Claire Stracke.
<https://www.christianiconography.info/sicily/barbaraBellomo.portrait.html> (consulta 26-4-2022).

4.2.2.LL) La Virgen y la batalla de Lepanto

El principio del reinado de Felipe II en 1556 se inauguró con la memorable victoria de San Quintín (1557), donde llevaba la armadura llamada de la labor de aspas o cruces de Borgoña, forjada en Augsburgo seis años antes, que siguió la costumbre de su padre de llevar en el extremo superior de la franja central del peto la imagen de la Inmaculada y en el espaldar la de santa Bárbara. Con esta misma armadura, que recordaría desde entonces esta victoria tan importante, Felipe II fue retratado en ese mismo año 1557 por Antonio Moro. El aprecio por esta armadura hizo que la llevase al monasterio de El Escorial en 1575 y ordenó a Pompeo Leoni que le vistiese con ella para su cenotafio al lado del altar.¹⁹³⁰

Con el tratado de Cateau-Cambrésis (1559) y el matrimonio el mismo año con Isabel de Valois, Felipe II parecía seguir el programa definido por su bisabuelo Fernando el Católico: paz entre los cristianos y guerra con los infieles.¹⁹³¹

En 1569 el jesuita mantuano Antonio Possevino (1533-1611)¹⁹³² escribió *Il Soldato cristiano*, donde empleó el referente de Gedeón como modelo de virtud espiritual y militar, con el que se concienciaría a las tropas cristianas encabezadas por Juan de Austria en la batalla de Lepanto (1571). La victoria en esa batalla se concibió desde el primer momento como una empresa católica, como una de las responsabilidades que acompañaban al monarca hispano. Con esta operación en el Mediterráneo oriental se dejaba llevar por el mismo sueño de cruzada que los duques sus predecesores, y como ellos imaginaba no solo frenar a los otomanos, sino también capturar Constantinopla e incluso, si las circunstancias lo llegasen a permitir, liberar Tierra Santa.¹⁹³³

El mismo año (1556) de inicio del reinado de Felipe II, san Pío V había sido elegido papa. Dominico y arduo combatiente de protestantes y turcos, promovió la Santa Liga en 1570,

¹⁹³⁰ Soler, 2009: 181-183, 238.

¹⁹³¹ Merle, 2004: 307-324.

¹⁹³² Antes de ingresar en la Compañía de Jesús fue el tutor de Francesco y Gian Vincenzo Gonzaga, ambos futuros cardenales, hijos de Ferrante Gonzaga. Ya como jesuita dedicó su primera etapa a la defensa de los postulados de la Iglesia católica frente a valdenses y calvinistas tanto en Saboya como en Francia [https://en.wikipedia.org/wiki/Antonio_Possevino (consulta 28-4-2018)] y Lavenia, 2014: 328-352

¹⁹³³ Postigo, 2010: 399-400; Merle, 2004: 307-324.

integrada por la Monarquía Católica, la Santa Sede y Venecia, tras el desembarco turco en Chipre, dominio veneciano hasta entonces, y se proclamó la cruzada en 1571. La Virgen de la Victoria, que había acompañado la reconquista cristiana de la península ibérica, fue la imagen que encarnó la oposición católica a las fuerzas navales turcas y se dijo que, por las rogatorias recibidas, aseguró la victoria en la batalla de 7 de octubre de 1571. El estandarte de la Virgen ondeó junto a otros en la nave capitana de Juan de Austria (1545-1578).¹⁹³⁴ Se inició así el proceso de fusión de la devoción por Nuestra Señora de la Victoria con la de Nuestra Señora del Rosario, objeto de las plegarias papales y procesiones solemnes.¹⁹³⁵ Aunque la idea de utilizar a María como arma contra los musulmanes no era nueva, tal y como hemos visto en Constantinopla o en la Reconquista, el papa Pio V añadió una nueva dimensión al rezo del rosario al vincularlo a la batalla contra los otomanos y se animó a los soldados combatientes en este sentido.¹⁹³⁶

Pío V, convencido de que Nueva Señora de la Victoria podía ayudar a los católicos a derrotar a cualquier enemigo, fuesen turcos o protestantes,¹⁹³⁷ añadió a la letanía lauretana la invocación *Auxilium Christianorum*, e instituyó el día 7 de octubre como la fiesta de la Virgen de la Victoria en recuerdo del triunfo de Lepanto. Poco después el papa Gregorio XIII (1502-1585) cambió el nombre de la festividad por la de la Virgen del Rosario.¹⁹³⁸ La nueva invocación lauretana, por su parte, se trataba de una variante de las letanías

¹⁹³⁴ El casco de la nave que Juan de Austria comandaría en Lepanto, tras su construcción en Barcelona, fue enviado a Sevilla para ser decorado bajo el programa iconográfico diseñado por el humanista Juan de Mal Lara. En la proa aparecían escenas inspiradas en *La Eneida* y *La Odisea*. Eneas y Ulises eran presentados como navegantes heroicos que anticiparían los éxitos de Juan de Austria. El castillo de popa, donde se ubicaba el camarote del almirante, concentraba la mayor parte de la decoración. En el exterior se combinaban referencias del viaje de los argonautas con virtudes teologales y cardinales. Juan de Austria se convirtió en el nuevo Jasón que partía hacia Oriente con sus compañeros de armas para enfrentarse al monstruo turco y obtener así el vello cino o toisón –símbolo de la ciudad de Jerusalén– (Mínguez, 2011: 262).

¹⁹³⁵ La leyenda de María dando el rosario al fundador de la orden de predicadores, Domingo de Guzmán (s. XIII) no apareció hasta que la divulgó el fraile dominico Alain de la Roche (c.1428-1475), quien también estableció la primera confraternidad del rosario en Douai (1460). En 1475, otro dominico, Jacob Sprenger (c.1436-1495) constituyó otra confraternidad del rosario en Colonia que llegó a adquirir tanta popularidad que en siete años ya había llegado a sumar 100.000 miembros. A partir de allí aparecieron más confraternidades en los Países Bajos y a lo largo del s. XVI las hermandades marianas centradas en el rezo del rosario se expandieron con enorme éxito en otros territorios [George-Tvrtković, 2020: 405]. En 1520 León X sancionó este rezo y, tras el Concilio de Trento, se convirtió en instrumento de la Contrarreforma (Mínguez, 2011: 260).

¹⁹³⁶ George-Tvrtković, 2020: 405.

¹⁹³⁷ George-Tvrtković (2020: 406) recuerda que, en *Consueverunt Romani pontifices* (1569), ya había reivindicado el uso legendario del rosario contra los albigenses.

¹⁹³⁸ Delfosse, 2012: 63-64; Fischer, 2015: 57; Mínguez, 2011: 258-260. La nueva fiesta se estableció en la encíclica *Salvatoris Domini nostri* (1572) [George-Tvrtković, 2020: 406].

manuscritas por el monje olivetano Fra Giovanni da Falerona (c.1457-1525) en las que incluyó las invocaciones *Advocata christianorum*, *Refugium desperatorum* y *Auxilium peccatorum*, que cristalizarían en *Refugium peccatorum* y la antes citada, y que aparecía ya en la edición de las lauretanas impresa en 1558.¹⁹³⁹

Artistas, poetas y representaciones escénicas conmemoraron el papel de María en la victoria católica contra los otomanos, con una difusión enorme por toda Europa. Uno de los ejemplos más destacados fue la *Alegoría de Lepanto* (1572) del pintor Paolo Veronese (1528-1588) donde aparece la Virgen en el cielo dirigiendo la batalla naval que se desarrolla bajo sus pies.¹⁹⁴⁰ Las numerosas recreaciones pintadas de la batalla naval de Lepanto mostraron a Dios, la Virgen y los santos tomando parte en el combate y con cuya intervención se decidió la victoria. El apoyo directo de la Virgen a la flota católica, decisivo en la derrota turca, se vinculó no tanto a la imagen pontificia sino a la rama hispánica de la Casa de Austria, a la que esta victoria parecía otorgarle la hegemonía europea.¹⁹⁴¹ Se puso de relieve de esta forma el pacto tácito entre Dios y la casa de Austria: una realeza legítima para un planeta católico; tal y como adelantaba la estampa de Wierix, *El Salvador entrega las insignias del poder a Felipe II ante el pontífice*, donde se llega a representar al monarca en plena recepción de este poder.¹⁹⁴² Los dominicos de Amberes llegaron a celebrar anualmente la victoria de Lepanto con una procesión solemne por las calles de la ciudad.¹⁹⁴³

En la *Alegoría de Lepanto* (1573-1575) de Tiziano (c.1490-1576), Felipe II eleva su hijo a Dios en un gesto que se inspira en la consagración de la hostia durante la misa.¹⁹⁴⁴ A esos momentos corresponde la referencia del pastor imperial en el soneto del militar, consejero imperial y poeta Francisco de Aldana (c.1537-1578) “Al Rey Don Felipe, nuestro señor” (1571): «(...) Ha seis mil años que camina / el mundo con el tiempo a consagrarte / la grey diversa reducida en una».¹⁹⁴⁵

¹⁹³⁹ Campa, 2010: 554.

¹⁹⁴⁰ George-Tvrtković, 2020: 406.

¹⁹⁴¹ Delfosse, 2012: 63-64.

¹⁹⁴² Mínguez, 2011: 252-254, 257.

¹⁹⁴³ George-Tvrtković, 2020: 406.

¹⁹⁴⁴ Tanner, 1993: 217.

¹⁹⁴⁵ Marrero-Fente, 2018: 242.

La Austríada (1573) de Juan Latino fue otro panegírico político que se refería al futuro dominio universal de Felipe II –así como aludía a los planes de reconquistar Constantinopla y Jerusalén que algunos consejeros del rey proponían por aquellas fechas:

(...) dichoso quien someta a los soberbios turcos en el mar, conquiste los lugares santos gracias a la virtud de sus antepasados, nos devuelva ya de manos del enemigo el Sepulcro de Cristo y aniquile la abominable religión de Mahoma; ya que este triunfo no se dobló a su padre Carlos, por fin será concedido al Austríada bajo el reinado de Felipe II.¹⁹⁴⁶

La victoria de Lepanto se presentó también como el motivo central de *La Austríada* (1582) de Juan Rufo. En esta octava confluyó la doble influencia de la tradición poética de Virgilio y Ariosto, así como la del profetismo de origen bizantino que identificaba la derrota de los turcos con la llegada de una nueva era en la que se cumpliría la profecía del evangelio de Juan (10:16): “*Fiet unum ovile et unus pastor*”.¹⁹⁴⁷ Rufo agregó a la metáfora del pastor la idea de la monarquía universal y adjudicó a Felipe II el papel providencial no solo de «último emperador del mundo» y de defensor de la Iglesia, sino también funciones espirituales (“pastor”) tradicionalmente reservadas al pontífice.¹⁹⁴⁸

En 1591 se publicó el soneto “Al rey nuestro señor” de Hernando de Acuña, de la misma tradición poética que la obra anterior:

Ya se acerca, señor, o es ya llegada / la edad gloriosa en que promete el cielo / una grey y un pastor solo en el suelo, / por suerte a vuestros tiempos reservada.

Ya tan alto principio en tal jornada / os muestra el fin de vuestro santo celo, / y anuncia al mundo, para más consuelo, / un Monarca, un Imperio y una Espada.

Ya el orbe de la tierra siente en parte / y espera en todo vuestra monarquía, / conquista por vos en justa guerra.

Que a quien ha dado Cristo su estandarte, / dará el segundo más dichoso día / en que, vencido el mar, venza la tierra.¹⁹⁴⁹

¹⁹⁴⁶ *La Austríada de Juan Latino*, ed. José A. Sánchez Marín. Granada: Universidad de Granada, 1981, p. 169 (Marrero-Fente, 2018: 243-245).

¹⁹⁴⁷ Marrero-Fente, 2018: 235-237.

¹⁹⁴⁸ Marrero-Fente, 2018: 247-249, 254-255.

¹⁹⁴⁹ Maurer, 1993: 35-36. Según el hispanista y especialista en literatura española Christopher Maurer (1993: 37), este soneto es una traducción de un poema del humanista granadino Juan Latino, compuesto alrededor de 1573, dos años después de la batalla de Lepanto. Argumenta que en su último verso se refiere

4.2.2.M) La utilización político-militar de la Virgen y de la letanía lauretana tras la batalla de Lepanto en la lucha entre católicos y protestantes

A pesar de que los resultados políticos y militares que se derivaron de la victoria de Lepanto fueron escasos,¹⁹⁵⁰ el providencialismo imperial de la Casa de Austria se valió del mito de Lepanto y de la imagen hiperbólica y militarizada de la Virgen como conquistadora para utilizarla en la lucha contra todo enemigo; y, en especial, contra los protestantes. Felipe II, en este caso, y los Habsburgo, en general, aseguraron contar con el favor y la intervención bélica decisiva de la Virgen como la mejor garantía de todo triunfo y de la protección de sus territorios. La propagación de esta idea utilizada en Lepanto fue paralela al crecimiento extraordinario de la devoción mariana gracias a la intervención de la Compañía de Jesús en territorios donde el catolicismo se jugaba el control del territorio, como fueron los casos de Bohemia, el sur de Alemania y los Países Bajos. La Virgen, en los dos últimos casos, además, se convirtió en estandarte nacional y constituyó un elemento esencial en la identidad colectiva de bávaros y flamencos.¹⁹⁵¹ La utilización política de la imagen victoriosa de Nuestra Señora por parte de Felipe II generaría, por tanto, dos herencias legitimadoras paralelas en el tránsito del siglo XVI al

a la victoria marítima por lo que, todo ello junto con otras circunstancias, lleva a la conclusión de que su destinatario no era Carlos V, como han supuesto estudiosos de la poesía del siglo XVI, sino Felipe II, tal y como también reconocen el historiador inglés J.H. Elliott y el crítico norteamericano Elias L.Rivers. Entre los estudiosos que atribuían el destino del poema al emperador, posición mayoritaria hasta el análisis de Maurer, se encontrarían Menéndez Pelayo, JM de Cossío, Rosales y Vivanco, OH Green, MA Buchanan, G Díaz-Plaja, JHR Polt, F Márquez Villanueva, L Rubio, G Morelli, entre otros, la mayoría de ellos bajo el supuesto de que se habría compuesto para celebrar la victoria de Mülberg sobre los protestantes. La posición de Maurer parece ser prácticamente unánime entre los estudiosos de las últimas décadas, tal y como reconoce J. Ignacio Díaz Fernández (2011: 529), uno de los pocos que todavía ven dudosa la identidad del destinatario.

¹⁹⁵⁰ Además de factores como la defunción de Pío V en 1572 y la descomposición rápida en 1573 de la Liga Santa por sus rivalidades internas, el Imperio Otomano reconstituyó su fuerza bélica en muy poco tiempo. La realidad fue que Venecia debió resignarse a pagar un nuevo tributo a los otomanos, Chipre permaneció bajo bandera de la media luna, en 1574 se perdió nuevamente Túnez y en 1578 el ejército portugués fue destruido en Mazalquivir. Pese a todo ello, Lepanto consiguió fulminar el mito de la invencibilidad turca y berberisca en el mar, los saqueos de las costas cristianas ya no alcanzarían en adelante la intensidad que durante todo el siglo XVI habían adquirido hasta ese momento, e Italia se salvó de la dominación otomana (Mínguez, 2011: 259-260).

¹⁹⁵¹ Delfosse, 2012: 60-61, 63-64; Delfosse, 2014: 134-135.

XVII: la de sus primos del Sacro Imperio, sobre todo en Bohemia y en el sur de Alemania; y la de su hija Isabel Clara Eugenia (1566-1633) en los Países Bajos.

Durante la época turbulenta de las Reformas protestante y católica la invocación del poder protector e intercesor de María adquirió una mayor relevancia respecto a su papel familiar y maternal –donde se había destacado siempre como la madre virginal más casta y pura. La devoción mariana enfatizó su aspecto divino (“llena de gracia”) y su poder como reina del cielo y María Auxiliadora para poder actuar en el ámbito terrenal, en lugar de rasgos más relacionados con la espiritualidad interior, el ascetismo y la contemplación. Se pretendía que el poder de la Virgen se manifestara expresamente en su victoria sobre los demonios, los infieles y los herejes.¹⁹⁵²

Las guerras entre el Sacro Imperio, que acababa de situar su capital en Praga, y el Imperio Otomano alcanzaron su pico a mitad de la década de 1590, periodo conocido como la guerra de los quince años (1591-1606). El emperador Rodolfo II (1552-1612), educado durante su juventud en la corte de Madrid bajo la tutela de su tío Felipe II, pretendía recuperar la totalidad del reino de Hungría. Durante esa época se incrementó la invocación a la protección e intervención militar de la Virgen a través de las letanías lauretanas con sus procesiones rogatorias y otras oraciones.¹⁹⁵³ El efecto de las procesiones se intensificó con la incorporación de trompetas, tambores e incluso fogueo para proyectar la imagen de un catolicismo militante. Los protestantes, por su parte, vieron en ellas uno de los aspectos más criticables del catolicismo. Por ejemplo, el testimonio indignado de 1598 del consejero protestante de la ciudad de Augsburgo, Werner Seutter, con ocasión de las letanías que sonaron en las calles de la ciudad en acción de gracias por la reconquista imperial de una ciudad húngara:

¹⁹⁵² Con respecto a su intervención en exorcismos, cabe destacar que en 1570 san Pedro Canisio exorciza una sirvienta de Mark Fugger mediante el uso de la letanía lauretana e imágenes de la Virgen (Heal, 2007: 270-272).

¹⁹⁵³ Fischer, 2015: 60.

Las novenas son acompañadas a menudo por cortejos solemnes, con presencia de cirios y pendones, ceremonias extraordinarias e independientes del ciclo litúrgico anual que vienen motivadas por las contiendas militares o por epidemias que amenazan con diezmar a los habitantes de una región. A través de la procesión y la imploración de ayuda y protección a la Virgen se calman las angustias y los miedos de la población (Delfosse, 2009: 55).

Nuestro clero (católico) quiere introducir aquí una novedad tras otra. El pasado domingo, entre nuestros sermones de la mañana, tuvo lugar una procesión muy extensa desde la catedral al claustro de St. Ulrich, sin que le amparase ningún tipo de tradición, con sus canciones idolátricas *ora pro nobis*, y provocaron mal ambiente y molestias. La culpa es del emperador, de los consejeros católicos de la ciudad e incluso de los príncipes (del imperio). Paciencia. Por esos agradecimientos idolátricos al haber tomado la fortaleza y la ciudad de Raab, que no hará desaparecer a los turcos pero, en cambio, puede despertar la mayor de las iras de Dios contra nosotros.¹⁹⁵⁴

Ante la proliferación de nuevas letanías en honor de la Virgen, a raíz del impulso adquirido por la letanía de Loreto, el papa Clemente VIII se vio obligado incluso a decretar, en *Quoniam multi* (1601), la limitación del uso de las letanías a las ya presentes en los libros litúrgicos –la de Todos los Santos y la del Nombre de Jesús- y la de Loreto en la constitución *Sanctissimus* de ese mismo año.¹⁹⁵⁵

Las peregrinaciones marianas de esta época, en lugar de pedir auxilio de la Virgen en las epidemias de peste, pasaron a invocar su intervención en la victoria sobre otomanos y protestantes. Así, por ejemplo, en 1598 el emperador Fernando II (1578-1637), de la rama vienesa de los Habsburgo, tras un peregrinaje a Loreto solicitó su intercesión para la lucha contra la herejía protestante. En esta línea discursiva, la victoria católica de la Montaña Blanca (1620), en las primeras etapas de la Guerra de los Treinta Años, se atribuyó a la intervención de la Virgen y originó una proliferación enorme de copias de la Santa Casa de Loreto por todos los territorios recuperados por el bando católico como si fueran hitos de arquitectura religiosa que marcaban la geografía simbólica que alcanzaba la victoria del emperador y de su aliado, Maximiliano de Baviera (1573-1651), de la dinastía Wittelsbach, sobre la rebelión protestante.¹⁹⁵⁶ A partir de ese momento la Virgen fue invocada como patrona de Baviera al ser atribuida su intercesión en la victoria católica.¹⁹⁵⁷ El vínculo entre la práctica de la invocación mariana colectiva a través de las

¹⁹⁵⁴ Fischer, 2015: 63-64.

¹⁹⁵⁵ López Calderón, 2010-2012: 82-107; Fischer, 2015: 57; López Calderón, 2016: 413-414

¹⁹⁵⁶ Delfosse, 2012: 63-64. Solo en Baviera el *Atlas Marianus* (1657) de Gumppenberg localiza 17 réplicas de la Santa Casa de Loreto que sirven de alternativa local al peregrinaje original a la Marca italiana (Delfosse, 2014: 134).

¹⁹⁵⁷ Heal, 2007: 272. Maximiliano de Baviera llegó a ondear en plena batalla de la Montaña Blanca (1620) una enseña mariana y le atribuyó su victoria (Heal, 2007: 3).

letanías marianas y el destino militar católico continuó firmemente asentado en las áreas germanohablantes afectadas por la guerra de los Treinta Años.¹⁹⁵⁸

Los Habsburgo presentaron también a la Virgen María como la protectora de los Países Bajos meridionales, así como el apoyo y la fuerza invencible de los que los gobernaban. En el discurso persuasivo de los archiduques Alberto VII de Austria (1559-1621) e Isabel Clara Eugenia, desarrollado por los jesuitas, se hacía salir nuevamente a la Virgen de su papel de fortaleza espiritual, entendida en su humildad ascética como virtud en la vía contemplativa mística, para lanzarla al centro de la batalla como una fuerza guerrera poderosa (*tour de force*) que abanderaba hazañas militares contra los rebeldes calvinistas de las Provincias Unidas. Era considerada también un arsenal fortificado o la formidable torre de David de la que pendían mil escudos. Referencia esta última al Cantar de los Cantares 4.4, retomada en la letanía lauretana: «Turrus Davidica, ora», y parafraseada de la forma siguiente: «Fuerte torre de David, fortaleza inexpugnable // Sea para nosotros en los asaltos, muralla inquebrantable».¹⁹⁵⁹ La mejor prueba de que la Monarquía Hispánica convertía la tesis inmaculista en política de Estado, sobre todo en el último tercio del siglo XVI –y con este carácter militar-, fue el patronato otorgado a la Inmaculada Concepción en 1585 por los tercios de Flandes e Italia, tras la sorprendente victoria de Empel sobre los rebeldes holandeses el 7 de diciembre, justo en la víspera del día de su festividad, a quien le fue atribuida la victoria.¹⁹⁶⁰

Tanto en el alto al fuego pactado en abril de 1607 por los Habsburgo y la República de los Siete Países Bajos Unidos como en la posterior tregua de los doce años firmada por ambos bandos el 9 de abril de 1609, Alberto e Isabel Clara Eugenia rindieron homenaje a la Virgen de Loreto en busca de su protección divina ante los pasos que estaban a punto de acometer. La fiesta de la Anunciación de 1609 presentó, por este motivo, un interés especial puesto que, tras una misa celebrada con gran solemnidad, se recibió como regalo de los soberanos de los Países Bajos, sobrino e hija respectivamente de Felipe II, un manto para la Virgen de una extrema magnificencia bordado con oro, plata y perlas junto con

¹⁹⁵⁸ Fischer, 2015: 61.

¹⁹⁵⁹ Delfosse (2002: 1238) cita al clérigo Remacle Mohy de Rondcamp (1555-1621), y a los jesuitas Claude Maillard (1585-1655) y Otto Zylius (1588-1656).

¹⁹⁶⁰ Mínguez, 2017: 32.

dibujos de flores rebosantes de más de 2.360 diamantes, que constituyó el obsequio de mayor valor recibido en Loreto. A través de actos votivos como éste los archiduques asociaron la vuelta a la paz en los Países Bajos con la Casa Santa de Loreto, la sede de la Encarnación.¹⁹⁶¹

4.2.3) El símbolo de la torre en la *pietas eucharistica*

4.2.3.A) Discusión teológica de la presencia real de Cristo en la eucaristía en la Antigüedad y la Edad Media

La eucaristía comprende dos acontecimientos esenciales en la historia de la Salvación: la Última Cena y el sacrificio de Cristo en la Cruz, tal y como aparece en los Evangelios:

-26- Y cenando ellos tomó Jesús el pan, y lo bendijo, y lo partió, y lo dio a sus discípulos, diciendo: Tomad y comed; éste es mi cuerpo. -27- Y tomando el cáliz, dio gracias, (...) diciendo: Bebed de éste todos. -28- Porque ésta es mi sangre del Nuevo Testamento, que será derramada por muchos para remisión de pecados.¹⁹⁶²

-48- Yo soy el pan de la vida. -49- Vuestros padres comieron el maná en el desierto, y murieron. -50- Este es el pan, que descende del cielo; para que el que comiere de él, no muera. -51- Yo soy el pan vivo, que descendí del cielo. -52- Si alguno comiere de este pan, vivirá eternamente, y el pan que yo daré, es mi carne por la vida del mundo. (...) -54- Y Jesús les dijo: En verdad, en verdad os digo: Que si no comiereis la carne del Hijo del hombre, y bebiereis su sangre, no tendréis vida en vosotros. -55- El que come mi carne, y bebe mi sangre, tiene vida eterna; y yo la resucitaré en el último día. -56- Porque mi carne es verdaderamente comida; y mi sangre es verdaderamente bebida. -57- El que come mi carne, y bebe mi sangre, en mi mora y yo en él. -

¹⁹⁶¹ Duerloo, 2012: 187-188.

En 1621 Isabel Clara Eugenia, por ejemplo, ordenó la construcción en el jardín del convento de las mínimas una de las primeras copias de la Santa Casa, la capilla de la Virgen de Loreto.

¹⁹⁶² Mt 26,26-28 [Scío de San Miguel, 1852: 71 (V)].

58- Como me envió el Padre viviente, y yo vivo por el Padre; así también el que me come, él mismo vivirá por mí.¹⁹⁶³

En el Tercer Concilio Ecuménico de Éfeso (431), las principales posiciones enfrentadas respecto a la unión hipóstatica en Jesús y a la consideración de María como Madre de Dios también tuvieron su reflejo en el debate eucarístico. Según Nestorio, el patriarca de Constantinopla, en la eucaristía no tendría lugar la transmutación: el pan no se convertiría en Dios ni Dios en el pan. De la misma forma que la Palabra no era trigo, afirmaba Nestorio, tampoco podía ser carne. La posición nestoriana era justo la contraria a la mantenida por Cirilo de Jerusalén para quien sí que existiría una transformación sustancial del pan y del vino en el cuerpo y la sangre de Cristo. De acuerdo con Cirilo de Jerusalén esta creencia no necesitaría justificación puesto que se debería sostener por la propia fe de los cristianos, al ser la transmutación de una sustancia por la otra un acto divino.¹⁹⁶⁴

En el Occidente cristiano se había originado poco antes una polémica teológica derivada de la consideración de una triple dimensión corporal relacionada con la eucaristía: el cuerpo histórico de Jesús nacido de María, el cuerpo eucarístico –el pan y el vino consagrados–, y el cuerpo místico –la Iglesia, la cristiandad. En función de la importancia concedida a una u otra dimensión surgieron dos posiciones: la cristológica, defendida por san Ambrosio, y la eclesiológica, encabezada por san Agustín.

Según san Ambrosio de Milán (c.340-397) existiría mutación o transfiguración (*transfigurantur*) de la naturaleza de los elementos eucarísticos en el cuerpo y la sangre de Cristo con las palabras de consagración del sacerdote.¹⁹⁶⁵ Consideraba además que la identificación esencial era la del cuerpo material histórico de Jesús (nacido de la Virgen María, crucificado y resucitado) y la del cuerpo eucarístico.¹⁹⁶⁶

¹⁹⁶³ Jn 6,48-58 [Scío de San Miguel, 1852: 216-218 (V)].

¹⁹⁶⁴ De todas formas, Cirilo de Jerusalén nunca llegó a equiparar la eucaristía con milagros bíblicos como el agua convertida en sangre en el Nilo (Ex 7,14-20) o en vino en las bodas de Caná (Jn 2,1-11) [Kappes, 2020: 11-12]. El término transustanciación en el Oriente cristiano de los siglos VI-VII precisamente se refería a estos milagros (Kappes, 2020: 15) como atestiguan los escritos de Leoncio de Jerusalén.

¹⁹⁶⁵ Ambrosio. *De fide* 4, 124 PL 16, 641 A (Saxon, 2001: 20).

¹⁹⁶⁶ Ambrosio. *De mysteriis* 53, 54 PL 16, 407 (Saxon 2001: 20).

San Agustín de Hipona, por su parte, también en la misma época que san Ambrosio, si bien no negaba la presencia real de Cristo en el pan y en el vino consagrados, la consideraba desde un punto de vista más simbólico, donde estos elementos tangibles como signos visibles (*sacramentum*) remitían a la idea, a la verdadera realidad sacramental significada (*res*). Los signos externos del pan y del vino serían percibidos por los sentidos pero la auténtica realidad –aunque invisible sensorialmente– sería alcanzada de forma espiritual. Con la ingesta sacramental del pan y del vino se recibiría *in figura* la esencia de la carne y de la sangre de Cristo que, además, comportaría la gracia de la Salvación.¹⁹⁶⁷ El sacrificio de la misa sería, para san Agustín, el sacrificio de la Iglesia, ella misma el cuerpo místico de Cristo, el conjunto de la comunidad de creyentes que se redimía así en cada eucaristía. Por consiguiente, enfatizaba la identificación entre cuerpo eucarístico y eclesial y se atenuaba el vínculo con la materialidad del cuerpo y de la sangre de Cristo.¹⁹⁶⁸

Estas dos posiciones serían desarrolladas por toda una serie de distintas reflexiones y debates teológicos a partir del siglo IX en el ámbito carolingio. La posición doctrinal dominante, más próxima a la línea iniciada por san Ambrosio, la fijó el monje benedictino san Pascasio Radberto (c.785-c.860), en *De corpore et sanguine domini* (c.833), al asegurar que el cuerpo de Cristo presente en la eucaristía no era otro que el nacido de María, el que había sido crucificado y resucitado; es decir, la verdadera sangre y carne de Cristo, por el poder de la consagración del Espíritu Santo operada a través de las palabras del sacerdote.¹⁹⁶⁹ Se enfatizaba así la sacralidad del poder sacerdotal para consagrar el cuerpo y la sangre de Cristo en la misa. Se acentuaba la diferencia en el seno del cuerpo místico de Cristo entre el sacerdote, actor litúrgico esencial, y el resto de la congregación reunida, público pasivo de la acción sacerdotal.¹⁹⁷⁰

Esta línea eucarística cristológica y sacramental fue discutida por algunos teólogos, como por ejemplo el benedictino Ratramno de Corbie (c.800-c.868), más favorable a las posiciones de san Agustín, pero la alternativa doctrinal más relevante surgió en el siglo

¹⁹⁶⁷ Rubin, 1991: 35; Saxon, 2001: 21.

¹⁹⁶⁸ Saxon, 2001: 22.

¹⁹⁶⁹ Rubin, 1991: 15, Saxon, 2001: 23.

¹⁹⁷⁰ Saxon, 2001: 26.

XI con Berengario de Tours (c.999-1088). Berengario mantuvo que el pan y el vino consagrados podían considerarse el cuerpo y la sangre de Cristo pero en sustancia seguían siendo pan y vino, signos visibles (*sacramenta*) de una realidad espiritual (*rei sacramenta*). El Señor estaría presente en la eucaristía pero sería, según él, una presencia espiritual percibida por el creyente; los alimentos serían símbolos que debían ser considerados en un sentido figurado. Rechazaba, por tanto, la transformación sustancial por vía del sacramento –el misterio que posteriormente se denominaría transustanciación– al alegar que era contrario a la lógica y la naturaleza de las cosas.¹⁹⁷¹ «El pan y el vino se convertirían, por la consagración, en el sacramento de la religión, sin dejar de ser pan y vino (...) En la boca se recibiría el pan; en el corazón, espiritualmente, la virtud del cuerpo de Cristo».¹⁹⁷² Berengario intentó, por tanto, clarificar la distinción de san Agustín entre *sacramentum* definido como *sacrum signum* y *res sacramenti*. Esta diferenciación pretendía dejar patente que el cuerpo de Cristo en sustancia solo podría existir en el cielo, impassible, inmutable e incorruptible, sin que pudiese estar dividido en este mundo en porciones (*portiuncula*) en los altares, además de otros fragmentos en el cielo.¹⁹⁷³

La posición teológica de Berengario de Tours acabó siendo declarada herejía.¹⁹⁷⁴ Sus oponentes, además de defender la línea teológica apuntada por san Ambrosio, argumentaron que Cristo no se fragmentaba en pedazos sino que había un único cuerpo, tanto en la tierra como en el cielo; el mismo que era recibido por los comulgantes en todas las eucaristías. Cualquier partícula del cuerpo de Cristo en la hostia y de su sangre en el cáliz era el cuerpo íntegro de Cristo en el cielo.¹⁹⁷⁵ Como reacción, además, se experimentó una intensificación de la devoción eucarística y, por ejemplo, a finales del siglo XI las hostias consagradas pasaron a estar reservadas en el altar, junto con las reliquias o urnas de los santos, para la distribución posterior de la comunión a los enfermos impedidos de acudir a la iglesia, en lugar de una cavidad del muro de la iglesia como se venía haciendo anteriormente.¹⁹⁷⁶ Por otra parte, también tuvo lugar el domingo

¹⁹⁷¹ Saxon, 2001: 28; Fernández, Martínez, 2002: 21-28; Tixier, 2014: 27.

¹⁹⁷² Llorca, Villoslada, Laboa, 2003: 204 (II).

¹⁹⁷³ Berengario de Tours. *De sacra coena* 37 (Saxon, 2001: 28-29).

¹⁹⁷⁴ Rubin, 1991: 19.

¹⁹⁷⁵ Saxon (2001: 32) recuerda que esta última respuesta es, por ejemplo, la del benedictino normando Guitmundo de Anversa (+c.1095). También otro oponente a Berengario de Tours fue Lanfranc de Bec (1005-1089), el monasterio benedictino donde estaría después Anselmo de Canterbury.

¹⁹⁷⁶ Saxon, 2001: 31; Timmermann, 2009: 25-26.

de ramos de 1077 la primera procesión presidida por el sagrado sacramento, en lugar de las tradicionales reliquias, que partió de la catedral de Canterbury y recorrió las calles de la ciudad.¹⁹⁷⁷

La transustanciación fue un neologismo que no apareció en el debate eucarístico del siglo XI sino en el siglo siguiente en el marco de la filosofía realista del universo;¹⁹⁷⁸ probablemente en torno a c.1140.¹⁹⁷⁹ El IV Concilio de Letrán de 1215, a pesar de incluir este término en los textos conciliares, para reafirmar la presencia real del cuerpo y la sangre de Cristo en la eucaristía, no acabó de cerrar la definición de la transustanciación, en un momento en el que el contenido de este misterio era negado por cátaros y valdenses.¹⁹⁸⁰ En prueba de la falta de definición –que no llegaría realmente de forma concluyente hasta el Concilio de Trento–, el tratado litúrgico *Rationale divinatorum officiorum* (c.1286) del obispo y canonista francés Guillermo Durando (c.1230-1296), que fue el más conocido de la época bajomedieval y gozaba de un reconocimiento casi oficial, reconocía que no existía en aquel entonces una definición canónica precisa de la transustanciación. Durando aceptaba que la presencia real era un misterio de la fe que se encontraba más allá de la comprensión humana,¹⁹⁸¹ y la equiparaba con la Encarnación.¹⁹⁸²

4.2.3.B) La *manducatio per gustum* (la comunión por la ingesta) y la *manducatio per visum* (la comunión por la vista)

Además del reconocimiento del misterio de la transustanciación en el IV Concilio de Letrán, el culto eucarístico se vio reforzado a principios del siglo XIII por otras dos vías.

¹⁹⁷⁷ Saxon, 2001: 31. Aunque existía ya la constancia en el siglo VI, en la liturgia galicana de que la eucaristía se llevaba al altar en procesión solemne en un receptáculo con forma de torre (Philip, 1971:13; Timmermann, 2009: 28).

¹⁹⁷⁸ Mirin, 1991: 24.

¹⁹⁷⁹ Kappes, 2020: 2.

¹⁹⁸⁰ Saxon, 2001: 42. El inicio de la cruzada antialbigense data de 1209 y justo antes del concilio se había producido la batalla de Muret (1213) con victoria de las fuerzas francesas propapales frente a las de la Corona de Aragón que protegía a los cátaros.

¹⁹⁸¹ Saxon, 2001: 42.

¹⁹⁸² Philip, 1971: 56-57, 95-96, 219.

Por una parte, se estableció una fiesta específica para el *Corpus Christi*, que veremos más adelante, y, por otro lado, se introdujo el rito de elevación de la hostia en el momento central de la misa.¹⁹⁸³

Con la elevación de la sagrada forma se remarcaban dos aspectos: la importancia del sentido de la vista; y la de la mediación sacerdotal en la administración de los sacramentos que le atribuía la doctrina de la presencia real de Cristo en la eucaristía.¹⁹⁸⁴ En las manos, en el corazón y en la boca del sacerdote habitaría Cristo para que la corriente de agua viva de la Palabra pudiese impregnar el pan y el vino.¹⁹⁸⁵ Los sacerdotes debían sostener la hostia ante su pecho, hasta que pronunciaban «Éste es mi cuerpo» (“*hoc est corpus meum*”) y, entonces, debían elevarla por encima de su cabeza para que todos pudiesen verla.¹⁹⁸⁶ En ese momento se producía la transustanciación. Únicamente el sacerdote, como sucesor de los apóstoles a los que Jesucristo había concedido las llaves de la Iglesia, podía consagrar el pan y el vino.¹⁹⁸⁷

A pesar de que ciertamente no decayó el sentido de la *manducatio per gustum*, como prueba el fraile dominico Humberto de Romans (c.1200-1277) al manifestar que así como a través de la boca Adán había comido la manzana que había supuesto el pecado original, también por la boca al comulgar la humanidad habría sido salvada,¹⁹⁸⁸ el siglo XIII supuso un gran cambio. El teólogo franciscano inglés Alejandro de Hales (c.1185-1245), en sus *Sentencias* (c.1222), distinguió comulgar por el gusto y comulgar por la vista; la primera forma (*manducatio per gustum*) sería sacramental, mientras que la segunda (*manducatio per visum*) no lo sería sino que representaría una comunión espiritual con la visión del cuerpo de Cristo aunque sin la gracia del sacramento.¹⁹⁸⁹ Ver el cuerpo de Cristo durante la elevación llegó a sustituir prácticamente la comunión tradicional en los laicos,¹⁹⁹⁰ dado que, a la costumbre de una menor frecuencia en comulgar, se sumó la aprobación en el

¹⁹⁸³ Tixier, 2014: 38

¹⁹⁸⁴ Van Bruaene, 2016: 42-43.

¹⁹⁸⁵ En expresión del benedictino Ruperto de Deutz, según señala Saxon, 2001: 132.

¹⁹⁸⁶ Camille, 2000: 234-235.

¹⁹⁸⁷ Timmermann, 1996: 1-10, 38-40; Suykerbuyk, Van Bruaene, 2017: 122.

¹⁹⁸⁸ Rubin, 1991: 27. Humberto de Romans también remarcaba la especial naturaleza del sacramento de la eucaristía en el que, a diferencia del bautismo, el matrimonio y la extremaunción, no podía ser administrador por un laico, incluso *in extremis* (Rubin, 1991. 36).

¹⁹⁸⁹ Rubin, 1991: 64.

¹⁹⁹⁰ Van Bruaene, 2016: 42-43.

IV Concilio de Letrán de que ésta sería preceptiva únicamente una vez al año previa confesión y contricción de los pecados.¹⁹⁹¹ Desde el siglo XII además los laicos recibían la comunión en una sola especie –la hostia consagrada- ya que el vino estaba reservado a clérigos y casas religiosas.¹⁹⁹² La posibilidad de recibir el sacramento de la eucaristía a través de la vista, sin necesidad de ingesta digestiva, partía de la teoría de la intromisión, iniciada por Aristóteles (384 aC-322 aC), comentada por Alhacén (965-1040), y desarrollada por escolásticos como Robert Grosseteste (*De luce*, c.1235-1240) y Roger Bacon (*De multiplicatione specierum*, c.1250-1260). Esta teoría postulaba que cada objeto participaba de dos especies: la sustancia –su esencia invisible- y su parte accidental –sus cualidades perceptibles como el color, el sabor, la forma-. El objeto presentaba una serie de pequeñas partículas, llamadas impresiones o simulacros, que se hacían presentes en medios transparentes como el aire, la luz o el agua. Estos simulacros se regeneraban constantemente y entraban en el cerebro de la persona a través del cristalino y el nervio óptico del ojo en el que se completaba el proceso de asimilación del objeto al sujeto. Lo que el observador llegaba a ver con sus ojos era solo la parte accidental del objeto, no su sustancia, que era invisible y a la que solo se podía acceder a través del alma.¹⁹⁹³ Los relatos medievales sobre la percepción describían el mecanismo de la vista como la impresión real de los objetos sobre el alma, a través de unos rayos que procedían del ojo y que regresaban a él.¹⁹⁹⁴

El desarrollo eucarístico de la teoría de la intromisión permitió, en ese mismo siglo XIII, a santo Tomás de Aquino profundizar en el concepto de la transustanciación y manifestar que toda la sustancia en la eucaristía era el cuerpo de Cristo –tanto terrenal como celestial-, a pesar de que sensorialmente fuese con la apariencia del pan –su parte episódica y accidental-:

Toda la sustancia del pan es transmutada en el cuerpo de Cristo (...) por este motivo, no es una conversión normal sino sustancial (...) llamada transustanciación.¹⁹⁹⁵

¹⁹⁹¹ Timmermann, 1996: 41. Originalmente la comunión era diaria; posteriormente pasó a ser solo los domingos; para acabar siendo anual a partir de 1215 (Rubin, 1991: 64-65).

¹⁹⁹² Rubin, 1991: 48.

¹⁹⁹³ Timmermann, 2011: 314-315.

¹⁹⁹⁴ Camille, 2000: 39.

¹⁹⁹⁵ *Summa Theologie* III q.75 a.4 (Rubin, 1991: 30).

La sustancia de los elementos eucarísticos (lo que eran en su propia naturaleza –la “panidad” y la “vinidad”-) cambiaba en la transustanciación pero sus rasgos accidentales (las características visibles) permanecían iguales.¹⁹⁹⁶

A pesar de que la invisibilidad era lo que garantizaba la divina presencia en la eucaristía –Cristo como sustancia, no sus rasgos accidentales-,¹⁹⁹⁷ el sentido de la vista, un componente esencial del cristianismo desde los primeros tiempos, adquirió un papel fundamental a partir del siglo XIII: rezar pasó a ser básicamente una acción visual - incluso quienes leían, utilizaban libros de oraciones llenos de ilustraciones-, una mirada atenta que pretendía penetrar en el objeto contemplado -pinturas, reliquias, la cruz o la propia eucaristía- y crear una relación directa y un encuentro personal con lo sagrado, por medio de formas visuales.¹⁹⁹⁸ Una mirada que incluso, en ocasiones, se podía calificar como “acto mágico”, ya que quien veneraba esperaba una particular gracia o asegurar su salvación por el mero hecho de contemplar. Las imágenes no tan solo difundían conocimientos religiosos, sino que actuaban como objetos de culto “agentes” a los que se les atribuía la realización de milagros.¹⁹⁹⁹ Desde finales de la Edad Media, además, se concedieron indulgencias (la remisión parcial de las penas del purgatorio) a quienes rezasen a determinadas imágenes, entre ellas la “Verónica” o la “Santa Faz” de Cristo venerada en S. Pedro de Roma. Los devotos peregrinaban, se posternaban y arrodillaban ante ellas, las besaban, y les pedían favores. Algunas imágenes eran sacadas en procesión para propiciar la lluvia en periodo de sequía o para librar a la comunidad de algún peligro. De la misma forma, desde el principio del medioevo, el *Corpus Domini* se consideraba que estaba dotado de un aura que protegía y alejaba la enfermedad, la muerte o la ceguera.

¹⁹⁹⁶ Bynum, 2012: 15. En el Oriente cristiano esta posición fue rechazada por teólogos como Gregorio Palamás (1296-1359) quien directamente consideró herética la creencia en la transustanciación [Kappes, 2020: 25-26].

¹⁹⁹⁷ Bynum, 2012: 15.

¹⁹⁹⁸ Scribner, 2001: 131-132.

¹⁹⁹⁹ Burke, 2005: 64-65.

Las “imágenes activas”, en la definición de Scribner (2001: 115) –que reconoce partir a este respecto de la obra de Peter Jezler- se caracterizaban en la piedad de finales del medioevo por ser: a) potentes –existía la creencia de que contenían un poder sagrado o virtuoso; b) participatorias –se establecía una relación con el observador; c) dotadas de personalidad –se podía invocar la aparición de las personas sagradas representadas en ellas sin que constituyese un culto animista. Estas creencias no eran propias de supersticiosos o crédulos sino que eran la regla general en la concepción epistemológica medieval –el mundo visible era un signo del invisible-.

El carácter mágico de la hostia se entendía más eficaz si se exponía a la vista de toda la comunidad y la exigencia de visibilidad se convertía en una necesidad.²⁰⁰⁰

(Fig. 39) *Elevación de la hostia consagrada*. Gante o Brujas. Libro de oraciones. Rothschild fol. 55 v. [Suykerbuyk, Van Bruaene, 2017: 124].

Debido a la comunión por la vista se transformó de forma radical la liturgia y las relaciones de los feligreses con la sagrada forma por el deseo de contemplarla. Un fraile agustino describía a mitad del siglo XV el éxito de la *manducatio per visum* (la comunión

²⁰⁰⁰ Tixier, 2014: 35-37. E. Dumoutet (1926). *Le Désir de voir l'hostie et les origines de la dévotion au Saint-Sacrement*, Paris, p. 28 [Tixier, 2014: 52]; Van Bruaene, 2016: 42-43.

por la vista): “Vienen cuando oyen sonar las campanas; entran; ven la elevación de la hostia; y cuando ha finalizado, se marchan volando”.²⁰⁰¹ Esta concepción del *Corpus Christi* se manifestó en el ciclo literario de la leyenda del Santo Grial –la vista del Grial, como la de la hostia consagrada, aportaba beneficios inmediatos como los de la juventud, la salud y la prolongación de la vida, y el Grial se convirtió en el símbolo eucarístico por excelencia, como un talismán-relicario dotado de gracias maravillosas, tanto espirituales como temporales, que actuaba de *Porte-Dieu*-.²⁰⁰²

4.2.3.C) El culto eucarístico estático. Las casas sacramentales de los Países Bajos y el Sacro Imperio

Durante la época del arte románico (de los siglos IX-X hasta aproximadamente el siglo XIII), debido al deseo de ver el cuerpo de Cristo, la reserva eucarística –muy a menudo con forma de paloma, símbolo del Espíritu Santo- pasó a estar colgada encima del altar.²⁰⁰³ Desde mediados del siglo XIII en los territorios del Sacro Imperio y, a partir de principios del siglo XIV, en buena parte del resto de Europa, aunque se mantuvo la solución anterior, aparecieron también otras modalidades como guardar la custodia en el sagrario, en una “casa” específica para tales fines que permitiese su visión.²⁰⁰⁴ Estas casas sacramentales donde se reservaban las hostias consagradas al principio eran unos simples nichos de decoración austera integrados en los muros de las iglesias parroquiales rurales.²⁰⁰⁵ Alcanzarían sin embargo unos niveles de desarrollo sin precedente durante la última fase del periodo gótico convertidas estas casas en torres majestuosas en el interior de muchas iglesias. El modelo que siguieron fue el de la microarquitectura²⁰⁰⁶ que se utilizaba también en el mobiliario del interior de las iglesias y en objetos litúrgicos como relicarios, altares o sepulcros, entre otros elementos. En todos estos casos se partía de un objeto o elemento mayor que era reproducido con el mismo diseño a diferentes escalas.

²⁰⁰¹ Timmermann, 1996: 41.

²⁰⁰² Tixier, 2014: 35-37. E. Dumoutet (1926). *Le Désir de voir l'hostie et les origines de la devotion au Saint-Sacrement*, Paris, p. 28 [Tixier, 2014: 52].

²⁰⁰³ Timmermann, 2009: 27; Tixier, 2014: 32.

²⁰⁰⁴ Tixier, 2014: 102, 113.

²⁰⁰⁵ Van Brueane, 2016: 43; Suykerbuyk, Van Brueane, 2017: 122.

²⁰⁰⁶ Timmermann (1996: 34) recuerda que este término se debe a F.Bucher. “Micro-Architecture as the Idea of Gothic Theory and Style”. En: *Gesta*, XV, 1976, pp. 71-89.

Por ejemplo, la estructura y forma de la torre de la iglesia se repetía en una escala menor en la torre eucarística o casa sacramental y, en un formato aún más reducido, en la custodia eucarística portable.²⁰⁰⁷ Se repetía de esta forma el mismo patrón arquitectónico –el de la torre que representaba a la Virgen y al elemento más visible de la *Mater Ecclesia*– en una escala más reducida como un espejo de varios reflejos con la idea del todo en cada porción de la totalidad.²⁰⁰⁸ Uno de los tipos prefigurativos de la eucaristía que el mismo Jesús estableció según sus propias palabras, como hemos visto en Jn 6,49, fue el maná de Éx 16.²⁰⁰⁹ Al ver el lugar en el que se reservaban las hostias consagradas como una imagen de la Virgen conteniendo el cuerpo de Cristo, tal y como era frecuente identificar entonces, el cisterciense y obispo san Amadeo de Lausana (1110-1159), por ejemplo, declaró que María era una hermosa urna dorada que contenía el maná como en su vientre sagrado llevó el pan de los ángeles que bajó del cielo y dio vida al mundo.²⁰¹⁰

A mitad del siglo XIV la piedad eucarística centrada en su exposición se intensificó. Se ampliaron las ocasiones en que se exhibía en el altar o dentro de la casa sacramental en otras fiestas además del Corpus como en Pentecostés, Todos los Santos y Navidad. La rápida multiplicación de misas votivas así como las misas semanales de los martes proporcionaron más ocasiones para contentar el deseo de ver la sagrada forma.²⁰¹¹ La relación entre la eucaristía y la recreación del sacrificio de Cristo en el Calvario, viva imagen del misterio de la Salvación, favoreció que muchos feligreses considerasen a la hostia consagrada una fuente de poder y objeto de veneración, de forma similar a algunas imágenes y a las reliquias.²⁰¹² Si las reliquias podían operar milagros y favorecer la salud

²⁰⁰⁷ Timmermann, 1996: 51; Timmermann, 2011: 316-328.

Desde principios del siglo XIV algunos receptáculos del *Corpus Christi* mostraron un extraordinario parecido con la estructura en torre de los relicarios-custodias realizados en la parte septentrional de Europa. Francia, Europa del Este, Italia y península ibérica conservan desde entonces piezas eucarísticas idénticas o muy próximas al modelo turriforme. De hecho, existe un imponente corpus de ostensorios eucarísticos turriformes conservados en toda Europa (Tixier, 2014: 102, 113).

²⁰⁰⁸ Philip, 1971: 56.

²⁰⁰⁹ La patristica localizó también otros tipos prefigurativos de la eucaristía como la ofrenda de pan y vino de Melquisedec a Abraham (Gn 14,18-20), el banquete de la Sabiduría (Pr 9,5), o los sacrificios de Abel y Abraham (Saxon, 2001: 17, 189).

²⁰¹⁰ Amadeo de Lausana. *Homily* 1 PL 188, 1308 A (Saxon, 2001: 208).

²⁰¹¹ Timmermann, 1996: 42.

²⁰¹² Eire, 1986: 17. La eucaristía fue considerada recreación del sacrificio de Cristo en el Calvario especialmente desde la época del papa Gregorio Magno (c.540-604).

La veneración del sacramento en los Países Bajos, por ejemplo, tuvo sus orígenes en la adquisición de la reliquia de la Preciosa Sangre de Cristo por la ciudad de Brujas al principio del siglo XIII –tal y como se

y la prosperidad, la creencia popular aún concedió mayor poder al propio cuerpo de Cristo, el constante y siempre renovado milagro de la eucaristía.²⁰¹³ Aunque la gran mayoría de los teólogos insistían en que la sagrada forma no debía ser considerada como una reliquia, igualmente muchos laicos se agolpaban para ver la oblea consagrada y le atribuyeron todo tipo de milagros. La participación en la comunión (*manducatio per gustum*), en cambio, siguió siendo rara e infrecuente.²⁰¹⁴ Hubo quien, como el franciscano alemán Johannes Bremer a mitad del siglo XV, que incluso distinguió una jerarquía en las reliquias que podían disponer las iglesias: en el grado inferior, pese a ser todas ellas de gran valor, se encontrarían los fragmentos de la ropa de Cristo o de la cruz y los instrumentos de la Pasión; en un grado superior al anterior, partes de la carne del Señor conservada como el prepucio o rastros de sangre; y en el grado supremo, las más nobles y preciadas reliquias, en las que además era preciso creer para la salvación: el cuerpo y la sangre de Cristo bajo el sacramento de la eucaristía.²⁰¹⁵

Existía una relación muy estrecha entre los receptáculos de las reliquias y los de la hostia consagrada. Al principio incluso algunos recipientes se usaban tanto para mostrar las reliquias como para la exposición de la hostia consagrada.²⁰¹⁶ La eucaristía, de hecho, sería considerada la reliquia mística de Cristo que constantemente se renovarían en virtud de su propio poder milagroso, de acuerdo con el misterio de la transustanciación. Y el recipiente de esta “reliquia de Cristo” tendría también el significado de Arca de la Nueva Alianza.²⁰¹⁷ Por otra parte, el sagrario con forma de torre no solo sería un contenedor de sagradas formas consagradas que remitiría a una edificación sino que, como hemos visto, también simbolizaría a la Virgen María que lleva en su seno a Dios Hijo, que a su vez sería la personificación de la *Ecclesia*.²⁰¹⁸ Y así aparecería, por ejemplo, en un sermón del dominico Diego Jiménez Arias (c.1490-c.1578) al referirse a la «custodia del *Corpus Christi*, la virgen nuestra Señora, y dichosa madre de Dios».²⁰¹⁹ De esta forma, en la

ha visto en la explicación de la entrada de Carlos de Habsburgo en esa ciudad en 1515- (Ferrer, 2012: 153-154). Véase cap. 3.1.

²⁰¹³ Rubin, 1991: 291.

²⁰¹⁴ Eire, 1986: 17; Rubin, 1991: 20.

²⁰¹⁵ Bynum, 2012: 9.

²⁰¹⁶ Rubin, 1991: 290.

²⁰¹⁷ Philip, 1971, 14.

²⁰¹⁸ Philip, 1971: 14.

²⁰¹⁹ D. Jiménez. *Sermón muy devoto y de provecho de la Santísima Magdalena*. Lisboa: Germán Gallard, 1551, p. 3 vto. Biblioteca Nacional de Portugal, Res-1404-p [pucl.pt (consulta 4-5-2022)].

tipología prefigurativa bíblica, el Arca de la Antigua Alianza –el contenedor con forma de torre donde se custodiaba la Ley escrita en tablas de piedra- en el *Sancta Sanctorum* y el maná caído del cielo pasarían a ser el Arca de la Nueva Alianza –la torre virginal que contiene en su seno la Encarnación de Cristo-; y, por tanto, se crearía un paralelismo evolutivo entre la palabra escrita –la Torá- y Cristo como Verbo encarnado.²⁰²⁰ En definitiva, la casa sacramental donde se reservaban y a la vez se exhibían las hostias consagradas representaría una puerta de acceso desde este mundo terrenal a la Jerusalén celeste.²⁰²¹

Las casas sacramentales o tabernáculos se convirtieron así en torres y se situaron a la vista de toda la congregación. Se destacaba su presencia visual y espacial para remarcar y proclamar la presencia real del *Corpus Christi* que a la vez encapsulaba y mostraba. Se produjo la paradoja de presentar unos ostentosos receptáculos para el Dios invisible.²⁰²²

Las primeras casas sacramentales de grandes dimensiones y con forma de torre aparecieron en zonas con implantación de los husitas, quienes criticaban el culto eucarístico católico, como veremos más adelante. La reacción ante estas ideas, además de su consideración como herejía y persecución, fue la conversión de los sagrarios, inicialmente de dimensiones discretas, a las grandes estructuras arquitectónicas turriformes de las casas sacramentales con las que se exhibía la devoción y el discurso teológico eucarístico del catolicismo romano.²⁰²³ Pese a la crítica que también veremos en el seno del catolicismo, entre las décadas de 1440 a 1490 fue cuando se construyeron las torres eucarísticas de mayor magnificencia y grandiosidad como las de Ulm o Nuremberg que alcanzarían 26 y 18 metros respectivamente,²⁰²⁴ en las que se inspiraría Enrique de Arfe para las custodias de asiento españolas, tal y como se verá en el próximo

²⁰²⁰ Holmes (2015: 132-133) se refiere en este sentido a la obra de Teodulfo de Orleans (c.750-821), religioso de procedencia visigoda aragonesa, sucesor de Alcuino como consejero teológico de Carlomagno, a la del monje benedictino inglés san Beda el Venerable (c.672-735), y a la del obispo Guillermo Durando (c.1230-1296).

²⁰²¹ Timmermann, 2009: 281.

²⁰²² Timmermann, 2009: 7-10, 32.

²⁰²³ Timmermann, 2009: 9-10, 66. Holmes (2015: 134) apunta también la posibilidad de que esta relación entre presencia husita y reacción católica a través de la erección de enormes casas sacramentales se ve refrendada por el hecho de que la primera casa sacramental fija con ostensorio en Escocia es la de San Andrés (c.1450) en Aberdeen, capilla de un colegio fundado en claro acto de oposición a la herejía introducida en la ciudad por el emisario husita Pavel Kravar en 1433.

²⁰²⁴ Timmermann, 2009: 32-40, 63-66

apartado. Tanta fue la intensificación del culto eucarístico que en 1456 el papa Calixto III se refirió a la exposición frecuente de la sagrada forma como una costumbre del Sacro Imperio Romano.²⁰²⁵

En la grandiosidad de las torres eucarísticas influyó también la dedicación de grandes sumas donadas a estos fines por benefactores con el convencimiento de estar invirtiendo en instrumentos para la salvación de su propia alma. El terror ante los sufrimientos anunciados en el purgatorio, de no preparar esa transición de este mundo al otro, generó esta necesidad de obtener indulgencias a modo de crédito de méritos para superar de la mejor forma posible esa etapa *post mortem*. De esta forma, además del apaciguamiento del terror a la idea de una muerte repentina sin haber gestionado su “salvación”, la ofrenda suntuaria proporcionaba un medio de perpetuar la memoria del patrocinador y de exhibir su riqueza a los ojos de su comunidad. El deseo de esta evocación se traducía en una doble presencia: la de la propia memoria de Cristo y la del donante que, de esta forma, vinculada con la anterior, creía propiciar la misericordia divina sobre él mismo y su familia.²⁰²⁶

4.2.3.D) El culto eucarístico dinámico. Custodia turriforme de asiento, fiesta y procesión del *Corpus Christi*

El establecimiento de una celebración específica del *Corpus Domini* (la presencia real del cuerpo y la sangre de Cristo en la eucaristía) se debió a las revelaciones que recibió probablemente en c.1208 la monja Julienne de Rétine (1193-1258), de la comunidad de beguinas establecida en Mont Cornillon (Lieja) y que prestaba servicios al hospital-leprosería de la casa premonstratense de esa localidad.²⁰²⁷ Desde los beguinajes, extendidos por los Países Bajos, el oeste de Alemania y el norte de Francia, comenzó a difundirse -dentro y fuera de los monasterios- el culto eucarístico, manifestado en la comunión frecuente y la adoración.²⁰²⁸ Jacques Pantaleon (1195-1264), arcediano de Lieja en el momento de la revelación de Julienne de Rétine, posteriormente fue nombrado

²⁰²⁵ Timmermann, 1996: 42.

²⁰²⁶ Timmermann, 2009: 11-12.

²⁰²⁷ Rubin, 1991: 169-170.

²⁰²⁸ Fernández, Martínez, 2002: 19, 28-29; Tixier, 2014: 26

La fiesta del Corpus se instituyó en primer lugar en Lieja en 1246 (Rubin, 1991: 174; McCune, 2008: 142).

en 1255 patriarca de Jerusalén; y, pese a no ser elector del cónclave ni tan siquiera cardenal, se produjo su elección como papa Urbano IV en 1261. Su pontificado se caracterizó por una tendencia claramente angevina y antigibelina; por el intento de impulsar una cruzada para liberar el Imperio Latino de Constantinopla, recién caído (1261) en manos de los griegos; y por la institución de la fiesta del *Corpus Christi* (1264) a través de la bula *Transiturus de hoc mundo*, a raíz del milagro de Bolsena (1263), acaecido en la iglesia de Santa Cristina, en el transcurso de una misa en la que brotó sangre de la hostia en el momento de la consagración.²⁰²⁹

La difusión de la fiesta hasta 1317, en lugar de ser promovida por el papado, fue resultado de iniciativas particulares de obispos –como los de Lieja o Colonia- en sus respectivas áreas de influencia, además de la relevancia adquirida por su adopción por parte de la orden cisterciense (1277) o por los dominicos (1304). La festividad fue declarada solemne (es decir, de precepto –día en que los fieles estarían obligados a oír misa y no trabajar-) en el concilio de Vienne (1311-1312),²⁰³⁰ presidido por Clemente V, con la sede papal ya en Aviñón desde 1309. Su celebración real por parte de la curia papal no se produjo hasta 1317 con Juan XXII (1244-1334) en esa nueva sede y enclave pontificio en la Provenza gobernada por la dinastía angevina titular del reino de Nápoles,²⁰³¹ después de instituirse oficialmente por este pontífice la procesión del Santo Sacramento en 1316.²⁰³²

²⁰²⁹ Heredia, 2002: 166; https://es.wikipedia.org/wiki/Urbano_IV (consulta 16-5-2021). Inmediatamente después de su elección como papa amplió el colegio cardenalicio con el nombramiento de catorce nuevos cardenales, franceses en su mayoría, y parientes de los electores, y que reforzaron la facción francesa. La política de su pontificado se caracterizó por el objetivo prioritario de impedir la expansión gibelina en Italia, por lo que conspiró para expulsar de Sicilia a los Hohenstaufen y ofreció el reino al hermano del rey de Francia, Carlos de Anjou. Por otra parte, los últimos emperadores latinos de Constantinopla acabarían refugiados en la corte de Carlos de Anjou a quien transfirieron gran parte de los derechos de los feudos de ese antiguo imperio latino en virtud del Tratado de Viterbo (1267). Acerca de las circunstancias de todo este periodo véase también caps. 2.3.3 y 3.2.2.C.

Julienne de Rétine coincidió en Namur con María de Brienne (c.1225-1275), emperatriz consorte de Balduino II de Courtenay, último emperador latino de Constantinopla, en su calidad de protectora de la abadía cisterciense de Salzennes, donde residía en esos momentos (1247-1249) Julienne de Rétine. Ella y las otras monjas de la abadía se vieron obligadas a abandonarla debido al asalto de un grupo de habitantes de Namur encolerizados por la decisión de María de Brienne de cerrar un lupanar en Namur al creer que esta medida se debía al consejo de la abadesa (Ménil-Bellini, 2012: 246).

²⁰³⁰ Fernández, Martínez, 2002: 32-33

En este mismo concilio se decidió la abolición de la orden de los templarios.

²⁰³¹ Rubin, 1991: 179-181, 184.

²⁰³² Aunque existen noticias de una procesión de Corpus anterior en Colonia. Así, Heredia (2002: 163) ofrece el dato de Colonia de 1279, si bien McCune (2008: 143) especifica que existen evidencias de la procesión de Corpus impulsada por la iglesia de San Gereón de Colonia antes de 1277 aunque con la

La parte más importante de la fiesta era la procesión pública que siguió, entre otros referentes, el ejemplo de la de Domingo de Ramos, la recreación de la entrada de Cristo en Jerusalén que desde finales del siglo XI se seguía para esta otra ocasión en el área de influencia anglo-normanda.²⁰³³ El elemento central en el caso de la procesión del *Corpus Christi* era la hostia consagrada a la vista dentro de un ostensorio bajo un baldaquín. La custodia era una pieza de orfebrería donde se reservaba el cuerpo de Cristo después de la transustanciación eucarística,²⁰³⁴ que permitía una vía de comunión con la presencia de Cristo alternativa a la ingesta directa de su cuerpo (*manducatio per gustum*); es decir, que posibilitaba la *manducatio per visum* –el simple hecho de observar la hostia consagrada, que se conservaba en su *Maison Dieu*, ya fuese una casa específica ubicada en el interior de la iglesia o bien en el ostensorio que se transportaba en las procesiones.

A partir de finales del siglo XIV la procesión del *Corpus Christi* se extendió por muchas ciudades y localidades y participaron en ella tanto clérigos como laicos, con la intervención destacada de los gremios en la preparación del cortejo. Uno de los diferentes medios de incentivar la participación de toda la población en la procesión que recorría las calles junto a la hostia consagrada fue la concesión de indulgencias.²⁰³⁵

Otro referente que inspiró la procesión del *Corpus Christi* fue el recorrido anual de las reliquias²⁰³⁶ por las calles en un desfile codificado y organizado hasta el más mínimo

exposición de la hostia solo en el momento de la consagración y portada, por tanto, en la procesión en un recipiente cerrado.

Entre las primeras procesiones de Corpus se encuentran las que tuvieron lugar en el Sacro Imperio Romano [por ejemplo, Hildesheim (1301), Quedlinburg (1317), Aquisgrán (1319), Worms (1325)], Francia [por ejemplo, Sens (antes de 1320), París (antes de 1323), Tournai (1323), Chartres (1330)], la diócesis de Lieja [Maastricht (antes de 1328)] o la Corona de Aragón (McCune, 2008: 143). También Florencia (1340) o Génova (1356) [Rubin, 1991: 252, 258].

Con relación a la península ibérica, Fernández, Martínez (2002: 32-33, 78) comentan que la penetración de la fiesta del *Corpus Christi* se realizó por una doble vía: a) el camino de Santiago (en 1317 existía en Pamplona una hermandad del Santísimo Sacramento que celebraba una procesión “con carros triunfales”, y en 1318 la fiesta se celebraba en Calahorra y León); y b) la influencia de la curia pontificia de Aviñón en la Corona de Aragón (primeras procesiones en Gerona -1314-, Barcelona -1322-, Vic -1330-, Lérida -1344-, Valencia -1355- y Palma -1371-).

²⁰³³ Rubin, 1991: 244.

²⁰³⁴ Tixier, 2014: 191. Con anterioridad a sacar la custodia en la procesión del *Corpus Christi*, la hostia consagrada se trasladaba en píxides (recipientes cerrados, sin mostrar su interior)

²⁰³⁵ Timmermann, 1996: 1-10, 38-42; Suykerbuyk, Van Bruaene, 2017: 122. .

²⁰³⁶ Tixier, 2014: 59-61, 71, 97.

Las reliquias de santos y especialmente la de los mártires eran utilizadas para consagrar altares –el lugar que para muchos teólogos medievales, debía ser asimilado al mismo cuerpo de Cristo-. Durante la Alta Edad Media, existió una voluntad de mezclar las dos devociones (las reliquias y la hostia) y, en ciertos

detalle en un sentido jerárquico, que permitía a los feligreses varias funciones: (i) poder contemplar y venerar los diferentes cuerpos santos contenidos en los relicarios;²⁰³⁷ (ii) invocar la protección y la asistencia del santo en beneficio de toda la comunidad; y, (iii) el viático –es decir, la administración de la comunión a los enfermos tras el trayecto del sacerdote, acompañado por penitentes y otros acólitos, para trasladar la sagrada forma consagrada desde la iglesia al respectivo domicilio de los impedidos-.

La procesión nació como una prolongación de la misa. Contaba con una asistencia popular masiva deseosa de “ver la hostia consagrada” y de recibir de esta forma la bendición del Señor, al reconocer su presencia real en ella. Con su salida a la calle esta bendición se extendía a toda la ciudad y sus habitantes.²⁰³⁸ Se animaba a los ciudadanos no solo a asistir a la procesión de forma masiva sino a participar en ella de forma activa con la limpieza y el entoldado de las calles, el adorno de ventanas y puertas, y cualquier iniciativa que aumentase el esplendor y el tono festivo de la procesión.²⁰³⁹ A la procesión –a la que se incorporó un cortejo cívico también presente en las fiestas de la realeza y con un protocolo semejante²⁰⁴⁰- se sumó la celebración de una gran variedad de representaciones teatrales –de tema bíblico o alegórico- que tenían una clara finalidad catequética.²⁰⁴¹

casos, en ausencia de reliquias, se las sustituyó por la sagrada forma para consagrar el altar. De esta forma se veneraba el *Corpus Christi* como la más importante de las reliquias carnales del cuerpo de Cristo (Tixier, 2014: 57-59).

²⁰³⁷ Tixier (2014: 61-62) expone que de un simple receptáculo de un cuerpo santo intercesor, el relicario se convirtió en el más precioso de los objetos suntuarios religiosos. De hecho, tras Constantino, los lugares de culto, originalmente destinados a la celebración litúrgica y la plegaria de los fieles, se transformaron progresivamente en santuarios donde se exponían reliquias con la idea de que una proximidad visual con el cuerpo santo favorecería la consecución del milagro o de la pretensión de curación anhelada.

Burke (2005: 64-65), por su parte, recuerda que las imágenes votivas (exvotos de partes del cuerpo), por otra parte, servían para expresar el agradecimiento por los favores recibidos –la salvación de un accidente o la curación de una enfermedad- y documentarían las importantes continuidades existentes entre paganismo y cristianismo, que, pese a haber dejado pocas huellas en los textos, tienen gran importancia para los historiadores de la religión.

²⁰³⁸ Fernández, Martínez, 2002: 34.

La *manducatio per visum* como complemento al alimento espiritual propiamente dicho realizado en la comunión o *manducatio per gustum* (Fernández, Martínez, 2002: 126).

²⁰³⁹ Fernández, Martínez, 2002: 55-56.

²⁰⁴⁰ En las entradas del soberano a la ciudad podían figurar, entre otros elementos, torres, ángeles, profetas y apóstoles; y, por tanto, evidenciaban una adaptación del teatro religioso y de la procesión del *Corpus Christi* a un contexto cívico-político (Kipling, 1998: 7).

²⁰⁴¹ Rubin, 1991: 272, 286-287; Fernández, Martínez, 2002: 32-33, 78.

El recorrido procesional del cortejo cívico incluía las plazas o calles donde se ubicaban los centros del poder y de esta forma quedaban bendecidos. Por otra parte, el orden del desfile implicaba también una escenificación de la jerarquía con el esquema del triunfo romano: primero, los vencidos o súbditos de menor rango (tarasca, gigantes, diablos); en el centro –en ordenada escala- los estamentos (gremios, altos cargos políticos y eclesiásticos); y, al final, el obispo con el ostensorio (la “*Porte-Dieu*”), bajo palio portado por los afortunados seleccionados entre la élite local.²⁰⁴²

En la Corona de Aragón fue donde el espectáculo medieval alcanzó el mayor desarrollo peninsular tanto por la mayor presencia de los gremios urbanos –organizadores tanto de la procesión del Corpus como de las entradas regias- como por la prescripción de la visita real para jurar los fueros y privilegios de cada territorio.²⁰⁴³ Era habitual, además, en las ciudades de la Corona de Aragón durante el siglo XVI, introducir las procesiones del Corpus como un elemento más de los fastos celebrativos de las entradas reales. El cortejo de exhibición, en el que el rey estaba integrado o que el rey recibía, atravesaba el espacio urbano y provocaba la fiesta, ya que era un momento de alegría que era importante que todos lo recordasen como bueno y bello.²⁰⁴⁴ La procesión constituía un mecanismo de persuasión de masas, de difusión de ideología, donde se mezclaba la religiosidad popular, costumbres profanas y una representación escénica de la fusión entre la exaltación monárquica, el misterio eucarístico y la legitimación del poder y del orden social, con gran despliegue de recursos, que buscaba maravillar y despertar las emociones de espectadores y participantes en su inmersión multisensorial en ese espacio de felicidad efímero.²⁰⁴⁵ Peter Burke definiría esa “impresión” en los espectadores como un sello en un pedazo de cera.²⁰⁴⁶

La celebración actual del *Corpus Christi*, en aquellas poblaciones que mantienen la procesión, pese a la pérdida de su relevancia institucional y desprovista del significado

²⁰⁴² Tixier, 2014: 85

²⁰⁴³ Massip, 2003: 28-29

²⁰⁴⁴ Según Camoens (2000: 196) esta dinámica se inició cuando el rey Fernando I pidió a la ciudad de Valencia que, para vestir los entremeses de su coronación, le dejase todos los arreos angélicos que se utilizaban en la procesión del Corpus -sin duda la más espléndida y célebre de la Corona y, por extensión, de la Península Ibérica-.

²⁰⁴⁵ Fernández; Martínez, 2002: 34, 48, 50, 54, 81, 124, 126, 162, 179-180, 247, 386; Tixier, 2014: 88

²⁰⁴⁶ Burke, 1995: 14.

político que tenía en el siglo XVI, conserva gran parte de su escenografía, tal y como se puede comprobar en las siguientes imágenes.

(**Fig. 40**) *Corpus Christi* Valencia 2017 [<https://www.valenciabonita.es/2017/06/01/programa-completo-corpus-christi-de-valencia-2017/> (consulta 16-5-2021)]; y (**Fig. 41**) Procesión *Corpus Christi* Casabermeja (Málaga) 2014 [https://www.cofradiastv.es/2014/06/horario-procesion-del-corpus-christi_20.html (consulta 16-5-2021)].

Los ostensorios no fueron utilizados de forma masiva hasta la segunda mitad del siglo XIV,²⁰⁴⁷ cuando se consolidó la procesión del *Corpus Christi*. A pesar de que las primeras custodias fueron realizadas en formas muy diferentes, coincidían en el uso de un recipiente de cristal en el centro del objeto con la doble función de proteger y a la vez permitir la visión.²⁰⁴⁸ Las custodias de finales del siglo XIV y del XV pasaron de una altura de 60 cm aproximadamente a ser significativamente más altas hasta alcanzar más de un metro. De la misma forma que se extendió la celebración del Corpus y aumentó su complejidad y fastuosidad, a finales del siglo XV prácticamente la totalidad de las iglesias católicas disponían de un gran ostensorio a fin de permitir una mejor visión de la hostia consagrada en estas procesiones y celebraciones.²⁰⁴⁹

²⁰⁴⁷ McCune, 2008: 142.

La primera custodia cuya datación está determinada es la de 1286 de la Abadía de Herkenrode (Flandes) [McCune, 2008: 143].

²⁰⁴⁸ McCune, 2008: 144.

²⁰⁴⁹ McCune, 2008: 146.

En los Países Bajos, por su parte, la fiesta del *Corpus Christi* tenía una posición central en la devoción borgoñona, pronto evidenciada por los muchos manuscritos con el ritual para el sagrado sacramento en la biblioteca del duque Felipe el Calvo (+1404). Esta centralidad se hizo aún más explícita en septiembre de 1433 cuando un procurador de la curia papal en la corte borgoñona presentó como regalo del papa Eugenio IV al duque Felipe el Bueno una hostia sangrante milagrosa que mostraba a Cristo en el trono –imagen que reaparecería en el políptico de la *Adoración del Cordero Místico* de los hermanos Van Eyck-. Esta sagrada forma se custodiaría en la Santa Capilla de Dijon.²⁰⁵⁰

Las casas sacramentales de los Países Bajos fueron la inspiración de las primeras grandes custodias procesionales en forma de torre de la península ibérica. Estos ejemplares iniciales presentaban cuerpos decrecientes y frentes opacos, a manera de capitel gótico. De este modelo fueron, por ejemplo, las de las catedrales de Ibiza, Vic y Barcelona, así como las de Santa María la Real de Sangüesa (Navarra).²⁰⁵¹ La de Barcelona presenta, además, la particularidad de que reposa en el trono del rey Martí l'Humà, tal y como hemos visto anteriormente.²⁰⁵²

4.2.3.E) La crítica católica a los excesos de piedad eucarística y la crítica al culto eucarístico por parte de la Reforma protestante y movimientos anteriores

La religión bajomedieval perseguía captar lo trascendente haciéndolo inmanente: era una religiosidad que buscaba encarnarse en imágenes, reducir lo infinito a lo finito, aunque implicase mezclar lo sagrado y lo profano. Existía una clara inclinación hacia la percepción sensorial de lo sagrado.²⁰⁵³ Era una religión que parecía más interesada en aprovechar el poder sobrenatural. La piedad medieval tardía mostró un impulso casi incontenible de localizar el poder divino, de hacerlo tangible. Por esta tendencia a la encarnación en formas visibles, quienes criticaron esta forma de religiosidad entendieron

²⁰⁵⁰ Hagg, 2007: 14.

²⁰⁵¹ Heredia, 2002: 164.

²⁰⁵² Véase Fig. 9 cap. 1.4.

²⁰⁵³ Eire, 1986: 11.

que todos los conceptos sagrados estaban constantemente expuestos al peligro de convertirse en meros rituales superficiales y externos.²⁰⁵⁴

En los siglos XIV y XV el énfasis creciente en la elevación de la hostia consagrada, en la práctica de dejar expuesta de forma constante la eucaristía a la mirada pública, sumado al entusiasmo por las procesiones del *Corpus Christi* y las peregrinaciones a los santuarios dedicados al recuerdo de milagros relacionados con la sagrada forma provocó la crítica de diferentes sectores.²⁰⁵⁵ La misma opinión negativa generaba el poder sacerdotal que le confería el sacramento de la eucaristía; un poder que se llegaba a manifestar de forma escandalosa como, por ejemplo, en las manifestaciones de un predicador dominico en Ginebra, quien llegaría a proclamar que el sacerdote era superior a María en un aspecto: que mientras María trajo a Jesús a la tierra una sola vez, el sacerdote podía traerlo todos los días.²⁰⁵⁶

Los escritos de **John Wyclif** (1320-1384) y su movimiento de los lolardos, como antes los cátaros y los valdenses (finales s. XII – principios s. XIII), por su crítica al uso excesivo de las imágenes en la devoción católica, tuvieron una gran influencia en **Jan Hus** (c.1370-1415).²⁰⁵⁷ Tanto Wyclif como Hus consideraron idolátrica la *manducatio per visum* y la visión de la elevación de la hostia.²⁰⁵⁸ Aunque en un principio la crítica de Hus fue moderada, la extensión de los husitas por toda Bohemia hizo del iconoclasmo uno de los rasgos distintivos del movimiento; especialmente cruento en el caso de los taboritas que veían a las imágenes como símbolos de la corrupción de la iglesia del Anticristo.²⁰⁵⁹ Por otra parte, los husitas defendieron el utraquismo; es decir, la comunión frecuente de los laicos, no solo de los sacerdotes y de los miembros de congregaciones religiosas, y, además, mediante la ingesta de las dos especies –pan y vino consagrados-, no únicamente la sagrada forma. Expresaba en el fondo un deseo de reducir la importancia litúrgica del sacerdocio precisamente en la base de su poder -el culto eucarístico-, al proponer que pudiese ser administrada la comunión por laicos, incluso por mujeres. Las

²⁰⁵⁴ Eire, 1986: 11.

²⁰⁵⁵ Van Bruaene, 2016: 44.

²⁰⁵⁶ H. Naef. *Les Origines de la Réforme*. Vol. 2. Ginebra, 1967, p. 470 (Eire, 1986: 17).

²⁰⁵⁷ Eire, 1986: 23.

²⁰⁵⁸ Rubin, 1991: 70.

²⁰⁵⁹ Eire, 1986: 23.

tesis de Hus fueron condenadas en el concilio de Constanza (1415) y se indicó que aquellos sacerdotes que ofreciesen el cáliz a los laicos podrían ser excomulgados.²⁰⁶⁰

El legado papal **Nicolás de Cusa** se encontraba entre quienes criticaban estos excesos que pervertían, a su entender, el sacramento, de forma que el cuerpo de Cristo, merecedor de la mayor veneración, se había convertido en un simple objeto de curiosidad. Consiguió que los sínodos de Mainz (1451) y Colonia (1452) se posicionasen a favor de limitar la exposición de la sagrada forma y se permitiera, como anteriormente, únicamente la procesión con la custodia durante el día de Corpus y su octava o por un permiso especial del obispo o del papa. Las enormes casas sacramentales, que se empezaron a construir en gran número en esa época de mediados del siglo XV, parecían ajenas a estas estipulaciones sinodales.²⁰⁶¹

Andreas Karlstadt, en su tratado *Sobre el sacerdocio y el sacrificio de Cristo* (1523-1524), no solo negó la presencia real de Cristo en la eucaristía sino que se opuso a la liturgia católica de la misa al considerarla idolátrica, ya que, a su entender, los feligreses solo reverenciaban simples trozos de pan y sus propias invenciones más que a Dios.²⁰⁶² Mantenía además que los sacerdotes obtenían bienes y dinero gracias a la comercialización del sacrificio de Cristo en las misas. El diablo conseguía por medio de muchas mentiras, según él, que los sacerdotes sacrificasen el pan y el vino como un negocio parecido al de Judas con su traición, y todo con el objetivo de construir monasterios más grandes que castillos y catedrales en las que llenaban cada rincón con capillas y casas sacramentales diabólicas.²⁰⁶³ El ataque de Karlstadt al culto y a la piedad católica no se limitó al sermón y a los textos sino que, impulsado por la convicción de que existía el deber individual de destruir las prácticas religiosas “falsas”, llevó a cabo un programa iconoclasta radical que no esperó a que se creasen las condiciones legales que

²⁰⁶⁰ Rubin, 1991: 35, 72-73; Timmermann, 2009: 9-10, 66.

²⁰⁶¹ Timmermann, 1996: 42.

²⁰⁶² Al principio, en 1521, recuerda el historiador Carlos M.N. Eire (1986: 61-62), Karlstadt pretendía una reforma litúrgica para que la misa fuese en lengua vernácula, se prescindiese de muchos objetos materiales relacionados con la celebración, la comunión debería ser en dos especies y, aunque en esos momentos no negaba la transustanciación, sí que entendía el sacramento de la comunión en un sentido más espiritualizado.

²⁰⁶³ Zorzin, 2002: 333.

permitiesen la eliminación de las imágenes en las iglesias, sino que, con independencia de su legalidad, animó a la furia iconoclasta.²⁰⁶⁴

Hasta la publicación en Basilea a finales de 1524 de los tratados eucarísticos de Andreas Karlstadt, los teólogos evangélicos, con la sola excepción de **Martín Lutero** –al considerar blasfema en 1523 la expresión “este es mi cuerpo” al referirse a la hostia consagrada-, se habían mantenido en silencio, por lo menos en público, con respecto a la cuestión de la presencia real en la eucaristía.²⁰⁶⁵ El luteranismo, en lugar de transustanciación, defendería la doctrina de la consustanciación, que negaría el valor sacrificial de la misa; es decir, rechazaría concebirla como el sacrificio del cuerpo y la sangre de Jesucristo que se ofrecería en el altar bajo las especies de pan y vino en memoria del sacrificio de la cruz.²⁰⁶⁶ La negación del valor sacrificial de la misa redujo a ésta en el protestantismo luterano a un mero acto conmemorativo de la Última Cena. Aunque Lutero no negaría la presencia real, la formularía en términos muy similares a los expuestos por Berengario de Tours (el pan y el vino se convierten, por la consagración, en el sacramento, sin dejar de ser pan y vino) y así mantendría que el pan y el vino coexistirían en el cuerpo y la sangre de Cristo.²⁰⁶⁷ Para Lutero y sus seguidores, además, el sacramento del altar sería un acto de comunión en el que Cristo –solamente Él- sería el donante y el comulgante el receptor. En este acto realmente se hallaría presente el cuerpo y la sangre de Cristo en el momento de la consagración para el único propósito de la comunión. En consecuencia, al no estar ya Cristo en la hostia después de la comunión, la reserva eucarística, es decir, su exposición posterior, no tendría ningún sentido para los luteranos. En el sermón *Sobre la adoración del sacramento del cuerpo santo de Cristo* Lutero advirtió que la única verdadera adoración permitida era la interior, la que se llevaba en el corazón. Toda otra adoración, la que se expresaba, por ejemplo, en las miradas y los gestos dramáticos llevados a cabo durante las misas o las procesiones del Corpus ante la custodia se consideraba una burla o una hipocresía. Por estos motivos

²⁰⁶⁴ Eire, 1986: 62.

²⁰⁶⁵ Duke, 1990: 20.

²⁰⁶⁶ Pío X. *Catecismo mayor de san Pío X. Compendio de la Doctrina cristiana*. Madrid: Criterio, 1998, p. 120 (IV) [V.R.Escandell. *Doctrina y práctica eucarística en la edad moderna*. <http://www.unavocesevilla.com> (consulta 4-5-2022)].

²⁰⁶⁷ Cook, 1997: 516.

solicitaría la eliminación de las casas sacramentales y la abolición de las procesiones de Corpus.²⁰⁶⁸

El protestante **Guillaume Farel** (1489-1565), antiguo discípulo del católico reformista Jacques Lefèvre d'Étaples, fue expulsado de Francia por sus ideas religiosas y acabó predicando en Ginebra de 1532 a 1538. En esa etapa mantuvo la idea de que la misa católica era uno de las prácticas más contrarias a Dios. Todo en ella –el agua bendita, las cruces, la indumentaria sacerdotal, las procesiones, y la consagración de la hostia- era criticable. Y, respecto a la comunión, entendía que no había presencia corporal ni sacrificio en la eucaristía sino simplemente una conmemoración.²⁰⁶⁹

La perspectiva de **Ulrico Zwinglio** (1484-1531) en el tema eucarístico, además del impulso de la destrucción de imágenes, giraría en torno a una reinterpretación de la frase “*hoc est corpus meum*” en “*hoc significat corpus meum*”, al objeto de negar la presencia real de Cristo en la hostia consagrada. La comunión sería para él y sus seguidores –y, para los calvinistas, en general- un simple acto simbólico de conmemoración de la Última Cena.²⁰⁷⁰ Considerarían el pan y el vino como un equivalente metafórico del cuerpo y la sangre de Jesús. Por otra parte, sería absolutamente inadmisibles para los calvinistas el doble componente mágico –y, por tanto, idolátrico- del culto eucarístico católico. A su entender existiría una primera magia sacerdotal al pretender, según la doctrina de la transustanciación, que el cuerpo de Cristo se mantenía en las hostias consagradas que se reservaban en custodias eucarísticas o casas sacramentales con forma de torre. Y, en ocasiones, una segunda magia sacerdotal, al llevar en procesión la sagrada forma en un ostensorio turriforme e invocar efectos milagrosos de protección.²⁰⁷¹

²⁰⁶⁸ Timmermann, 1996: 279.

²⁰⁶⁹ Eire, 1986: 142.

²⁰⁷⁰ Timmermann, 1996: 280.

²⁰⁷¹ Se recurría de forma bastante frecuente al Santo Sacramento para la protección contra las inclemencias del tiempo. El ritual de Lyon de 1542, por ejemplo, permitía al sacerdote, para alejar las tempestades, llevar respetuosamente el cuerpo del Señor en una custodia y hacer los signos de la cruz fuera de la iglesia en dirección a las nubes. El caso de Lyon no era un caso aislado. En los siglos XV y XVI la bendición del cielo mediante la hostia consagrada era un rito habitual en el Sacro Imperio Romano y en las penínsulas italiana e ibérica. De hecho, en varios sínodos celebrados en la segunda mitad del siglo XV se prohibió sacar la hostia del tabernáculo para bendecir el cielo. En el siglo XVI los obispos españoles, al igual que las constituciones sinodales elaboradas por san Carlos Borromeo y por san Francisco de Sales, amenazaron con la excomunión a los sacerdotes que practicasen esta liturgia. En cambio, en el concilio provincial de Milán de 1573 se aceptaría que en caso de tempestad el sacerdote abriese el tabernáculo y recitase las

Juan Calvino fue quien hizo suya realmente la tesis virtualista, al considerar que quienes comen el pan y beben el vino en el contexto de la celebración de la Cena adquieren la virtud del Cuerpo de Cristo,²⁰⁷² idea ya apuntada por Berengario de Tours en el siglo XI. En Calvino la Eucaristía quedaría reducida a un mero signo externo, al igual que el bautismo, y la misa quedó limitada a la conmemoración histórica de la Última Cena siguiendo la doctrina luterana que negaba el valor sacrificial a la misa.²⁰⁷³ Mientras Calvino consideraba que la hostia era un signo de Cristo, para los católicos, la sagrada forma consagrada era en su misma sustancia el cuerpo de Cristo.²⁰⁷⁴

La iconoclasia animada por algunos de los teólogos anteriores condujo a la destrucción de un gran número de casas sacramentales en las zonas protestantes, mientras que en los territorios de predominio católico, especialmente en los Países Bajos de los Habsburgo, desafiaron esa crítica y aversión protestante extremando la majestuosidad del culto.²⁰⁷⁵ En definitiva, la eucaristía, que había sido el fundamento central de la cultura bajomedieval, constituiría un elemento trascendental en los dos nuevos órdenes simbólicos resultantes de ambas Reformas, la protestante y la católica. Protagonizaría de hecho una controversia tan encarnizada entre católicos y protestantes que llegaría a justificar la destrucción de imágenes y objetos –sagrados para unos, idolátricos, para los otros- y una lucha, en ocasiones, tan enardecida que conduciría a acabar con la vida del rival. La eucaristía se plantearía, por tanto, en algunos casos como una cuestión de aceptación o rechazo, sin posibilidad de posiciones intermedias.²⁰⁷⁶

letanías y rezos habituales contra el mal tiempo; y así se autorizó igualmente en el ritual de Gregorio XIII, papa de 1572 a 1585 (Delumeau, 1989: 76-77).

Van Bruaene (2016: 36-58) expone que existía la creencia en que la comunión por visión protegía de la ceguera o de sufrir una desgracia o, incluso, evitaba el envejecimiento. A estas supuestas virtudes se sumaban los milagros de sagradas formas sangrantes.

²⁰⁷² Cook, 1997: 516.

²⁰⁷³ Llorca, Villoslada, Laboa, 1999: 705 (III).

²⁰⁷⁴ Stoichita, 1999²: 140.

²⁰⁷⁵ Timmermann, 2009: 10.

²⁰⁷⁶ Rubin, 1991: 347, 351-355. Este tema, aunque centrado en los Países Bajos, se tratará con mayor profundidad en el capítulo 5.

4.2.3.F) *Corpus Christi* y *pietas austriaca*. La definición final de la transustanciación en el Concilio de Trento

La leyenda explica que Rodolfo I de Habsburgo (1218-1291) en 1264, mientras cabalgaba por el bosque, se cruzó con un sacerdote que llevaba la eucaristía, al que le cedió el caballo. Este sacerdote le profetizó a su vez el futuro dominio del mundo por parte de los Habsburgo. Un designio que pareció cumplirse cuando en 1273 Rodolfo fue elegido rey de romanos.²⁰⁷⁷

La *pietas eucharistica* de la casa de Austria iniciada con esta leyenda continuó a lo largo de los siglos y convirtió en la gran fiesta de esta *pietas* la procesión del *Corpus Christi* y, en ella, la custodia turriforme de asiento constituyó su elemento fundamental. La procesión de Corpus escenificaba la posición del monarca como protector del *corpus verum* y también de toda esa ciudad entera -*corpus mysticum*- que salía en procesión.²⁰⁷⁸

El modelo de custodia de asiento no se fijaría hasta la época renacentista, pese a su estilo tardogótico, cuando se adoptó la forma de torrecilla o templete ojival –habitualmente de plata- erizado de pináculos y sostenido por una base artística en medio de la cual se situaba un viril de plata u oro donde se colocaba de forma visible la hostia consagrada. En esa época se estableció en los reinos hispánicos la costumbre de llevar la custodia turriforme en procesión sobre una carroza o paso, en atención al enorme tamaño y peso que llegaron a adquirir algunos ejemplares a partir del siglo XIV; y, de esta forma, la custodia en andas incorporó la tradición del «Arca del *Sancta Sanctorum* fabricada por Beseleel».²⁰⁷⁹

El 21 de enero de 1501 el capítulo de la catedral de León, cuyo obispo en esos momentos era el nuncio pontificio y colector de espolios Francisco des Prats (1454-1504),²⁰⁸⁰ acordó encargar la obra de la custodia de plata a Enrique de Arfe, recién llegado de su Alemania natal -originario de una pequeña localidad no muy lejana a Colonia-. A partir de ese momento se estableció en León, salvo breves estancias en Córdoba –con ocasión de la elaboración de su tercera gran custodia (iniciada en 1514)- y Toledo –entre 1521 y 1522,

²⁰⁷⁷ Tanner, 1993: 208.

²⁰⁷⁸ Rodríguez Gutiérrez de Ceballos, 2000: 76

²⁰⁷⁹ Heredia, 2002: 164; y [https://es.wikipedia.org/wiki/Custodia_\(liturgia\)](https://es.wikipedia.org/wiki/Custodia_(liturgia)) [consulta 1-2-17].

²⁰⁸⁰ Rabasco, 2017: 345, 346

por motivo de las obras de la custodia de esta catedral, sobre la que estuvo trabajando de 1515 a 1523. Enrique de Arfe está considerado el mejor representante en orfebrería de la corriente flamenco-borgoñona que dominó el panorama artístico español del primer cuarto del siglo XVI. Su aportación principal fue la creación de un tipo de custodia turriforme absolutamente traslúcida, en la que se plasmaba una arquitectura gótica ideal, ya que la torre quedaba reducida a los mínimos elementos de empuje y contrarresto. Como se ha advertido, cuando Enrique de Arfe llegó a la península ya existían las custodias procesionales de asiento, si bien eran opacas. La ventaja de las torres arfianas, abiertas, en lugar de las cerradas del siglo anterior, era la posibilidad de mostrar el viril guardado en el interior del ostensorio, a fin de facilitar la exposición del cuerpo de Cristo. El antecedente tipológico más directo se encontraba en los tabernáculos de piedra o madera que se destinaron en los Países Bajos y el Sacro Imperio a guardar el Santísimo Sacramento, colocados junto a un pilar del presbiterio, como el de San Pedro de Lovaina (c.1450) o el de San Lorenzo de Nuremberg (c.1493), que presenta una especial semejanza con las custodias de Arfe. En ambos casos la fuente de inspiración fueron los grabados de los Países Bajos y del Sacro Imperio de finales del siglo XV con diseños de custodias, como los de Martin Schongauer Wenzel von Olmütz, Alart du Hameel o Israhel van Meckenem, la mayoría de ellos familiares de orfebres a la vez que grabadores, que difundieron un modelo con gran aceptación tanto en obras de piedra, como en madera o metales preciosos.²⁰⁸¹

Carlos V, educado desde pequeño en la devoción a la Eucaristía, propia del ceremonial litúrgico borgoñón, asistió anualmente a la procesión del Corpus y, ya como emperador, nunca dejaría de incorporarse a ella, modestamente ataviado de negro, aunque llevando al cuello el collar del Toisón de Oro.²⁰⁸² Carlos V, por tanto, se puede considerar uno de los mayores responsables del incremento del culto eucarístico entre sus súbditos. A través de sus apariciones públicas donde mostraba este especial fervor, así como por el edicto imperial que estableció la necesidad de contar con la presencia eucarística –a través de la custodia de asiento- en las procesiones que celebrasen sus triunfos militares. Al participar los otros miembros de la corte en este cortejo, todos ellos profundamente devotos del

²⁰⁸¹ Fernández, Martínez, 2002: 132; Heredia, 2002: 164; <http://dbe.rah.es/biografias/7761/enrique-de-arfe> (consulta 19-1-2020).

²⁰⁸² Rodríguez Gutiérrez de Ceballos, 2000: 76

sacramento eucarístico, provocaron que la población siguiese su ejemplo. Una muestra de esta devoción se produjo al entrar en Viena en 1530 cuando Carlos V, al encontrarse con la procesión del *Corpus Christi*, se deshizo de toda su regalía imperial y siguió humildemente el curso de la procesión sacramental.²⁰⁸³ Ese mismo año –el 16 de junio– también salió en procesión de *Corpus Christi* en Augsburgo, un día después de su entrada imperial en la ciudad en la que se preparaba la Dieta para tratar el conflicto religioso. El emperador decidió presidir la procesión del Corpus pese a que hacía quince años que no se celebraba allí. Los gobernantes luteranos llegados de toda Alemania con motivo de la Dieta, y que ya habían presentado una protesta formal contra la condena de su fe, se negaron a participar.²⁰⁸⁴

El mismo fervor especial por el Santísimo Sacramento lo mantuvo Felipe II, quien también participaría siempre en las procesiones del Corpus, con la cabeza descubierta y a veces, incluso, llevando una vara del palio.²⁰⁸⁵ A partir de estas procesiones, que llegarían a ser la ceremonia más política de la liturgia católica, se englobaron también los autos sacramentales. En todo este mundo sacramental eucarístico tan vinculado a la casa de Austria se incluiría, además de la fiesta del *Corpus Christi*, la adoración de las veinticuatro horas, y los autos sacramentales.²⁰⁸⁶ La custodia turriforme, por otra parte, también inspiraría la forma de los túmulos funerarios de los Habsburgo.²⁰⁸⁷ La importancia dinástica de la *pietas eucharistica* se hallaba representada, por ejemplo, en las vidrieras del transepto norte de la capilla dedicada a la eucaristía por Felipe el Bueno en Santa Gúdula, que datan de 1540, donde aparecen los retratos de Carlos V y su esposa la emperatriz Isabel arrodillados ante un ostensorio. Otros miembros de la familia

²⁰⁸³ Tanner (1993: 215) cita a este respecto Nicolai Vernulaei. *Virtutum Augustissimae Gentis Austriacae*. Lovaina, 1640, p. 26

²⁰⁸⁴ Parker (2019: 252) cita la descripción de procesiones en *LWB*, V, 366-370 (nº 590), Justus Jonas a Lutero, 18 de junio de 1530, y Sanuto, *I diarii*, LIII, cols. 318-319, Paxín Bereio a Thomas Tiepolo, 16 de junio de 1530.

La falta de tradición de la procesión en Augsburgo es recordada por Fernández Alvarez, 1999: 169.

²⁰⁸⁵ Mulcahy, 1998: 160

²⁰⁸⁶ Tanner, 1993: 215.

²⁰⁸⁷ Los túmulos turriformes encuentran una correspondencia formal y conexiones estructurales en las propias custodias procesionales de asiento del siglo XVI. En concreto, el túmulo vallisoletano en honor de Carlos V –y el resto de túmulos con forma de torre– derivan de la tradición de las estructuras hexagonales para custodias de pie o de asiento realizadas en la época. El elemento primordial –la sagrada forma en las torres eucarísticas– ubicado en el cuerpo interior de la torre es sustituido por el féretro del monarca en los túmulos funerarios con el mensaje implícito de resurrección y triunfo sobre la muerte (Allo, 2000: 268-269; Varas, 2006: 101-121.).

aparecen también en otros lugares de la iglesia en posición de adoración eucarística como, por ejemplo, Maximiliano con María de Borgoña, Felipe el Hermoso con Juana de Castilla y Aragón, y Felipe II con María de Portugal.²⁰⁸⁸

La doctrina de la eucaristía fue definida en el Concilio de Trento, en las sesiones XIII de 11 de octubre de 1551 y XXII de la primavera de 1562. En la XIII, cap. 8 se invitó a los creyentes al culto de la eucaristía y a la comunión frecuente. El sacramento debería considerarse de máximo respeto devocional por parte de los fieles y también el centro del recinto eclesiástico, por lo que la custodia, que en la época medieval solía situarse en un lateral, pasó a ocupar el tabernáculo del altar mayor.²⁰⁸⁹

La definición de la transustanciación quedó establecida conforme en la eucaristía, después de la consagración del pan y del vino, se contendría verdadera, real y sustancialmente nuestro Señor Jesucristo, verdadero Dios y hombre, bajo la apariencia de aquellas cosas sensibles. (...) nuestro Redentor instituyó este tan admirable sacramento en la Última Cena, cuando, después de la bendición del pan y del vino, con expresas y claras palabras atestiguó que daba a sus apóstoles su propio cuerpo y su propia sangre. Estas palabras había sido conmemoradas posteriormente por los santos evangelistas (Mt 26,26ss; Mc 14,22ss; Lc 22,19ss) y repetidas luego por san Pablo (1 Cor 11,23ss).²⁰⁹⁰ Por tanto, por la consagración del pan y del vino se realizaría la conversión de toda la sustancia del pan en la sustancia del cuerpo de Cristo, y de toda la sustancia del vino en la sustancia de su

²⁰⁸⁸ Tanner, 1993: 214.

Otro ejemplo de la importancia de la *pietas eucharistica* en Carlos V se produce cuando en 1533 se desplaza a Montserrat para celebrar el *Corpus Christi*, tras pasar casi dos meses con su esposa la emperatriz al volver de su periplo italiano, y antes de partir a Monzón para reunirse con las Cortes de la Corona de Aragón (Parker, 2019: 300).

²⁰⁸⁹ La importancia de las custodias de asiento, procesionales o de torre, y de sus grandes artífices, encabezados por Enrique de Arfe, no obsta el papel, también muy significativo, de las custodias portátiles o de manos desde el medioevo. En el siglo XVI, sobre todo a partir de Trento y de la Contrarreforma, se labran gran número de custodias de manos, al propiciar el Concilio una serie de devociones y de cultos eucarísticos que se desarrollan en el interior de los templos y requieren unas piezas pequeñas y funcionales, fácilmente manipulables por el sacerdote. A estos requisitos de funcionalidad se añaden en algunos casos factores de tipo económico, ya que las custodias portátiles, al ser, al menos teóricamente, más pequeñas, resultan más baratas en una situación de progresiva crisis económica (Heredia, 2002: 165-167).

²⁰⁹⁰ (1636/1637) <http://www.iglesiasdeifre.com/archivos/Denzinger-Schonmetzer.pdf> (consulta 7-5-2022).

sangre. Y esta conversión sería la que los católicos deberían entender por transustanciación.²⁰⁹¹

4.2.4) Conclusiones del capítulo 4.2

4.2.4.A) Procedencia de las ideas-imágenes del símbolo de la torre

La *pietas mariana* de los Habsburgo llegó a esperar la intercesión decisiva de la Madre de Dios para favorecer providencialmente el éxito de sus campañas militares. Esta intervención de la Virgen como María Auxiliadora victoriosa, según la retórica imperial habsbúrgica, formaría parte del plan salvífico de Dios. La implicación bélica de la Virgen se apoyaría en la reapropiación por parte de la casa de Austria de diferentes tradiciones aunque vinculadas unas a otras a través de una cierta traslación o imitación sucesiva.

En primer lugar (i), se habría inspirado en la tradición del **Imperio Romano de Oriente**. Una parte de la patrística –tanto griega como siríaca- habría utilizado un lenguaje con reminiscencias militares para referirse a la intervención de la Virgen María en la victoria sobre el mal y su papel en la historia de la Salvación como protectora del cuerpo místico de Cristo. Esta manifestación salvífica de la *Theotokos* en situaciones de asedio de Constantinopla se habría expresado además con imágenes arquitectónicas tales como torre inamovible de la Iglesia o muralla inexpugnable en el *Akáthistos*. En este himno

²⁰⁹¹ En el Oriente cristiano la Iglesia Ortodoxa finalmente aceptó en la normativa canónica del Concilio de Jerusalén (1672) la definición de la transmutación eucarística como cambio sustancial propuesta por Dositeo de Jerusalén (1641-1707), patriarca de la Ciudad Santa. Posteriormente, el patriarca Calinico II de Constantinopla (1630-1702) siguió la línea marcada por Dositeo en un documento de 1691 donde se reconocía que el pan se transmuta y se transforma tras la santificación del pan y del vino en la verdadera carne y sangre de Cristo nacido de la Virgen y esta sustancia de pan y de vino desaparece completamente porque ya es verdaderamente el cuerpo y la sangre del Señor en sus visibles especies de pan y vino; y no son porciones del cuerpo y de la sangre de Cristo sino la totalidad sustancial de su cuerpo y de su sangre [Kappes, 2020: 26-27].

también se atribuiría a la Virgen la máxima autoridad del ejército espiritual como *hypermachos strategos*. La expresión sincera de la necesidad colectiva de auxilio en momentos de máxima angustia y el agradecimiento posterior por la superación de estas situaciones desesperadas en circunstancias extremas había derivado en una práctica sistemática de apropiación de la Madre de Dios por parte de sucesivos emperadores romanos de Oriente. Se llegó a considerar habitual y propio del Imperio Romano de Oriente contar con su ayuda decisiva tanto en situaciones de defensa como en campañas militares de ataque y expansión territorial. La descontextualización de la espiritualidad de la torre mariana y su derivación a favor de los intereses político-militares bizantinos alcanzó su ejemplo paradigmático, aunque no único, con su uso por parte del *basileus* Juan II Comneno en la primera mitad del siglo XII.

Otra influencia (ii) sería la **tradición carolingia y otoniana** que continuaría el Sacro Imperio, por su interés en la emulación de la tradición imperial cristiana de Oriente y su traslación, por tanto a Occidente, del ensalzamiento del papel de la Virgen María como Madre Auxiliadora e intercesora y de las letanías procesionales como medio colectivo de invocación de esta intervención. La presencia de la torre en este contexto no fue ajena al signo del *Adventus* en las fachadas de las abadías carolingias y otonianas (*Westwerk*). La torre marcaba el umbral de la casa de Dios pero también el del recibimiento del monarca en la abadía regia. Estaba presente todavía cierto rastro del césaropapismo bizantino y de la idea imperial gibelina con el convencimiento de existir una relación directa entre Dios y el soberano de la casa de Austria. A él, hasta cierto punto *rex et sacerdos*, se le otorgaba una misión especial –fuese emperador (Carlos V) o estuviese desprovisto de tal título (Felipe II)- en una defensa cuasisacerdotal de la fe.

En tercer lugar (iii), también habría contado con la **tradición anglonormanda y franca de la época de las primeras cruzadas**. Se habría partido en este caso de interpretaciones del símbolo de la torre (de David o de marfil, ambas del *Cantar de los Cantares*, y de Baris, de los dos libros de Macabeos) que vincularían a la Virgen María con estas imágenes defensivas. Sus autores, en su gran mayoría monjes benedictinos y cistercienses del siglo XII, se habrían referido a la protección del alma, de la fe basada en los Evangelios, al favorecimiento de espacios de silencio contemplativos y de ascenso

espiritual, así como de comunicación e intercesión entre el cielo y la tierra. Destacaría además su insistencia en la humildad de la Virgen representada por la torre como una de sus virtudes principales. Por parte de los cruzados, las ideas de guerra espiritual, sacrificio por la fe y de heroísmo presentes en los libros de Macabeos, y las de protección y custodia del cuello del cuerpo místico, de la Novia-Virgen como lugar santo, también presentes en el *Cantar de los Cantares*, habrían llevado a justificar el designio divino en su misión en Tierra Santa.

En todos los casos anteriores la utilización militar de la Virgen o su implicación en objetivos bélicos se trataría de una tecnificación de la torre mariana. Con el término tecnificación no pretendo aplicar directamente a este caso los conceptos de mito genuino y tecnificado propuestos por los mitólogos Károly Kerény y Furio Jesi, a los que he hecho referencia en la parte inicial de la tesis, pero sí adaptarlos en cierta medida a las conclusiones anteriores. No consideraría en este supuesto las formulaciones marianológicas de la torre como mitos sino como explicaciones simbólicas que reflejarían una realidad trascendente genuina expresada desde una espiritualidad viva y sincera. Por tanto, la tecnificación del símbolo de la torre mariana, que se dio en estos supuestos, equivaldría a la utilización de estas bases religiosas genuinas por parte de la retórica de los Austrias que, descontextualizándolas, se valdría de ellas en la invocación forzada de la intervención de la Virgen –quizá también desde el propio convencimiento- con un propósito político-militar. El *logos* de su posición en los conflictos bélicos quedaría justificado al argumentar que contaría con el beneplácito y la protección de la Virgen.

Además de la intervención providencial de la Madre de Dios como bastión de la fe y protectora del ejército cristiano –cuando se enfrentaba al musulmán- y como defensora de las fuerzas católicas –cuando la guerra era contra los protestantes-, la rogativa a santos como santa Bárbara, cuyo atributo es la torre, coprotectora del soberano junto con la Inmaculada en las armaduras de Carlos V y Felipe II, también encontraría su origen en el Imperio Romano de Oriente, donde, por otra parte, el icono de la Virgen y los escudos de santos se llevaban al campo de batalla.

En cuanto a la *pietas eucharistica* de los Habsburgo, la arquitectura de las casas sacramentales turriformes y de las torres eucarísticas presentó unos patrones que tuvieron su origen en el Sacro Imperio posiblemente influenciados por las torres de las fachadas (*Westwerk*) de las abadías regias de la época otoniana, que marcaban el *Adventus* del monarca a un recinto regio y a la vez espiritual, inspiradas a su vez en las de las iglesias-palacio de la Siria tardoantigua. En cuanto a la conceptualización simbólica de la torre eucarística se aprovecharon los contenidos exegéticos de la torre mariana referidos a la Encarnación que había presentado la patrística y después el monasticismo anglonormando benedictino y cisterciense del siglo XII. Esta torre eucarística, motivo principal de la procesión del *Corpus Christi*, se interpretó como alegoría de la Madre de Dios contenedora de la presencia real de Dios –del cuerpo vivo de su Hijo y la hicieron desfilar como portante en su seno del cuerpo vivo de su Hijo (la sagrada forma consagrada). El impulso de la popularidad del ostensorio procesional turriforme se sumó a la definición final, en ese principio de siglo, de la iconografía de la Virgen *tota pulchra*, con especial éxito en esos momentos iniciales en territorios tradicionalmente immaculatistas como Normandía o la Corona de Aragón. Entre sus epítetos mostraría la torre davídica o ebúrnea. Estas torres, junto con la de Tebés, presentes anteriormente en el *Speculum Humanae Salvationis*, indicarían esta doble idea de protección virginal del cuerpo de Cristo –tanto la sagrada forma de la comunión como el cuerpo místico de la cristiandad– en una misión dinástica así como ese carácter sacerdotal y de pureza de la fe a preservar.

En definitiva, las dos torres –de David y de Baris o marfil– que enmarcarían la puerta del cielo y que se encontrarían presentes también en las letanías lauretanas, junto a las advocaciones a María Auxiliadora, definitivas de la *pietas mariana* de la Casa de Austria, especialmente tras la batalla de Lepanto, se caracterizarían por la pureza virginal (propia de la torre de marfil o de Baris) y el poder protector (torre de David) tanto del *corpus verum* (cuerpo de Cristo) como del *corpus mysticum* (cuerpo de todos los cristianos, la Iglesia), tal y como se resume a continuación:

Torre inamovible e inexpugnable (Akáthistos 23:10-13)	
TORRE DE MARFIL	TORRE DE DAVID
TORRE DE BARIS	

Virginidad de María, pureza	Protección del cuerpo de Cristo y de la cristiandad
Antes de la Anunciación	Después de la Anunciación
Lugar santo, sacerdocio	Lugar santo, linaje
Fortaleza y defensa de la fe	Fortaleza y defensa de la fe
Intercesión militar y agente de victoria	Intercesión militar y agente de victoria

4.2.4.B) Forma de comunicación del símbolo de la torre

La idea fundamental de la piedad de la casa de Austria fue que Dios era accesible a través de una intercesión, ya fuese sacerdotal –en el caso de la eucaristía (*pietas eucharistica*) - o por medio de la Virgen –si se trataba de rogatorias de auxilio, protección o, incluso, victoria (*pietas mariana*)-. Los Habsburgo fomentaron que estas dos vías de acceso a Dios, en principio individuales –a través de la *manducatio per gustum*, en el caso de la eucaristía, y de la oración, respecto a la devoción mariana-, pasasen a ser preferentemente colectivas. De ahí, el impulso y el apoyo que obtuvieron las procesiones en todos los territorios que conformaron la Monarquía Hispánica. No se trató únicamente de la

comitiva del *Corpus Christi* presidida por la custodia turriforme sino también de las peregrinaciones y procesiones votivas o rogatorias relacionadas con la letanía lauretana. En todos estos escenarios colectivos aparecía la imagen eucarística y mariana de la torre como eje central de esta protección y comunicación privilegiada con Dios que la propaganda habsbúrgica pretendía arrogarse. La torre actuaba de imagen motriz en algunas advocaciones de la letanía lauretana y, sobre todo, en la procesión del Corpus. En esta última era el punto focal que concentraba las miradas, la que marcaba el paso del cortejo. Era una torre que se desplazaba, que activaba las emociones y movilizaba el *pathos* de la colectividad.

También, por otra parte, las diferentes torres vinculadas a María Auxiliadora y a otras advocaciones de la Virgen María que aparecieron en las composiciones iconográficas glosadas del *Speculum Humanae Salvationis*, en los epítetos marianos de la Virgen *tota pulchra* y de la letanía lauretana popularizaron interpretaciones de diferentes facetas espirituales de la Virgen María como la protección del cuerpo de Cristo, la de todos los cristianos en su fe. Estas torres formaron parte del diálogo reglado entre sacerdote y feligreses en procesión, al compás de una repetición rítmica que rogaba la intercesión de María, Madre de Dios. Una intervención rogatoria de la Virgen que era en defensa de los objetivos militares de la casa de Austria.

Augsburgo apareció como centro inspirador de mensajes político-religiosos: no ya solo por el *Tractatus super Methodium* de Wolfgang Aytinger (1496), tratado en el capítulo 3.2, sino por la importancia de esta ciudad suaba como centro impresor –por ejemplo, en la futura abadía imperial de San Ulrico y Santa Agra, especialmente vinculada a la familia Fugger- de donde partieron toda una serie de versiones del *Speculum Humanae Salvationis* que permitieron hacer llegar a la península ibérica a partir de finales del siglo XV todo este imaginario tipológico de correspondencias entre el AT y el NT. Desde la Universidad de Ingolstadt (Baviera), a un poco más de sesenta kilómetros de Augsburgo, san Pedro Canisio se encargó de recopilar todas las enseñanzas de la Iglesia acerca de María Madre de Dios, la mayoría de ellas de raigambre bizantina, y a través de la obra compiladora del santo jesuita (1577) se difundieron por todo el orbe católico. Canisio, también en sus predicaciones anteriores en la catedral de Augsburgo (de 1559 a 1568),

ayudó a difundir el catecismo y la letanía lauretana que acababa de publicar en el que la Virgen ocupaba un lugar preferencial. Otros jesuitas también tuvieron en la segunda mitad del siglo XVI un papel preponderante en la propagación de la devoción por la Inmaculada Concepción y por la Virgen de Loreto y reforzaron así el papel difusor que ya hacía años procuraban los franciscanos.

4.2.4.C) Diferencias y coincidencias en la idea y la imagen imperial que se transmitió a través del símbolo de la torre (mariana y eucarística) en los reinados de Carlos V y de Felipe II

Ambos monarcas incentivaron la comunión por visión y el carácter procesional de la sagrada forma consagrada por medio de custodias turriformes. Carlos V y Felipe II coincidieron también en solicitar la protección providencial de la Virgen, tal y como evidencian las armaduras con la Inmaculada en el pectoral y santa Bárbara en el dorsal. Sin embargo, Felipe II utilizó en mayor medida que su padre la intercesión de la Virgen y la *pietas mariana* como un aspecto fundamental en la legitimación del enfrentamiento bélico contra musulmanes y protestantes. La victoria en la batalla de Lepanto (1571) fue un punto álgido en esta apropiación política de la imagen de la Virgen como torre inexpugnable y victoriosa y fue paralela al resurgimiento desde Castilla de la idea del rey de Jerusalén, reconquistador de Constantinopla y de la Ciudad Santa, en las siguientes obras y autores: Francisco de Aldana (*Al Rey Don Felipe, nuestro señor*, 1571), Juan Latino (*La Austríada*, 1573), Juan Rufo (*La Austríada*, 1582), y Hernando de Acuña (*Al rey nuestro señor*, 1591). Sin embargo, esta narrativa relacionada con el profetismo del «último emperador romano» no se consolidó y fue simplemente una reminiscencia de un discurso que ya había quedado desplazado en favor de la *pietas mariana* y de la *pietas eucharistica*. A diferencia de la retórica imperial profética anterior de Carlos V impulsada por Gattinara y su círculo, que no iba a perdurar más allá de las muestras anteriores en un entorno castellano -a pesar de la apelación a la labor dinástica que implicaría también a la otra rama familiar-, el último tercio del siglo XVI dio paso a la utilización político-militar de la torre mariana y eucarística. Una apropiación –o tecnificación en sentido propagandístico bélico- que se venía fraguando anteriormente y que se trasladó al siglo

XVII, tanto por la rama hispánica de la casa de Austria regida desde Madrid como la centroeuropea con capital en Viena (y Praga durante el reinado del emperador Rodolfo II). La Virgen de la victoria de Lepanto en la lucha contra los otomanos pasó a ser la *tour de force* a principios del siglo XVII en las zonas de conflicto con los protestantes – Bohemia, el sur de Alemania y Países Bajos-.

4.3 JERUSALÉN Y LA «TORRE» EN LA ESCATOLOGÍA IMPERIAL DE FELIPE II

4.3.1) La Iglesia militante y el reino de Jerusalén en el discurso de Felipe de Habsburgo ante el Parlamento inglés

A mitad del siglo XVI creció la conciencia de la dificultad que presentaba la defensa de los Países Bajos, tanto por su situación aislada en el norte, lejos de los territorios meridionales del Sacro Imperio, como también por sus poderosos vecinos. La boda del futuro Felipe II y la reina inglesa y católica María Tudor, recién coronada en 1553, se presentaba como una solución a este problema, aunque supusiera dividir las posesiones borgoñonas y Trastámara.²⁰⁹² El objetivo era crear un nuevo bloque territorial regido por los herederos de Felipe y María Tudor, que abarcaría a los Países Bajos e Inglaterra,²⁰⁹³ con la previsión de que Inglaterra fuese heredada por el primer hijo que pudiesen tener y los Países Bajos por el segundo.²⁰⁹⁴ Las razones políticas y estratégicas que justificaron el matrimonio se ubicaban dentro de una larga tradición de la que formó parte la boda de los padres de la reina, Enrique VIII de Inglaterra y Catalina de Aragón. De hecho, María Tudor se jactaba de tener tanta sangre española como Felipe II (y aún era posible que más) mientras que él tenía derechos al trono inglés surgidos de una serie de matrimonios hispano-ingleses a partir del siglo XIV y que algunos ingleses incluso consideraban superiores a los de la familia Tudor. Esta alianza tan antigua respondía al temor de ambas dinastías y de sus estados al reino vecino y enemigo común: Francia.²⁰⁹⁵ Una amenaza

²⁰⁹² Rodríguez Salgado, 1992: 71; Rodríguez Salgado, 2000: 70-71. Muchos años antes, en 1522, el propio Carlos V había estado comprometido con ella (Kamen, 1997⁶: 54).

²⁰⁹³ Al parecer el plan de la propuesta de matrimonio realmente correspondió a María de Hungría y al consejero imperial Antonio Perrenot de Granvela, con la ayuda legal del jurista Viglius van Aytta, presidente del Consejo Privado en Bruselas, y la acción diplomática de Simon Renard (1513-1573) [Rodríguez Salgado, 1992: 129].

²⁰⁹⁴ Viso, 2015: 104.

²⁰⁹⁵ Rodríguez Salgado, 2000: 68.

que se había incrementado por los avances de la coalición francesa con príncipes alemanes y el Imperio Otomano.²⁰⁹⁶

La boda Habsburgo-Tudor planteaba, sin embargo, varios conflictos. Uno de estos problemas era la cuestión de las propiedades eclesiásticas en la vuelta de Inglaterra al catolicismo. En 1553 ya habían sido secularizadas amplias zonas de Inglaterra que habían pertenecido a la Iglesia católica. Muchos de los adquirentes de estos bienes eran parlamentarios y miembros de la nobleza, y, con independencia de sus convicciones religiosas, no estaban dispuestos a devolver estos bienes. Cualquier cesión de la Iglesia católica en este conflicto podía implicar para ella un precedente peligroso ante la posibilidad de que pudiesen acogerse a él otros territorios protestantes que se planteasen volver a la órbita católica. Esta cuestión se negoció en Bruselas entre la representación del gobierno imperial en los Países Bajos y el legado papal, el cardenal Reginald Pole (1500-1558). Mientras María de Hungría y el resto de impulsores de este matrimonio Tudor-Habsburgo eran favorables a llegar a una solución de compromiso, el cardenal Pole se mostraba decidido a recuperar todas las posesiones perdidas por la Iglesia y afirmaba tajantemente su negativa a la aceptación de una solución transaccional.²⁰⁹⁷

La presencia de Reginald Pole, exiliado desde hacía tiempo en Italia, presentaba unas peculiaridades hasta cierto punto sorprendentes en esta situación. La primera de ellas, (a) era la posibilidad que se había barajado de que fuese él quien se casase con la reina María Tudor. A pesar de su dignidad cardenalicia, al no haber sido ordenado sacerdote, podía haber sido dispensado de los votos menores de diácono y haber contraído matrimonio. En el bagaje a favor se encontraba su condición de inglés y ascendencia de sangre real – primo Plantegenet de Enrique VIII-, junto con su sólida y antigua amistad con la reina. Sin embargo, fue él mismo quien descartó la idea. Por otra parte, (b) Pole había estado a punto de ser elegido papa durante el cónclave de 1549-1550 con el voto a favor de los cardenales prohabsbúrgicos.²⁰⁹⁸ Por un solo voto no obtuvo la cátedra de Pedro y finalmente correspondió a Julio III (1487-1555), candidato de compromiso entre la

²⁰⁹⁶ Rodríguez Salgado, 2000: 70-71.

²⁰⁹⁷ Rodríguez Salgado, 1992: 151-152.

²⁰⁹⁸ Viso, 2015: 100.

facción francesa y la imperial.²⁰⁹⁹ Un último aspecto (c) era el profético, al haber sido considerado en esa situación el papa angélico anunciado por el profetismo joaquinita, protagonista, por tanto, de la renovación y purificación de la Iglesia.²¹⁰⁰

El contrato de los esponsales, firmado el 12 de enero de 1554, intentó aquietar los temores de la Cámara de los Comunes y del Consejo Real inglés, inicialmente contrarios a esta unión. Este acuerdo estipuló que no se admitirían extranjeros en ningún cargo en Inglaterra y que el país no se involucraría en las guerras de otros reinos. Además, en caso de fallecimiento previo de María, Felipe dejaría de ser considerado rey automáticamente. Las condiciones firmadas convencieron al Parlamento y el 2 de abril de 1554 aprobó la boda.²¹⁰¹

Carlos V expresó el deseo de otorgar a su hijo Felipe un título acorde al de su futura esposa de forma que no sufriese el deshonor de la inferioridad de rango. Pocas horas antes de celebrarse la boda de María Tudor y don Felipe en la catedral de Winchester el 25 de julio de 1554, día de Santiago, Juan Rodríguez de Figueroa (1490-1565), regente en el virreinato de Nápoles, dio lectura formal a la concesión por el emperador a su hijo del reino de Nápoles y de Jerusalén.²¹⁰² La disposición de la plena titularidad del reino de Nápoles presentaba una doble problemática, puesto que, en primer lugar, estaba todavía técnicamente bajo la jurisdicción del Consejo de Aragón y la reina Juana era la soberana legítima y reina propietaria. Solo ella teóricamente podía ceder el reino y no Carlos. Por este motivo, el emperador únicamente pudo transferir legalmente a su hijo los poderes de regencia que él mismo se había otorgado.²¹⁰³ Por otra parte, los reinos de Nápoles y de Jerusalén, al ser feudatarios del papa, requerían la investidura del pontífice previo juramento del deber de fidelidad a Su Santidad como señor feudal. Una investidura cuyos trámites solo se iniciaron *a posteriori*.²¹⁰⁴

²⁰⁹⁹ https://mercaba.org/Rialp/J/julio_iii_papa.htm (consulta 17-5-2021).

²¹⁰⁰ Romano, 2015: V, 6-7, 29, 134. Se popularizó incluso el juego lingüístico que llevaba de *cardinal anglicus* a *cardinal angElicus*.

Sobre la profecía del papa angélico y la obra de Joaquín de Fiore y sus seguidores, véase el cap. 2.

²¹⁰¹ Kamen, 1997⁶: 55-56.

²¹⁰² Rodríguez Salgado, 1992: 159; Parker, 2019: 541; Edwards, 2018: 394.

²¹⁰³ Rodríguez Salgado, 1992: 171.

²¹⁰⁴ En carta de 14 de agosto de 1554, el rey Felipe escribió al papa Julio III para solicitar la investidura de los reinos de Nápoles y de Jerusalén que le acaba de conceder su padre, con las promesas debidas en este sentido, y envió a Roma como representante a Francesco Ferdinando Ávalos de Aquino (c.1530-1571),

El 18 de agosto de 1554 Londres recibió en entrada solemne a la pareja real. En esa procesión cívica destacó un magnífico carro triunfal y varias compañías de alabarderos, algunos de los cuales portaron, en lugar de estandartes, maquetas con imágenes de ciudades y castillos.²¹⁰⁵ Después del *Te Deum* y otros actos religiosos los reyes se dirigieron a caballo hacia el palacio real y se detuvieron en Fleet Street ante un castillo decorado con las armas de todos los reinos cristianos. Desde la parte superior del castillo descendió una figura, que representaba a la Sabiduría asiendo en cada mano una corona, y alojó finalmente una de ellas sobre la cabeza de una figura que representaba a la reina, y la otra sobre otra figura que representaba al rey.²¹⁰⁶

Después de insistir Carlos V a Su Santidad,²¹⁰⁷ la investidura papal de don Felipe como rey de Nápoles y de Jerusalén se produjo durante el consistorio del 19 de octubre de 1554 con el juramento del marqués de Pescara en nombre del rey de hacer todo según su rango y deberes como feudatario papal con el compromiso de buscar cismáticos y herejes en estos nuevos dominios.²¹⁰⁸ En ese mismo mes el rey Felipe decidió convocar al Parlamento inglés para tratar el asunto de la vuelta de Inglaterra al seno de la Iglesia católica romana y del permiso de entrada del cardenal Pole como legatario papal.²¹⁰⁹ Felipe se mostraba convencido del éxito de su intervención, puesto que creía que Dios le había elegido para desarrollar esta «gran obra», un objetivo que parecía a su alcance cuando tiempo atrás parecía imposible.²¹¹⁰ En su discurso del 12 de noviembre de 1554 ante el Parlamento inglés reunido en Westminster,²¹¹¹ Felipe II, recién investido rey de

marqués de Pescara [Archivo Segreto Vaticano (ASV), Reg. Vat. 1795, fol. 140r-141r]. Dos días más tarde, el 16 de agosto de 1554, don Felipe escribió nuevamente al papa, declarándose el hijo más humilde y leal de Su Santidad [ASV, Reg. Vat. 1795, fol. 143r-v]. Ambas cartas en: J.I.Tellechea. *El Papado y Felipe II, 1, 1550-1572*. Madrid: Fundación Universitaria Española, 1999, pp. 12-15 (Edwards, 2018: 395)].

²¹⁰⁵ Mínguez, Rodríguez (2020: 231) se refiere a la descripción del virrey Pedro Pacheco. *Philippus dei gratia rez Angliae*, 1554.

²¹⁰⁶ Morales, 2009: 187.

²¹⁰⁷ El emperador se dirigió al papa el 5 de septiembre de 1554 al objeto de pedirle humildemente que procediera a la investidura de su hijo con pleno reconocimiento de la representación del marqués de Pescara [ASV, Reg. Vat. 1795, fol. 142r, en: J.I.Tellechea. *El Papado y Felipe II, 1, 1550-1572*. Madrid: Fundación Universitaria Española, 1999, p. 16 (Edwards, 2018: 395)].

²¹⁰⁸ ASV, Reg. Vat. 1795, fol. 31r-33v, en: J.I.Tellechea. *El Papado y Felipe II, 1, 1550-1572*. Madrid: Fundación Universitaria Española, 1999, pp. 19-24 (Edwards, 2018: 396).

²¹⁰⁹ Loades, 1991²: 167.

²¹¹⁰ Rodríguez Salgado, 1992: 154.

²¹¹¹ Una descripción de la misa previa, de la procesión de la iglesia al Parlamento y de la asistencia al pleno se puede consultar en la carta que envía el conde G..T. Langosco da Stroppiana desde Londres el 13 de noviembre de 1554 al obispo de Arrás (Viena, Staatsarchiv, E.V.5). También se refiere al discurso del rey y a su buena acogida la carta que desde la capital inglesa envía Luis Vanegas al rey de Romanos el 14 de

Jerusalén, recurrió a la imagen de la nueva Jerusalén, según la transcripción del cronista Luis Cabrera de Córdoba:

Vuestros mayores (y en saber y poder) vivieron y murieron en la profesión de la religión católica, y en la obediencia de la Iglesia romana (...) **que hace el pueblo unido al sacerdote, como el rebaño a su pastor**. Esta, según el estado del Nuevo Testamento, es nuestra **Iglesia católica, que tuvo principio en Jerusalén** (...) gobernada por elegido por el Espíritu Santo. En él está la suma autoridad y sumo poder (...). Este **pontífice** sucesor de san Pedro **es verdaderamente vicario de Jesucristo en la tierra** (...) sin haber dos cabezas, aunque sean dos personas, una subordinada a la otra, como el virrey temporal a su rey natural nombrado para que gobierne en su ausencia el reino. Por esto en la ley antigua se mandó a los hebreos poner en la frente del sumo sacerdote el nombre inefable de Dios esculpido en lámina. Es la Iglesia militante divinamente traslado de la triunfante; **y vio san Juan descender del cielo a Jerusalén nueva y santa**. Como en ella hay un príncipe Dios, debajo de cuya obediencia está sujeta perfectísimamente, en la militante hay un romano pontífice, príncipe espiritual, que precede a todos y excede como mayor en dignidad, potestad, institución, autoridad, y anima el cuerpo, por razón del sujeto de mayoría más noble, y con más excelencia por mejores y mayores súbditos. El obedecerle y a sus decretos es necesario para la salud de las almas. Este príncipe soberano eligen los cardenales, columnas de la Iglesia, que tienen las veces de los Apóstoles, por cuyo consejo gobierna la religión buen sentir y reverencia de Dios (...). El gobierno temporal no es hábil para la divinidad, como el culto divino y guardia de los preceptos celestiales (...). De la potestad de reino y oficio de rey no es sólo su fin la majestad, riqueza, señorío; Dios y su ley santa fue, y el cumplimiento de sus preceptos, muriendo por ello si conviniere. Por esto mandó en el Viejo Testamento tuviese el rey en sus manos la ley, y ponérsela en la cabeza los sacerdotes coronándole; porque sobre todo se ha de estimar y **defender y ser antemural y espada de la Iglesia**, reprimiendo valerosamente la audacia de los malos, amparando lo establecido, restituyendo la paz, apartando lo que perturba. (...) La misericordia de Dios os llama, para que obedeciendo al romano pontífice volváis al rebaño de Jesucristo incorporándoos en su Iglesia católica. Y así **anulando las leyes contra los decretos pontificales y entradas de los ministros apostólicos por los señores Enrique y Eduardo establecidas, conviene admitir al cardenal Polo** [Pole], **natural de la isla, legado del sumo pontífice**, y como le habéis certificado a vuestra reina deseáis darle la obediencia, ser hijos verdaderos de la Iglesia católica (...).²¹¹²

Entre las argumentaciones incluidas en este discurso de Felipe, como rey consorte de Inglaterra, ante su Parlamento, podría destacarse la inspirada en san Isidoro de Sevilla sobre la base de que los reyes no estarían fuera de la Iglesia, el pueblo de Dios, sino dentro de ella. Su acción no sería necesaria si las enseñanzas de los sacerdotes bastaran para cumplir la palabra de Dios por parte de la población –habría entonces un orden perfecto,

noviembre de 1554 (Viena, Staatsarchiv, S.4) [Spain: November 1554, 1-15. *Calendar of State Papers, Spain, Volume 13, 1554-1558*. Londres: Royall Tyler, 1954, pp. 76-95. *British History Online* <http://www.british-history.ac.uk/cal-state-papers/spain/vol13/pp76-95> (consulta 22-6-2020)].

²¹¹² Cabrera de Córdoba, 1876: 29-30.

carente de coerción y autoridad humana-; pero, no siendo así, sería preciso hacerla imperar a través del antemural y espada del reino terrestre, especialmente representado en el reino de Jerusalén, brazo armado y legal de la Iglesia militante.²¹¹³ Esta línea teológico-política fue recuperada por Felipe II en este discurso para destacar el error cismático de los reyes ingleses anteriores y reivindicar así tanto la autoridad pontificia como su propio papel restaurador, en tanto rey de Jerusalén, como la base del retorno de Inglaterra al catolicismo romano.²¹¹⁴ Seguiría de alguna forma el camino indicado por el papa Gelasio I (p.492-496) cuando en una carta al emperador bizantino Anastasio declaraba:

Existen dos poderes principales que gobiernan este mundo: la autoridad sagrada de los pontífices y el poder real. Pero la autoridad de los pontífices es tanto más importante cuanto que deberán responder de los mismos reyes antes el tribunal del Juicio Superior.²¹¹⁵

La tipología agustiniana de las dos ciudades tenía sus raíces en Eusebio de Cesarea (s .III-IV), en cuanto la monarquía terrestre debía ser instrumento de Dios,²¹¹⁶ y en el *Comentario sobre el Apocalipsis* de Ticonio (s. IV), en el que se refería a dos ciudades, Babilonia y Jerusalén.²¹¹⁷ Para san Agustín, en sus comentarios sobre el Sal 64,2, Babilonia se referiría a la confusión, el pecado, y el amor de lo mundano de la vida terrenal; mientras que Jerusalén representaría a la verdad espiritual, la visión de paz, la vida futura, en la cual los límites del tiempo serían superados y Dios sería alabado para siempre, en *saecula saeculorum*. Jerusalén, además, no se ubicaría en un punto geográfico sino que estaría en el corazón de todos aquellos que amasen a Dios.²¹¹⁸ Esta Jerusalén-

²¹¹³ García-Pelayo (1981: 235) cita *Sententiae*, III, 51, 4 de san Isidoro; Aurell, 2011: 173.

²¹¹⁴ Con posterioridad, el teólogo reformado Pedro Mártir Vermigli utilizó la historia bíblica de Gedeón para apoyar la jefatura monárquica de la Iglesia de Inglaterra como un simple magistrado o juez, autoridad temporal y limitada nombrada por Dios pero sin pretender arrogarse el poder o reino espiritual universal (Kirby, 2009: 419-421). Una parte de sus comentarios al Libro de Jueces fueron publicados en 1555 en Estrasburgo, al haberse exiliado allí procedente de Inglaterra al acceder al trono María Tudor. Estos comentarios ya completos fueron publicados en Zurich en una primera edición de 1561 en latín, traducida al inglés en 1564 (Kirby, 2009: 404). Su argumentación, al contrastar la negativa de Gedeón a aceptar ser el rey de Israel con el poder temporal del papado, tenía por objetivo criticar la confusión del obispado de Roma entre la ley humana y la ley de Dios, la autoridad terrenal y la autoridad espiritual; y recordar que solo Cristo era la cabeza del cuerpo de la Iglesia, sólo Cristo podía ejercer el dominio universal de la Iglesia. El papado no tenía, por tanto, derecho alguno a reclamar el patriarcado universal (Kirby, 2009: 410-413).

²¹¹⁵ Aurell (2011: 171) se remite a H-X.Arquillière. *El agustinismo político. Ensayo sobre la formación de las teorías políticas en la Edad Media*. Granada: Universidad de Granada, 2005, p. 100.

²¹¹⁶ Respecto al amilenarismo y la teología política de Eusebio de Cesarea, véase cap. 2.2.4.

²¹¹⁷ Acerca del amilenarismo y la escatología no apocalíptica de Ticonio, véase cap. 2.2.5.

²¹¹⁸ Stroumsa, 2010: 509-510. Sobre san Agustín véase también cap. 2.2.5.

Ecclesia o Ciudad de Dios, en contraposición a la Roma pagana, la nueva Babilonia, partía del hecho que Roma, a diferencia de Constantinopla, no fue entendida en la Antigüedad como una Nueva Jerusalén; lo que permitió a san Agustín explicar el hundimiento de la capital del Imperio, cuando Alarico saqueó Roma en el año 410, al recordar su pasado pagano. Un carácter pagano radicalmente diferente a la *Civitas Dei*.²¹¹⁹ La *Ecclesia, republica christiana, christianitas* o Ciudad de Dios agustiniana –opuesta a Babilonia–, tendría dos vertientes: (a) la terrenal peregrinante o militante, integrada por los bautizados, el templo vivo que sería cada uno de los cristianos y la Iglesia como asamblea de todos ellos; y, (b) la celeste o triunfante, donde morarían los ángeles y los santos, junto a Dios.²¹²⁰

El interés de Felipe II en insistir en la obediencia al romano pontífice como verdadero vicario de Jesucristo en la tierra y como príncipe espiritual de la Iglesia militante con argumentos del agustinismo político trataba de contrarrestar el discurso protestante que se había predicado en Inglaterra bajo el impulso de los dos reyes anteriores. Los anglicanos –y en general los protestantes– habían utilizado la equiparación de san Agustín en *De civitate Dei* (principios s.V), entre la Roma pagana y la “hija de la antigua Babilonia” o la “segunda Babilonia al oeste” y la habían ampliado a la Roma pontificia, a la que culpaban de idolatría y superstición. Contraponían así a Jerusalén con Roma-Babilonia.²¹²¹ Para muchos teólogos de la Reforma, la Jerusalén celeste sería una metáfora que representaría cualquier comunidad regida por la fe verdadera. Por ejemplo, Martín Lutero, en su *Lectura de la carta de san Pablo a los Gálatas* (1535), manifestaría que la Jerusalén celeste en la tierra era la Iglesia, entendida como los creyentes dispersos por todo el mundo, con el mismo Evangelio, la misma fe en Cristo, el mismo Espíritu Santo y los mismos sacramentos. Cada ciudad y cada comunidad en la tierra, por tanto, podían aspirar al estatus de la Jerusalén celeste²¹²² si se unían a la verdadera fe y abandonaban la superstición y la idolatría de Roma. De esta forma, en los grabados que

²¹¹⁹ Stroumsa, 1998: 352.

²¹²⁰ García Mahiques, 2009: 25-27; García-Pelayo, 1981: 222.

²¹²¹ Fontcuberta, 2011: 22-23, 376.

²¹²² Van Putten, 2018: 66-67.

Un caso extremo fue el de la Nueva Jerusalén de Münster, en 1534, proclamada reino de los santos, bajo el régimen del sastre Bockelson (o Juan de Leyden), rey ungido (como David) e investido de globus, cetro, trono y doble espada, destinado a inaugurar la edad del triunfo de los santos previa a la segunda venida de Cristo (García-Pelayo, 1964: 32-33).

el taller de Lucas Cranach el Viejo (1472-1553) realizó para ilustrar la Biblia de Lutero de septiembre de 1522 se mostraba tanto la identificación entre ambas ciudades²¹²³, como también la Bestia del Apocalipsis²¹²⁴ y la gran prostituta con tiaras papales en la cabeza. Lutero y sus seguidores predicarían que los días finales del Papa-Anticristo y de Roma-Babilonia se acercaban y, por este motivo, se representaba su caída inminente, un castigo al orgullo y la vanidad, a través de la destrucción de la torre de Babel, tema de recurso frecuente y con un aspecto cada vez más parecido a las ruinas de Roma, como se verá en el capítulo 5.

La reivindicación de la Nueva Jerusalén por parte de Lutero también estuvo influenciada posiblemente por la obra del calabrés Joaquín de Fiore (siglo XII), quien después de experimentar en su juventud una conversión a la vida interior durante una peregrinación a Tierra Santa, se refirió con frecuencia a Jerusalén en su *Liber Figurarum*. Contraponía la ciudad santa a Babilonia, identificada con la Roma pagana, mientras relacionaba Jerusalén con la *Ecclesia*. La Iglesia, para Joaquín de Fiore, era siempre Jerusalén, nunca Roma. Mientras Babilonia era el reino del diablo, el reino celestial de Dios estaba simbolizado por Jerusalén. Insistía, por otra parte, en su *Evangelio eterno* en el hecho de que en la Jerusalén celeste no habría un templo construido por el hombre, ya que el Padre y el Hijo eran el único Templo del Espíritu.²¹²⁵

En definitiva, en la propaganda protestante, se distinguieron las dos ciudades: la nueva Jerusalén, identificada con la Iglesia que ellos propugnaban, como sinónimo de paz y felicidad terrenal, frente a una Babilonia-Roma como confusión.²¹²⁶ Con el Juicio Final, además, se acabaría la dualidad de ciudades: el cielo sería el destino de la Ciudad de Dios, la nueva Jerusalén, y el infierno, el destino de Babilonia.

²¹²³ En el grabado para el capítulo 14, Babilonia es representada sin ninguna duda con la ciudad de Roma, mostrando su caída y destrucción. Se distinguen con mucha claridad el Vaticano, el Belvedere y el castillo de Sant'Angelo. La desacralización de Roma se llevaba a cabo a la inversa, a través de su demonización, mediante el contramito Roma-Babilonia.

²¹²⁴ En el Apocalipsis (17, 6-9) se relaciona a la bestia de siete cabezas (identificadas por los protestantes con las siete colinas romanas) montada por la gran prostituta babilónica.

²¹²⁵ Stroumsa, 2010: 511; Stroumsa, 1998: 364. Acerca de Joaquín de Fiore véase también cap. 2.3.2.

²¹²⁶ Chydenius (1958: 132) presenta esta contraposición entre las dos ciudades simplemente, sin las identificaciones que he incluido respecto a la Iglesia de los protestantes y Roma como Babilonia.

Tras el discurso de Felipe II de 12 de noviembre de 1554, en el que insistía, como hemos visto en la equiparación de la Iglesia católica romana y Jerusalén, el resultado de la votación del Parlamento inglés fue claro y, entre cuatrocientos cuarenta votos, solamente dos se posicionaron en contra de la entrada del legado pontificio, el cardenal Reginald Pole, a quien se le permitió el desembarco en Dover, con patente de poder entrar en el reino en contra de la prohibición establecida hasta entonces, y fue acompañado a Londres por los enviados de los reyes y del Consejo. El 14 de noviembre de 1554 fue recibido en palacio por los monarcas con gran honor y muestra de amor y contento y se convocó nuevamente al Parlamento.²¹²⁷

El cardenal Pole lamentó, en su discurso del 21 de noviembre de 1554 ante el Parlamento inglés, que Carlos V no iba a poder zanjar ya las controversias sobre religión en la cristiandad. Este papel de acabar el Edificio iniciado por el emperador, anunció Pole, le correspondía en esos momentos a su hijo, el rey Felipe. Advirtió, sin embargo, que la Iglesia no podría ser finalmente construida, a menos que todos los reinos se uniesen bajo una sola cabeza y se reconociese a este monarca universal como vicario de Dios.²¹²⁸ La idea de que el monarca fuese el vicario de Dios partía ya de san Pablo y había sido formulada explícitamente, como hemos visto, por Eusebio de Cesarea. Se convirtió en su momento también en uno de los puntos clave en las discusiones teológico-políticas que acompañaron a la querrela de las investiduras, tal y como se ha comentado anteriormente.²¹²⁹ El legado del papa reconocía de esta forma al rey de Jerusalén como vicario de Dios en cuestiones terrenales tras haber reconocido previamente éste al papa como vicario de Dios en cuestiones espirituales.

La reconciliación del reino de Inglaterra y la Iglesia católica romana se celebró el 30 de noviembre de 1554, día de san Andrés. Se reunió primero la Orden del Toisón de Oro en *petit chapitre* convocado por el rey Felipe, gran maestro de la orden en ausencia de su padre, y fueron después acompañados por los caballeros del collar de San Jorge y de la Jarretera, la orden dinástica inglesa, tanto a la misa celebrada posteriormente en la iglesia de San Pablo, como a la comida con el rey. En San Pablo el cardenal Pole, ante reyes,

²¹²⁷ Cabrera de Cordoba, 1876: 30.

²¹²⁸ De la Cuadra, 2013: 38.

²¹²⁹ Véase cap. 2.3.1.

prelados, parlamentarios, nobleza, pueblo, en voz alta absolvió de sus apostasías y errores a quienes los hubiesen cometido. Tras regresar los reyes a palacio se celebró la felicidad de la reconciliación con festines, justas y juegos de cañas.²¹³⁰

Casi un año después, el 25 de octubre de 1555, Carlos V abdicó en Bruselas en favor de su hijo Felipe de su soberanía sobre los Países Bajos. Felipe, además, pasó a ser en esa fecha el gran maestro de la Orden del Toisón de Oro en sustitución de su padre.²¹³¹ Fue con ocasión de esta segunda estancia de Felipe II en los Países Bajos cuando se interesó por el políptico de *La adoración del Cordero Místico* de los hermanos van Eyck de la iglesia –hoy catedral– de San Juan de Gante, al que vamos a dedicar el siguiente apartado.

4.3.2) La torre y el políptico de *La adoración del cordero místico*

4.3.2.A) El programa iconográfico del políptico de Gante

4.3.2.A.i) Altar cerrado: Primera Venida del Señor (Encarnación y profecías mesiánicas, tanto del AT como paganas sibilinas)

1432 es el año de finalización por parte de Jan van Eyck (c.1390-1441) del políptico de la *Adoración del Cordero Místico*, del que también fue autor su hermano Hubert (c.1366-

²¹³⁰ Cabrera de Córdoba, 1876: 31.

La reina de Inglaterra escribió al emperador el 7 de diciembre de 1554 para informarle del franco consentimiento ofrecido por sus súbditos de cada estado para volver a la obediencia a la Santa Iglesia y a la fe católica, en gran parte debido a la sabia guía de su marido, el rey Felipe [*Calendar of State Papers. Spain*, XIII, 117 (Loades, 1991²: 167)].

En diciembre de 1554 y enero de 1555 se distribuyeron panfletos propagandísticos que celebraban el acontecimiento. Muchos de ellos se publicaron en Italia, aunque también aparecieron versos y relaciones en inglés, alemán, neerlandés y castellano. En todas estas publicaciones se dejaba muy claro el vínculo entre la llegada a Inglaterra de Felipe de Habsburgo y la vuelta de Inglaterra a la fe católica (Loades, 1991²: 167-168).

²¹³¹ Véase cap. 3.1.3.F.

1426).²¹³² La vista exterior de los paneles, con el políptico cerrado, se centran en la Anunciación del Señor -la escena de la Virgen y el ángel Gabriel-. También aparecen quienes la habían profetizado: por una parte, Zacarías y Miqueas y; por otro lado, las sibilas eritrea y cumana.²¹³³

La banderola del profeta Zacarías indica: «Exulta en gran modo, hija de Sión; gózate, hija de Jerusalén. He aquí que viene tu rey» (Za 9,9). La cartela del profeta Miqueas completa esta idea: «Saldrá de ti aquel que debe reinar sobre Israel» (Mi 5,3-4);²¹³⁴ concreta además que el lugar de nacimiento del Mesías –el Cordero de Dios- será en **Migdal Eder -la torre del rebaño-**. Predice, por tanto, que nacerá en Belén, en una torre de vigilancia destinada a agrupar el rebaño de corderos donde se debe seleccionar el que será destinado al sacrificio de los rituales del templo de Jerusalén.²¹³⁵

En la filacteria correspondiente a la *Sibila Eritrea* se lee: «Sin proferir palabra humana, eres inspirada por la divinidad desde lo alto», que corresponde a una paráfrasis de un

²¹³² Acerca del protagonismo de Jan van Eyck en las etapas previas y en la propia constitución de la Orden del Toisón de Oro (1430), véase cap. 3.1.2.B.

²¹³³ Kemperdick, 2014: 12; Philip, 1971: 66; Hagg: 2007: 14.

La existencia de adivinas con dotes proféticas conocidas como las Sibilas se remonta probablemente al siglo VIII a.C en las colonias griegas de Asia menor. Durante el periodo helenístico, el conocimiento de estas figuras y de los libros que contenían sus predicciones se extendió por todo el Mediterráneo. En la Roma republicana adquirieron un gran reconocimiento y fueron custodiados en el Capitolio por una curia especialmente dedicada a la protección de su secreto y a la prescripción de ritos de expiación en tiempo de crisis o de aparición de fenómenos especiales. Un incendio en el año 83 a.C. destruyó completamente estas obras que fueron reemplazadas por un nuevo contenido oracular que, a partir de la época imperial, pasó a estar depositado en el templo de Apolo del Palatino. Se contabilizaron en esa época diez textos con diferente procedencia -entre ellos, la *Sibila Eritrea* o la *Sibila Cumana-*. El poeta Virgilio (70 a.C-19 a.C), por ejemplo, utilizó esta última Sibila como guía del héroe Eneas en su viaje por el inframundo y como profetisa del advenimiento de una segunda edad de oro. Aunque estos oráculos no dejaron de ser utilizados, su consulta cada vez fue más esporádica y perdieron muchísima importancia durante la época imperial. En cualquier caso, los *Libros Sibilinos* de los antiguos romanos fueron destruidos a principios del siglo V y los textos que continuaron esta tradición siguieron una evolución difícil de reproducir al comprender un material ya de por sí diverso que, además, se había revisado de forma importante por parte de autores de diferentes religiones, con numerosas adiciones y adaptaciones.

El corpus oracular sibilino –los *Oráculos Sibilinos-*, compuesto por catorce libros y algunos fragmentos, se conservó a partir del siglo VI a través de escritores cristianos. Incluían un compendio de profecías que fusionaban contenidos judeocristianos y paganos (mitología grecorromana, temas de las obras de Homero y Hesiodo, leyendas y escritos escatológicos gnósticos y cristianos) que se caracterizaban por un lenguaje oscuro y por permitir a menudo una lectura acróstica –es decir, que las letras iniciales, medias o finales de cada verso u oración formaban una palabra o locución si ésta era leída en sentido vertical-[McGinn, 1979: 18-21, 23-25, 43; Massip, 2011: 239-264].

²¹³⁴ Faggin, 1973²: 91-92.

²¹³⁵ En relación con 1 Enoch 89:50,73

Alfred Edersheim. *The Life and Times of Jesus the Messiah (Vol. 2: From Bethlehem to Jordan)*. MA: Hendrikson, 1993, p. 131.

pasaje de la *Eneida* (VI, 50) de Virgilio.²¹³⁶ La *Sibila Eritrea*, además de esta primera venida del Mesías, ya profetiza que en un momento final de la historia la humanidad será reunida como un solo rebaño y bajo una sola vara, volverá el Cordero de Dios para derrotar al mal y anunciar el Juicio Final.²¹³⁷ Cabe recordar, por otra parte, que el recorrido legendario que llevaba a Eneas de Troya a Roma, que ya hemos visto anteriormente, se vinculaba a un capítulo final histórico en el momento en el que César Augusto –que culminaba así el destino de la obra del héroe legendario- vencía en Actium (31 a.C) a las fuerzas orientales de la reina Cleopatra y de su amante, el general romano Marco Antonio, y nacía el imperio que daba fin al régimen republicano. Por tanto, la *Eneida* constituyó no sólo la reescritura de la historia de Roma sino la narración del nacimiento del imperio *sine fine*, de un imperio universal de carácter hereditario, a cuya sucesión simbólica aspirarían varias dinastías reinantes desde la época carolingia.²¹³⁸ Las versiones politizadas de los Apocalipsis de Esdras y de Baruch se relacionarían además con las pretensiones romanas de establecer no solamente un imperio universal, sino

²¹³⁶ Faggin, 1973²: 91. Acerca de la *Eneida* de Virgilio véase 3.1.2.C con ocasión del comentario del origen legendario troyano de Roma. Virgilio también partió de las *Argonáuticas* de Apolonio de Rodas en su narración de las navegaciones de Eneas. El regreso de Jasón a Argos con los penates constituía una prefiguración del propio viaje de Eneas a Italia portando los penates. A pesar de tratarse de un personaje poco conocido entre los romanos, Eneas era la única conexión existente entre la fundación de Roma y la leyenda troyana que daba forma a los poemas homéricos. Las principales familias romanas afirmaban ser descendientes de los seguidores del troyano, lo que otorgaba a la leyenda del nacimiento de Roma un matiz aristocrático, nacional y religioso. Hacer de Octavio, a través de César, el descendiente de Eneas implicó la sanción definitiva de su divinización (Vilà, 2001: 28, 31).

²¹³⁷ Esta *Sibila Eritrea* formaba parte de actos litúrgicos y representaciones teatrales que tuvieron lugar desde el siglo IX en la noche de Navidad para preparar a la congregación para la llegada del Señor. Así, por ejemplo, el *Ordo Prophetarum* o Procesoión de los Profetas, en que no solo los profetas del AT –desde Moisés hasta Juan el Bautista- eran emplazados a vaticinar el nacimiento de Cristo, sino que también se convocaban personajes de naturaleza profana -como Virgilio o la propia Sibila- que anunciaban esta llegada. Segregado de esta representación -desde el siglo X (en latín) y desde los siglos XIII-XIV (en lengua románica)-, el *Cant de la Sibila* se ha mantenido hasta la actualidad en Mallorca y L'Alguer (Cerdeña) a pesar de las prohibiciones o estorbos que han pesado sobre esta celebración desde el Concilio de Trento (1545-1563) [Massip, 2011: 239-264; Kipling, 1998: 29].

La *Sibila Eritrea*, cuyo texto original fue escrito en siríaco, del que no se conserva ninguna copia, llegó a Sicilia en el siglo XII traducido al griego por parte de un monje bizantino refugiado allí (McGinn, 1979: 122).

Además de las representaciones religiosas vinculadas al anuncio de la venida del Mesías, las Sibilas, a través de la difusión de las obras de Lactancio y de la IV *Egloga* de Virgilio, asociada a la *Sibila Cumana*, pasaron a ser un tema recurrente de la decoración mural o escultural de los siglos XV y XVI. Como ejemplos destacados puede citarse: el Templo Malatesta de Rimini, la Capilla Sixtina o el Palacio Orsini de Roma. En estos motivos se hallan presentes tanto la identificación de ciertos atributos o temperamentos humanos atribuibles a cada Sibila como también un diálogo entre paganismo y cristianismo, entre profetisas y profetas. Belda (1985: 8) cita también otros textos que intervienen en esta tendencia temática: por una parte, el libro xilográfico del monasterio de Saint-Gall (1475); por otro lado, la *Discordantie nonnullae ..* de Filippo Barbieri (1481); y, por último, las diferentes traducciones y ediciones de los *Oracula Sibyllina* a partir de 1545.

²¹³⁸ Vilà, 2001: 9-10, 15-16.

también una era feliz que cerraría la historia, reproduciendo así el tema arquetípico de la plenitud de la humanidad al final de lo que se entendía como espacio y como tiempo.²¹³⁹

La cartela de la *Sibila Cumana* en el políptico, finalmente, añade: «Vendrá tu rey de los siglos futuros para (juzgar) la carne»; en este caso paráfrasis de un pasaje del *De Civitate Dei* (XVIII, 23) de san Agustín.²¹⁴⁰ Esta *Sibila*²¹⁴¹ incorporó también un componente imperial en ese anuncio del Mesías; ya que, según el mito romano del *Ara Coeli*, incluido en la *Leyenda Dorada* (1264) de Santiago de la Vorágine, el emperador Octavio Augusto habría llamado a la sibila para pedirle consejo acerca de la aceptación del título del señor del mundo con el que fue aclamado por el Senado de Roma. La respuesta sibilina habría sido negativa, al vaticinarle la próxima encarnación del Mesías, el verdadero rey, y asistirían ambos en la cima del monte Capitolio a la visión de un altar en el cielo lleno de luz donde se encontraría una madre con su hijo en brazos. La sibila habría aconsejado al emperador que adorase al recién nacido por ser más poderoso que él.²¹⁴²

La literatura sibilina²¹⁴³ formó parte, por tanto, de la aceptación de la profecía pagana en un ámbito cristiano desde tiempos tan lejanos como los inicios del siglo V, cuando san Agustín, generalmente tan opuesto, como se ha visto, al pensamiento apocalíptico, concedió a las sibilas el derecho a la ciudadanía en la *Ciudad de Dios* en reconocimiento por haber profetizado la llegada de Cristo.²¹⁴⁴ Durante el siglo XI se extendieron por Europa occidental las profecías de las sibilas tiburtinas, cuya redacción original había tenido lugar en el Imperio Romano de Oriente. En ellas se aseguraba que habría un último emperador romano cristiano que reinaría durante más de cien años. Su reinado no solo sería la paz, sino que, además, la tierra fructificaría como nunca. Tal emperador devastaría las tierras y ciudades de los paganos; destruiría todos los templos de los ídolos; convocaría a todos los paganos al bautismo; en todos los templos sería erigida la cruz de Jesucristo y

²¹³⁹ García-Pelayo, 1981: 73.

²¹⁴⁰ Faggín, 1973²: 91.

²¹⁴¹ Tiburtina de Tívoli (Roma) y posible adaptación de la *Sibila Cumana*.

²¹⁴² En el siglo XV este relato se representó tanto en las ilustraciones del *Speculum Humanae Salvationis* y de la *Biblia Pauperum* como en forma dramática y con prodigios teatrales durante la nochebuena, como así consta documentado en algunas catedrales de la Corona de Aragón (Barcelona –a partir de 1418- o Valencia –desde 1440) [Massip, 2011: 239-264; Belda, 1985: 15].

²¹⁴³ Respecto a estos textos, se puede completar esta explicación con la que ya se ha ofrecido en los capítulos 3.1, al tratar el tema de Jasón, y 4.1, respecto a su utilización por parte de Egidio de Viterbo.

²¹⁴⁴ Barbieri, 2017: 70.

quien no la adorase sería castigado con la muerte; y, cuando se hubiesen cumplido más de cien años, los judíos se convertirían al Señor y su sepulcro sería glorificado por todos.²¹⁴⁵ La expresión más acabada de este pensamiento fue el poema anónimo *Ludus de Antichristo*, de mediados del siglo XII, que constituyó una expresiva manifestación de la ideología imperial de Federico Barbarroja, de la casa Hohenstaufen.²¹⁴⁶

La idea de que una renovación del Imperio en Jerusalén había de preceder a la venida del Anticristo fue alimentada y sostenida, sobre todo, por el partido imperial durante su lucha contra la curia, ya que convertía al Imperio en un momento necesario no sólo de la historia, sino del orden cósmico.²¹⁴⁷ Lo romano era la forma política en que se había llevado a cabo el Imperio cristiano o, dicho de otro modo, la dimensión política de la Iglesia, la ordenación política del reino de Cristo en la tierra, de forma que mientras hubiese tal reino habría Imperio. Cristiano y romano eran dos dimensiones de una única realidad como lo fueron, en sentido contrario, bárbaro y pagano, y el Imperio Romano era concebido en ese momento como la forma política que tomaría el mundo cristiano hasta el fin de los tiempos.²¹⁴⁸ Cumplida la misión del Imperio, es decir, evangelizado el mundo, el emperador devolvería las insignias a su verdadero y originario poseedor, a quien no sólo era principio, sino también fin del Imperio. El Imperio Romano entonces ya no tendría razón de ser y con su consumación daría paso al nuevo acto definitivo de la historia, a la verdadera lucha final, cuyos protagonistas ya no serían el emperador ni los enemigos del Imperio, sino Cristo y el Anticristo.²¹⁴⁹

El políptico de Gante podía tener una lectura política si se sustituía la Anunciación del Señor por el anuncio del nacimiento del monarca universal. Un vaticinio como el del astrólogo napolitano Luca Gaurico (1475-1558), obispo en la última etapa de su vida,²¹⁵⁰

²¹⁴⁵ García-Pelayo, 1981: 205-206.

²¹⁴⁶ García-Pelayo, 1981: 206.

²¹⁴⁷ Aun así, no deja de estar también presente en el pensamiento de la cruzada de Urbano II (s. XI), quien afirmaba que, de acuerdo con los profetas, la venida del Anticristo debía ser precedida necesariamente de una renovación del Imperio cristiano en Tierra Santa que nutriese a los paganos con la fe (García-Pelayo, 1981: 207).

²¹⁴⁸ García-Pelayo, 1981: 77.

²¹⁴⁹ García-Pelayo, 1981: 209.

²¹⁵⁰ Su especialidad, la astrología judiciaria, explicada en su tratado *Oratio de Inventoribus et Astrologiae Laudibus* (1508), tiene por objeto el estudio del destino del hombre y cómo resulta marcado por las estrellas del cielo natal. Según Gaurico, no son las estrellas las que influyen en el carácter y el destino de las personas, sino las propiedades concedidas por Dios mismo a cada persona, que se ven reflejadas en la configuración

al considerar que Carlos de Gante, ya en sus primeros años de vida, estaba predestinado a ser el monarca del mundo.²¹⁵¹ Gaurico no hacía ninguna referencia al políptico de los hermanos Van Eyck y es del todo probable que el altar fuese elaborado desde una visión estrictamente religiosa. Sin embargo, la lectura política a la que me refiero era inevitable cuando aparecen soberanos entre los Jueces o los soldados de Cristo, el bautizo del futuro emperador tuvo lugar en ese altar y, sobre todo, por las circunstancias y las innovaciones introducidas en la copia encargada por Felipe II a Michiel Coxcie. El reino profetizado era un mensaje que se repetía en el políptico a través de las filacterias en latín que anteriormente hemos visto traducidas. Se referían al reino del Señor aunque era un discurso que de forma subliminal permitía establecer un paralelismo con la figura profética del «último emperador romano» que resultaba muy apropiada para el rey de Jerusalén, para quien aspiraba a ser monarca universal.

4.3.2.A.ii) Altar abierto: Parusía (Segunda Venida del Señor)

Al abrir el altar, en la mitad inferior del retablo central, aparecen, de abajo a arriba, el agua de la fuente de la vida, la propia adoración del Cordero místico con el cáliz eucarístico y finalmente la torre herida por los rayos del sol.²¹⁵²

estelar presente en el momento en el cual Dios concede al individuo nacer. En su libro *Tractatus Astrologicus* (1552) llega a acumular las cartas natales de papas y cardenales, de muchos reyes y nobles, de estudiosos, músicos y artistas. [https://es.wikipedia.org/wiki/Luca_Gaurico (consulta 20-7-2019)].

²¹⁵¹ «Se lla natività la quale io ha auta di Charlo fancullo è vera, voy amunischo, churatori santisimy, che di lui dignísima e diligentísima chura e ghoverno abiate, che lui non patischa nisuna chosa aversa e chomtraria, perché io afermo a voy quello dovere essere re, al quale quasy la monarchia di tutto il mondo sia promessa. State sani e date opera che lui sia ripieno di buone lettere latine e di virtù reali».

Aunque D'Amico (2001: 61) sitúa la profecía en 1507 y cita la obra de Gaspare Crivelli. *Pronostico de lo Anno MDXXX*. Bolonia, 1530; Del Savio (2018: notas 31-32) se remite a los primeros años del siglo de acuerdo con la datación de dos ejemplares que se encuentran en la Biblioteca Capitular y Colombina de Sevilla y en la Biblioteca universitaria de Bolonia.

²¹⁵² Los rayos dorados que emite la aureola del Cordero son una imagen especular de los del sol en el horizonte que “hieren” a la torre.

(Fig. 42) Hubert y Jan van Eyck. Políptico de la *Adoración del Cordero Místico* (Gante, 1432). Óleo sobre madera. 348 cm x 460 cm (abierto). Catedral de San Bavón. Gante, Bélgica. [<https://www.khanacademy.org/humanities/renaissance-reformation/northern-renaissance1/burgundy-netherlands/a/vaneyck-ghentaltar> (consulta 13-5-2021)]

No es una mera coincidencia que el bautizo el 7 de marzo de 1500 del futuro emperador Carlos V fuese en esta iglesia parroquial de San Juan Bautista de Gante, posteriormente catedral de San Bavón,²¹⁵³ ante el altar donde se encontraba el políptico de los hermanos van Eyck. Esta referencia al agua de la fuente de la vida, transmutada a partir de la sangre del Cordero que se sacrifica en redención de la humanidad, es el agua que la Iglesia ofrece a los niños en la forma del sacramento bautismal.²¹⁵⁴ Agua en la que está presente la eucaristía. Los hermanos Van Eyck lo dejan especialmente claro al mostrar un buen número de sagradas formas que flotan en el arroyo del jardín paradisíaco y en la misma cuenca de la fuente. La torre, como hemos visto en el capítulo 4.2, es otro símbolo eucarístico.²¹⁵⁵

²¹⁵³ La iglesia parroquial Sint-Jans era la preferida de los magistrados y de las familias patricias de la ciudad. Se convirtió en la iglesia colegial de San Bavón en 1540 tras la incorporación de un convento dedicado a este santo. Finalmente, con la fundación de la diócesis de Gante en 1559, la iglesia fue elevada a la condición de catedral (Kemperdick, 2014: 9).

²¹⁵⁴ Philip, 1971: 66.

²¹⁵⁵ Philip, 1971: 13.

Con respecto al Cordero místico, cabe considerar un doble aspecto. Por una parte, la referencia eucarística con el cáliz, de la misma forma que el *Agnus Dei* es una oración que se reza poco antes de la comunión. Y por otra parte, la Pasión de Cristo, el Cordero de Dios que quita el pecado del mundo es precisamente lo que se celebra en la eucaristía. Una connotación redentora que presenta un origen filológico, un juego lingüístico, al indicar una misma palabra en arameo (*taljàh*) tanto cordero como siervo.²¹⁵⁶ De ahí, Isaías 53 –cantos del Siervo de Yahveh-:

(...) (4) En verdad tomó sobre sí nuestras enfermedades, y el cargó con nuestros dolores; y nosotros le reputamos como leproso, y herido de Dios, y humillado. (5) Mas él fue llagado por nuestras iniquidades, quebrantado fue por nuestros pecados; el castigo para nuestra paz fue sobre él, y con sus cardenales fuimos sanados. (6) Todos nosotros como ovejas nos extraviarnos, cada uno se desvió por su camino; y cargó el Señor sobre él la iniquidad de todos nosotros. (7) Él se ofreció porque él mismo lo quiso, y no abrió su boca; **como oveja será llevado al matadero, y como cordero delante del que lo trasquila enmudecerá**, y no abrirá su boca.²¹⁵⁷

Por otra parte, Aries, el signo del zodiaco representado por un carnero celestial, está situado en el inicio de la primavera cuando se produce el equinoccio vernal –entre el 20 y el 21 de marzo en el hemisferio norte-. El equinoccio es uno de los dos momentos del año en el que el Sol está situado en el plano del ecuador celeste²¹⁵⁸ y, en este caso, la luz de los días empieza a alargarse después del solsticio de invierno cuando es la noche es más larga de todo el año. Si se traslada esta idea de inicio al Génesis, al haber creado Dios al hombre en el sexto día, de forma paralela, si el equinoccio es el día 20 de marzo, el sexto día desde entonces es el 25. Aries –o el equinoccio vernal-, también identificado con el Cordero de Dios en el Nuevo Testamento y el Apocalipsis, muestra así una relación

²¹⁵⁶ Acerca de esta relación entre cordero y siervo véase, por ejemplo, Melloni, 2010: 18.

El historiador Bernardo J. García García (2016: 30) también recuerda que el manso cordero representa la instauración de la nueva ley, la ley de la Gracia que estableció el cordero sin mancha (Jesucristo) ofrecido como sacrificio pascual para la Salvación de la humanidad.

²¹⁵⁷ Scío de San Miguel, 1852: 103 (IV).

El cordero que pedía el profeta Isaías a Dios para «apoderarse del mundo», con la futura venida del Salvador, en Is 16,1, era identificado con el vellocino de oro del Toisón. La victoria de Gedeón sobre los madianitas sustentaba así el valor que tendrían la piedad, clemencia y mansedumbre de los soberanos de la casa de Austria para serles favorable la providencia divina (García García, 2016: 30).

²¹⁵⁸ Ese día y para un observador en el ecuador terrestre, el Sol alcanza el cenit (el punto más alto en el cielo con relación al observador, que se encuentra justo sobre su cabeza, vale decir, a 90°). El paralelo de declinación del Sol y el ecuador celeste entonces coinciden. Ocurre dos veces por año: entre el 19 y el 21 de marzo –equinoccio vernal- y entre el 21 y el 24 de septiembre –equinoccio otoñal- de cada año. Como su nombre indica, en las fechas en que se producen los equinoccios, el día tiene una duración aproximadamente igual a la de la noche en todos los lugares de la Tierra [<https://es.wikipedia.org/wiki/Equinoccio> (consulta 23-6-2020)].

tipológica entre el primer hombre (Adán) y Cristo, en su primera y segunda venida; es decir, entre la Creación, la Encarnación y la Parusía.²¹⁵⁹ Coincide con la fecha en la que se celebra la fiesta de la Anunciación, nueve meses antes de la Navidad, del nacimiento de Cristo. Otra asociación más es la que vincula Aries con el vellocino, tal y como visualiza el cuadro de Jan van Eyck, la *Anunciación*.²¹⁶⁰ La teofanía del rocío sobre el vellocino de Gedeón (y también la de la zarza ardiente de Moisés), que ya han sido analizadas en capítulos anteriores, aparecieron a partir del siglo VI en los textos litúrgicos e himnos bizantinos dedicados a la Anunciación, a la que prefiguran.²¹⁶¹ Esta traslación de Oriente a Occidente se inició a finales del siglo VII y se consolidó en la corte carolingia, donde, por otra parte, el simbolismo imperial de la torre se hallaba muy presente.²¹⁶² La imitación de los ricos rituales de los emperadores de Constantinopla fue otro aspecto que acompañó a la devoción mariana de la corte carolingia.²¹⁶³

Tampoco es casualidad que se muestre un rayo del sol que hiere a la torre –convertida en esa nueva Jerusalén-, ya que, en el Evangelio según san Mateo (Mt 24,27), Jesús advierte que la segunda venida del Hijo del hombre –la Parusía- será como el **relámpago** sale por oriente y brilla hasta el occidente, tal y como lo hace ese **rayo**.

²¹⁵⁹ Desde la época carolingia el carnero celestial –referencia del vellocino de oro- se identifica con el cordero del *Apocalipsis de Juan*. A través de esta forma sincrética de amalgamar lo sagrado y lo profano, la reaparición del carnero celestial anuncia el retorno de la edad de oro, en el que se reconoce asimismo un vínculo con la restauración por parte de Cristo al estado de inocencia existente en el edén previo a la caída. La vuelta de la constelación de Aries cada primavera es, además, una llamada a una nueva expedición argonáutica, entendida metafóricamente como un peregrinaje espiritual a Tierra Santa (Tanner, 1993: 148-149). En concreto, Tanner (1993: 287), se refiere al carolingio Hirenicus en esta asociación entre el cordero de Dios y Aries.

²¹⁶⁰ Tanner, 1993: 150.

²¹⁶¹ Véase cap. 4.2.

²¹⁶² Véase cap. 4.2.

²¹⁶³ Rubin, 2009: 100.

(Fig. 43) Hubert y Jan van Eyck. Detalle del panel central abierto del políptico de la *Adoración del Cordero Místico* (Gante, 1432). Óleo sobre madera. 348 cm x 460 cm (abierto). Catedral de San Bavón, Gante, Bélgica. [<https://www.khanacademy.org/humanities/renaissance-reformation/northern-renaissance1/burgundy-netherlands/a/vaneyck-ghentaltar> (consulta 13-5-2021)]

La torre, de hecho, es el elemento utilizado para coronar simbólicamente toda la composición iconográfica del altar de Gante dedicado a la eucaristía, mediante su identificación con el Arca de la Nueva Ley; es decir, la Virgen como personificación de la Iglesia.²¹⁶⁴ La idea es que «en una mínima parte de la hostia consagrada» se contiene Dios, el mundo, Jerusalén y todas las posibles reliquias.²¹⁶⁵ Una eucaristía que en esas tres imágenes se convierte en elemento central que une el bautismo –en la fuente de la vida-, la pasión redentora –en el Cordero místico-, y la eternidad –en la Jerusalén celeste de la torre. La eucaristía también tiene esta connotación de estar más allá del tiempo, más allá de la historia, al ser siempre la morada de los creyentes –especialmente cuando están reunidos en la eucaristía para la celebración de la Nueva Alianza, en el que el momento sagrado de la Encarnación de Cristo también se corresponde con el instante de la transustanciación eucarística.²¹⁶⁶ La liturgia eucarística aquí –en el mundo terrenal- es la vía por la que acontecimientos sagrados del pasado –la Encarnación- y del futuro –la

²¹⁶⁴ Philip, 1971: 13-14.

²¹⁶⁵ Castro (1970: 119) cita a este respecto *El Viaje a Turquía* (1557), de cuya autoría existen varias teorías.

²¹⁶⁶ Philip, 1971: 95.

Parusía- se encuentran presentes en ella de forma misteriosa. Se trata del significado más profundo del presente de cada momento. La Virgen, como espacio sagrado cuyo vientre contiene la Encarnación de Cristo, es también el santuario de la transustanciación, el contenedor de la hostia; por ello, las casas sacramentales algunas veces están flanqueadas de relieves con la temática de la Anunciación; y, por este motivo también, la nueva Jerusalén es la madre celestial, el auténtico hogar escatológico hacia el que se dirige la Iglesia terrenal en peregrinaje colectivo.²¹⁶⁷

Adquiere, por tanto, un **papel fundamental la Torre en el momento de la Encarnación (la primera Venida), al ser una imagen de la Virgen y del lugar de nacimiento del Mesías, y en el de la Parusía (la segunda Venida).**

Veamos cómo se describe Jerusalén en el *Apocalipsis de Juan*:

-1- Y vi un cielo nuevo, y una tierra nueva, porque el primer cielo y la primera tierra se fueron, y la mar ya no es. -2- Y yo Juan vi la ciudad santa, la Jerusalén nueva, que de parte de Dios descendía del cielo, y estaba aderezada como una esposa ataviada para su esposo. -3- Y oí una grande voz del trono, que decía: Ved aquí el tabernáculo de Dios con los hombres, y morará con ellos. Y ellos serán su pueblo; y el mismo Dios en medio de ellos será su Dios.²¹⁶⁸

-9- Y vino uno de los siete ángeles, que tenían las siete copas llenas de las siete plagas postreras; y habló conmigo, diciendo: Ven acá, y te mostraré la Esposa, que tiene al Cordero por esposo. -10- Y me llevó en espíritu a un monte grande y alto, y me mostró la ciudad santa de Jerusalén, que descendía del cielo de la presencia de Dios. (...) -12- Y tenía un muro grande y alto con doce puertas; y en las puertas doce ángeles, y los nombres escritos que son los nombres de las doce tribus de los hijos de Israel. (...) -14- Y el muro de la ciudad tenía doce fundamentos, y en estos doce los nombres de los doce apóstoles del Cordero. (...) -22- Y no vi templo en ella; porque el Señor Dios Todopoderoso es el templo de ella, y el Cordero.²¹⁶⁹

²¹⁶⁷ Philip, 1971: 56-57, 95-96, 219.

²¹⁶⁸ Ap 21,1-3 [Scío de San Miguel, 1852: 619 (V)].

²¹⁶⁹ Ap 21,9-22 [Scío de San Miguel, 1852: 620-621 (V)].

(Fig. 44) *La Jerusalén celeste*. Apocalipsis (s.IX). Msc. Bibl. 140 f 55. Staatsbibliothek Bamberg, Baviera, Alemania (Malinski, 2012: 132).
[recercat.cat/bitstream/handle/2072/231088/53.50_arquitectures.pdf (consulta 30-12-2020)]

De acuerdo, por tanto con esta lectura apocalíptica, en relación con Isaías 65,17 [«Porque he aquí que yo creo cielos nuevos y nueva tierra»]²¹⁷⁰ y 66,22 [«Porque como los cielos nuevos y la tierra nueva que yo hago subsistir delante de mí, dice el Señor (...)»]²¹⁷¹, el paraíso –o la Jerusalén eterna- tras la segunda Venida constará de dos partes: una superior –el nuevo cielo, la Jerusalén celeste- y otra inferior –una nueva Jerusalén terrenal-. Este nuevo cielo fue representado tradicionalmente en la escultura y pintura bajomedieval en forma de arquitectura eclesiástica gótica, como si se tratase de una catedral celeste, mientras que la nueva morada paradisíaca terrenal de los elegidos tras el Juicio Final se describió normalmente como un jardín lleno de vegetación y flores parecido al edén. Por este motivo, como regla general, para indicar que una figura se encontraba en una posición más alta en la jerarquía celestial, ésta **aparecía junto a un edificio –en especial, la torre-, en lugar de ubicarse en un ambiente forestal. De esta forma, tanto el Señor como la Virgen se situaban habitualmente en este contexto arquitectónico catedralicio. En concreto, las figuras del templo salomónico, de la torre davídica, la**

²¹⁷⁰ Scío de San Miguel, 1852: 124 (IV).

²¹⁷¹ Scío de San Miguel, 1852: 127 (IV).

puerta celestial o la *civitas dei* –todos ellos símbolos arquitectónicos de la Madre de Dios- siguen connotando o por lo menos implican la idea de la Jerusalén Celeste.

(Fig. 45) Hennequin de Bruges. Tapiz Apocalipsis (1382). 103 m x 4,5 m. Château d'Angers, Francia. [<http://www.mheu.org/en/timeline/apocalypse-tapestry.htm> (consulta 29-9-2020)].

La Jerusalén celeste está representada en la torre de la catedral de Utrecht (1321-1382) que aparece en el panel central del políptico abierto. El ocho es el número que indica el infinito, la eternidad y la parte superior de la torre es octogonal, donde recibe los rayos del sol.²¹⁷² En opinión de algunos críticos, puede ser que esta torre no sea original de los hermanos Van Eyck sino que se pintase posteriormente, en 1550, cuando intervino en la restauración del políptico el pintor Jan van Scorel (1495-1562),²¹⁷³ que llegó a ser

²¹⁷² El comitente del altar, Joos Vijd (+1443), elegido burgomaestre de Gante en 1433-1434, una de las personas más influyentes de la ciudad y poseedor de una de las mayores fortunas de Flandes, además de que aparece inmortalizado en esta obra, junto con su esposa, seguramente conocía la especial significación apocalíptica de la torre de la catedral de Utrecht ya que existe constancia de su visita a la ciudad en el marco de una delegación enviada en 1425 por el duque de Borgoña. Timmermann (2005: 2, 5) cita a este respecto la opinión de Aart Mekking, « Pro Turri Trajectensi : de positieve symboliek van de Domtoren in de stad Utrecht en op de Aanbidding van het Lam Gods van de gebroeders Van Eyck, Pro Turri Trajectensi : the positive symbolism of the tower of the cathedral of Utrecht and in the Adoration of the Lamb by the Van Eyck brothers », *Annus quadriga mundi. Opstellen over middeleeuwse kunst opgedragen aan Prof. Dr. Anna C. Esmeijer [essays on medieval art dedicated to Prof Anna C. Esmeijer]*, éd. J. B. Bedeaux, collab. A. M. Koldeweij, Zutphen, Walburg, 1989 (Clavis kunsthistorische monografieën, 8), p. 129-151 : 6 fig. En cuanto a la vida de Vijd, Faggin, 1973²: 92; Borchert, 2017: 159.

²¹⁷³ Faggin (1973²: 90) cita la opinión de P. Coremans. *L'Agneau Mystique au Laboratoire*. Amberes, 1953.

intendente de las colecciones de pintura del Vaticano durante el periodo en el que Adriano VI fue el pontífice y, con posterioridad, canónigo de la iglesia de San Juan de Utrecht.²¹⁷⁴

En el capítulo 4.2 hemos comentado ese interés en el ámbito constructivo eclesiástico en reproducir una misma forma arquitectónica a diferentes escalas. De esta forma la torre de la catedral sirve de patrón a la casa sacramental turriforme y, a su vez, a la custodia. El altar puede formar parte de esa cadena de repetición y, de hecho, aunque resulta muy discutido, la historiadora del arte Griet Steyaert mantiene la hipótesis de que la disposición actual del políptico de Gante no corresponde a la estructura original que era la de un gigantesco retablo turriforme.²¹⁷⁵

4.3.2.B) Felipe II y el políptico de Gante

4.3.2.B.i) Trayectoria de Michiel Coxcie: desde sus inicios hasta la elaboración de la copia del políptico (1556-1558). El último capítulo de la Orden del Toisón de Oro (Gante, 1559)

Coxcie se formó como pintor y diseñador de tapices, vidrieras y grabados en el taller de Bernard van Orley (c.1487-1541) en Bruselas. Van Orley, autor de varios retratos del futuro emperador Carlos V, así como de la serie de tapices dedicada a la victoria imperial en la batalla de Pavía, fue uno de los pintores de referencia de la corte de Margarita de Austria en Malinas y de la de María de Hungría en Bruselas, y el primero entre los nórdicos que practicó la técnica de la pintura al fresco.²¹⁷⁶

En cuanto a la trayectoria de Van Scorel, <https://www.museothyssen.org/coleccion/artistas/scorel-jan-van> (consulta 7-6-2020).

²¹⁷⁴ Van Scorel también perteneció a las confraternidades de Utrecht y Haarlem que reunían a los peregrinos a Tierra Santa. Como miembro de esta última se autorretrató en un panel de c.1528 junto con otros miembros con palmas en forma de procesión de Domingo de Ramos (Holterman, 2013: 36).

²¹⁷⁵ Borchert, 2017: 160.

²¹⁷⁶ <https://www.museodelprado.es/aprende/enciclopedia/voz/coxcie-michiel/52f7b15d-a3e9-4d9b-91e1-9fba04cbb59e> (consulta 23-5-2020).

Tras su formación con Van Orley, Coxcie se trasladó a Roma, donde ingresó en la Academia de San Lucas y permaneció aproximadamente desde 1530 hasta 1539.²¹⁷⁷ Allí adquirió la reputación de ser un camaleón artístico. Con la misma facilidad que copiaba un maestro holandés como Van der Weyden consideraba también las creaciones revolucionarias de Tiziano.²¹⁷⁸ En 1532 pintó los frescos de la capilla de Santa Bárbara en la iglesia romana de Santa Maria dell'Anima bajo el patronazgo de su compatriota el cardenal Willem van Enckevoirt (1464-1534), con la técnica transmitida por su maestro Van Orley y la influencia artística de Rafael y Sebastiano del Piombo.²¹⁷⁹

En 1546 Coxcie ya era pintor de corte de la gobernadora María de Hungría, hermana de Carlos V. Para ella realizaría la copia del *Descendimiento* de Rogier van der Weyden (c.1399-1464).²¹⁸⁰ También participó en el diseño de las vidrieras de la capilla del Santo Sacramento de la colegiata de Santa Gúdula de Bruselas, ya iniciado por Van Orley, y en 1550 fue nombrado director general de la prestigiosa fábrica de tapices de Bruselas.²¹⁸¹

A través de María de Hungría, Michiel Coxcie entró en contacto con Carlos V, que con el tiempo lo consideraría uno de sus artistas favoritos. Es probable que Coxcie ya hubiese

²¹⁷⁷ <https://www.museodelprado.es/aprende/enciclopedia/voz/coxcie-michiel/52f7b15d-a3e9-4d9b-91e1-9fba04cbb59e> (consulta 23-5-2020).

²¹⁷⁸ Suykerbuyk, 2017: 73.

²¹⁷⁹ Campbell, Ainsworth, 2002: 395.

Enckevoirt, a parte de ser un importante patrón de las artes, mantuvo una relación de profunda amistad con el papa Adriano VI, quien le ordenó cardenal y datario. La dataría era el tribunal de la curia romana por donde se despachaban diversos asuntos, como provisiones de beneficios, pensiones, dispensas matrimoniales. Además del poder inherente al cargo que le posibilitaba decidir la idoneidad de los beneficiarios de estos fondos y privilegios, contaba con la experiencia de haber servido en varias funciones curiales durante los papados de Alejandro VI, Julio II y León X, y fue la figura más relevante de la comunidad neerlandesa-germánica en Roma, responsable desde 1509 de la recolección de fondos para la construcción de la nueva iglesia de Santa Maria dell'Anima, referente de los feligreses del Sacro Imperio, de la que llegó a ser cardenal protector el año anterior a su muerte. Enckevoirt, por otra parte, fue obispo de Tortosa en 1524, como sucesor de Adriano de Utrecht en esta posición que había ocupado de 1516 a 1522, y obispo de Utrecht de 1529 hasta su defunción en 1534, nombrado por Carlos V tras pasar los territorios de este arzobispado al Sacro Imperio después de haber sido ocupado por el Ducado de Güeldres desde 1521-1522 (Reiss, 2005: 99-100).

Definición de Dataria de la Real Academia de la Lengua Española [<https://dle.rae.es/datar%C3%Ada> (consulta 8-6-2020)].

https://en.wikipedia.org/wiki/Lordship_of_Utrecht (consulta 8-6-2020)

²¹⁸⁰ Suykerbuyk, 2017: 73.

²¹⁸¹ En este puesto se mantuvo hasta 1563, año en el que regresó a su Malinas natal.

conocido al joven Felipe durante los viajes que éste, como príncipe heredero, realizó a los Países Bajos a mediados de siglo.²¹⁸²

Felipe II se interesó por el políptico de *La adoración del Cordero Místico* de los hermanos van Eyck de la iglesia –hoy catedral– de San Juan de Gante en su segunda estancia en los Países Bajos, tras asistir a la abdicación de su padre en Bruselas el 25 de octubre de 1555. El pintor, poeta e historiador del arte Karel van Mander (1548-1606) describió así la situación:

El rey Felipe II, trigésimosexto conde de Flandes, hubiera deseado poseer tal joya, pero no queriendo privar de ella a la ciudad de Gante, ordenó que lo copiara Miguel Coxcie.²¹⁸³

A finales de 1556,²¹⁸⁴ ante la imposibilidad de hacerse con el original, el rey Felipe II, por tanto, encargó una réplica a Coxcie, pintor de corte que ya había entrado en su servicio tras la abdicación de Carlos V. No se conserva ningún contrato aunque sí una anotación en los libros del tesoro del monarca conforme estaba previsto el pago de 300 florines a Coxcie como adelanto de los 2.700 florines presupuestados. El importe restante figuraba que se iba a pagar a razón de 400 florines cada cuatro meses. El encargado de controlar estos pagos y también la calidad de la obra sería el factor mayor y consejero real en los Países Bajos de 1557 a 1561, Juan López Gallo (c.1500-1571).²¹⁸⁵

Durante el tiempo de elaboración de la obra se sucedieron las defunciones de Leonor de Francia, la hermana del emperador (18 de febrero de 1558), del propio Carlos V (21 de septiembre de 1558), su otra hermana María de Hungría (18 de octubre de 1558) y de la

²¹⁸² Ollero Butler, J., “Miguel Coxcie y su obra en España”, *Archivo Español de Arte*, nº 190-191, 1975, pp. 196-197; Fernández Soriano, V., “Michel Coxcie, pintor grato a la casa de Habsburgo” en *Archivo Español de Arte*, LXXXI, 322, abril-junio 2008, pp. 165-196.

Ollero Butler, J., op. cit., p. 196; Fernández Soriano, V., op.cit, pp. 193-194; Checa Cremades, F., Felipe II, Mecenazgo de las Artes. Madrid, Nerea, 1993, p. 154; AA. VV., Felipe II, un monarca y su época. Un príncipe del Renacimiento. Madrid, Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 1998, p. 478

[http://www.l.museo.depo.gal/imagenesarticulos/Un_cuadro_de_Michiel_Coxcie.pdf (consulta 23-5-2020)].

²¹⁸³ Faggin, 1973²: 10.

²¹⁸⁴ El 17 de septiembre de 1556, el emperador Carlos V, acompañado por sus hermanas María de Hungría y Leonor de Francia, habían partido de Vlissingen rumbo a la península ibérica.

²¹⁸⁵ Checa Cremades, Fernando (dir.). *Felipe II, un monarca y su época. Un príncipe del Renacimiento*. Cat. exp. Madrid: Sociedad Estatal para la conmemoración de los centenarios de Felipe II y Carlos V, 1998, pp. 478-487, nº cat. 146 [<https://arismagazine.com/michel-coxcie-y-su-replica-del-poliptico-de-gante/> (consulta 23-5-2020)]; Suykerbuyk, 2017: 73.

reina de Inglaterra María Tudor (17 de noviembre de 1558). Las noticias de estos últimos tres fallecimientos casi se solaparon, puesto Felipe II no recibió noticias fidedignas de la muerte de su padre en Yuste hasta el 1 de noviembre de 1558, día de Todos los Santos. Desde Arrás partió rumbo a Bruselas y fue en el camino le comunicaron la defunción de su esposa. Esto creó un problema de protocolo al tener que evitar confundir las ceremonias de ambas defunciones. Envió instrucciones respecto a las exequias que habrían de hacerse para la reina y que debía presidirlas en su ausencia su primo Manuel Filiberto, duque de Saboya, regente de los Países Bajos y comandante de sus tropas. Felipe II se negó a entrar en Bruselas hasta que la ciudad no hubiese preparado las ceremonias mortuorias del emperador. El 28 de noviembre, en Bruselas, se celebró una fastuosa misa de difuntos. Las insignias y colores de los caballeros del Toisón de Oro fueron los predominantes. Tres jornadas después, tras el día de san Andrés, se llevaron a cabo más ceremonias, para su esposa la reina y para su tía María de Hungría.²¹⁸⁶

Coxcie no imitó simplemente la obra de los hermanos van Eyck sino que intentó superarla. Este ejercicio de emulación, en el sentido de recapitular, corregir y actualizar el ejemplo de partida se basó en una regla de teoría del arte influenciada por las cámaras de retórica neerlandesas con las que el autor mantuvo contacto.²¹⁸⁷ Además de las diferencias de estilo, el pintor realizó algunos cambios de gran interés respecto al original de los hermanos van Eyck, para adaptarlo a su comitente: en la tabla de *Los caballeros de Cristo*, tres figuras fueron sustituidas por las de Carlos V, Felipe II y el propio pintor.

²¹⁸⁶ Kamen, 1997⁶: 72.

²¹⁸⁷ Suykerbuyk, 2017: 78.

(Fig. 46) Michiel Coxcie. Detalle del ala dedicada a *Milites Christi* –donde aparece el autorretrato del artista junto a los de Carlos V y Felipe II- de la versión propia del políptico de la *Adoración del Cordero Místico* (1557-1558). Museos Reales de Bellas Artes, Bruselas, Bélgica (Suykerbuyk, 2013-2014: 23).

Respecto a las tablas del políptico cerrado, los retratos de los donantes y las esculturas en grisalla de los santos Juanes se reemplazaron por cuatro grisallas con los Evangelistas.²¹⁸⁸

Coxcie finalizó la copia a finales de 1558 dentro del plazo estipulado de dos años y en enero de 1559 la réplica del políptico fue trasladada de Gante a Bruselas donde la vio Felipe II, seguramente en el palacio de Coudenberg.²¹⁸⁹ Fue el momento de observar que se habían sustituido los rostros de dos soldados de Cristo por los de Carlos V y del mismo Felipe II.²¹⁹⁰ En ambas copias –van Eyck y Coxcie- se mostraba una corona a los pies del Señor, tal y como en el primer cristianismo y en obras carolingias se indicaba que los mártires ofrecían sus coronas a Cristo.²¹⁹¹

²¹⁸⁸ Checa Cremades, Fernando (dir.). *Felipe II, un monarca y su época. Un príncipe del Renacimiento*. Cat. exp. Madrid: Sociedad Estatal para la conmemoración de los centenarios de Felipe II y Carlos V, 1998, pp. 478-487, nº cat. 146 [<https://arsmagazine.com/michel-coxcie-y-su-replica-del-poliptico-de-gante/> (consulta 23-5-2020)].

²¹⁸⁹ En octubre de 1558 Coxcie consigue la autorización para trasladar sus pertenencias de Gante a Bruselas (Suykerbuyk, 2017: 76).

²¹⁹⁰ Kemperdick, 2014: 44-47.

²¹⁹¹ Philip, 1971: 71.

En 1559 se celebró el último capítulo -el 23º- de la Orden del Toisón de Oro en la ya entonces catedral de San Bavón. Lucas de Heere (1534-1584), pintor y poeta, dedicó en ese momento una oda al políptico, en la que destacó el especial aprecio que Felipe II tenía por este altar, y la colocó en la pared de la capilla Vijd, el patrocinador de esta obra de los hermanos Van Eyck. Esta oda se publicaría posteriormente (1565) en neerlandés por el propio Heere y sería reproducida con algunas variaciones por Van Mander en 1604.²¹⁹² Con respecto al grupo de elegidos en cabalgata –los Jueces bíblicos y los caballeros de Cristo-, realzados por torres que se encuentran en el horizonte tras ellos en dos paneles del políptico,²¹⁹³ la oda de Heere indicaba que en el panel correspondiente a los Jueces íntegros aparecían los rasgos de Hubert van Eyck en el caballero del primer término, y en el cuarto, el joven que se vuelve al espectador, los de su hermano Jan. Por otra parte, la interpretación tradicional ha visto, en la tabla de los caballeros de Cristo, a Carlomagno como emperador, a Godofredo de Bouillon de caballero en la mula blanca y al rey san Luis.²¹⁹⁴ Aunque también es probable que entre los caballeros de Cristo se encuentre representado el emperador bizantino Juan VIII Paleólogo; y, como Jueces bíblicos, figuren los duques borgoñones Felipe II el Audaz (1342-1404), su hijo Juan I sin Miedo (1371-1419) y su nieto Felipe III el Bueno (1396-1467), el soberano de los Estados de Borgoña en el tiempo en que se realizó la obra por parte de los hermanos Hubert y Jan van Eyck.²¹⁹⁵

La importancia de la peregrinación que muestra el políptico con la presencia de grupos que buscan la comunión con el Cordero místico recuerda el gran éxito de las confraternidades de peregrinos a Jerusalén como un fenómeno destacado de los Países Bajos. Allí, en la tierra natal de Carlos V, la primera que se constituyó fue precisamente la de Utrecht en 1394, seguidas por las que se fundaron en otras muchas poblaciones de los Países Bajos durante el siglo XV y principios del XVI: Brujas, Amberes, Gante, Amsterdam, Amersfoort y otras ocho ciudades.²¹⁹⁶

²¹⁹² Faggin, 1973²: 90; Suykerbuyk, 2017: 76-77.

²¹⁹³ Philip, 1971: 57-58, 83-84, 163.

²¹⁹⁴ Faggin, 1973²: 92.

²¹⁹⁵ Philip, 1971: 185-190.

²¹⁹⁶ Holterman, 2013: 15, 35.

La participación en estas peregrinaciones a Jerusalén ofrecía un enorme prestigio social, con el uso de los atributos relacionados con el viaje en monumentos funerarios familiares, insignias en la vestimenta y exhibidas en retratos, la posibilidad de desfilar como miembro de la cofradía en una posición privilegiada

4.3.2.B.ii) El traslado a España de la copia de Coxcie de la Adoración del Cordero Místico. Trayectoria posterior de esta copia y del propio pintor

El rey supervisó personalmente su envío a Madrid desde Bruselas, que tuvo lugar ese mismo año 1559; y la obra se ubicó en la capilla del Alcázar.²¹⁹⁷

A partir de estas fechas Felipe II, al tiempo que heredaba en 1558 las pinturas de María de Hungría y las que su padre tenía del artista en su retiro del Monasterio de Yuste, empezaría a encargarse a Coxcie cada vez mayor número de trabajos.²¹⁹⁸

Desde la década de 1560 y hasta su muerte, el pintor, aunque parece que jamás llegó a viajar a España, mantuvo una muy buena relación con Felipe II quien le tuvo a su vez en gran estima.²¹⁹⁹ También contó con la afinidad de Antoine Perrenot de Granvelle, Granvela, Arzobispo de Malinas en 1559 y Cardenal en 1561, mecenas de los más destacados artistas flamencos de la época. El decidido apoyo de ambos al artista vino favorecido por la clara postura adoptada por un fervoroso católico Michiel Coxcie ante el

en la procesión del Domingo de Ramos, además de la obtención de títulos como el de caballero de la Orden del Santo Sepulcro para aquellos de condición noble.

Durante el siglo XV y principios del XVI creció enormemente la concesión de indulgencias relacionadas con el peregrinaje a Jerusalén, ya fuese a la vuelta del propio viaje o –sin desplazarse– por las cantidades destinadas en la creación de fundaciones religiosas relacionadas con Tierra Santa o construcción de capillas inspiradas en el Santo Sepulcro. La mejor forma de obtener el perdón de Dios por los pecados cometidos y evitar las penalidades del purgatorio –ese mundo intermedio entre el cielo y el infierno, que se tratará en el cap. 5– era peregrinar al lugar donde Cristo fue crucificado para redimir a la humanidad por sus pecados. La dificultad y el coste del viaje, junto con la especial santidad de Jerusalén, motivaron que las indulgencias que se concedieron cada vez en mayor número fuesen plenarias (Holterman, 2013: 14).

²¹⁹⁷ Checa Cremades, Fernando (dir.). *Felipe II, un monarca y su época. Un príncipe del Renacimiento*. Cat. exp. Madrid: Sociedad Estatal para la conmemoración de los centenarios de Felipe II y Carlos V, 1998, pp. 478-487, nº cat. 146 [<https://arsmagazine.com/michel-coxcie-y-su-replica-del-poliptico-de-gante/> (consulta 23-5-2020)].

Ollero Butler, J., “Miguel Coxcie y su obra en España”, *Archivo Español de Arte*, nº 190-191, 1975, p. 196; Fernández Soriano, V., “Michel Coxcie, pintor grato a la casa de Habsburgo” en *Archivo Español de Arte*, LXXXI, 322, abril-junio 2008, pp. 193-194.

²¹⁹⁸ Muchos de ellos pasarían a acrecentar las colecciones escurialenses o los Reales Sitios, y otros serían enviados por el monarca a distintos lugares, como las cuatro escenas de la vida de Jesús, firmadas por el artista en 1581, que Felipe, también rey de Portugal, destina a la Catedral de Funchal en Madeira. Fernández Soriano, V., op.cit, pag. 194

[http://www1.museo.depo.gal/imagenesarticulos/Un_cuadro_de_Michiel_Coxcie.pdf (consulta 23-5-2020)].

²¹⁹⁹ Con los años, parece que esa relación llegó a ser muy estrecha, y sorprende que Felipe llegue a intervenir en 1569, primero a través de Granvela y después personalmente, ante la Inquisición de Roma para conseguir que su hijo, Willem Coxcie, que había sido condenado a galeras en Italia, fuese finalmente liberado. Ollero Butler, J., op. cit., pp. 168, 196; Fernández Soriano, V., op.cit, pp. 194-195. [http://www1.museo.depo.gal/imagenesarticulos/Un_cuadro_de_Michiel_Coxcie.pdf (consulta 23-5-2020)].

conflicto político-religioso abierto en Flandes a partir de 1566. Pese a residir en Malinas, uno de los principales focos de la revuelta, se mantuvo fiel a sus convicciones religiosas y al rey. Después de los disturbios iconoclastas, esta fidelidad le valdría no sólo multitud de encargos para las iglesias católicas de Amberes, Malinas y Bruselas, sino también la protección del Duque de Alba, gobernador de los territorios entre 1567 y 1573, y el aprecio del Rey que todavía en 1589, preocupado ante el deterioro de la situación económica del viejo artista, le asignaría una renta vitalicia.²²⁰⁰

Una vez llegó la copia de Coxcie a la península ibérica no está claro su destino inicial, si Valladolid o Madrid,²²⁰¹ aunque la ubicación definitiva a principios de la década de 1560 fue la Capilla Real del Alcázar de Madrid.²²⁰² En torno a él se dispusieron los nueve grandes tapices de la serie de los «Hechos de los apóstoles».²²⁰³ En este deslumbrante escenario permaneció el altar durante un siglo –entre ese inicio de la década de 1560 y 1661-, sentando un precedente iconográfico para la decoración de otros espacios religiosos de los Austrias.²²⁰⁴ En esos cien años la obra presidió las grandes ceremonias religiosas de la monarquía hasta su sustitución, en 1661, por una reciente adquisición en Sicilia de Felipe IV: *La caída en el camino del Calvario* del pintor Rafael Sanzio (1483-1520). Parece que el políptico fue trasladado en un primer momento al Real monasterio de Santa Isabel de Madrid pero, a partir de entonces, todo son conjeturas sobre su

²²⁰⁰ Ollero Butler, J., op. cit., pp. 169, Fernández Soriano, V., op.cit, pag. 195-196 [http://www1.museo.depo.gal/imagenesarticulos/Un_cuadro_de_Michiel_Coxcie.pdf (consulta 23-5-2020)]. Suykerbuyk, 2017: 72-73. Además de estos pagos, López Gallo también proporciona ayuda económica a Coxcie para alquilar una casa en Gante. Quien se ocupa de reembolsar a Van Eyck por los materiales usados es Pedro Dávila (1492-1567), marqués de Las Navas, residente en Gante (Suykerbuyk, 2017: 73).

²²⁰¹ Suykerbuyk (2017: 78) alude a la *Oda* de Heere de 1559 en la que señala Valladolid como destino, aunque no existen otros documentos que lo confirmen. En cambio, dos documentos se refieren a la próxima llegada de la copia a Madrid, si bien uno de ellos –de 4 de octubre de 1559- menciona la recepción prevista en el Alcázar, el otro, fechado el 29 de agosto de 1563, prevé la llegada del retablo al Palacio Real. En cualquier caso, en torno a 1563 el altar ya está instalado en su ubicación definitiva.

²²⁰² El políptico se describe con detalle en el año 1600 en la testamentaría de Felipe II como la primera de las «Pinturas de devoción» pertenecientes al soberano. Checa Cremades, Fernando (dir.). *Inventarios de Felipe II*. Madrid: Fernando Villaverde ediciones, 2018, p. 104 [<https://arismagazine.com/michel-coxcie-y-su-replica-del-poliptico-de-gante/> (consulta 23-5-2020)].

²²⁰³ Felipe II había encargado esta serie en 1560 a Johann van Tieghen y Nikolaus Leyniers según cartones de Rafael Sanzio, a partir de la serie princeps creada para la Capilla Sixtina por orden del papa Julio II [<https://arismagazine.com/michel-coxcie-y-su-replica-del-poliptico-de-gante/> (consulta 23-5-2020)].

²²⁰⁴ Entre estos otros espacios que siguen la línea marcada por el de la Capilla Real se encuentra la bóveda del oratorio del rey del palacio de El Pardo, llevada a cabo por Vicente Carducho entre 1607-1609; o la del relicario de la propia Capilla Real del Alcázar, pintada por Jusepe Leonardo y Angelo Nardi entre 1643-1648 [<https://arismagazine.com/michel-coxcie-y-su-replica-del-poliptico-de-gante/> (consulta 23-5-2020)].

desmembramiento, que probablemente se produjo a finales del siglo XVIII. Las tablas se conservan hoy en diferentes museos e instituciones de Berlín, Bruselas, Munich y Zaragoza.²²⁰⁵

4.3.3) La peregrinación espiritual del alma a Jerusalén en la corte de los Austrias

Los sinónimos Jerusalén y Sión, cuyo espacio real e imaginario en el judaísmo se extiende no sólo a la Ciudad Santa sino a la Tierra de Israel en su totalidad y al pueblo judío entero, vienen a reconfirmar su lugar como una capital espiritual, como centro simbólico de la alianza de Dios con su pueblo a partir de que David la hizo capital del reino unificado de Israel, desde la cual la palabra de Dios saldrá para llegar a toda la humanidad (Is 2,3), como la sede de la justicia y de la rectitud (Is 33,5) y como la ciudad mesiánica de Dios (Is 66,7ss) en un mundo redimido. Ciudad, tierra y pueblo se convierten pues, en una gran fusión simbólica. Sión o Jerusalén, además, se considerará la «madre» con el mismo sentido otorgado por los cristianos a la *mater ecclesia*, pero usado en el caso del judaísmo para la Jerusalén terrenal.²²⁰⁶ También será entendido como el espacio santo y puro, el sacromonte, la morada de Dios y la puerta del cielo.²²⁰⁷

²²⁰⁵ La Virgen y San Juan Evangelista acabaron en 1820 en la Alte Pinakothek de Munich (inv. 5789 y 5790) tras ser compradas por Maximiliano I de Baviera. Las tablas de Adán y Eva se conservan hoy en la Real Sociedad Económica Aragonesa del País de Zaragoza. Parece que fueron donadas, a principios del siglo XIX, por doña Teresa de Vallabriga y Rozas (1759-1820), condesa de Chinchón y viuda del infante don Luis. A los museos estatales de Berlín recalcan los dos paneles centrales -Dios Padre y la Adoración del Cordero Místico-, tras ser adquiridas por Federico Guillermo III de Prusia en 1823 (actualmente Gemäldegalerie inv. 524 y 525).

El núcleo más importante es el que se conserva desde 1861 en los Musées Royaux des Beaux-Arts de Bruselas (inv. 6696-6701) y corresponde a las alas del políptico: Ángeles cantores y su reverso, Ángel de la Anunciación; Ángeles músicos y su reverso, Virgen de la Anunciación; Los jueces íntegros y su reverso, San Juan Evangelista; Los caballeros de Cristo y San Mateo; Los peregrinos de Cristo y San Marcos; y, por último, Los ermitaños y su reverso, san Lucas [<https://arsmagazine.com/michel-coxcie-y-su-replica-del-poliptico-de-gante/>] (consulta 23-5-2020)]; Suykerbuyk, 2017: 79.

²²⁰⁶ Orfali, 1995: 183-184; Rubial, 1998: 12.

²²⁰⁷ Orfali, 1995: 194-195.

La desaparición definitiva del Templo de Jerusalén, tras sus periódicas destrucciones²²⁰⁸, se afrontó de forma muy diferente por parte de judíos y de cristianos:

-a- Para los primeros, el espacio del Monte del Templo no solo conservaría su carácter sagrado sino que la presencia de Dios (*Shekhinah*) permanecería y se reafirmaría. No necesitaría imágenes, como tampoco las había en el Templo, ni tampoco requerirá un edificio,²²⁰⁹ pero sí se lamentarán por su destrucción, siempre en su recuerdo, y se rogará a Dios su restauración.²²¹⁰ Mientras existió el Templo de Jerusalén, al ser considerado por los judíos el centro de la tierra, el hogar de Dios, situado en el corazón de la ciudad santa, se debía peregrinar tres veces al año: en Pascua, Semanas y Tabernáculos.²²¹¹ Hoy en día, así como en el siglo XVI, el judío debe rezar tres veces al día orientado hacia Jerusalén en la oración de la Amidá donde se suplica:

Establece tu morada en Jerusalén, tu ciudad, como anunciaste. E instala en ella próximamente el trono de David, tu servidor. Y edificala pronto, en nuestros días, con eterna construcción. Alabado seas, Señor, que reconstruyes Jerusalén.²²¹²

-b- Entre los primeros cristianos, ya san Pablo (Ga 4,22-31) distinguió entre la Jerusalén terrena y la Jerusalén celeste, prefiguradas respectivamente mediante Agar y Sara, las dos mujeres que dieron hijos a Abraham. La primera como esclava, la segunda libre.²²¹³ La

²²⁰⁸ El Templo de Jerusalén o el Templo de Salomón fue el santuario principal del pueblo de Israel y contenía en su interior el Arca de la Alianza, el altar de oro, los candeleros de oro, y la mesa de los panes de la proposición y demás utensilios empleados para llevar a cabo el culto hebraico dedicado a Dios en tiempos de la Edad Antigua. Se localizaba en la explanada del monte Moriá, en la ciudad de Jerusalén, donde se ubican en la actualidad la Cúpula de la Roca y la Mezquita de Al-Aqsa.

El Primer Templo fue construido por el rey Salomón para sustituir al Tabernáculo como único centro de culto para el pueblo judío. Al construirse se consumó la ruptura con la tradición del desierto que mantenía que Yahvéh debía morar en una tienda o un tabernáculo y no en una casa de cedro. Fue saqueado por el faraón Sisac (Sheshonq I) en 925 a. C. y destruido por los babilonios durante el tercer asedio de Nabucodonosor II a Jerusalén en 587 a. C.

El Segundo Templo, mucho más modesto, fue completado por Zorobabel en 515 a. C. (durante el reinado del persa Darío I) y seguidamente consagrado. Tras las incursiones paganas de los seleúcidas, fue vuelto a consagrar por Judas Macabeo en 165 a. C. Reconstruido y ampliado por Herodes, el Templo fue a su vez destruido por las tropas romanas al mando de Tito en el año 70, en el Sitio de Jerusalén, durante la primera guerra judía. Su principal vestigio es el Muro de las Lamentaciones.

La escatología judía establece que el Tercer Templo de Jerusalén será reconstruido con el advenimiento del mesías del judaísmo. https://es.wikipedia.org/wiki/Templo_de_Jerusal%C3%A9n (consulta 16-6-2020).

²²⁰⁹ Stroumsa, 2017.

²²¹⁰ Orfali, 1995: 187-188.

²²¹¹ Kraus, 1985: 101.

²²¹² Orfali, 1995: 185. También aparece el deseo de reconstrucción de Jerusalén en la oración de agradecimiento después de la comida del sábado.

²²¹³ García Mahiques, 2009: 21.

Jerusalén terrenal, como ya se ha dicho,²²¹⁴ fue considerada también por los cristianos como el centro del orbe circular de la tierra y así apareció en los mapas, pero no por haberse ubicado allí el Templo sino por ser el lugar del sepulcro de Cristo, motivo de peregrinación.²²¹⁵

Además del peregrinaje a la Jerusalén histórica que hemos visto anteriormente, en la tradición mística medieval la peregrinación a Tierra Santa se reinterpretó de forma metafórica como una marcha de los peregrinos terrenales hacia la Jerusalén espiritual. De esta forma, se consideró un auténtico viaje del alma.²²¹⁶ Esta tradición mística de la peregrinación o el camino espiritual de ascenso se renovó en la Castilla del siglo XVI a través, entre otros autores, del franciscano lego Bernardino de Laredo (1482-1540), médico de los reyes de Portugal Juan III (1521-1557) y su esposa Catalina de Austria (1507-1578), hermana de Carlos V. Bernardino de Laredo publicó en Sevilla en 1535 su *Subida del Monte Sión*, una obra cuya importancia histórica deriva, entre otros motivos, de la predilección que sintió por ella santa Teresa de Ávila (1515-1582), de donde extrajo las imágenes simbólicas del castillo, la mariposa o la abeja, y del influjo también evidente en la *Subida al Monte Carmelo* de san Juan de la Cruz (1542-1591). Los *Libros de la Madre Teresa de Jesús*, editados en 1588 por Fray Luis de León, con quien por carta consultaba Felipe II «en todos los casos graves de conciencia» y presencialmente varias veces en 1570 y entre 1586 y 1588, fueron recopilados e impresos gracias al interés particular de la emperatriz María (1528-1603), hermana de Felipe II, y el mismo rey poseía dos copias guardados en su misma habitación, junto con las obras completas del fraile agustino.²²¹⁷

En *Subida del Monte Sión*, la mística del recogimiento de Bernardino de Laredo muestra cómo sería la ciudad de Dios inspirada en las visiones de la Jerusalén celeste del capítulo 13 del libro de Tobías y en el Apocalipsis de Juan. La describe como una ciudad con planta cuadrada dotada de tres torres en cada uno de los cuatro lados. Los muros serían

²²¹⁴ Véase cap. 3.2.

²²¹⁵ Stroumsa, 1998: 350-351. La destrucción del Templo, anunciada por Jesús, por tanto, fue percibida como un justo castigo divino infligido a la ciudad por la crucifixión. Un Templo que no debería ser reconstruido al no aparecer tampoco en el *Apocalipsis de Juan* cuando la Nueva Jerusalén está previsto que descienda del cielo (Stroumsa, 2017; Stroumsa, 2010: 508-509).

²²¹⁶ Stroumsa, 1998: 362-363.

²²¹⁷ González García, 2001: 450-451.

de cristal y las torres de piedras preciosas. De lo alto de cada torre penderían cuatro clipeos o escudos de oro. En el punto central del cuadrado habría un cirio pascual encendido, cuya luz alumbraría con un impresionante resplandor y tremenda claridad todo el recinto, atravesando muros de cristal y reverberando continuamente a causa de las gemas preciosas.²²¹⁸ Y dentro de este recinto, cerca del cirio, se encontraría otra torre que sería castillo, fortaleza, casa real, aposento del rey, alcazar de la ciudad. Excedería a las otras torres al ser homenaje de Dios. Según la explicación del historiador Rafael M. Pérez García,²²¹⁹ el muro cristalino representaría la virginidad, las piedras preciosas a los bienaventurados, las doce torres serían los doce apóstoles, los cuatro escudos aludirían a los cuatro evangelistas. Y finalmente la torre central se identificaría con la torre de Sión, con la Virgen María, que sería a la vez «la puerta por donde entramos a Dios». Pero además de ciudad de Dios en el cielo, Bernardino de Laredo, aclara que se hallaría dentro del alma de la persona, porque allí se encontraría «la ciudad celestial fabricada en el ánimo». El alma, representada por la torre del homenaje, como también ya se describía en el anónimo franciscano de c.1527 *Fuente de vida*.²²²⁰ Se identificaría el símbolo de la torre con Sión, la torre de Jerusalén, donde se alcanzaría la más alta visión.²²²¹ Sión significa lugar alto y elevado;²²²² el santo monte de Yahveh, el recinto sagrado, y sobre este santo monte se levanta el templo, la casa de Yahveh.²²²³ La visión elevada de Sión se corresponde con el sentido moral o filosófico de Jerusalén; es decir, el alma.²²²⁴

Un alma que en el peregrinaje espiritual debe atravesar el valle de lágrimas al que se refiere el Salmo 84(83),7, correspondiente al canto de peregrinación hacia el Templo, cuando señala literalmente un valle seco y oscuro, el punto de confluencia de las rutas de peregrinos a la entrada oeste de Jerusalén, pero que en realidad simboliza los itinerarios espirituales oscuros, los sufrimientos propios de la noche oscura del alma en ese camino de encuentro con el Señor, que se llenarán de verde y de alegría cuando ante los ojos del caminante se levante la meta de la casa de Dios.²²²⁵ Yendo de altura en altura (o creciendo

²²¹⁸ Pérez García, 2004: 600.

²²¹⁹ Pérez García, 2004: 601.

²²²⁰ Pérez García, 2004: 598, 601-603.

²²²¹ Whitehead, 2000: 120.

²²²² Ravasi, 2011: 339.

²²²³ Kraus (1985: 96) cita Sal 2,6; 3,5; 15,1; 24,3; 43,3; 48,2; 68,6; 76,3; 87,1; 99,9.

²²²⁴ Gómez Chacón, 2014: 70.

²²²⁵ Ravasi, 2011: 330.

en fortaleza –clara remisión al símbolo de la torre–), gracias a la ayuda divina, los peregrinos tienen la gran alegría de haber alcanzado la última altura: Sión, lugar de manifestación de Dios en el misterio del Templo.²²²⁶

Es probable que cayera en manos de Francisco de Borja (1510-1572) la *Subida al Monte Sión* de Bernardino de Laredo, y en él pudo encontrar inspiración para su teología mística en la frase «*viae Sion lugent*», procedente en realidad del *Sol de contemplativos* del cartujo Hugo de Balma (1289-1304).²²²⁷ Al igual que Bernardino de Laredo, Francisco de Borja accedió a la corte Habsburgo a través de la hermana del emperador, Catalina de Austria, al integrarlo allí como su propio menino desde 1522 en Tordesillas, donde se encontraba junto a su madre la reina Juana antes de casarse en 1525 con el rey de Portugal. Posteriormente, Francisco de Borja fue nombrado caballero mayor de la emperatriz Isabel (1503-1539), esposa del emperador, la acompañó en sus viajes y se encargó de la educación del príncipe Felipe, a quien enseñó a cabalgar y a usar la espada.²²²⁸ En 1556 Francisco de Borja, ya jesuita, se encontraba en Valladolid con la doble responsabilidad de comisario general en la península ibérica de la Compañía de Jesús y de director espiritual de Juana de Austria, la hermana de Felipe II y regente de las Españas durante la ausencia de su hermano (1554-1559) quien, como hemos visto, estuvo en este tiempo en Inglaterra y Países Bajos. Fue en ese año 1556 cuando Francisco de Borja empezó a escribir sus comentarios a los *Trenos o Lamentaciones de Jeremías*; escritura que continuó ese mismo año en la Universidad de Alcalá de Henares.²²²⁹

Para el culto judaico, las *Lamentaciones de Jeremías* están directamente vinculadas a la conmemoración de la destrucción de Jerusalén y de su templo y el comienzo del exilio. Pertenece a la tercera parte de la Biblia hebrea, denominada “Escritos”, junto con los Salmos, Proverbios y el libro de Daniel, entre otros.²²³⁰ Los capítulos primero, segundo y cuarto tienen una similar estructura acróstica, con veintidós versículos, que corresponden a las veintidós letras del alfabeto hebreo, mientras que el capítulo tercero consta de sesenta

²²²⁶ P. Guichou. *Los Salmos comentados por la Biblia*. Salamanca: Sígueme, 1966, p. 410 (Mata, 2015: 159).

²²²⁷ Ruiz Jurado, 1997: 138.

²²²⁸ García Hernán, 1998: 225.

²²²⁹ Gómez Canseco, 2012: 15-18, 23-24. Llegó a ser comisario general para España y Portugal (1554) y general de toda la orden (1565)

²²³⁰ Gómez Canseco, 2012: 15-18.

y seis versículos también acrósticos, en los que cada letra del alfabeto se repite tres veces hasta formar el múltiplo de veintidós.²²³¹

La elección por parte de san Francisco de Borja de las *Lamentaciones* como objeto de comentario se puede relacionar con la Pascua cristiana como periodo penitencial, pues el texto atribuido a Jeremías está vinculado al Oficio de Tinieblas de este periodo litúrgico. Adopta la apariencia visual y retórica de las exequias, con el altar vacío, la iglesia a oscuras y el rezo salmodiado de antífonas, responsorios y lamentaciones. Los *Trenos* son la lectura para cada uno de los cuatro días entre el Miercoles y el Sábado Santo. En estas lecturas se interpreta de forma premonitoria el AT como un anuncio de la venida al mundo y muerte de Jesucristo. En todo el tratado se insiste en el recuerdo de la muerte de Cristo, acorde con este carácter pascual; y es esa pasión y muerte –que se renueva en el bautismo– la que redime a cada ser humano del pecado. La destrucción histórica de Jerusalén, por tanto, se traslada a consideraciones morales sobre el individuo: la destrucción del alma y la caída en desgracia ante Dios. Se parte de la amenaza de una condena eterna para provocar una exaltación del arrepentimiento y se ofrece al creyente la elección entre las lágrimas temporales de la penitencia y el llanto perpetuo del infierno. San Francisco de Borja, al señalar las *Lamentaciones* de Jeremías como un modelo perfecto del llanto penitencial, lo proponía como ejemplo:

Y por tanto determiné ponerlos delante, padres y hermanos carísimos en Cristo, los *Trenos* de Jeremías, por ser uno de los libros que más mueven a lágrimas, deseando que sus sentidas palabras y lamentaciones despierten nuestros corazones a sentir los errores pasados y los peligros presentes.²²³²

Al mismo tiempo, el jesuita mostraba la que sería la pauta metodológica para el tratado, y anunciaba que renunciaría a la interpretación literal e histórica para dar sitio a una lectura moral:

Y por esto no trataré tanto del sentido literal. Basta –y aun sobra– lo que lloran los hebreos la destrucción de su Jerusalén material. Nosotros lloremos la espiritual, sintiendo la destrucción de

²²³¹ Gómez Canseco, 2012: 19.

²²³² Gómez Canseco, 2012: 19-20.

nuestras almas, que son llamadas Jerusalén espiritual en cuanto la visión de paz en ellas ha de ser, y no en los muros de Jerusalén.²²³³

Respecto al sentido literal y el moral al que se refiere san Francisco de Borja, de acuerdo con el sistema interpretativo de la Biblia propuesto por el monje y Padre de la Iglesia Juan Casiano²²³⁴ (c.360-c.435), más allá de una primera lectura histórica o literal de Jerusalén como ciudad de Judea, en su doble aspecto de centro político y lugar santo, existen otros tres sentidos. Desde un punto de vista alegórico, se identifica con la Iglesia²²³⁵ -el que hemos visto correspondería al discurso de Felipe II ante el Parlamento inglés-; a un nivel moral o filosófico, corresponde al alma²²³⁶ -el que tratamos ahora-; y en su comprensión mística o escatológica, se refiere al paraíso o a la ciudad celeste de Dios²²³⁷ -que veremos más adelante con ocasión del comentario de la construcción de El Escorial-. Estos cuatro niveles exegéticos de Casiano ejemplificados a través de la idea de Jerusalén, aunque aplicables a otros conceptos bíblicos, parten en realidad del sistema hermenéutico propuesto por el teólogo Orígenes, que dos siglos antes había adelantado la necesidad de “interpretar la historia” y la existencia de tres sentidos de las Escrituras: literal, moral y místico.²²³⁸

San Francisco de Borja enfatizó el *pathos* de Jeremías y llegó a presentar a Cristo como un perfecto y renovado Jeremías, que lloraba por la perdición del género humano:

²²³³ Gómez Canseco, 2012: 19-20, 34.

²²³⁴ Este modelo exegético es el que se va a consolidar y aceptar plenamente desde la época medieval.

²²³⁵ El eje conductor más importante de la imagen de la «Jerusalén celeste», como símbolo de la Iglesia, es el templo cristiano (García Mahiques, 2009: 19). Respecto al vínculo de la Iglesia con María, véase cap. 4.2; y en cuanto al de la Virgen con la presencia de Dios (*Shekhinah*) véase cap. 4.1.

²²³⁶ Definición de tropológico, al que correspondería ese nivel “moral o filosófico”, según Real Academia Española de la Lengua: Doctrinal, moral, que se dirige a la reforma o enmienda de las costumbres [<https://dle.rae.es/tropol%C3%B3gico> (consulta 24-5-2020)].

²²³⁷ Reynolds (2014: 237) indica asimismo que este ejemplo de Casiano aparece en *Collationes. Patrologia Latina* 49: 962.

Definición de anagogía, según RAE: sentido místico de la Sagrada Escritura, encaminado a dar idea de la bienaventuranza eterna.

Stroumsa, 1998: 359-360. El canónigo agustino Hugo de Fouillooy, en su obra *De claustro animae* (s. XII) desarrolla un tratado sobre los cuatro sentidos de Jerusalén; en este caso, siguiendo la línea de Casiano, aunque con ligeras variaciones: histórico, ético, anagógico y místico.

²²³⁸ Véase cap. 2.

Y para que nuestras lágrimas sean más provechosas, no solo lloremos lo que lloró y sintió Jeremías, más principalmente lo que lloró nuestro Jeremías, Cristo nuestro Señor, viendo la perdición de nuestras almas por el pecado.²²³⁹

El comentario sobre los *Trenos*, aunque no lo llegó a publicar en vida, tendría una importancia decisiva para sus otras obras como el *Ejercicio para buscar la presencia de Dios en todo el día*, que comienza con una llamada al llanto tomada del mismo Jeremías:

Lloraba Jeremías sobre Jerusalén, viendo el llanto de los caminos de Sión (...) ¡Oh, alma mía, llora sobre ti, que tú eres la Jerusalén espiritual! Corran arroyos de lágrimas sobre tus ojos, considerando como siendo ciudad y llena de pueblo por tus potencias y sentidos, estás sola y sentada mano sobre mano, sin venir a la solemnidad de la fiesta espiritual que cada momento hace el Criador a los hijos de los hombres.²²⁴⁰

Benito Arias Montano creía que había una forma religiosa de ejercer el poder; y el conocimiento de sí mismo era, en buena medida, el principio del conocimiento de Dios. Por medio de ese conocimiento, el alma podría alcanzar las bodas místicas entre el alma y Cristo, en un proceso de *theosis*, tal y como proponía en sus *Divinarum nuptiarum comenta et acta* (Amberes, 1573).²²⁴¹ La continua superación individual a través de la ascesis y la reflexión sobre el papel personal dentro del mundo formularon un ideal de autoconocimiento para la majestad real. Esta introspección o «conocimiento propio» era un estado de recogimiento. Los escalones para acceder «al ejercicio del pensar interior», además de la introspección, implicaban la oración vocal de algunas devociones o pasos de la Pasión, a partir de la provechosa lección de libros piadosos o delante de alguna imagen devota.²²⁴² Una imagen en la que se preferían los fondos oscuros y nocturnos para intensificar la sensación de soledad y promover la reciprocidad entre el devoto y su objeto de culto, como cuando santa Teresa representaba a Cristo dentro de sí, se hallaba mejor imaginándolo en donde estaba más solo, pues le parecía que en esta situación de soledad y aflicción, como persona necesitada, le había de admitir con más facilidad.²²⁴³ La vida de Cristo se convierte así, a través de la meditación y la contemplación, en el eje de la santificación y la salvación humana. La atención hacia Cristo, aconsejada por Benito

²²³⁹ Gómez Canseco, 2012: 20.

²²⁴⁰ Gómez Canseco, 2012: 17.

²²⁴¹ Gómez Canseco, 2007: 31-32.

²²⁴² González García (2001: 451-452) cita a L. Pfandl. *Felipe II*. Madrid, 1942, pp. 542-544; Sta Teresa de Jesús. *Vida*, 1589, pp. 114-115; y S. Juan de la Cruz. *Libro espiritual*. Madrid: 1595, f. 167.

²²⁴³ Sta Teresa de Jesús. *Vida*, 1589, p. 82 (González García, 2001: 453).

Montano Arias y su condiscípulo y amigo Fray Luis de León, se dirige fundamentalmente hacia los misterios de la Encarnación y la redención; es decir, hacia su simultánea humanidad y divinidad. La propia y verdadera sabiduría de la persona es saber mucho de Cristo, llega a decir el fraile agustino.²²⁴⁴

El alma, como espacio interior personal, también se traslada a la arquitectura del monasterio. La estructura del claustro y sus cuatro galerías se inspira en el camino de peregrinación del alma por la contemplación de uno mismo, la contemplación del mundo exterior, el amor a Dios y el amor al prójimo.²²⁴⁵ Los monjes y monjas consideran que el monasterio debe ser una imagen del paraíso o de la ciudad de Dios. Por este motivo, la entrada de alguien en este recinto paradisíaco debe ser experimentada como un *adventus* en la Jerusalén celeste. El noviciado o la iniciación en la vida monástica recrea la muerte simbólica y la entrada en un cielo en el que aspiran a ser recibidas las personas al fallecer. De ahí, también, que el ritual de ingreso en el monasterio sea análogo al rito de un entierro.²²⁴⁶ A ello se suma que la teología bautismal, entendida como una muerte aparente y un renacimiento místico, adopta desde épocas muy tempranas el simbolismo de la fuente y el agua bautismales como tumba y seno materno, como vientre de la Virgen María y útero de la Santa Madre Iglesia.²²⁴⁷ Este acceso iniciático a la vida eterna, a la

²²⁴⁴ Gómez Canseco, 2007: 32-33. La cita es de Fray Luis de León. *En los nombres de Cristo*. Madrid: Cátedra, 1977, p. 147.

²²⁴⁵ Gómez Chacón, 2014: 70.

²²⁴⁶ Sonntag, 2009: 59.

En el *Libro de las Revelaciones*, Juliana de Norwich (1342-c.1416) afirma ver su alma como una ciudad (Cirlot, 2005: 91). La Jerusalén celeste se halla representada por una ciudad en un manuscrito de Cambrai fechado en el tercer cuarto del siglo XII que se conserva en la Biblioteca Municipal, Ms. 466, fol. 1 (Cirlot, 2005: 88-89).

²²⁴⁷ Melloni, 2010: 116-117.

En el siglo IV san Ambrosio (339-397) y san Juan Crisóstomo establecen una relación directa entre la fuente bautismal y la tumba, ya que la muerte simbólica en el bautismo es lo que legitima el simbolismo de la piscina bautismal como una tumba.

En el texto de san Pablo, Romanos 6,3-11 se establece la participación mística del bautizado en la pasión, muerte, sepultura y resurrección de Cristo: «¿O ignoráis que cuando hemos sido bautizados en Cristo Jesús fuimos bautizados para participar en su muerte? (...) para que como Él resucitó de entre los muertos por la gloria del Padre, así también nosotros vivamos una vida nueva.»

La comparación simbólica de la fuente bautismal con el útero materno parte del pasaje bíblico juánico Jn 3,3-8. De ahí, la consideración de la piscina bautismal como el útero de la Santa Madre Iglesia, donde los catecúmenos son regenerados por el agua y el Espíritu. De la misma manera que Cristo fue concebido por el Espíritu en el vientre virginal de María, la fuente bautismal simboliza el seno inmaculado de la Iglesia del que nacen los neófitos (Godoy, 1997: 188-190)..

Jerusalén celeste, es la razón por la que se vincula a El Escorial, en cuanto panteón real y a la vez monasterio, tal y como veremos a continuación.

4.3.4) El Escorial y la Jerusalén celeste

El año 1559 supuso un punto de inflexión en la Monarquía Católica en un triple sentido: cambio de residencia de Felipe II, al ordenar trasladar su corte a Toledo;²²⁴⁸ inicio de un nuevo giro en la política tras la paz de Cateau-Cambrésis;²²⁴⁹ y, sobre todo, una transformación personal del propio soberano, que se volvió más y más hacia Dios.²²⁵⁰ Concibió en ese momento la idea de erigir un templo espectacular para agradecer el favor divino al que atribuyó su inesperado triunfo frente a los franceses en la batalla de San Quintín, decantada a su favor el 10 de agosto de 1557, festividad de san Lorenzo.²²⁵¹

La corte de los Austrias, que con Carlos V había sido itinerante, pasó a estar fijada definitivamente en Madrid durante todo el reinado de Felipe II desde mayo de 1561. La ciudad castellana se convirtió en la sede del gobierno del reino, pues el monarca decretó que residieran allí permanentemente todas las oficinas centrales de gobierno y que los

²²⁴⁸ Santos, 2013: 3.

²²⁴⁹ El tratado de paz fue firmado entre España (Felipe II), Francia (Enrique II de Francia) e Inglaterra (Isabel I de Inglaterra). Los representantes de Francia e Inglaterra acordaron la entrega de Calais a los franceses por un periodo de 8 años. Transcurrido dicho período debería ser devuelto y, en caso contrario, deberían pagar 500.000 escudos de oro. Por su parte, Felipe II de España y Enrique II de Francia acordaron la devolución a Francia de San Quintín, Ham y Châtelet, así como los obispados de Metz, Toul y Verdún. Las distintas plazas ocupadas por los franceses en Flandes pasaban de nuevo a España. España retenía el Franco Condado. Francia renunciaba a sus ambiciones italianas y devolvía Saboya y Piamonte a la Casa de Saboya, Córcega a Génova y el Monferrato a Mantua. Francia y España decidieron trabajar acordes y activamente contra la herejía protestante, lo que propiciaría en un futuro próximo las guerras de religión francesas. La paz se consolidó con dos matrimonios, el de Manuel Filiberto, duque de Saboya con Margarita, duquesa de Berry, hermana de Enrique II, y el de Felipe II con Isabel de Valois, hija de Enrique II. La paz reafirmó la hegemonía española. Los tratados de Cateau-Cambrésis significarían un largo período de tranquilidad en la península italiana, tras el asentamiento del poder español y los problemas civiles franceses. Durante los festejos de celebración por la paz, una lanza atravesó el ojo de Enrique II, que murió poco después [<http://pares.mcu.es/ParesBusquedas20/catalogo/description/5650532> (consulta 23-6-2020)].

²²⁵⁰ Quizá un ejemplo de este nuevo interés religioso podría ser el encargo de Felipe II en 1559 al tapicero Willem de Pannemaker de completar el trabajo iniciado en 1553 de ocho magníficos paños de la serie del *Apocalipsis* inspirados en las catorce xilografías sobre el mismo tema de Alberto Durero (1498) para ser ubicados en la antigua Capilla de los Trastámara, hoy conservados en el palacio de La Granja de Segovia (Domínguez Casas, 2010. 389, 396).

²²⁵¹ Rodríguez Salgado, 1992: 269, 529.

Consejos se reuniesen, periódicamente y en horas y días prefijados, en el Palacio Real.²²⁵²

A esta política de españolización física de la dinastía y focalización religiosa se sumó el orden de construcción del palacio-monasterio emplazado en El Escorial, que comenzó en 1563:

en agradecimiento por los muchos y grandes beneficios que Nos hemos recibido y recibimos diariamente de nuestro Señor y porque Él Nos ha guiado en Nuestras acciones hacia su santo servicio y ha conservado Nuestros imperios en su santa fe y en la religión por él instaurada y en paz y en justicia.²²⁵³

El historiador del arte Antonio Martínez Ripoll califica al monasterio de El Escorial como una manifestación monumental de gran poder de la Monarquía Católica que, al construir este lugar extraordinario, pretendía dirigirse al fin de los tiempos como una nueva Jerusalén celeste en la tierra. La función original y principal de este monasterio era servir de panteón real de los restos mortales del emperador Carlos V, de su esposa la emperatriz Isabel, y de todos sus sucesores regios. La tumba segura, por tanto, del último emperador del Sacro Imperio ungido, consagrado y coronado por el papa, en donde moraría a la espera del Juicio Final. A este motivo se sumaron otros dos fundamentales: por una parte, edificar un monumento a la universalidad de la Iglesia de Cristo; y, por otra, conmemorar la conservación del poder de la Monarquía Hispánica, también llamada Católica, elegida por Dios como brazo armado y baluarte defensivo de la cristiandad.²²⁵⁴

El cronista Diego de Villalta (c.1524-1615) consignaba en un manuscrito dedicado a Felipe II en 1579, que Su Majestad había escogido el templo y monasterio del Escorial «para que con recogimiento y quietud pudiese dar algunas horas a solo Dios (como lo hace) y a la oración y contemplación», y así dar con esto ejemplo digno de rey merecedor del título y renombre de católico.²²⁵⁵ De acuerdo con la crónica del monje jerónimo, historiador y teólogo fray José de Sigüenza (1544-1606) publicada en 1605, Felipe II deseó construir este edificio «fuera y aún lejos de poblado», a fin de que, cuando éste

²²⁵² El lunes 19 de mayo de 1561 Felipe II mandó ir la Corte a Madrid y él salió de Toledo para Aranjuez y de allí, posteriormente, se dirigió a Madrid. El 27 partió la reina y al día siguiente el príncipe Carlos (Santos, 2013: 3).

²²⁵³ Rodríguez Salgado, 1992: 530.

²²⁵⁴ Martínez Ripoll, 2002: 81-82, 94.

²²⁵⁵ D. de Villalta. *Historia de la antigüedad y fundación de la memorable Peña de Martos* (1579). Real Biblioteca del Monasterio del Escorial sign. &.111.15, f.6 (González García, 2001: 445).

quisiera retirarse del bullicio y ruido de la Corte, «el lugar mismo le ayudase a levantar el alma en santas meditaciones, de que no tenía poco ejercicio y gusto». El Escorial debía convertirse en el más solemne «oratorio de su retraimiento», con las habitaciones y oratio regio en su nivel más íntimo, en el que los monjes veían y sentían al rey «a horas extraordinarias, de mañana, a la tarde, en lo más secreto de la noche», empleado en «el ejercicio de la oración vocal y mental que continuó todo el tiempo de su vida».²²⁵⁶ El monasterio del Escorial debía servir, por tanto, como instrumento de la paz y la pureza como principales medios a su vez de obtener la verdadera sabiduría, el fin de la vida espiritual.²²⁵⁷

En el Patio de los Reyes del Escorial ocupa el eje central de simetría del conjunto la recta que une biblioteca, altar, panteón y trono, y simbólicamente representa el lugar de unión entre la sabiduría divina y la sabiduría humana, en el que sus cuatro lados corresponden a la biblioteca, el colegio, el convento y la gran fachada del templo. En el segundo cuerpo de esta última fachada se alzan, entre siete columnas, una posible alusión a los siete pilares de la sabiduría, las esculturas de los seis reyes de Judá que participaron en la construcción del templo bíblico de Jerusalén: el Templo de Salomón. La biblioteca, por otra parte, está cubierta por una bóveda de cañón compartimentada en siete tramos, toda decorada con frescos pintados entre 1586 y 1592 por Pellegrino Tibaldi que representan las siete artes liberales, es es: *Trivium* –Gramática (primera de las artes liberales y donde se encuentra la construcción de la Torre de Babel), Retórica y Lógica- y *Quadrivium* –Música, Aritmética, Geometría y Astronomía-.²²⁵⁸ El trono de la sabiduría es uno de los atributos de la Virgen que se invocan en la letanía lauretana, como hemos visto anteriormente. También se ha comentado que la sabiduría coronaba simbólicamente a María Tudor como reina de Inglaterra y a Felipe de Habsburgo, su marido. Desde el siglo XI la Sabiduría Divina era representada como la *Ecclesia*, la novia del Mesías, la Virgen que lleva en su seno al Señor. Por esta razón, Pedro Damiano (1007-1072) identificaba simbólicamente a la Virgen con una Casa de la Sabiduría de siete columnas que Dios había construido para residir allí. Siguiendo con esta potente alegoría, el tabernáculo de la Dama Sabiduría

²²⁵⁶ J. Sigüenza. *Historia de la Orden de San Jerónimo* (1605), vol. 2, Salamanca, 2000, pp. 436, 544 (González García, 2001: 445).

²²⁵⁷ L. de Granada. *Libro de la oración y meditación*. Amberes 1572, 2ª parte, p. 71 (González García, 2001: 448).

²²⁵⁸ https://www.urbipedia.org/hoja/Monasterio_de_El_Escorial (consulta 14-5-2021). Taylor, 2006: 37.

también había sido planeado como un hogar con siete pilares (Pr 9,1) tal y como María también recibió el cuerpo del Señor con las siete virtudes –tres teologales y cuatro cardinales-. De hecho, imágenes con un tabernáculo de siete pilares aparecieron en ilustraciones de la Anunciación para identificar a María con la Casa de la Sabiduría preparada como lugar de habitación de Cristo; y, por otra parte, las siete artes liberales se encuentran esculpidas en el portal de la Encarnación de la catedral de Chartres como ayudantes de la Virgen María y del niño Jesús.²²⁵⁹

La idea fundamental de la edificación del Escorial era que todas las funciones de iglesia, convento, palacio, colegio, hospital, o biblioteca, entre otras, estuviesen reunidas en un único complejo, edificado en un gran rectángulo con una distribución interior en retícula. Una composición geométrica articulada a partir de claustros repartidos de forma regular a ambos lados del eje central, donde se levantarían la basílica y el patio de los reyes: «un conjunto de unidades autónomas englobadas en un rectángulo común y genérico que es el edificio, marcando las torres los diversos sectores y definiendo la cúpula el sitio trascendental del conjunto».²²⁶⁰

Se ha señalado a menudo el templo de Salomón como modelo de El Escorial. Sin embargo, es plausible considerar que Felipe II y sus arquitectos se basasen en otro patrón más inmediato: la arquitectura monástica medieval hispánica, donde la iglesia constituía el punto focal y, en torno a ella, se articulaba un sistema de patios y dependencias necesarias a las funciones de la vida monástica (refectorio, sala capitular, celdas, ..), no siendo extraña la presencia de un palacio real en el mismo edificio.²²⁶¹

En cuanto a la tumba segura y el lugar de espera del Juicio Final, el sacerdote y teólogo Francisco de Quintana (1599-1658), compañero de estudios y amigo de Lope de Vega en la Universidad de Alcalá de Henares, explicaba en 1635, en las honras fúnebres del escritor, la unión simbólica que existe entre el vientre de María y el Santo Sepulcro:

²²⁵⁹ Kipling, 1998: 153-155.

²²⁶⁰ A. Bustamante. *La octava maravilla del mundo (Estudio histórico sobre el Escorial de Felipe II)*. Madrid: Alpuerto, 1994, p. 40 (Mínguez, Rodríguez, 2020: 411).

²²⁶¹ F. Chueca. “El proceso proyectivo del Monasterio del Escorial”. *Arquitectura*, 231, 1981, p. (Oliva, 2019: 37-38).

La misma causa que obligó a Cristo, para que escogiese madre virgen, le obligó para que eligiese también virgen sepulcro. Quiere el Salvador, que su sepulcro y su sagrada madre sean en esto parecidos. (...) ¿Qué similitud tiene el sepulcro con el vientre materno? Muy grande, responde el Santo [san Lucas]: (...) Nace Cristo mortal, quando nace de Maria soberana, despues de la habitación de nueve meses. Nace del sepulcro inmortal y glorioso, despues del breve espacio de tres días. Uno y otro es nacimiento feliz: sea pues uno y otro vientre virgen siempre, (...) pues esta **pedra** de su sepulcro es su madre, quiere que tambien sea virgen; (...). Quiere el Salvador, conforme al sentir de San Maximo, que sea virgen su madre y su sepultura: porque esta tambien en su modo lo es, el resucitar nacer, y la resurrección nacimiento. (...) dice Isaías: (...) quando está en las entrañas de su segunda madre el sepulcro, está como pequeño, aunque es grande, por la indissoluble union con la divinidad. Pues si un hombre Dios está como pequeño en su sepulcro, y se puede decir: (...) que está como en el vientre de su madre (...) ¿con cuánta mayor razon diré de ti, o mortal, que en llegando al sepulcro, entras en el vientre de tu madre la tierra, y estás hasta el nacimiento de la universal resurrección pequeño?²²⁶²

Esta piedra que identifica a la Virgen Madre de Dios y al Santo Sepulcro corresponde al aspecto femenino del Dios encarnado en la humanidad, a la presencia de Dios en la tierra (*Shekhinah*), en la materia.²²⁶³

La Jerusalén celeste aparece descrita en el *Apocalipsis de Juan 21* como una ciudad dispuesta en cuadrado tridimensional: su longitud es igual a su amplitud y cada una de estas dos dimensiones a su profundidad. Representa así la perfección de la cifra. El cubo es el cuerpo perfecto, se fundamenta en el 12, múltiple de 3 y 4, elemento simbólico de la totalidad, de la plenitud.²²⁶⁴

-12- Y tenía un muro grande y alto con doce puertas; y en las puertas doce ángeles, y los nombres escritos que son los nombres de las doce tribus de los hijos de Israel. -13- Por el Oriente tenía tres puertas; por el Septentrión tres puertas; por el Mediodía tres puertas; y tres puertas por el Occidente. -14- Y el muro de la ciudad tenía doce fundamentos, y en estos doce los nombres de los doce apóstoles del Cordero.²²⁶⁵

En el simbolismo el cuadrado significa lo estable, lo firme, lo que no gira ni rueda –al revés del círculo de la concepción cíclica-, lo que por integrar cuatro lados iguales mantiene el equilibrio y la firmeza de los cuatro elementos del cosmos. Esta firmeza, que

²²⁶² Quintana (1778: 371-372) se refiere a Lc 23, la homilía *de sepultura Domini* de san Maximo Taurinense, e Is 9,6.

²²⁶³ Sánchez Ferré (2014: 69) relaciona la purificación interior alquímica y cabalística con estos aspectos. Por otra parte, también recuerda que la piedra cúbica puede tener origen en la diosa griega Cibele, la *Magna Mater* de los romanos, en cuanto su etimología pueda proceder de *kybos* (cubo) y *laas* (piedra).

²²⁶⁴ Arola, Vert, 1990: 82.

²²⁶⁵ Ap 21,12-14 [Scío de San Miguel, 1852: 620 (V)].

supone la transformación de lo perecedero en eterno, de lo transitorio en permanente, de la duda en certidumbre, se consigue centrando la historia en la eternidad.²²⁶⁶

Escribe san Pablo (Ef 3,17-18): que (cuando) habite Cristo por la fe en vuestros corazones .. podréis comprender, en unión con todos los santos, cuál es la anchura, la longura, la altura y la profundidad.²²⁶⁷ Otra imagen de estas medidas en las que aparecen múltiples de doce, se encuentra también en la visión apocalíptica de Juan de la Jerusalén celeste:

(16) (...) Y midió la ciudad con caña de oro, y tenía doce mil estadios; y la longura, y la altura, y la anchura de ella son iguales. (17) Y midió su muro, y tenía ciento cuarenta y cuatro codos (...). (18) Y el material de este muro era de piedra jaspe; mas la ciudad era oro puro, semejante a un vidrio limpio.²²⁶⁸

En *El discurso sobre la figura cúbica* del arquitecto director del proyecto definitivo del monasterio de El Escorial, Juan de Herrera (1530-1597) establece los fundamentos teóricos que después aplica a la construcción de este edificio, al que se considera en la época como una representación de la Jerusalén celeste. El arte luliano que explica Herrera está relacionado con el reposo, el final de un proceso cuando éste, completo, ya no es perfectible, cuando la creación llega a su término y Dios reposa en aquello que ha hecho. Herrera habla, por tanto, de la figura cúbica como la imagen del Arte de Dios; de su reposo.²²⁶⁹

El ferviente lulismo de Juan de Herrera, además del discurso citado, también queda acreditado por el carácter excepcional de su biblioteca, con una cuarta parte aproximada de sus cuatrocientos libros dedicada a temática luliana –una parte importante de ellos adquirida al monasterio de Sant Jeroni de la Murtra- y su implicación personal en los prolegómenos del frustrado proceso de canonización del sabio mallorquín.²²⁷⁰ El mismo Felipe II se convirtió en el gran adalid de la ortodoxia teológica de Lull, en el principal impulsor de este proceso que no pudo llegar a buen fin, al ser además gran conocedor de su obra:

²²⁶⁶ García-Pelayo, 1981: 197-198.

²²⁶⁷ Arola, Vert, 1990: 82-83.

²²⁶⁸ Ap 21,16-18 [Scío de San Miguel, 1852: 620-621 (V)].

²²⁶⁹ Arola, Vert, 1990: 82-83.

²²⁷⁰ Carbonell, 2016-2017: 13, 17, 23.

Por su gran sabiduría gustaba [Felipe II] de leer los libros de Raymundo Lulio, Doctor y Mártir, y por alivio de sus caminos los llevaba consigo en las jornadas que hacía, e iba leyendo en ellos; y en la librería del Escorial se hallan oy algunos rubricados de su propia mano.²²⁷¹

(...) se entretenía en leer libros desde Santo, y en particular el Blanquerna (...) y en prueba desta su devoción se hallan en la Librería de San Lorenzo el Real muchos libros deste Santo.²²⁷²

La ciudad de Jerusalén como vida eterna, o como reino de los cielos, parte de una tradición que se remonta al s. XII, con el *Allegoriae in Sacram Scripturam* del Pseudo Rabano Mauro;²²⁷³ y que continua en esa misma época Otto de Freising al referirse a la ciudad de Dios, a la Jerusalén celeste, como la ciudad estable y permanente sobre toda la eternidad.²²⁷⁴ Jerusalén (*Yerushalayim*) significa en hebreo «visión de paz» (*yir'e shalom*), entendiendo por paz el reposo final, la completitud y la perfección, pues éste es el sentido de la palabra *Shalom*. Corresponde, por tanto, al cuarto nivel exegético, el místico, tras haber visto el segundo, el alegórico (Jerusalén = Iglesia, en cap. 4.3.1) y el tercero, el tropológico o moral (Jerusalén = alma, en cap. 4.3.3).²²⁷⁵

El cuarto nivel exegético, según el sistema propuesto por Juan Casiano, el correspondiente a la lectura mística, atiende al significado de un concepto desde el punto de vista supratemporal o suprahistórico²²⁷⁶, desde una perspectiva que tiene en cuenta la eternidad. En el caso de la ciudad santa se refiere a la Jerusalén celeste, la que debe descender del Cielo sobre la nueva tierra creada por Dios después del Juicio final y de la

²²⁷¹ B. Porreño. *Los dichos y hechos del Rey Phelipe II llamado con justa razón el Prudente*. Bruselas: Francisco Poppens, 1666, p. 187 (Carbonell, 2016-2017: 17).

²²⁷² J. Seguí. *Vida y hechos del admirable Dotor y Mártir Ramon Llull vezino de Mallorca*. Palma de Mallorca: Gabriel Guasp, 1606, pp. 3v-4. En este texto también se recoge el encargo que Felipe II hizo al autor, el canónigo mallorquín Joan Seguí, de componer una biografía de Llull para leer durante la jornada de Portugal (1580-1583) [Carbonell, 2016-2017: 17-18].

²²⁷³ Chydenius, 1958: 132.

²²⁷⁴ García-Pelayo, 1981: 198.

²²⁷⁵ Para Clemente de Alejandría, a finales del siglo II, existía un claro paralelismo entre la ciudad celestial de los estoicos y la Jerusalén celeste. Orígenes (s.III) retomó y desarrolló los puntos de vista de Clemente sobre la ciudad santa: Jerusalén, cuyo nombre hebreo se interpretaba como "visión de paz", podía significar la Iglesia, pero también, en el sentido tropológico, el alma (Strousma, 1998: 358-359).

²²⁷⁶ lo "suprahistórico", utilizado por Wunenburger (2008:110) para definir esta ciudad, puede ser entendido en términos nietzschianos como aquel "poder que desvía la vista del devenir hacia lo que da a la existencia el carácter de lo eterno e idéntico". Nietzsche, *Sobre la utilidad y perjuicio de la historia para la vida*, Alción, 1998, p. 135 [http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.2934/ev.2934.pdf (consulta 21-6-2020)].

El teólogo Hans Urs von Balthasar (2008: 106) utiliza el término supratemporal para indicar que, además de suprahistórico implica una realidad escatológica cuya procedencia excede del espacio terrenal.

destrucción definitiva del mal (Ap 21).²²⁷⁷ Se trata, por tanto, de una realidad escatológica, al referirse al fin de los tiempos, pero, a la vez, profundamente mística, en cuanto que utiliza la imagen de la unión del cielo y la tierra para expresar una realidad teofánica más allá de las coordenadas espacio-temporales. Precisamente la Jerusalén celeste es una experiencia de lo infinito, es la vivencia de Dios experimentada en la tierra. Se trata del acceso a la eternidad en vida. Es la visualización de la belleza y perfección del mundo divino y se ubica en la experiencia visionaria propiamente imaginal.²²⁷⁸

El arte que explica Juan de Herrera en *El discurso sobre la figura cúbica* no es, según su lógica, el producto del raciocinio personal, pues en tal caso sería perfectible, sino, como expone en la introducción del discurso, resultado de la gracia del Señor que le ha abierto el entendimiento.²²⁷⁹ Llull a este respecto no veía ningún tipo de oposición entre el hecho de creer y el hecho de entender; al contrario, creer simplemente, según el sabio mallorquín, iniciaría –o podría iniciar- una forma de entender superior y más intensa que no dejaría de ser estrictamente racional.²²⁸⁰ El profeta Isaías, explicaba Llull, cuando dijo que si no creéis, no entenderéis, se refería a que creer sería un fundamento previo al entendimiento. Ofrecía el ejemplo de la necesidad de una escalera para subir a una torre en la que la escalera, como la fe, sería el medio o instrumento para alcanzar los últimos pisos de la torre, que equivaldría al ascenso a niveles superiores de comprensión o entendimiento, pese a que el objeto final de este proceso –la gloria de Dios- siempre resultaría inalcanzable únicamente con la fe y el entendimiento.²²⁸¹ Siempre tendría el entendimiento –la torre- más y más peldaños por delante, de manera que su ascenso nunca alcanzaría un punto final si no fuese por medio de la gracia de Dios. De ahí que resultaría precisa la humildad del entendimiento que se sometiese finalmente a la fe, puesto que «quien se humilla, será ensalzado». Representaría renunciar a entender por sí solo desde la pura racionalidad puesto que Dios y su gloria nunca estarán sometidos a nuestra inteligencia.²²⁸²

²²⁷⁷ La idea de Jerusalén celeste no existe en el judaísmo. Esta innovación cristiana es resultado de la interpretación del Apocalipsis de Juan (Stroumsa, 1998: 349).

²²⁷⁸ Wunenburger, 2008:110

²²⁷⁹ Arola, Vert, 1990: 82-83.

²²⁸⁰ Llinàs, 2002: 15.

²²⁸¹ Is 7,9. R. Llull. *De consolatione eremitarum*, 1313 (Llinàs, 2002: 23).

²²⁸² R. Llull. *Liber de convenientia fidei et intellectus in objecto*, 1309 (Llinàs, 2002: 23, 25).

La relación entre san Agustín y El Escorial puede verse en la obra del pintor Alonso Sánchez Coello, finalizada en 1580, que representa a san Jerónimo y san Agustín de pie, uno al lado del otro. El santo de Hipona lleva un libro en la mano derecha y, sobre él, en lugar de la tradicional capilla, muestra una representación esquemática de El Escorial. Cabe interpretar que el título del libro, pese a no ser legible, sería *La Ciudad de Dios* en alusión a la Jerusalén celeste.²²⁸³ Dios no es solo Uno sino Trino, y por ende cúbico; y, por este motivo, en Ap 21,16 la planta cuadrada de la Jerusalén celeste reviste forma de cubo. Y el cubo subyace a toda la estructura escorialense, como subyace el Dios Trino y Uno. No se trata de una ciudad literalmente cúbica, sino edificada de acuerdo con principios cúbicos.²²⁸⁴

La fórmula por excelencia para expresar la experiencia personal inmediata de Dios, según san Agustín, es ver y gozar del rostro de Dios; y designa la contemplación de amor e intimidad al visitar en peregrinación al Templo que es la morada de Dios.²²⁸⁵ Esta visión del rostro de Dios corresponde a la sed del salmista [Sal 11(10),7; 16(15),11; 17(16),15; 42-43(41-42),3-5, entre otros], al ardiente deseo de morar en su Templo. Se trata del peregrino que canta a Yahveh como Dios viviente que tiene su morada en el Templo de Sión y llega a él, aunque sabe que es solo por su gracia que se puede contemplar la gloria de su rostro y saciarse de su imagen.²²⁸⁶ Los deseos de morar en el Templo y la dicha de estar junto a Dios, tal y como aparece en los Salmos, los actualiza el cristiano en su deseo de vivir con Cristo, el nuevo Templo de Dios, a través de la celebración eucarística²²⁸⁷ y, a otro nivel, en la gloria de la Jerusalén celeste en la vía unitiva mística.

La bóveda del coro de la iglesia del monasterio de San Lorenzo de El Escorial es donde se ubica el fresco de *La Gloria* (1584) del pintor genovés Luca Cambiaso (1527-1585). El elemento más destacable en esta obra es la piedra cúbica que aparece bajo los pies de Dios Padre y de Dios Hijo. El tema elegido responde a la voluntad de Carlos V, expresada

²²⁸³ Taylor, 2006: 95.

²²⁸⁴ Taylor, 2006: 96.

²²⁸⁵ *Obras completas de san Agustín*. Sermón 334, XXV. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1984, p. 621 (Llamas, 2001: 23).

²²⁸⁶ Ravasi, 2011: 569; Mata, 2015: 154.

²²⁸⁷ Mata, 2015: 155.

en una de sus disposiciones testamentarias, de querer tener cerca de su tumba una representación de la Gloria.²²⁸⁸

La mística cristiana podría considerarse un peregrinaje espiritual a la gloria celestial de los bienaventurados que en vida gozan de la contemplación de Dios y que, en definitiva, también sería un camino de regreso al paraíso original del Génesis, antes de la caída, cuando no había injusticia y existía una capacidad plena para conocer lo espiritual y para contemplar la gloria de Dios. Un paraíso que se situaría en el interior de la persona que estaría así atenta en la esperanza humilde de ser agraciada con la visión de Dios. Frente al Adán caído, se situaría Cristo, nuevo Adán redentor. La imitación de Cristo para el místico cristiano sería su propia regeneración como persona. Tendría aquí sentido el símbolo de la torre del homenaje, que además del alma, indicaría el vientre de la Virgen María, también figura del *hortus conclusus* o paraíso virginal –así lo indica, por ejemplo, Bernardino de Laredo-, y de la vuelta de la persona a aquél.²²⁸⁹

Benito Arias Montano tuvo dos misiones principales encargadas por Felipe II. La primera de ellas fue la elaboración de la *Biblia Sacra Hebraice, Chaldaice, Graece et Latinae* (Amberes, 1568-1572); y la segunda correspondió a la organización y catalogación de la Librería laurentina, junto con algunos aspectos de la ordenación arquitectónica e iconográfica del Real Sitio, motivo que le obligó a permanecer en El Escorial durante cinco estancias entre 1577 y 1592.²²⁹⁰ Después del éxito obtenido en Roma en 1572 al conseguir que el papa Gregorio XIII (1502-1585) autorizase la publicación de la Biblia regia políglota y antes de su primera estancia en El Escorial, Montano pudo regresar a Flandes sin nombramiento oficial. Fue en esos momentos (1573) cuando pudo publicar las *Divinas nupcias*, a las que nos hemos referido anteriormente.²²⁹¹ Concibió este libro como un espacio de meditación al que acogerse, similar al retiro que elige la Esposa en su preparación para las bodas. Ese retiro simbolizaría el recogimiento interior del alma, la contemplación silenciosa de Dios y la oración mental, tal como la planteaba fray Bernardino de Laredo en su *Subida del monte Sión*. De hecho, el subtítulo de esta obra

²²⁸⁸ <http://dbe.rah.es/biografias/26290/luca-cambiaso> (consulta 23-6-2020).

²²⁸⁹ Pérez García, 2004: 604-606.

²²⁹⁰ Campos, 2013: 22, 26.

²²⁹¹ Campos, 2013: 116.

coincide punto por punto con la propuesta de Arias Montano en las *Divinas nupcias*; esto es, un proceso espiritual que comienza por el conocimiento propio, sigue por el amor a Cristo y culmina en la unión con Dios por medio de la contemplación. Los caminos paralelos que marcaron Laredo y Montano, y que sin duda influyeron en la idea del monasterio del Escorial, no fueron tanto unas vías de elevación, como de interiorización.²²⁹² En lo mismo ya había insistido san Buenaventura en el siglo XIII al asegurar en su *Itinerario de la mente a Dios* que «el alma, entrando en sí misma, entra en la Jerusalén celeste». No se trataba tanto del rigor de las penitencias ni el goce del éxtasis o el arrobamiento, sino, tal y como también consideraba Fray Luis de León, del recogimiento interior humilde de un alma con Dios, donde le gozaría en silencio y en el secreto de su corazón.²²⁹³ En las *Divinas nupcias* Montano plantea, como era común en los itinerarios espirituales, tres fases consecutivas: la primera, de carácter purificativo; le sigue una segunda intelectual –donde debe producirse el conocimiento de sí mismo y de Cristo, y que se caracteriza por la comprensión o entendimiento- y finalmente, la tercera, unitiva, que depende no solo de la voluntad sino de la transformación del amigo-amado por la gracia de Dios.²²⁹⁴ Todo el proceso que se traza en las *Divinas nupcias* tiene como meta final la deificación mística expresada en el salmo 82,6: «¡Vosotros, dioses sois, todos vosotros, hijos del Altísimo!», anunciado por el propio Jesús (Jn 10,31-36) y san Pablo (Gal 2,20): «Y ya no vivo yo, sino que es Cristo quien vive en mí»; y que también se encuentra, por ejemplo, en san Agustín: «Dios quiere hacerte dios».²²⁹⁵

El misticismo o la vía contemplativa, con su atención en el presente y en la interioridad, como un estado de disposición humilde y abierto a la gracia del Señor, sería la antípoda de la escatología de las profecías imperiales. Así y todo algunos significados místicos de Jerusalén recibieron una dimensión escatológica en la historia del cristianismo.²²⁹⁶ Conviene distinguir, de todas formas, claramente la Jerusalén celeste de la Jerusalén escatológica de la profecía del *Apocalipsis del Pseudo Metodio*, al final del Imperio Romano, donde el último emperador romano deposita su corona para entregar su poder

²²⁹² Gómez Canseco, 2007: 43.

²²⁹³ Gómez Canseco, 2007: 43-44.

²²⁹⁴ Gómez Canseco, 2007: 44-45.

²²⁹⁵ Gómez Canseco, 2007: 51-52. La cita de san Agustín es *Sermo* 166, 4.4 (PL). Fray Luis de León también expone planteamientos similares en *De los nombres de Cristo* (Gómez Canseco, 2007: 55).

²²⁹⁶ Stroumsa, 2010: 510-511.

terrenal a Dios, tras haber reunido a la cristiandad en un solo rebaño y haber vencido a todos los infieles, como paso previo a la batalla final entre Cristo y el Anticristo.²²⁹⁷

El conjunto arquitectónico del monasterio del Escorial no destaca por la altura de los edificios ni de su emplazamiento, aunque sí por la grandiosidad del complejo monumental de palacio, basílica y monasterio. En la crónica citada anteriormente de fray José de Sigüenza se refiere a El Escorial como la realización de la antigua profecía que anunciaba que el restaurador de la ciudadela de Sión sería un rey hispánico e insiste en demostrar que el real monasterio es la antítesis de la idolátrica torre de Babel como respuesta a la crítica de quienes lo consideran una construcción no solo desmesurada sino incluso idolátrica.²²⁹⁸ El objetivo de Felipe II era agradar a Dios, contar con su ayuda, y evitar a toda costa el desafío o la rivalidad con Él, por lo que trató de ser cuidadoso en este sentido al ubicar la construcción de El Escorial, entre colinas y en un lugar apartado, por temor al castigo que pudiese provocar la arrogancia de la construcción humana. Mandó también, para despejar cualquier duda, inscribir en el edificio la ofrenda a Dios de la obra: «Deus optimus maximus operi aspiciat» (Dios Todopoderoso, mira la obra).²²⁹⁹

4.3.5) La torre en Babel y en la Nueva Jerusalén. Dos polos opuestos y nexos entre este capítulo y el siguiente

Las alturas colosales de las torres-campanarios (*beffroi*) de algunos edificios religiosos y cívicos se acentuaron en los últimos años de la Edad media e inicios de la época moderna. Este fenómeno se produjo con especial intensidad en los Países Bajos. Un ejemplo de este tipo de construcción, reconocida como patrimonio mundial por la Unesco como “campanarios de Bélgica y Francia”, es la torre de 97 metros de la catedral de St Rombout (San Rumoldo) en Malinas, iniciada en 1452 y finalizada en 1520, bajo la dirección de Rombout II Keldermans, *maistre des ouvres général de l'empereur en ses pays de*

²²⁹⁷ Flori, 2010: 206.

²²⁹⁸ Milhou, 1999: 96.

²²⁹⁹ F. Aznar. *El Monasterio de San Lorenzo el Real de El Escorial*. Madrid: 1985, pp. 9, 19 (Oliva, 2019: 49-51).

pardeçà.²³⁰⁰ Los proyectos de elevación de torres o flechas cada vez más elevadas, aunque muchos de ellos finalmente no acometidos, también se encuentran en Amberes o Lovaina y se amplía a la edificación civil (ayuntamientos, palacios), no solo religiosa.²³⁰¹

La torre de la catedral de Utrecht (1321-1382), la que aparece en el políptico de Gante, es la más alta (109 metros) de todas las iglesias de los Países Bajos. Su construcción llevó al diácono de la ciudad, Geer Groote o Gerardo Magno (1340-1384), iniciador de la devotio moderna y fundador de los Hermanos de la Vida Común, a protestar por la vanidad de un proyecto tan inmenso, tan caro y por la arrogancia que suponía el desafío de esa altura.²³⁰² Gerardo Magno, heredero de una fortuna considerable, estudió en las universidades de París y Colonia, y llegó a desempeñar beneficios eclesiásticos en Utrecht, Aquisgrán y Colonia, sin haber recibido órdenes religiosas. Lector de las obras de Enrique Suso y Jan van Ruysbroek, en 1374 renunció a sus bienes y prebendas, entregó su casa a una comunidad de beguinas y a partir de 1379 empezó a predicar de modo itinerante por los Países Bajos. Erasmo de Rotterdam estudiaría un siglo después en uno de los colegios que se fundaron de acuerdo con sus directrices.²³⁰³ Sus argumentos se recogieron en el tratado *Contra turrim traiectensem*, anterior a la finalización de la torre, y entre los vicios que atacaba, además de la vanidad y la arrogancia de su construcción, se encontraba la futilidad y despilfarro del dinero invertido. En lugar de dedicarlo a las necesidades de la población, se invertía en orgullo el dinero conseguido en parte a cambio de indulgencias, en aplicación de las constituciones del obispo Juan de Arkel (1342-1364) promulgadas en varios sínodos y que fueron objeto de su reprobación.²³⁰⁴ La crítica de Gerardo Magno acerca de los vicios que implicaba la altura en los elementos arquitectónicos de la iglesia pareció no haber surtido efecto si se considera que la catedral de Utrecht parece haber ostentado una casa sacramental, consagrada en c.1442, especialmente impresionante.²³⁰⁵

²³⁰⁰ Timmermann, 2005: 4; Coomans, 2011: 69.

²³⁰¹ Coomans, 2011: 68-76.

²³⁰² La restauración de 1910 lleva a elevar su altitud a 112,5 metros [https://en.wikipedia.org/wiki/Dom_Tower_of_Utrecht (consulta 27-1-2020)].

²³⁰³ https://es.wikipedia.org/wiki/Gerardo_Groote (consulta 8-6-2020).

²³⁰⁴ Post, 1968: 125-127.

²³⁰⁵ Van Bruaene, 2016: 39.

Frente a este juicio desfavorable, el simbolismo de la torre se refiere a la entrada de Cristo en el mundo terrenal, a la comunicación entre el cielo y la tierra a través de la Madre de Dios. La ciudad-torre de la Virgen María, gracias a su altura humilde y a la presencia de Dios en su interior, alcanza ese cielo:

Jesús entra en una determinada localidad (Lc 10,38). En esa población existe **una torre alta** que dispone de defensas contra los enemigos; así como una muralla exterior para la protección de sus ciudadanos. Esta ciudad se refiere al santuario del Espíritu Santo; es decir, la gloriosa Madre de Dios, la Virgen María, fortificada por todas partes con la constante protección de los ángeles. En ella se encuentra **una torre tan alta que alcanza el cielo más elevado con humildad**; razón por la que se manifiesta que “Él ha observado la humildad de su servidora” (Lc 1,48). La muralla externa es su castidad, que representa una defensa para el resto de sus virtudes interiores. El Señor entra en esta ciudad con la Encarnación en el vientre de la Virgen; y la fuente de Sabiduría ha construido un hogar en ella». ²³⁰⁶

María es la puerta a través de la cual Cristo ha entrado en el mundo terrenal; y, en paralelo, *Shekhinah* es el umbral femenino por el que, según los cabalistas, entra el cielo en este mundo. ²³⁰⁷ La liturgia aplica a María el Salmo 23, relativo a la entrada de los peregrinos en el templo de Jerusalén, y, en el Apocalipsis de Juan, la Jerusalén celeste también se identifica con la Virgen. «Como el Hijo de Dios llegó en el seno de María», explican los exégetas, «así llega al seno de la ciudad. Como María representa a esta humanidad santificada y salvada y convertida en habitación divina, así se ha preparado y santificado la ciudad y se ha salvado a través de la llegada del hijo de Dios». ²³⁰⁸

La comunicación cielo-tierra, a través de la mediación en forma de torre de la Virgen María, se recoge también en un tratado anónimo inglés de c.1180-c.1220, la *Santa Virginitad (Hali Meiôhad)*. Esta obra es un ejemplo de la fascinación popular y monástica por la Madre de Dios surgida a partir de los siglos XI y XII, y desarrolla la equivalencia entre la Virgen y la idea de la torre, tanto en el sentido de espacio cerrado e impenetrable, como en el de ese paso entre el mundo celestial y el terrenal: «la Virgen, como una torre,

²³⁰⁶ Green, 2002: 52.

²³⁰⁷ Green, 2002: 49.

²³⁰⁸ Fagiolo (2009: 166-167) cita a J.Comblin. *Théologie de la ville*. Paris: Editions universitaires, 1968, p. 493.

es parte de la tierra, pero se alza hacia el cielo. Al mantenerse ella misma en las alturas de la torre, puede recrear de esta forma una parte del cielo en la tierra».²³⁰⁹

La Jerusalén apocalíptica era imaginada en algunos grabados y lienzos del siglo XVI que muestran una ciudad abigarrada, llena de torres y con edificaciones irregulares (como en la Biblia sacra de Lyon de 1562).²³¹⁰

(Fig. 47) *La Jerusalén celeste*. Apocalipsis (s.IX – s.X). Ms. 386 f 41. Biblioteca municipal de Cambrai, Francia (Malinski, 2012: 133) [recercat.cat/bitstream/handle/2072/231088/53.50_architectures.pdf (consulta 30-12-2020)]

²³⁰⁹ Boklund-Lagopoulou (2000: 142) cita a este respecto Robertson. *Early English Devotional Prose and the Female Audience*. Knoxville, 1990, p. 81.

²³¹⁰ En el periodo altomedieval se representa de acuerdo con dos modelos. En el primero, como es el caso de la miniatura del ángel que muestra la nueva Jerusalén a Juan del *Apocalipsis de Tréveris*, siglo IX, la ciudad aparece como una fortificación que presenta un total de doce puertas-torre (3x4), y encierra en su interior tres edificaciones, una de las cuales, en el centro, presenta cúpula. El segundo modelo lo vemos en la miniatura correspondiente al ángel que muestra la nueva Jerusalén a los siervos del Señor, en ese mismo *Apocalipsis de Tréveris* y en el *de Cambrai*, que se relaciona con la tipología de la tribuna o anteiglesia turriforme (*westwerk*) propia de las abadías carolingias, que ya hemos tenido oportunidad de tratar en el capítulo anterior 4.2. La Jerusalén celeste adquiere su máxima relevancia en la Capilla palatina de Aquisgrán. La referencia a la Jerusalén celeste justifica la llegada a Aquisgrán hacia el año 1100 del relicario bizantino de San Anastasio, que es imagen, al mismo tiempo, del Arca de la Alianza y de la Jerusalén celeste: su forma es la de un cubo con cúpula, cuyo tambor presenta doce aberturas (García Mahiques, 2009: 37-40). El otro formato es una ciudad resplandeciente y que emite rayos de luz, formada por un cuadrado perfecto con calles trazadas a cordel, una cúpula circular en el centro y con sus doce puertas abiertas protegidas por ángeles (Rubial, 1998: 12).

En el libro 5 de los *Oráculos Sibílicos* (5,420-427) se describe²³¹¹ la restauración escatológica de Jerusalén, una torre grande e inmensa sobre muchos niveles, y el Templo:

Y la ciudad que Dios deseó, la que construyó / más brillante que las estrellas, el sol y la luna, / y que decoró y transformó en templo sagrado, / extremadamente bello en su hermoso santuario, en el que levantó / **una torre grande e inmensa sobre muchos niveles / que llegó a tocar incluso las nubes y resultó visible para todos, / para que todos los fieles y todas las personas justas pudieran ver / la gloria del Dios eterno**, una forma deseada.

En algunos de los rollos de Qumran se completa la imagen arquitectónica de esta Nueva Jerusalén; y así, por ejemplo, en el denominado 4Q554 se indica, por una parte, la presencia de 1430 torres de más de 30 metros de altura, y, por otro lado, se identifica el Templo de forma alegórica como la “Torre”, de la misma forma que aparece en el libro primero de Enoch (87,3; 89,50; 89,73).²³¹²

Como se verá en el capítulo siguiente, donde se trata el tema de la torre de Babel, **esta Torre inmensa que caracteriza la Nueva Jerusalén es exactamente la antítesis de la otra torre del Génesis –que también aparece en el libro 3 de los *Oráculos Sibílicos* (3,97-109)-** y viene a solucionar el problema de la diversidad de lenguas y de fragmentación de reinos. Por consiguiente, en ese nuevo mundo la **Torre-Jerusalén celestial** pasa a ser el único reino de toda la humanidad unida que ya se entiende **sin necesidad de lenguas**.²³¹³

Con la pérdida del control cristiano sobre Jerusalén en el siglo VII trascendió entonces su realidad física de ciudad y fue reivindicada como cuna o madre de la cristiandad; una Virgen madre cautiva por los musulmanes que debía ser liberada.²³¹⁴ El objetivo de liberar Jerusalén –la capital de la salvación- también suponía recuperar la unidad original, acabar con la división de los pueblos representada por Babel –la capital de la perdición-.²³¹⁵ La reunión de toda la tierra en un único reino conllevaría, además, el paso de lo temporal a lo eterno; supondría un reino eterno. El vínculo «último = uno» sería la clave de todo el

²³¹¹ Harlow (1996: 117) incorpora esta traducción de J.J.Collins. “Sibylline Oracles”. *OTP*, 1403.

²³¹² Lee, 2001: 124, 204.

²³¹³ Harlow, 1996: 117.

²³¹⁴ Dupront, 1997: 1367-1368. Alberto de Aquisgrán (1060-1120), por ejemplo, se refiere a: «Hierusalem, civitas Dei viventis et mater nostra, filiis restituta est in victoria magna».

²³¹⁵ Dupront, 1997: 1512.

misterio dramático del fin de los tiempos: el último imperio romano (o el reino de Jerusalén), por tanto, debería ser una única monarquía universal. El actor de ese drama inmenso, en consecuencia, tendría que ser el emperador de los últimos días (o el rey de Jerusalén), no el papa; y la cruzada –la liberación de Jerusalén- constituiría el deber más importante del monarca universal.²³¹⁶

Más de un autor defiende que para comprender el mensaje de los textos del Génesis, el primer libro de la Biblia, es preciso acudir a los textos escatológicos del Apocalipsis de Juan, el último libro de las Escrituras. El teólogo Andreas Hoeck considera, además, que existe una relación de contraste, de polaridad inversa, entre la ciudad-torre de Babel del Génesis y la ciudad-torre de la Jerusalén celeste del Apocalipsis de Juan.²³¹⁷

En primer lugar, frente a una iniciativa humana que prescinde de la aprobación y guía de Dios en Babel [«(...) Venga, vamos a edificar una ciudad y una torre con la cúspide en los cielos, y alcancemos la fama (...)» -Gn 11,4-], la antítesis es la iniciativa imperativa de Dios cuando uno de los ángeles de la Jerusalén mesiánica ordena «Ven, que te voy a enseñar a la Novia, a la Esposa del Cordero» -Ap 21,9-.²³¹⁸ El mensaje es que la verdadera comunión de la humanidad con Dios puede ser conseguida únicamente por iniciativa de Dios. Pretender lo contrario es un intento vano de usurpar el lugar de Dios.²³¹⁹

Un segundo aspecto a considerar es el objetivo que se pretende conseguir con esta torre. En el caso de Babel no se construye una montaña simbólica para el encuentro con Dios, un lugar con el que poder expresar la búsqueda de la realidad trascendente, sino que la intención de elevar esa torre parece estar guiada básicamente por el orgullo y por la osadía. Esta aspiración de fama y reconocimiento personal, la ambición de igualar a Dios, al pretender alcanzar el cielo con la cúspide de la torre, contrasta con la torre de la Jerusalén celeste donde la presencia de Dios invita a entrar y refugiarse. Si una torre, la de Babel, desafía al elevarse, la otra –la de la Ciudad de Dios- desciende del cielo a la tierra para acoger.²³²⁰

²³¹⁶ Dupront, 1997: 1418-1419, 1421.

²³¹⁷ Hoeck, 2008: 109.

²³¹⁸ Véase también Ap 21,1-2 y Ap 21,22 ya citados en cap. 4.3.2.

²³¹⁹ Hoeck, 2008: 110-111.

²³²⁰ Hoeck, 2008: 112-113.

El tercer punto a tener en cuenta, es el resultado de la aparición de la torre-ciudad en un caso y en otro. Mientras que la Jerusalén celeste es la imagen de la comunión nupcial entre el Cordero de Dios y la humanidad, entre el Cordero y su Esposa, la de la torre de Babel es la de la dispersión de la población. Por consiguiente, se manifiesta un contraste evidente entre la unión de todos los pueblos frente a su división. Una interpretación posible es que la unificación se consigue sólo por y en Cristo quien envía su Espíritu para unir pueblos y lenguas en el Pentecostés (Hechos de los Apóstoles 2,5-12; Apocalipsis 7,9-10). Una senda lleva en la historia bíblica desde Babel (Génesis 11) a la Jerusalén pentecostal (Hechos de los Apóstoles 2) y de la caída de Babilonia (Apocalipsis 17) a la Jerusalén escatológica (Apocalipsis 21).²³²¹

Por último, a modo de recapitulación, presento un resumen del cuadro explicativo de la polaridad de la torre en la Jerusalén celeste y en Babel, propuesto por el teólogo alemán Andreas Hoeck.²³²²

	Jerusalén celeste	Torre de Babel
Iniciativa	de Dios (Ap 21,9c)	del hombre (Gn 11,4a)
Logro	de Dios (Ap 21,2a.b)	del hombre (Gn 11,4b)
Con respecto al cielo	Descenso (Ap 21,2a)	Elevación (Gn 11,4c)
Fama	Celestial (Ap 21,12d)	Terrenal (Gn 11,4d)
Con respecto a la humanidad	Unificación (Ap 21,24)	Dispersión (Gn 11,4e)

²³²¹ Hoeck, 2008: 114-117.

²³²² Hoeck, 2003: 270 (traducción propia).

5. LA DESTRUCCIÓN ICONOCLASTA DE TORRES EUCARÍSTICAS Y EL TEMA PICTÓRICO DE LA TORRE DE BABEL EN LA TEOLOGÍA POLÍTICA DE LOS PAÍSES BAJOS DEL SIGLO XVI

5.1 Introducción

A mediados del siglo XVI una gran parte de las iglesias de los Países Bajos contaba en su interior con una gran torre sacramental de varios metros de altitud donde se custodiaban, de manera que pudieran ser vistas, las sagradas formas consagradas. En la actualidad solo se conservan en cuatro localidades, debido a la destrucción de la práctica totalidad de estos edículos entre 1566 y 1585 por parte de radicales calvinistas.²³²³

Los primeros casos documentados de hostilidad popular en los Países Bajos hacia la presencia real de Dios en la eucaristía datan de 1525 en Mons y Utrecht, cuando se empezó a expresar la opinión de que el sacramento del altar era solo pan. En esa misma época se produjeron los primeros incidentes iconoclastas en los Países Bajos –verano de 1525 en Amberes y Delft-; se destruyeron casas sacramentales en Zurich y Nuremberg (1523-1526), y posteriormente también en Constanza, Berna, Basilea, St Gallen y Estrasburgo (1528-1529).²³²⁴ La iconoclasia, por tanto, no se trató de un fenómeno único de los Países Bajos. Los episodios de destrucción de imágenes y objetos, además, se extendieron a Copenhague (1530), Ulm y Biberach (1531), Münster (1534), Ginebra (1535), Augsburgo (1534-1537) y Ravensburg (1545). También existió una política contraria a las imágenes en Inglaterra (a partir de 1535) y en Escocia (desde 1559), así como varios brotes en Francia a partir de 1559 como parte de las guerras de religión

²³²³ Lovaina –San Pedro (c.1450, 12,5 metros) y San Jaime (1537-1538, 12 metros), Bocholt –San Lorenzo (c.1490-1500, 5 metros), Zoutleeuw –San Leonardo (1550-1552, 18 metros)-, y Zuurbemde –Santa Catalina (1555-1557, 7 metros)-. En Gante se llegan a destruir en esos años no menos de 25 torres sacramentales (Van Bruaene, 2016: 36, 39-40; Suykerbuyk, Van Bruaene, 2017: 126).

²³²⁴ Duke, 1990: 19, 42, 44; Cameron, 1991: 250; Timmermann, 2009: 322; Van Bruaene, 2016: 52.

francesas y en el Palatinado de Federico III después de 1560. Sin embargo fue en los territorios de lengua neerlandesa donde se produjo la mayor concentración de furia iconoclasta.²³²⁵

En la segunda mitad del siglo XVI, por otra parte, se popularizó de forma extraordinaria el episodio bíblico de la torre de Babel como motivo iconográfico de artistas de los Países Bajos y, en especial, entre los pintores de la cofradía de San Lucas de Amberes. Según algunas interpretaciones bíblicas la construcción de la torre de Babel habría fracasado por su carácter idolátrico. Dado que la crítica protestante atribuía a los papistas una obsesión idólatra por identificar la congregación cristiana con enormes templos dotados de inmensas torres elevadas al cielo, y puesto que la aniquilación de las torres eucarísticas se justificó como eliminación de la idolatría de las iglesias, cabría plantearse si esta furia iconoclasta estuvo relacionada de alguna forma con el tema pictórico de la torre de Babel.

Las imágenes fálicas, como la de la torre, habían sido consideradas ídolos, tal y como aparece en Ezequiel 16,17: “y te fabricaste imágenes fálicas (imágenes de hombre) y te prostituiste ante ellas”. La idolatría, además, era descrita en términos sexuales en todo Ez 16, dedicado a la historia simbólica de Israel, o en Oseas, cuando la comparaban con la ninfomanía y la prostitución.²³²⁶ A través de la metáfora conyugal, Dios solicitaría exclusividad en su relación apasionada con Israel porque se veía a sí mismo como el marido y a Israel como su esposa. La idolatría era vista como la situación analógica en la que Dios era el marido traicionado por la infidelidad conyugal de su esposa Israel al mantener relaciones sexuales con otros dioses. Dios, a diferencia de los dioses paganos, sería celoso y prohibiría a los israelitas adorar a otros dioses. La historia de la guerra contra la idolatría en la Biblia sería así la historia de la lucha contra las naciones idólatras que seducían a los israelitas para que se uniesen a sus rituales de adoración.²³²⁷

²³²⁵ Cameron, 1991: 250; Freedberg, 2017: 93, 101; Van Bruaene, Jonckheere, Suykerbuyk, 2016: 5.

²³²⁶ Camille, 2000: 88; Halbertal, Margalit, 1994²: 14, 17.

La esposa Israel adopta un papel de prostituta al basar las relaciones sexuales en las ventajas que obtiene a cambio. Ve a su marido como un proveedor de bienes materiales y cuando parece que estos escasean se dirige hacia otros dioses.

²³²⁷ Halbertal, Margalit, 1994²: 11, 13, 29, 108-109.

Esta diferencia entre la religión de Israel y las de los otros pueblos tendría su origen en la prohibición establecida en el judaísmo de adorar a Yahvéh mediante representaciones gráficas o materiales, ya que, atendida la invisibilidad del Creador, el objeto visible sería simplemente lo creado. Supondría una traición a Dios, desde esta perspectiva, por tanto, adorar imágenes con elementos naturalistas o carnales, al ser considerados ídolos o demonios.²³²⁸ La argumentación judía contraria a las imágenes partió principalmente del episodio bíblico en el que Moisés bajó del monte con las tablas de la ley y se encontró con los hijos de Israel en un baile desenfrenado en torno al becerro de oro, hecho a partir de sus joyas. Una vez que la imagen idolátrica y licenciosa fue destruida, el orden regresó (Éx 20,3-4; 32,1-20). El Salmo 96 (95) también recordaría que todos los dioses de los gentiles eran ídolos; y Sabiduría 13-15 sería también una referencia importante respecto al culto idolátrico.²³²⁹

Junto a la consideración judía en clave idolátrica de la rivalidad de las divinidades de otras religiones con respecto a Yahvéh y del poder demoníaco de las imágenes de dioses carnales, existió también otra gran fuente que influyó en la conceptualización cristiana de la idolatría. Esta otra visión tuvo su origen en varias escuelas filosóficas de la antigua Grecia que fueron escépticas respecto al supuesto poder de las imágenes y de los objetos que se adoraban y que relacionaron con la superstición (*deisidaimonia*, en griego), como una forma irracional de miedo a lo sobrenatural.²³³⁰

Un punto fundamental en las definiciones cristianas de la idolatría fue distinguir entre adorar al Dios-Creador y adorar a sus creaciones, tal y como expresó san Pablo en Rm 1,25, que puntualizó así la idea judía de que las imágenes naturalistas no eran adecuadas para el culto monoteísta.²³³¹ El mismo san Pablo, en el inicio de la carta de los colosenses, también indicó que Cristo era la imagen del Dios invisible.²³³² Aunque fue a partir del progresivo reconocimiento político del cristianismo cuando se tendió a minimizar el

²³²⁸ Rubiés, 2006: 575, 580; Halbertal, Margalit, 1994²: 141.

²³²⁹ Rubiés, 2006: 575.

²³³⁰ Rubiés, 2006: 572-573, 575. Epicúreos, estoicos, platónicos y escritores escépticos coincidían en entender la superstición como un exceso de miedo religioso.

²³³¹ Rubiés, 2006: 575-577.

²³³² Besançon, 2003: 121.

aniconismo de la interpretación bíblica literal para permitir el arte sagrado y, al mismo tiempo, adecuarlo al monoteísmo trinitario.²³³³

El escritor Lactancio, preceptor de retórica latina de los hijos del emperador Constantino, enfatizó, en este caso influenciado por el helenismo, la irracionalidad de la idolatría de aquellos que veneraban y rezaban con temor a imágenes y objetos. La superstición surgía así cuando se veneraba a los falsos dioses –politeísmo- representados por estos medios en contraposición a rendir culto al verdadero Dios Creador –monoteísmo-.²³³⁴ La idolatría consistía en ofrecer a la criatura el honor que se debía al Creador. Los ídolos podían ser tanto imágenes físicas, a las cuales se les atribuía poderes demoníacos, como también personas deificadas, o, incluso, la totalidad del universo –y de ahí, el panteísmo-. De acuerdo con san Pablo y san Agustín, un ídolo no tendría sentido como imagen si no representaba al demonio o a un espíritu demoníaco. San Agustín, por otra parte, distinguió entre latría (la forma más alta de reverencia, la adoración religiosa, solo dirigida a Dios, la Trinidad o alguna de sus tres personas) y dulía (veneración y respeto, sin llegar a ser adoración). Consideró, por tanto, que existía idolatría cuando una imagen u objeto eran reverenciados o adorados sin adorar o revenciar con ello a Dios, la Trinidad o alguna de sus tres personas.²³³⁵

El argumento más contundente para el uso cristiano de las imágenes fue la propia Encarnación de Cristo: Dios permitía las imágenes, al haberse encarnado; y podían y debían usarse de una manera correcta si lo que se adoraba no era la carne de Cristo, sino al Dios y al hombre en Cristo.²³³⁶ Sin embargo, también desde el primer momento se subrayó el riesgo de que existiese idolatría en ciertas actitudes ante la carnalidad de las imágenes.²³³⁷ En el Occidente cristiano, se resolvió, en principio, el debate con la afirmación del papa Gregorio Magno (c.600) de que las imágenes eran útiles y deseables

²³³³ Rubiés, 2006: 577.

²³³⁴ Rubiés, 2006: 578-579. Sobre el milenarismo de Lactancio véase cap. 2.2.3.

²³³⁵ Rubiés, 2006: 579-582.

²³³⁶ Esta fue la explicación, por ejemplo, que ofreció más tarde Renatus Benedictus (1521-1608), autor de una traducción al francés de la Biblia, en respuesta a la versión calvinista: *La Sainte Bible, contenant le Vieil et Nouveau Testament, traduite en français selon la version commune, .. par M. René Benoist*. Paris: N. Chesneau, 1566 / Amberes: Plantin, 1578 (Jonckheere, 2012: 38, 274).

²³³⁷ Freedberg, 2017: 41-42, 95.

en las iglesias porque podían instruir a los iletrados en las historias bíblicas y los misterios de la fe.

En el Imperio Romano de Oriente desde finales del siglo VI no solo se había fomentado por parte del *basileus* una veneración de las imágenes religiosas semejante a la de las imágenes imperiales, sino que permitió que Cristo y la Virgen se instalasen en lugar de su propia representación y se les rindió el culto abiertamente. De forma paralela, se planteó si la imagen del emperador debía ser tratada con el mismo respeto y honor como si fuese el propio *basileus* en persona. De aceptar esta equiparación entre la imagen y el prototipo, la consecuencia podría ser que se atacase la autoridad imperial al atacar su imagen.²³³⁸ Hemos visto anteriormente que en la época de los emperadores isaurianos (siglos VIII-IX) se produjo una reacción en contra de la adoración de las imágenes al considerarlas idolátricas y en ese periodo existió una política claramente iconoclasta.²³³⁹ El partido iconódulo en Bizancio, que a la postre impondría finalmente sus criterios, defendió por su parte que la imagen no era Dios sino que lo representaba.²³⁴⁰

En la Europa occidental del siglo XIII, santo Tomás de Aquino, en su *Summa Theologiae*, indicó que la idolatría, en sentido estricto como culto de las imágenes, sería solo una manifestación de un problema más amplio, el culto de las criaturas; y, además, estaría permitido el uso de las imágenes de santos y ángeles por parte de la Iglesia católica para enseñar la doctrina religiosa e inspirar piedad, pero solo Dios y Cristo –en tanto también es Dios Hijo- podían ser adorados. Se podría mostrar reverencia hacia santos y ángeles, pero nunca adoración. Santo Tomás de Aquino, por tanto, desarrolló la distinción de san Agustín entre latría y dulía, en gran parte para evitar el peligro de considerar idólatra la devoción popular cristiana respecto a María –en este caso, hiperdulía-, los ángeles, los santos y las reliquias.²³⁴¹

²³³⁸ Stoichita, 1999²: 139; Besançon, 2003: 142, 146; Freedberg, 2017: 41, 200.

²³³⁹ Véase cap. 4.2.2.C.

²³⁴⁰ Stoichita, 1999²: 140.

²³⁴¹ Rubiés, 2006: 580-582. A pesar de esta posición reconocida, crecieron en el tránsito de la época medieval a la moderna las posturas críticas ante un fomento excesivo, según la opinión de destacados humanistas, de la veneración católica de reliquias e imágenes de santos, tanto en el interior de las iglesias como en procesiones o peregrinaciones. Estas prácticas, además, favorecerían, según esta opinión, las creencias populares que atribuían a ciertas imágenes u objetos el poder divino de obrar milagros (Jonckheere, 2012: 31).

La Reforma protestante no aceptará esta diferenciación católica entre la latría y la dulía de santo Tomás de Aquino, y considerará esta última –especialmente la veneración de santos y reliquias- como una adoración idólatra de criaturas, de simples creaciones humanas, en lugar de adorar al Dios verdadero.²³⁴² Los aspectos externos del culto católico, la importancia de la carnalidad, del cuerpo, de los sentidos de la vista, del olfato, del tacto, del oído, incluso del gusto, van a ser vistos como la carne de una prostituta que atraería la pureza del alma del cristiano lejos del verdadero orden espiritual interno de Dios. En el matrimonio espiritual del hombre y Dios a través de Cristo sería fácil ser seducido por la gran prostituta de Babilonia, es decir, según la propaganda protestante, el papa y la Iglesia católica. Sin embargo, una vez que el verdadero orden de Dios se diese a conocer a la conciencia del creyente, no habría más remedio que actuar bajo la inspiración de Dios y destruir los elementos externos decorativos de la ramera para mostrar la purificación interna de su conciencia. Así, debería ser la mano de Dios actuando a través de los iconoclastas en la destrucción del falso dios de las imágenes.²³⁴³ Resultó paradójico, por tanto, que para eliminar a estos supuestos ídolos, los iconoclastas utilizasen también medios físicos. Y no solo eso; se trató de una reacción destructiva visceral. Los supuestos defensores de un modelo religioso de devoción interna y puramente espiritual se dedicaron a humillar imágenes, profanar estatuas, pinturas y el cáliz, rompiéndolos en pedazos, pisoteándolos u orinando sobre ellos. El iconoclasta, por tanto, parecía estar mucho más atrapado por el carácter piadoso de la imagen que los iconóduos; tenía más miedo del poder de las imágenes que el que reconocía. La destrucción física significaba querer "matar" el objeto, y eso era absurdo si mantenía que una escultura o una pintura en realidad era solo piedra muerta o pintura muerta sobre un soporte muerto.²³⁴⁴ Como observa el ensayista Teju Cole, se trata de un fenómeno conocido en diferentes épocas: el iconoclasta temía –como actualmente también teme- que, a menos que su profanación fuese completa, el poder de la imagen o del objeto atacado persistiría. El pretexto teológico para la destrucción de imágenes era que las

²³⁴² Rubiés, 2006: 580-582.

²³⁴³ Beemon, 1988: 162.

²³⁴⁴ Jonckheere, 2012: 175; Van Bruaene, 2016: 37.

imágenes no tenían poder pero, en realidad, la iconoclasia estaba motivada por la profunda creencia de los iconoclastas en el poder de la imagen que se destruía.²³⁴⁵

La evolución histórica de la conceptualización de la idolatría que acabamos de repasar nos va a servir de introducción para abordar en los próximos apartados tres aspectos que incidieron en la justificación de la destrucción de las torres eucarísticas y que están relacionados con la definición de la idolatría: a) la superstición derivada del miedo; b) la traición de la Alianza entre Dios y su pueblo, en un contexto matrimonial equiparado al adulterio; y, c) la rebelión contra el orden de Dios.²³⁴⁶

En el apartado 5.2 veremos la oposición de los protestantes a la casa sacramental por ser ésta la representación máxima de los sacramentos en los que se fundamentaba la teología católica de la Salvación. La Reforma protestante planteó la minimización –o incluso eliminación- del papel de los sacramentos, al equiparar ciertas prácticas sacramentales con el mundo de la magia.²³⁴⁷ Al prohibir la Biblia todas las formas de magia sin excepción (Dt 18,10-14), por suponer el engreimiento y la rebelión del mago que consideraría poseer un poder extraordinario que le permitiría emular a Dios,²³⁴⁸ los calvinistas consideraron propio de magos paganos que los sacerdotes pudiesen influir, con la pronunciación de unas palabras mágicas y unos gestos, en la presencia real de Dios en la eucaristía.²³⁴⁹ Negaron, por tanto, el poder del lenguaje performativo sacerdotal –la capacidad del lenguaje de realizar la acción que enuncia- en el misterio de la transustanciación, por pretender cambiar la realidad de forma mágica, tras la fórmula sacerdotal de “*hoc est corpus meum*”.²³⁵⁰ Consideraron además una aberración tanto que la hostia consagrada fuese recibida con la vista como sus supuestos beneficios para

²³⁴⁵ <https://lareviewofbooks.org/article/an-unnatural-history-of-destruction-on-iconoclasm-as-a-tool-of-war/> (consulta 16-7-2020).

²³⁴⁶ Estos aspectos, que se abordarán respectivamente en los aps. 5.2, 5.3 y 5.7, aparecen en la obra *Idolatry* (1992) de los filósofos Moshe Halbertal y Avishai Margalit, desde la doble visión de la filosofía occidental y de los comentaristas rabínicos, con una especial atención a la *Guía de los Perplejos* de Maimónides. Algunos de ellos también estructuran el discurso acerca de la idolatría en Philippe de Marnix, tal y como veremos.

²³⁴⁷ Scribner, 2001: 22, 24. Una gran parte de los calvinistas compararon, por tanto, el sacerdocio con la magia babilónica y consideraron que debía eliminarse esta mediación entre el cristiano y la Palabra de Dios (Colas, 1992: 103).

²³⁴⁸ Halbertal, Margalit, 1994²: 105-106.

²³⁴⁹ En algunos ritos paganos se intentaba compeler a la acción de los dioses o controlarlos a través de técnicas o rituales mágicos (Halbertal, Margalit, 1994²: 69).

²³⁵⁰ Halbertal, Margalit, 1994²: 54, 101-103.

quienes la observasen entre el público o el cortejo de la procesión del *Corpus Christi*, tal y como hemos adelantado anteriormente, por ser todo ello, según su perspectiva, magia sacramental idolátrica.²³⁵¹ Además de negar la transustanciación eucarística, otro punto fundamental del planteamiento protestante fue la crítica al ciclo penitencial católico y la necesidad de las buenas obras como vía necesaria para la redención de los pecados. Que los católicos comercializasen el miedo al sufrimiento después de la muerte fue visto por los protestantes como una forma de idolatría en forma de superstición por un terror religioso injustificado. Esta inversión penitencial en la propia escatología personal o familiar para superar el purgatorio con los menores padecimientos posibles, a través de la compra de indulgencias, se materializó, tal y como observaremos, en el patrocinio de la construcción de imponentes casas sacramentales.

El apartado 5.3 estará dedicado al papel que se arrogaron los calvinistas de los Países Bajos como el nuevo pueblo de Israel casado con Dios que consideraba a las imágenes y objetos religiosos católicos como ídolos paganos. Su adoración, por tanto, representaba una traición o infidelidad a Dios, propia de seguidores de la gran prostituta de Babilonia. La furia iconoclasta con la que responderían el sector radical de los calvinistas, el nuevo pueblo de Israel casado con Dios, se basaría en el modelo bíblico de Yerubaal, el Gedeón destructor de ídolos. En este apartado veremos, por tanto, la inspiración neohebraica de la teología protestante. Este marco referencial permitirá que en el análisis del iconoclasmo calvinista en los Países Bajos sean válidas en ocasiones las reflexiones filosóficas y rabínicas de Maimónides.

En los siguientes tres apartados abordaremos la justificación de la furia iconoclasta en la teología del siglo XVI (apartado 5.4); el contexto histórico previo a la tormenta de las estatuas (*Beeldenstorm*) de 1566 (apartado 5.5) y el relato de los propios acontecimientos de ese año (apartado 5.6). La teología política de Philippe de Marnix ocupará el apartado 5.7, en relación también con el papel autoarrogado por los calvinistas de ser los defensores del orden establecido por Dios frente a la tiranía de Felipe II. Un monarca considerado por sus opositores el arquetipo del orgullo, la arrogancia y la osadía. Esta temática conectará con el motivo pictórico de la torre de Babel –apartado 5.8–, dada una supuesta

²³⁵¹ Véase capítulo 4.2.3.

pretensión del soberano de alcanzar el cielo a través de la construcción de torres que le llevarían a cruzar el límite de lo humano y lo divino, con la intención de usurpar el trono de Dios. La rebelión de los Países Bajos se enfrentaría, según la perspectiva de los insurgentes, a esta atribuida idolatría del rey, al que se le acusaría de haber quebrantado su condición de simple vicario o agente de Dios y de pretender conseguir con sus propios medios la fama o el nombre, en lugar de respetar el designio divino para acceder a la gloria de Dios.

Una reflexión que se tendrá presente en los apartados anteriores será la pregunta omnipresente en toda la tesis: considerar si el modelo bíblico heroico de Gedeón y el símbolo de la torre definieron realmente una parte esencial de las ideas imperiales de Carlos V y de Felipe II. A estos efectos no se olvidará que, aunque la iconoclasia puede ser definida como la acción de romper, destruir o prohibir las imágenes con el fin de evitar la idolatría, también puede designar, en un sentido amplio, todas aquellas actividades que de una u otra forma rompen con las tradiciones, las ideas y las creencias establecidas, por motivos religiosos y/o políticos.²³⁵² Es posible que las imágenes –como los objetos o construcciones- presenten una vinculación inextricable con el *statu quo*; y, por tanto, su destrucción constituye un acto simbólico de ataque al orden social con el que se pretende acabar.²³⁵³ De esta manera, bajo la denominación de iconoclasia se pueden ubicar todos aquellos ataques que buscan destruir una parte importante de la identidad y de la historia de una nación, de un campo cultural, de un grupo o de una minoría. Cumpliría, por tanto, una función muy importante como motor de la historia.²³⁵⁴

La cuestión que podría plantearse es si la identificación de Roma –y de la Monarquía Católica- con una nueva Babilonia o una nueva Babel en construcción y la de Felipe II con el nuevo Nemrod, el gobernante que impulsaba esta torre, estaba tan extendida y era tan relevante para los rebeldes de los Países Bajos como para vehicular su ataque

²³⁵² González Zarandona, 2018: 4, 6-7.

²³⁵³ Camille, 2000: 238-239.

²³⁵⁴ González Zarandona, 2018: 4, 6-7. Cita a este respecto la obra de W.J.T. Mitchell. *Cloning Terror: The War of Images, 9/11 to the Present*. Chicago: University of Chicago Press, 2011: la destrucción de imágenes que pertenecen a un campo cultural y que son signos de su identidad es parte del mismo proceso que conlleva a la destrucción de sitios sagrados y personas. El territorio conquistado debe ser “limpiado” no sólo de las personas que lo habitan sino también de las imágenes de esos otros pueblos, de esas otras costumbres y de esas otras formas de pensar. De esta manera el territorio es controlado por una sola civilización o campo cultural.

simbólico. Cabría preguntarse también si la magnificencia y la enorme altitud de las casas sacramentales turriformes, equiparadas a osadas y arrogantes torres de Babel, sumada al argumento esencial de la idolatría, concentraba todo aquello que detestaban los rebeldes calvinistas. ¿Pretendían entonces con su destrucción atacar la esencia de su rival, el elemento simbólico que mejor lo definía, y acabar así con la raíz más importante de su poder?

5.2 Una Iglesia sin sacramentos vs. la casa sacramental

5.2.1) Introducción

En el siglo XII, a partir de Pierre Lombard, se difundió la observancia de siete sacramentos –tres de iniciación (bautismo, eucaristía y confirmación); dos de curación (penitencia y extremaunción); y dos de servicio (ordenación sacerdotal y matrimonio)-; si bien este sistema sacramental no fue oficializado hasta 1439.²³⁵⁵ Los sacramentos constituyen los rituales más solemnes por los que la Iglesia católica transmite la gracia divina de manera real y predecible al creyente. Dos de los sacramentos –el bautismo y la eucaristía- tienen un origen claro en el NT; y, por este motivo, fueron los que mantuvieron como tales los luteranos que, en cambio, rechazaron los otros cinco. Los protestantes entendieron que la gracia de Dios únicamente podía venir de la fe pero no de una acción ritual. Insistieron que la Salvación, como gracia de Dios, únicamente podía estar vinculada a la fe de la persona, e independiente, por tanto, de méritos u obras realizadas por parte del agraciado, o de los rituales del sacerdote. Estos rituales que se arrogaban la capacidad de favorecer la gracia del Señor o ganar méritos para ella perdieron así su

²³⁵⁵ Cameron, 1991: 166.

sentido para los que se apartaron de la Iglesia católica.²³⁵⁶ Además, la idea de que una persona pudiese ofrecer algo a Dios para expiar algún pecado fue considerada por los protestantes como una ofensa al sacrificio único y extraordinario de Cristo en la cruz.²³⁵⁷

El detonante para la revisión del camino salvífico propuesto por la Iglesia católica fue el rechazo a la venta de indulgencias. Una indulgencia era un favor conferido por la Iglesia que saldaba las penitencias impuestas en la última confesión. Se basaba en la creencia de que la Iglesia ostentaba una reserva inagotable de méritos extraordinarios acumulados que podía asignar a quien quisiese. Las indulgencias plenarias, que abolían todas las penitencias, fueron ofrecidas cada vez con mayor frecuencia en los años de jubileo pontificio. Se aplicaron por primera vez a las almas del purgatorio en 1476.²³⁵⁸ Las innumerables indulgencias vendidas para costear la construcción magnificente de San Pedro en Roma provocaron una profunda indignación en Lutero;²³⁵⁹ y motivaron los tres sermones pronunciados entre 1516 y 1517 antes de colgar las noventa y cinco tesis en la puerta de la iglesia del palacio de Wittenberg. La crítica del sacramento de la penitencia, al que se vinculaban las indulgencias y el purgatorio, fue, por tanto, un tema clave para el surgimiento de la Reforma protestante, así como un eje esencial en la línea argumentativa de Lutero y posteriormente de los otros protestantes. Desaprobaron esa religiosidad popular en la que los creyentes solicitaban la intercesión de un Dios, que sentía y se emocionaba como una persona, para que se apiadase de ellos y ofreciese una solución a sus miedos y sus esperanzas.²³⁶⁰ Los protestantes reprocharon a los católicos la creencia en el purgatorio porque este más allá “inventado”, esta “gran ilusión” colectiva, no se encontraba en las Escrituras y era inútil rogar por los muertos.²³⁶¹

²³⁵⁶ Cameron, 1991: 156-157, 159, 167.

²³⁵⁷ Cameron, 1991: 162.

²³⁵⁸ Cameron, 1991: 82.

²³⁵⁹ Jonckheere, 2012: 255.

²³⁶⁰ Halbertal, Margalit, 1994²: 114-116.

²³⁶¹ LeGoff, 1981: 9, 195.

5.2.2) El purgatorio: origen del concepto, desarrollo histórico y situación en el siglo XVI

Una primera referencia a la purificación del fuego reparador para purgar los pecados vino de la mano de san Pablo. Orígenes fue más allá al entender que todas las personas tendrían que pasar por el fuego porque no había nadie que fuese absolutamente puro; y, por el solo hecho de su unión con el cuerpo, toda alma estaba manchada.²³⁶² Posteriormente, en el siglo V, aunque no habló de un lugar en concreto –lo que posteriormente se conceptualizaría como purgatorio–, san Agustín fue el primero que contribuyó decisivamente a la definición de las penas purgatorias, entre la muerte y la resurrección final para los pecadores. Unas penas que, además, los sufragios de los vivos podían aliviar.²³⁶³ Parte de la argumentación de san Agustín vino referida a la importancia escatológica del segundo libro de Macabeos –texto deuterocanónico que hemos visto anteriormente al comentar la torre de Babilonia– en el que se reconoce la vida después de la muerte y las virtudes de la súplica y el sacrificio expiatorio para la liberación de los pecados.²³⁶⁴ Este texto también es fundamental por haber sido la única base del AT que se tuvo en cuenta por la teología cristiana antigua o medieval, desde san Agustín hasta santo Tomás de Aquino, como afirmación de dos de los elementos de la futura conceptualización del purgatorio: la posibilidad de un perdón de los pecados después de la muerte y la eficacia de las plegarias de los vivos. Además, siguiendo una lógica tipológica prefigurativa, este Libro segundo de los Macabeos tendría correspondencia en dos pasajes del NT: Mt 12,31-32, que afirma la posibilidad de perdón de los pecados en el otro mundo; y, 1 Co 3,11-15, donde se encuentra la referencia al fuego expiatorio y purificador, diferente del fuego punitivo del infierno.²³⁶⁵

El Decreto de Graciano de Bolonia (c.1140), que inauguró el *Corpus* de derecho canónico de la Edad media, además de legitimar la actividad de los vivos en favor de los difuntos,

²³⁶² LeGoff (1981: 72) advierte que la concepción particular de Orígenes –y que hizo de él un hereje– fue afirmar que no había pecador tan malo, tan incorregible en principio que no acabase purificándose por completo y alcanzase el paraíso. El motivo de considerar herética esta posición era que suponía que el mismo infierno también era temporal.

²³⁶³ Vovelle, 1996: 18-20.

²³⁶⁴ Véase cap. 4.2.2.E.

²³⁶⁵ LeGoff, 1981: 57-59.

subrayó la necesidad de la mediación de la Iglesia (los sacerdotes) en la celebración de las misas y oraciones, favoreció el culto de los santos, mantuvo la circulación de bienes (o su drenaje en favor de la Iglesia) mediante la limosna y puso de relieve el papel de los allegados –familiares y amigos- en las anteriores acciones y otras obras piadosas. Se favoreció por tanto que se actuase en favor de los difuntos mediante acciones de gracia por los que estaban en el cielo, consuelo para los vivos respecto a los allegados que se hallaban en el infierno, y remisión plena de los pecados o condenación más tolerable en cuanto al resto de difuntos.²³⁶⁶ La mediación de los sacerdotes también se vio favorecida unos años más tarde, en el IV Concilio de Letrán de 1215, cuando se estableció la obligación de confesarse ante el sacerdote como mínimo una vez año como parte fundamental del ciclo penitencial. De hecho la costumbre más extendida ya en esos momentos era la confesión anual en Cuaresma y en los momentos póstumos de la vida.²³⁶⁷

Cuando el purgatorio se instaló en la creencia de la cristiandad occidental entre 1150 y 1250, el sistema binario cielo-infierno fue sustituido por uno ternario: cielo-purgatorio-infierno. Este más allá intermedio sería, a diferencia de la eternidad del infierno y del cielo, un lugar transitorio, efímero.²³⁶⁸ La Iglesia pasaría a tener, además, una triple dimensión: la terrenal (Iglesia militante), la propia del purgatorio (Iglesia sufriente) y la celestial (Iglesia triunfante).²³⁶⁹

²³⁶⁶ LeGoff, 1981: 159, 169-170, 257. Esta continua apelación a la misericordia, a la emoción y a la vida psíquica de Dios – quien desearía y sería decepcionado, amaría y se exasperaría, sería celoso y también perdonaría la traición- fue criticada desde el judaísmo como una muestra de la idolatría cristiana por parte de Maimónides, en *La Guía de los Perplejos* (1190) –texto y autor al que nos referiremos posteriormente-. Consideró que era propio de los idólatras atribuir una vida emocional a Dios y representarle con un cuerpo (Halbertal, Margalit, 1994²: 72, 108-109, 238-239).

²³⁶⁷ Cameron, 1991: 81-82.

²³⁶⁸ LeGoff, 1981: 14, 16, 255.

El cristianismo había heredado de las religiones anteriores una geografía del más allá compuesto por un doble universo tras la muerte; uno de ellos de horror y el otro de dicha, como el Hades y los Campos Elíseos de los romanos. En los siglos posteriores hasta llegar a la Edad media se extremó la oposición infierno-paraíso, basada en el antagonismo tierra-cielo. Aunque subterráneo, el infierno era la tierra. Los antiguos – babilonios y egipcios, judíos y griegos, romanos y bárbaros paganos- habían temido mucho más las profundidades de la tierra que aspirado a los infinitos celestes, por otra parte también habitados con frecuencia por divinidades de cólera. El cristianismo, con el ejemplo de Jesús, que después de descender a los infiernos, ascendió al cielo, dio un giro hacia esa aspiración celestial. Ascender, elevarse sería el objetivo de la vida espiritual (LeGoff, 1981: 10-11).

²³⁶⁹ Esta triple división apareció en el *Conflicto Helvético sobre el limbo de los Padres* (finales s. XII) del abad benedictino Burchard de Saint-Johann (LeGoff, 1981: 175); Vovelle, 1996: 98.

Previamente, entre 1024 y 1033 se había instaurado el 2 de noviembre como el día dedicado a la conmemoración de los difuntos; y, según parece, el término *purgatorium* fue introducido en torno a 1170 por Pedro Coméstor (c.1110-c.1178) [Vovelle, 1996: 18-20, LeGoff, 1981:11].

La primera promulgación del dogma del purgatorio tuvo lugar en el concilio de Lyon (1274). Los grandes teólogos de la época, como san Buenaventura, san Alberto Magno y santo Tomás de Aquino, acabaron de definir el contenido de este tercer lugar entre el infierno y el paraíso.²³⁷⁰ La existencia del purgatorio reposaría sobre la concepción de un doble juicio de los muertos; el primero, en el momento de la defunción; y el segundo, al fin de los tiempos. Inmediatamente después de la muerte se produciría una decisión definitiva acerca del destino escatológico para dos categorías de difuntos: aquellos que fuesen absolutamente buenos, los mártires, los santos, los justos integrales, irían inmediatamente al paraíso y disfrutarían de la visión beatífica, de la contemplación de Dios; mientras que los que eran íntegramente malos irían inmediatamente al infierno. Entre ambas categorías existiría una intermedia y en ella los muertos que estarían a la espera del paraíso tendrían que someterse a una purgación y a un complejo procedimiento judicial de mitigación de penas, y también de abreviación de estas penas en función de diversos factores.²³⁷¹ La idea del purgatorio implicaba el libre albedrío de la persona, culpable por naturaleza, en razón del pecado original, pero juzgada de acuerdo con los pecados cometidos bajo su responsabilidad personal. De esta forma, el purgatorio se configuraba como el lugar de purgación de los pecados veniales, los que eran dignos de venia, de perdón. Se instauró así a partir del siglo XIII una auténtica contabilidad del más allá que tenía en cuenta la proporcionalidad entre el tiempo de los sufragios ofrecidos por los difuntos en proceso de purgación con el tiempo pasado en el purgatorio y la intensidad de las penas, todo ello en función de la gravedad de los pecados.²³⁷²

El papa Bonifacio VIII, con ocasión del jubileo de 1300, concedió a los peregrinos de Roma la indulgencia plenaria, la completa remisión de los pecados, que hasta entonces no se había otorgado más que a los cruzados, y extendió el beneficio de la indulgencia a los difuntos, es decir a las almas del purgatorio. El canonista Alejandro Lombardo (+1314) insistiría en que el papa podía socorrer a los que se hallaban en el purgatorio con ayuda de indulgencias concedidas a todos aquellos que orasen o hiciesen el bien por esos difuntos.²³⁷³

²³⁷⁰ Vovelle, 1996: 18-20.

²³⁷¹ LeGoff, 1981: 14-15, 154-155.

²³⁷² LeGoff, 1981: 15, 249, 251-252, 262.

²³⁷³ LeGoff, 1981: 379-380.

El pago por las prácticas de concesión de gracia se aceptó progresivamente a partir del siglo XIV cuando se enfatizó la redención personal a través de la eucaristía. A finales de ese siglo la devoción eucarística se asoció con liturgias para el descanso de los muertos y la salvación de las almas del purgatorio. La creencia en el purgatorio provocó, por tanto, la proliferación de las misas votivas al objeto de procurar el mejor tránsito posible en esa etapa después de la muerte, y éstas, a su vez, favorecieron la composición de música polifónica al final de la Edad media para estos actos litúrgicos.²³⁷⁴ Una muerte súbita e imprevista²³⁷⁵ que podía conducir a un tránsito difícil y largo en el purgatorio era una posibilidad que aterrizzaba a muchos. Incluso personas de medios humildes sufragaban misas y oraciones para la salvación del alma de sus allegados como una forma de acortar o ahorrarles parte de estos posibles suplicios tras la muerte.²³⁷⁶ También las misas votivas dedicadas a la Virgen María, sin pecado concebida, alcanzaron la máxima popularidad en esa época, tan afectada por la creencia en el purgatorio y la necesidad de salvación. Muchos ciclos litúrgicos finalizaban con la misa para los difuntos seguida de las misas votivas marianas. Los cantos y los textos relativos a María se incorporaron a la liturgia por el descanso de los fallecidos para reforzar el ruego de intercesión por ellos. Se enfatizaría así, más que la condición de Madre de Dios, su carácter inmaculado –libre de pecado- y sus poderes de intercesión entre Dios y la humanidad.²³⁷⁷

El dogma del purgatorio no se proclamó de forma definitiva hasta 1439, en el concilio de Florencia.²³⁷⁸ En el siglo XV y al iniciarse el siglo XVI la Iglesia, por tanto, tenía la consideración de «Madre Iglesia», la única vía de acceso a la gracia divina de la Salvación. Un recorrido salvífico del que formaban parte la Iglesia terrenal –visible, militante e institucional-, la Iglesia sufriente del purgatorio y la Iglesia triunfante en el cielo como destino final. El camino de la Salvación representaba seguir un ciclo vital de pecado, confesión sacramental, absolución sacerdotal, penitencia y gracia divina cada vez que se pecaba. Además del pecado original propio de la humanidad tras la caída, cada vez que una persona quebrantaba la ley moral de Dios cometía también un acto pecaminoso. La remisión de estos últimos pecados se ofrecía a través de la Iglesia en el sacramento de

²³⁷⁴ Haggh, 1988: 515, 526.

²³⁷⁵ En la preparación de la buena muerte era importante la confesión de los pecados (LeGoff, 1981: 248).

²³⁷⁶ LeGoff, 1981: 14.

²³⁷⁷ Haggh, 1997: 64.

²³⁷⁸ Vovelle, 1996: 18-20.

la penitencia. Si alguno de los pecados había quedado sin expiar por la penitencia debida antes de la muerte, esta expiación debía producirse en el purgatorio.²³⁷⁹ Y también por medio de la Iglesia, con el bautismo, se protegía al bautizado del poder de las tinieblas y se le libraba así de la mayor parte de los efectos del pecado original para ser regenerado como hijo de Dios. Este papel fundamental de la Iglesia como institución para salvar almas le había permitido salvaguardar su apoyo en la sociedad pese a las críticas crecientes que suscitaba en amplios sectores por una corrupción muy asentada, con casos no esporádicos de simonía, conductas sexuales en desacuerdo con la moral predicada, o abusos de poder, entre otros motivos de reprobación. El gran cambio propuesto por el protestantismo fue ir más allá de la necesidad de reforma de la Iglesia institucional, propugnada en el seno del catolicismo, al socavar los pilares de ese camino de Salvación cuya mediación se había arrogado desde hacía siglos la propia Iglesia.²³⁸⁰

La refutación del dogma del purgatorio por parte de los protestantes provocó su reafirmación aún con más fuerza por parte de la Iglesia católica que, en lugar de ceder a la crítica, lo ratificó en la bula *Exsurge Domine* de León X (1520) y en la sesión 25, del 3 y 4 de diciembre de 1563 del concilio de Trento.²³⁸¹

En cuanto a la importancia del purgatorio para los Habsburgo, no existe problema en localizar testimonios de miembros de la casa de Austria que fuesen vistos en su paso del purgatorio al cielo. Parece incluso que la salida de los monarcas del purgatorio tuviese siempre testigos.²³⁸² Así, por ejemplo, el clérigo e historiador de finales del siglo XVI y principios del XVII, Antonio Cervera de la Torre, relataría como Felipe II ordenó en su testamento muchas misas por su alma, la mitad de ellas dedicadas a la Virgen, de quien era «deuotísimo todos los días de su vida».²³⁸³ Devoción semejante a la de las ánimas del purgatorio, por las que Felipe II hizo decir también muchas misas en altares privilegiados, «y así permitió Dios, que por su Magestad se dixessen más cantidad, que

²³⁷⁹ Cameron, 1991: 79-80.

²³⁸⁰ Cameron, 1991: 79-80, 111.

²³⁸¹ Zugasti, 2017: 185; LeGoff, 1981: 412; Vovelle, 1996: 93.

²³⁸² Zugasti, 2017: 214.

²³⁸³ A. Cervera de la Torre. *Testimonio autentico y verdadero de las cosas notables que passaron en la... muerte del Rey... Don Phelipe Segundo*. Valencia: Pedro Patricio Mey, 1599, pp. 30-31 (González García, 2001: 457-458).

por otro ningún Príncipe Christiano se sabe que se ayan dicho». ²³⁸⁴ La revelación de la superación del purgatorio por parte del alma de Felipe II al beato franciscano fray Julián de San Agustín en 1603 tuvo un gran eco social y suscitó tanto comentarios de adhesión como de duda escéptica. ²³⁸⁵ La revelación fue relatada por Baltasar Porreño en 1628:

A los tres años de la muerte deste gran monarca, le reveló Dios al santo fray Julián de San Agustín (...), que su alma había salido de las penas del purgatorio, lo cual pasó en esta manera: (...) aparecerían en el cielo dos nubes coloradas, una en la parte del oriente y otra en la del occidente, y se juntarían en una, y al tiempo que se juntasen saldría del purgatorio y entraría en la gloria el ánima del católico rey don Filipe segundo, (...) estaba el cielo sereno, claro y despejado, y estuvo casi hasta las nueve de la noche, poco más, que de las parte de oriente y occidente se levantaron dos nubes coloradas, y tan resplandecientes que la noche parecía día y las cosas inferiores se veían tan claramente como si hubiera sol en las nubes. Esto vieron muchas personas con singular advertencia, y un juez del arzobispo de Toledo hizo información de lo dicho en la villa de Paracuellos. Quiso Dios revelar esto al santo fray Julián, como había revelado al santo fray Nicolás Factor que se había salvado el alma de la princesa doña Juana, hermana deste católico rey, y como había revelado al bienaventurado fray Gonzalo Méndez (todos tres frailes de San Francisco) que el alma del emperador Carlos V, padre del dicho rey, había partido al cielo después de haber estado algunos años en el purgatorio. ²³⁸⁶

Para los Habsburgo siempre sería fundamental alcanzar la Gloria tras sus respectivos fallecimientos. Los momentos finales de sus vidas debían estar organizados de tal manera que se garantizase una buena muerte y, por tanto, su ascenso a los cielos, como muestra el lienzo de Tiziano de *La Gloria* (1554) que se conserva en el Museo del Prado. ²³⁸⁷ La visión de Dios cara a cara, que traía consigo la Gloria, la incorruptibilidad y la inmortalidad, sólo tendría lugar en el mundo de los resucitados. ²³⁸⁸

²³⁸⁴ C. Pérez de Herrera, *Elogio a las esclarecidas virtudes de la C. R. M. del Rey N. S. Don Felipe II que está en el cielo, y de su ejemplar y cristianísima muerte*. Valladolid: 1604, pp. 94-95 (González García 2001: 458).

²³⁸⁵ Zugasti, 2017: 189.

²³⁸⁶ Baltasar Porreño. *Dichos y hechos del señor rey don Felipe segundo*. Cuenca: Salvador de Viader, 1628, aunque Zugasti (2017: 169-170) cita la edición de Paloma Cuenca, 2001, p. 23, con la grafía del texto modernizada por el propio Zugasti.

²³⁸⁷ Mínguez, Rodríguez, 2020: 289.

²³⁸⁸ Besançon, 2003: 118.

5.2.3) *Sola fides*, un nuevo sistema de Salvación

El cambio fundamental que ocasionó la Reforma protestante fue la abolición del ciclo penitencial católico en aquellos territorios y sectores de la población donde triunfó. El progreso rítmico entre pecado, confesión, absolución, penitencia, gracia y nuevo pecado, como una secuencia repetida de expiaciones pasó a ser con la teología protestante una única justificación en la fe que envolvía al creyente en un único y omnicomprendido acto de redención.²³⁸⁹ La Reforma protestante consiguió convencer a importantes sectores de la población que sus almas podían ser salvadas sin necesidad de la parafernalia del sistema sacramental y penitencial católico. La Iglesia católica se quedó entonces sin excusa para justificar sus deficiencias y fallos, que se vieron cada vez más entre los protestantes como una blasfemia contra Dios. Solo Dios, por su gracia, podía liberar a la persona de las tendencias que marcaba el pecado original a incumplir la ley de Dios, a buscar y procurar nada más que los placeres carnales y a alejarse de Dios. El espacio de libertad humana, por ejemplo según Lutero, se limitaría a la posibilidad de pecar.²³⁹⁰ Los efectos del bautismo, según Lutero y Melancton, serían permanentes ya que otorgaba a los bautizados el signo de la muerte y resurrección de Cristo; era, por tanto, el sacramento de la penitencia por el que Cristo ya se había sacrificado por toda la humanidad. Sin embargo, no se trataba de una eliminación física y mágica de cualquier ámbito de pecado, sino el signo de que la persona no sería ya imputada con el pecado original. Para Calvino, por su parte, el bautismo, un simple rito según su concepción teológica, no podía por sí solo eliminar la depravación del ser humano inherente al pecado original.²³⁹¹

Así como para los católicos una persona podía ser pecadora y más tarde justa –o viceversa- en función del estado en que se encontrase en virtud del ciclo de los sacramentos de penitencia y comunión, pero nunca las dos cosas a la vez, para los protestantes, en cambio, este ciclo oscilatorio de pecado y gracia no tenía sentido. Todas las creencias relacionadas con el sistema penitencial –trabajos de satisfacción, purgatorio e indulgencias- fueron negadas por los protestantes. Calvino calificó al purgatorio de

²³⁸⁹ Cameron, 1991: 306.

²³⁹⁰ Cameron, 1991: 111-114.

²³⁹¹ Cameron, 1991: 114, 159.

sacrilegio, de blasfemia espantosa contra Cristo.²³⁹² Un instrumento de la Iglesia católica que debía ser denunciado: ¿Qué medio mejor para poder hacer dóciles a sus instrucciones –espirituales o temporales- que la evocación de los castigos que aguardarían en el más allá en caso de desobediencia así como la del peso de los sufragios eclesiásticos para su liberación y salvación?²³⁹³

En sustitución de la autoridad de la Iglesia, de la doctrina y la tradición de la Iglesia, los protestantes propusieron la autoridad de la Palabra de Dios, identificada con la fuente, con el texto original bíblico. Criticaron además que la Iglesia católica se arrogase la capacidad única de interpretar, controlar, limitar, alterar y aumentar el corpus canónico de las Escrituras, cuando las funciones que tendría que tener asignadas deberían limitarse a su preservación y obediencia. Este principio de preeminencia de las Escrituras es considerado en ocasiones como el segundo pilar fundamental de la Reforma protestante junto con la teología de la Salvación.²³⁹⁴

5.2.4) La casa sacramental: la torre eucarística como pilar de la sacramentalidad católica y de la pietas austriaca

Las élites locales afectas al dominio de los Habsburgo en los Países Bajos desafiaron esa crítica y aversión protestante y expresaron su fidelidad al poder imperial y a la fe católica a través de la construcción suntuaria y majestuosa de imponentes torres eucarísticas que, incluso, sustituyeron anteriores estructuras más discretas. La construcción de estas casas sacramentales turriformes se produjo, especialmente en el Ducado de Brabante y el Condado de Flandes, tanto en los años previos (1520s-1560s) a la “tormenta de las estatuas” (*Beeldenstorm*), como con posterioridad a ésta y a otras furias iconoclastas en los territorios controlados por la Monarquía Católica hasta principios del siglo XVII.²³⁹⁵

²³⁹² Cameron, 1991: 123, 134.

²³⁹³ LeGoff, 1981: 78.

²³⁹⁴ Cameron, 1991: 136.

²³⁹⁵ Después de la década de 1610, debido a la progresiva implementación de las reglas del Concilio de Trento, se impuso el uso de tabernáculos más pequeños en el altar e incluso se animó a eliminar alguna casa sacramental. Aunque la piedad eucarística no disminuyó en el siglo XVII, en cambio la casa

Se erigieron en esos periodos los tabernáculos más elaborados y se asistió a una particular eclosión, acompañada por el gran fasto de la procesión del Corpus. El ejemplo emblemático sería la torre sacramental de St. Leonard en Zoutleeuw (1550-2), con 18 metros de altura y un programa escultural elaboradísimo donde destaca la presencia del maná eucarístico.²³⁹⁶

(Fig. 48) Casa sacramental en la iglesia de San Leonardo en Zoutleeuw (1550-1552). [<http://www.bmg-nlchr.nl/articles/10.18352/bmg-nlchr.10178/print/>]

sacramental turriforme con el aspecto de un enorme ostensorio cayó en desuso (Van Bruaene, 2016: 49, 56; Suykerbuyk, Van Bruaene, 2017: 121, 137).

²³⁹⁶ Los relatos bíblicos como Exodo 16:22-26 o Números 11:6-9 donde aparece el maná caído del cielo aparecen con una cierta frecuencia en el programa iconográfico de la decoración de las casas sacramentales y de las custodias turriformes debido a sus connotaciones preeucarísticas (Tixier, 2014: 159; Fernández, Martínez, 2002: 147-148). Un maná que también se hace visible en la propia procesión de Corpus con la lluvia de pétalos de flores.

(Fig. 49) Gabriel van den Bruyne. Casa sacramental en la iglesia de San Jaime en Lovaina (1537-1538). KIK-IRPA, Koninklijk Instituut voor het Kunstpatrimonium, Bruselas [<http://www.bmgn-lchr.nl/articles/10.18352/bmgn-lchr.10178/print/>]

La custodia de plata turriforme y la casa-torre sacramental que la alojaba formaron parte central de todo el abanico de recursos materiales posibles que remitían al triunfo

eucarístico de la Iglesia católica y al imaginario de la majestad y la gloria de los Habsburgo.

Cornelis Floris de Vriendt (c.1514-1575) fue el arquitecto y escultor que intervino en la construcción de un gran número de casas sacramentales en un estilo propia combinación de la tradición arquitectónica flamenca y la renacentista italiana; influencia esta última resultado de su estancia en Roma.²³⁹⁷ Su participación en la construcción del navío alegórico para las exequias de Carlos V en Bruselas²³⁹⁸ pone de manifiesto las excelentes relaciones que, desde Amberes, donde desarrolló su carrera profesional, mantuvo con la corte imperial y las élites prohabsbúrgicas de los Países Bajos. Cornelis Floris, también especialista en decoración mobiliaria eclesiástica y arte funerario –tumbas y epitafios- de fama internacional, fue el decano del gremio de San Lucas de Amberes en 1547 y 1559.²³⁹⁹ Cuatro ejemplos de patronazgo nobiliario o patriciado urbano en casas sacramentales cuya autoría corresponde o se atribuye a Cornelis Floris serían: a) la del convento Heverlee de Lovaina (c.1563); b) la de la iglesia de San Nicolás de Gante (c.1553); c) la enorme de 18 metros de la iglesia de San Leonardo de Zoutleeuw (1550-1552), que presenta muchas similitudes con la anterior; y d) la de la iglesia parroquial de Gistel (c.1565).²⁴⁰⁰

Un aspecto que interesó en gran medida a los que asumieron el patrocinio de la construcción de las casas sacramentales turriformes fue la altura; y que tuviesen más de diez metros se convirtió en la tónica habitual de estas torres. Y así, por ejemplo, se conserva un contrato de 1553 de la iglesia parroquial de San Nicolás de Gante en el que

²³⁹⁷ Tur, Gómez, 2007: 214; Neville, 2017: 311.

²³⁹⁸ Allo, 2000: 264.

²³⁹⁹ Neville, 2017: 321; https://en.wikipedia.org/wiki/Cornelis_Floris_de_Vriendt (consulta 17-8-2020). Dentro de su familia, de la que formaron parte varios artistas, destacó también su hermano el pintor Frans Floris de Vriendt (c.1517-1570), maestro de Henri van Cleve III, que se tratará más adelante.

²⁴⁰⁰ Los comitentes que patrocinaron estas casas fueron, en el primer caso, Guillermo II de Croÿ, señor de Chièvres, cuyos restos reposan en una de las capillas del convento, gracias a los fondos dispuestos en su testamento; en el segundo ejemplo, el de San Nicolás de Gante, Andries Seys, un rico comerciante del lino y decano de la cofradía, partidario de los Habsburgo; una familia noble de la ciudad fue la donante en el caso de San Leonardo y, en el último ejemplo, el noble leal a Carlos V, Giovanni Francesco Affaitadi (antes de 1545-1609) [Van Bruaene, 2016: 49-51; Suykerbuyk, Van Bruaene, 2017: 134-136, 139].

La mayor parte de los patrocinios documentados de casas sacramentales fueron recaudaciones colectivas impulsadas por los responsables financieros de las iglesias, que se ocuparon de su mantenimiento y embellecimiento, y que fueron seleccionados anualmente entre las más importantes familias de la localidad. A parte de estas colectas, otras casas sacramentales fueron construidas gracias a la donación específica de miembros de la nobleza o de la élite urbana como los encargos referidos de Cornelis Floris (Suykerbuyk, Van Bruaene, 2017: 126).

el patrocinador, decano de la cofradía, establecía como condición que la casa sacramental fuese la más alta de la ciudad.²⁴⁰¹ Los protestantes denunciaron que esta fijación con la altura infringía la prohibición de culto en los lugares altos: «Suprimiréis todos los lugares donde los pueblos que vais a desalojar han dado culto a sus dioses, en las altas montañas, en las colinas, y bajo todo árbol frondoso» (Dt 12,2), dado que los idólatras construyeron «altos, estelas y cipos en toda colina elevada y bajo todo árbol frondoso» (1 R 14,23).²⁴⁰²

No solo se trataba de desafiar a la crítica protestante, acentuar la visualidad del culto eucarístico, escenificar su adhesión a la política religiosa de los Habsburgo y su alianza con Dios, sino que también utilizaron una mayor magnificencia y ornamentación como signo de afirmación de su posición local de poder, influencia y status social familiar. Al igual que las peregrinaciones a Tierra Santa o la pertenencia a una cofradía de peregrinos de Jerusalén, también existió un componente de reconocimiento social de los patrocinadores de las torres eucarísticas.²⁴⁰³ Los donantes de la *Maison Dieu* eran inmortalizados arrodillados ante el receptáculo de las hostias consagradas y en plegaria perpetua por el perdón *post mortem* de sus pecados. Las torres eucarísticas se convirtieron entonces en emblemas de la ortodoxia católica de estas familias prohabsbúrgicas. El mayor castigo para los iconoclastas sería encender una vela, en la misma postura de genuflexión ante la casa sacramental, y solicitar así en público su perdón. Se establecería de esta forma un paralelismo entre los patrocinadores difuntos inmortalizados en piedra y los herejes de carne y hueso al compartir ambos de rodillas una solicitud de perdón ante la eucaristía reservada en la casa sacramental.²⁴⁰⁴

Las buenas obras eran la forma de acortar las penalidades del purgatorio y la manera de conseguir una verdadera absolución del pecado. Buenas obras eran el pago de indulgencias y perpetuos socorros, las peregrinaciones a los Lugares Santos, las donaciones directas a la Iglesia, a sus fundaciones de caridad, como hospitales y casas de beneficencia; aunque, también, la inversión de ese “dinero eterno” podía dedicarse a las

²⁴⁰¹ Suykerbuyk, Van Bruaene, 2017: 121, 143-146.

²⁴⁰² Légasse, 2000: 203.

²⁴⁰³ Timmermann, 2009: 11-12; Van Bruaene, 2016: 39.

²⁴⁰⁴ Suykerbuyk, Van Bruaene, 2017: 147. Después del *Beeldenstorm* en 1566, en algunas ocasiones los tribunales locales obligaron a los iconoclastas a exteriorizar un signo de contricción consistente en ofrecer una vela y arrodillarse delante de la casa sacramental a fin de implorar perdón (Suykerbuyk, Van Bruaene, 2017: 123).

donaciones a favor de las iglesias para el embellecimiento de los templos, la adquisición de reliquias o imágenes, el patrocinio de la elaboración de objetos litúrgicos y la construcción de capillas, altares y casas sacramentales.²⁴⁰⁵ En este contexto de mercantilización del acceso al cielo no puede sorprender que el mismo defensor de la licitud del negocio bancario en interés de los Fugger, el teólogo católico suabo Johannes Eck (1486-1543), en 1538 manifestase que “una iglesia sin una casa sacramental no es de ninguna forma una iglesia”.²⁴⁰⁶

Cuando el nombre o la imagen del benefactor aparecían en una enorme torre eucarística su recuerdo se engrandecía al estar vinculado a la presencia real de Cristo en la eucaristía y en un contexto teológico –el purgatorio- que, además, se refería a la salvación del alma. El deseo de esta evocación reflejaba una especie de doble presencia; y los funerales al pie de la casa sacramental o el entierro en sus proximidades fueron otro medio de relacionar el recuerdo del donante con la presencia de Cristo, tal y como sucedió en los casos de Zoutleeuw, Gante, Gouda, Heverlee o Lovaina.²⁴⁰⁷

La eucaristía perdió la inocencia simbólica y se convertiría en el epicentro del conflicto entre católicos y protestantes: objeto de culto patrocinado por unos (la nueva construcción de enormes sagrarios con forma de torre como signo visible de la devoción eucarística católica en los Países Bajos de los Habsburgo) y, para otros, en un ídolo merecedor del castigo de la destrucción (que tuvo efecto de forma masiva, como veremos, por acción de calvinistas radicales).²⁴⁰⁸

²⁴⁰⁵ Timmermann, 1996: 51; Hagg, 1997: 60; Timmermann, 2009: 11; Suykerbuyk, Van Bruaene, 2017: 123.

²⁴⁰⁶ Timmermann, 2009: XIV.

²⁴⁰⁷ Timmermann, 1996: 51; Timmermann, 2009: 11; Suykerbuyk, Van Bruaene, 2017: 123.

²⁴⁰⁸ Rubin, 1991: 349, 357-358; Timmermann, 2009: 321-345.

5.3 Los calvinistas de los Países Bajos como el nuevo pueblo de Israel y la idolatría como traición a la Alianza entre Dios y su pueblo

5.3.1) El neohebraísmo de los calvinistas de los Países Bajos

La Biblia, especialmente el Antiguo Testamento, fue una fuente de inspiración para los rebeldes calvinistas. Establecieron de manera constante paralelismos entre la historia de los judíos y ellos.²⁴⁰⁹ Los calvinistas, de esta forma, fundaron varias Nuevas Jerusalén por toda Europa en el siglo XVI. Eran los lugares donde triunfaba la Iglesia reformada e implicaba que Jerusalén ya no era un lugar geográfico, sino un tipo o modelo aplicado a distintas ciudades.²⁴¹⁰ No se trataba de ser elegidos como pueblo, como una nación, sino la reunión de las distintas personas predestinadas a esta elección, con independencia de su nacionalidad, reunidas en esas ciudades agrupadas en una especie de “internacional calvinista”.²⁴¹¹ Una Iglesia de Dios que no estaba vinculada a ningún lugar o sede en particular porque se consideraba verdaderamente “católica” –es decir, universal- y, por tanto, ni romana, ni alejandrina, ni belga, sino que en todo caso podría denominarse “la Iglesia del Señor”, “los hijos de Abraham”, o “la familia de Israel”.²⁴¹²

La imagen popular de los Países Bajos calvinistas como el Nuevo Israel pudo haber surgido en canciones y panfletos de las décadas de 1560-1570 aunque enmarcada en una tradición anterior del pensamiento político relacionado con el neohebraísmo humanista académico de la Europa occidental que podía tomar como modelo de organización un Israel carente de monarca –por ejemplo, en la época bíblica de Jueces-.²⁴¹³ Por otra parte, el interés por el hebreo de los protestantes –aunque también de los católicos con el

²⁴⁰⁹ Groenhuis, 1981: 118-119; Dunkelgrün, 2009: 211-212.

²⁴¹⁰ Zaballa, González, 1995: 212-213.

²⁴¹¹ Dunkelgrün, 2009: 204-205.

²⁴¹² Dunkelgrün (2009: 219) recuerda que estas fueron las manifestaciones de Philippe de Marnix al exiliarse de Amberes tras la caída en 1585 en manos de la Monarquía Católica.

²⁴¹³ Dunkelgrün (2009: 215-216) recuerda, por ejemplo, la lectura frecuente de las *Antigüedades* del historiador Flavio Josefo como inspiración de modelo político.

proyecto por ejemplo de la Biblia Políglota de Amberes (1569-1572)- venía motivado por la necesidad de volver a las fuentes, de acudir a los textos más próximos a la redacción original de las Escrituras para su traducción a las diferentes lenguas vernáculas –y al latín en el caso católico- con la máxima exactitud filológica y correcta interpretación.²⁴¹⁴

Muchos años atrás, cuando acababa el siglo IV, san Jerónimo ya había señalado el valor del estudio del texto hebreo de la Biblia por considerar que proporcionaba una versión más fiel al original de las Escrituras - *Hebraica veritas*- que la hacía preferible, por ejemplo, a la traducción griega del AT en la Septuaginta. Además san Jerónimo puso de manifiesto que los comentarios bíblicos judíos podían ser aprovechados para mejorar las interpretaciones cristianas como demostraron exégetas medievales como Hugo y Andrés de san Victor o Nicolás de Lyra.²⁴¹⁵

El tratado medieval del rabino y filósofo cordobés Moisés Maimónides sobre idolatría, *Hilkhot Avodah Zarah*, incluido en el primer libro de su *Mishneh Torah*, disfrutó de una recepción entusiasta en el siglo XVI en la comunidad de estudiosos humanistas dedicada a las investigaciones bíblicas, la apologética protestante y la polémica anticatólica.²⁴¹⁶ Figuró por ejemplo en las bibliotecas particulares de los teólogos protestantes alsacianos Conrad Pellican (1478-1556) y Wolfgang Fabricius Capito (1478-1541), además de ser citado a menudo por diferentes autores e incluso traducido parcialmente al latín.²⁴¹⁷ Por su parte, la *Guía de los Perplejos* (1190), la obra teológica y filosófica más importante de Moisés Maimónides y uno de los pocos ejemplos de filosofía medieval judía que obtuvo el reconocimiento generalizado en la Europa cristiana de la época como libro de referencia ya empezó a ser conocido en la cristiandad latina en la década de 1220 y a principios de la de 1240 la traducción completa en latín ya estaba en circulación y era estudiada con especial atención por intelectuales cristianos e incluso por el propio emperador Federico II Hohenstaufen; y posteriormente por teólogos como san Alberto Magno (s. XIII) o el Maestro Eckhart (c.1260-c.1328), entre otros autores, hasta llegar al siglo XVI.²⁴¹⁸ La importancia de la obra de Maimónides cabe situarla en la situación de

²⁴¹⁴ Dunkelgrün, 2009: 218-219.

²⁴¹⁵ Cooper, 2014: 186-187.

²⁴¹⁶ Dunkelgrün, 2009: 223.

²⁴¹⁷ Burnett, 2012: 143, 145.

²⁴¹⁸ Schwartz, 2019: 49, 58.

conflicto teológico entre dos posiciones divergentes que hemos abordado anteriormente: por una parte, la “racionalista” de los partidarios de Maimónides, tendente a una interpretación más literal y al mismo tiempo filosófica de la Biblia y de la literatura rabínica; y, por otra parte, la mística de la cábala.²⁴¹⁹ En el siglo XVI esta diferencia se trasladó al interés divergente que mostraron los estudiosos de una u otra confesión religiosa por una u otra tendencia; y así como los católicos destacaron en su atracción por la cábala judía, los calvinistas se decantaron por la historia, la ética y la filosofía judía.²⁴²⁰

En 1520 el obispo católico genovés Agostino Giustiniani (1470-1536), publicó en París su traducción al latín de la *Guía de los Perplejos* de Moisés Maimónides.²⁴²¹ Giustiniani impartió clases de hebreo en París entre 1517 y 1522, patrocinado por Guillaume Petit (c.1470-1536), confesor del rey de Francia Francisco I; y anteriormente había sido profesor de árabe de Egidio de Viterbo, así como autor de un salterio políglota en hebreo, griego, árabe, caldeo y latín (*Psalterium octaplum*, 1516).²⁴²² En la corte francesa la causa calvinista encontró un gran apoyo en la hermana del rey, Margarita de Angulema (1492-1549).²⁴²³

El escritor, diplomático y teólogo Philippe de Marnix –al que más adelante nos volveremos a referir con mayor extensión-, calvinista y secretario de Guillermo de Orange, al que se atribuye una de las primeras expresiones de los Países Bajos como Nuevo Israel, fue uno de los primeros traductores del hebreo al neerlandés. En su *Boeck der Psalmen Davids* (Amberes, 1580) evocaría el milagro del alzamiento contra la Monarquía Católica y compararía el sufrimiento de los Países Bajos con el de Israel en

²⁴¹⁹ Schwartz, 2019: 51-52. Véase cap. 4.1.

²⁴²⁰ Burnett (2012: 135) presenta, por ejemplo, una estadística referente a las prioridades confesionales del cristianismo interesado por las cuestiones hebraicas en el periodo 1561-1660, sobre la base de las impresiones de libros en las diferentes editoriales según su adscripción religiosa y clasificadas según temática en el que destaca el gran número de títulos publicados por las imprentas católicas referentes a la cábala (42/46) frente al nulo interés de las imprentas calvinistas (0/46); y la atracción inversa de ambas confesiones por la historia, la ética y la filosofía (15/60 en el caso de las católicas vs. 32/60 de las calvinistas).

²⁴²¹ Schwartz, 2019. 58.

La *Guía de los Perplejos* figuraría en las bibliotecas particulares de Sebastian Münster (1488-1552), autor de *Hebraica Biblia* (1534-1535) y Conrad Pellican (Burnett, 2012: 144).

²⁴²² Pietkiewicz, 2020: 39. Respecto a su condición de profesor de árabe de Egidio de Viterbo: Starczewska, 2018: 486.

²⁴²³ Amos, 2020: xxii.

Egipto y Babilonia.²⁴²⁴ Marnix también recibió el encargo de traducir al neerlandés el AT pero solo pudo completar Génesis antes de morir.²⁴²⁵

5.3.2) Gedeón *Yerubbaal*, el pueblo de Israel y el calvinismo

Según Jc 6,25-32, aparecido Yahvéh, a través de su ángel, le dijo a Gedeón: “Derriba el altar de Baal que tiene tu padre y tala la aserá que está junto a él”. Dios se mostró implacable contra la idolatría en la que habían caído los hijos de Israel y ordenó a su elegido destruir el altar del falso dios Baal. Gedeón tomó a diez hombres y llevó a cabo el mandamiento divino “pero por temor a su familia y a la gente de la ciudad, en vez de hacerlo de día lo hizo de noche”. Aserá, diosa fenicia de la vegetación, era la contraparte femenina de Baal, y se representaba como un tronco de árbol. Los hombres de Gedeón talaron el bosque sagrado y trasladaron los troncos para levantar un altar en el que ofrecer “el toro cebado que tiene tu padre [...] en holocausto con la leña cortada de la aserá”. Los israelitas, conocedores de lo ocurrido, se presentaron ante Yoás, el padre de Gedeón: “Sácanos a tu hijo para que muera pues ha derribado el altar de Baal y ha talado la aserá que estaba junto a él”. El padre de Gedeón se negó y respondió que si Baal era tal dios debería vengar la afrenta de haber destruido su altar, lo que evidentemente no hizo. Por este motivo, Gedeón se conoció desde aquel día como *Yerubbaal*, que significaba que “Baal luche contra él” o “combatiente contra Baal”.²⁴²⁶

²⁴²⁴ Dunkelgrün, 2009: 218-219. Los Países Bajos como el nuevo Israel aparecieron en 1567 en su obra *Vraye narration et apologie des choses passés au Pay-Bas, touchant le fait de la religion en l'an 1566*.

²⁴²⁵ Dunkelgrün, 2009: 220.

²⁴²⁶ Respecto al significado de Yerubbaal, <https://www.wikicristiano.org/diccionario-biblico/significado/jerobaal/> (consulta 12-8-2020).

Este episodio es visible, con gran fidelidad al relato bíblico, en el segundo paño de la serie de tapices que se conservan en el museo diocesano de la catedral de Albarracín, elaborado por Frans Geubels (c.1520-c.1585), de Bruselas, en el tercer cuarto del siglo XVI, sobre un boceto atribuido a Maerten van Heemskerck.

http://tapices.flandesenhispania.org/index.php/Comunican_a_Yoás_que_Gedeón_ha_derribado_el_altar_de_Baal (consulta 15-7-2020).

(Fig. 50) Hieronymus Cock, a partir de boceto de Maarten van Heemskerck. *Gedeón destruyendo la estatua de Baal* (Amberes, 1561). Grabado 2 de la serie de Gedeón, 20 cm x 24,5 cm. British Museum, Londres [Eichberger, 2014: 700].

Lutero comentó este pasaje bíblico y se refirió a Gedeón como el perfecto discípulo de Cristo que obedeció y prestó servicio al Señor al destruir el altar de su propio padre.²⁴²⁷ La lectura protestante de esta acción de Gedeón no fue la de considerarlo un agitador o provocador de la violencia sino que la existencia de ésta era fruto de la idolatría.²⁴²⁸

En la apología de 1566 de Philippe de Marnix, que comentaremos más adelante, identificaría a los habitantes de los Países Bajos con los judíos: “¿cuántas veces el Señor ha indicado al pueblo de Israel que destruya toda idolatría?”²⁴²⁹ El deber del rey o de los magistrados era eliminar los ídolos de las iglesias, para restaurar el orden establecido por Dios, tal y como Gedeón hizo con el altar dedicado a Baal.²⁴³⁰ Y si no actuaban de esta forma, tenía que ser el pueblo directamente quien destruyese los ídolos. Marnix se apoyaba, por tanto, en pasajes bíblicos, como el de Yerubbaal, para animar a la población para que actuase contra la voluntad de la autoridad temporal. Estableció un paralelismo

²⁴²⁷ M. Lutero. *Sermones acerca de Jueces 6,25-26* (Amos, 2020: 295).

²⁴²⁸ Amos, 2020: 300.

²⁴²⁹ Crew, 1978: 23.

²⁴³⁰ Beemon, 1988: 150.

entre los ministros calvinistas y los líderes judíos del Antiguo Testamento al incitar al pueblo de Dios al iconoclasmo.²⁴³¹ Los calvinistas consideraban que su causa era una guerra religiosa contra la idolatría papista,²⁴³² y que, frente a un clero católico identificado con los fariseos, los ministros calvinistas eran los apóstoles de Cristo que retomarían el papel de los profetas del Antiguo Testamento para enfrentarse a tiranos con el permiso de Dios.²⁴³³

Los calvinistas de los Países Bajos se reconocieron como el nuevo pueblo elegido mientras la Monarquía Católica era vista como el nuevo Egipto y el duque de Alba o Felipe II su nuevo faraón, un tirano católico cuyo ejército e Inquisición impusieron una esclavitud política y teológica. Guillermo de Orange, tal y como se mostró en las publicaciones de Hendrik Goltzius y muchos otros impresores, asumió el papel de nuevo Moisés que lideraría a su pueblo en la revuelta para conseguir la tierra prometida de *Neerlands Israel*, el Israel neerlandés.²⁴³⁴ Guillermo de Orange fue también conocido como Gedeón; identificación que se trasladó a su hijo Mauricio de Nassau.²⁴³⁵ En la obra *Los triunfos de Nassau* (1610, en neerlandés (y traducciones al francés, 1612, e inglés, 1613), que contenía una descripción y representación gráfica de todas las victorias que Dios había otorgado a las Provincias Unidas de los Países Bajos bajo el gobierno de Mauricio de Nassau, se especificaba expresamente que estas bendiciones victoriosas de Dios habían sido concedidas y garantizadas a las Provincias Unidas por medio de “este Gedeón”.²⁴³⁶ La comunidad calvinista de Gante en 1582 al recibir al duque Francisco de Anjou, hermano del rey francés Enrique III (1551-1589), también le invocó como Gedeón para liberar a los Países Bajos, el nuevo Israel, del binomio “idolátrico” Madián-Habsburgo.²⁴³⁷

²⁴³¹ Beemon, 1988: 160.

²⁴³² Groenhuis, 1981: 118-119; Dunkelgrün, 2009: 211-212.

²⁴³³ Crew, 1978: 111.

²⁴³⁴ Groenhuis, 1981: 120; Dunkelgrün, 2009: 202.

²⁴³⁵ Groenhuis (1981: 119-120) cita esta referencia en *Het Geuzenliedboek. Uitgegeven uit het nalatenschap van E.T.Kuiper* (ed. P. Leendertz, Zutphen, 1924).

²⁴³⁶ Orlers, Haestens, 1612: 17; Orlers, Haestens, 1613: 25.

²⁴³⁷ Eichberger, 2014: 683-710. En la guerra de los 80 años la propaganda neerlandesa identificó las penurias de los Países Bajos con las del pueblo de Israel en Egipto. Se consideraban el pueblo elegido, guiado por Dios, en su liberación de la opresión española (Fontcuberta, 2011: 80-81).

5.3.3) ¿Gedeón idólatra o el *ephod* del Libro de Jueces como un antecedente de la casa sacramental?

En varios pasajes de la Biblia aparece un *ephod*, objeto misterioso, elaborado con oro o plata, y transportado por sacerdotes. Gedeón, por ejemplo, construye uno de oro (Jc 8,22-27) y Miqueas erige también un *ephod* de plata en un santuario (Jc 17,1-5; 18,5).²⁴³⁸ El profesor William R. Arnold, en su libro de 1918 *Ephod and Ark. A Study in the Records and Religion of the Ancient Hebrews*,²⁴³⁹ propuso identificar el *ephod* con el arca sagrada. El término “arca” en hebreo es genérico y significa “caja”, “contenedor” o “recipiente”. Arnold mantuvo, además, que la histórica arca de Yahvéh no se trataría de un único ejemplar en el sanctasanctórum del templo de Jerusalén, sino que existen indicios de que en la Antigua Palestina cada santuario regido por un sacerdote disponía de un arca propia en base al modelo del templo jerosolimitano.²⁴⁴⁰ Estos contenedores sagrados adoptaron la forma de templos en miniatura, donde residía la presencia divina. El pequeño templo tenía unas dimensiones adecuadas para ser portado por un sacerdote aunque en ocasiones se precisaba la fuerza de dos. El objeto sagrado se desplazaba allí donde iba el sacerdote ya que lo necesitaba para recabar decisiones oraculares.²⁴⁴¹

A pesar de que, desde la perspectiva anterior, el *ephod* podía ser considerado un antecedente de la casa sacramental turriforme, como contenedor de lo más sagrado, también fue percibido y adorado como un ídolo. De considerarse el *ephod* un instrumento de adivinación entraría dentro de la categoría del fetiche: un objeto al que la gente atribuía poderes que no tenía. La motivación para adorar a estos intermediarios se sustentaría en

²⁴³⁸ Paton, 1919: 220. En cambio, en 1 S 2,18; 2 S 6,14; Éx 29,5) el *ephod* es un adorno que se lleva como parte de una indumentaria sagrada del sumo sacerdote y sirve para obtener predicciones oraculares. El *ephod* de Miqueas también sirve de instrumento de adivinación

²⁴³⁹ Publicado ese año por Harvard University Press (Harvard Theological Studies, III).

²⁴⁴⁰ Paton, 1919: 220-223. Arnold advierte que en el texto hebreo de 1 S 14,18, en lugar de aparecer el término *ephod* como en el texto griego, se refiere al arca sagrada.

²⁴⁴¹ En “The Ark –a Miniature Temple” (1936), de Herbert G. May, publicado en *American Journal of Semitic Languages and Literature* 52.4, pp. 215-234; y en *The Ark, the Ephod, and the Tent of Meeting* (1945), de Julian Morgenstern, se expone que estos tres elementos, el arca, el *ephod* y la tienda del encuentro, si bien quizá no idénticos en forma o detalles, son casi coincidentes por naturaleza y función. El *ephod*, originariamente es un santuario en forma de tienda en el que se custodian las divinidades del clan o de la tribu y a las que se acude para recabar el oráculo expresado a través de la intermediación del sacerdote. Etimológicamente el *ephod* es lo que cubre, lo que custodia los símbolos divinos. Con el sedentarismo, el *ephod* se instala en los templos y se convierte en arca. En los tres casos su forma puede ser descrita como la miniatura de un templo y de las dimensiones adecuadas para su uso como instrumento portable del culto.

la convicción de que serían capaces de producir buenas y malas consecuencias y el éxito dependería de adorarlos.²⁴⁴²

Lutero y Johannes Brenz (1499-1570), desde su misma tradición luterana, atribuyeron buena intención y devoción a Gedeón cuando erigió el *ephod* pero esta acción derivó en idolatría cuando la gente empezó a ofrecer sacrificios y a fornicar allí, y Gedeón no hizo nada para evitarlo. La situación, por tanto, había degenerado en una idolatría equiparable a la del culto a Baal y conduciría a la ruina de la estirpe de Gedeón. Por su parte el anabaptista Dirk Philips (1504-1568) puntualizó que el error de Gedeón fue haber actuado por su cuenta, sin haber recibido una orden de Dios para erigir el *ephod*, por lo que adorar ese objeto resultó ser idolatría. Finalmente, desde una perspectiva próxima al calvinismo, Martín Bucero (1499-1551) y Konrad Pellikan (1478-1556) siguieron la misma línea y apuntaron que ninguna intención, por más buena que hubiera sido ésta, como la de preservar la memoria de un favor divino, no podía amparar lo que era contrario a la Palabra de Dios o lo que se intentaba instituir como culto sin que esta idea fuese designio divino; y, según la *Biblia de Ginebra* (1560), el objetivo de Gedeón habría sido mostrar su agradecimiento a Dios por su victoria frente a Madián, lo que le permitió restaurar la religión de Israel. Sin embargo, erró en la forma de manifestar este agradecimiento lo que condujo finalmente a la destrucción de su familia.²⁴⁴³

Gedeón, por tanto, presentó una relación bipolar con respecto a la idolatría. Por una parte, el héroe bíblico adoptó un papel sacerdotal de destructor de ídolos (*Yerubbaal*) cuando ofreció el sacrificio del toro en el nuevo altar dedicado a Yahvéh, en el lugar donde anteriormente se adoraba a Baal (Jc 6,26-28). Por otra parte, también actuó como sumo sacerdote cuando construyó el *ephod* de oro para el santuario de Ofrá (Jc 8,22-27).²⁴⁴⁴ Sin embargo, el hecho de que «todo Israel se prostituyese allí», tras el *ephod*, hizo que se convirtiese en una trampa (Jc 8,27). Una vez muerto Gedeón, además, los hijos de Israel retomaron el culto idolátrico a Baal y el Libro de Jueces situaría el origen del problema en el santuario donde se hallaba ese *ephod*.²⁴⁴⁵ De alguna forma, se viene a decir que, a

²⁴⁴² Halbertal, Margalit, 1994²: 42-43.

²⁴⁴³ Amos (2020: 327-331) cita las Lecturas sobre Jueces 8,24 de M. Lutero y los Comentarios sobre Jueces 8,27 de Bucero, los de Pellikan y los de Brenz.

²⁴⁴⁴ Bluedorn, 1999: 130-132.

²⁴⁴⁵ Pirot, Clamer, 1949: 220-221.

pesar de que las casas sacramentales se hubiesen construido con la mayor devoción y la mejor intención, igualmente no evitaban ser consideradas ídolos, desde la perspectiva calvinista, y merecedoras de su destrucción.

Existiría un paralelismo entre el *ephod* de oro propiciado por Gedeón y el ejemplo claro de ídolo del becerro de oro al que rendiría culto el pueblo de Israel cuando Moisés volvió tras recibir los mandamientos de Dios (Éx 32,19). La excusa de Aarón sería que él no habría modelado el ídolo de sus propias manos, sino que el becerro habría salido de la fundición del oro en el fuego como si se hubiese hecho a sí mismo.²⁴⁴⁶ Las similitudes entre las historias bíblicas de Gedeón y Moisés no se limitarían a este punto sino que las experiencias teofánicas de Gedeón en Jueces y Moisés en Éxodo presentan claras coincidencias: a) la opresión del pueblo de Israel en manos de madianitas (o egipcios, en el caso de Moisés); b) la situación de idolatría, con el ejemplo cercano para ambos de su suegro –Moisés- o de su padre –Gedeón-, quienes tenían un santuario dedicado a un dios que no era Yahvéh; c) ambos fueron llamados para liberar al pueblo de Israel de la opresión del enemigo idólatra; d) protestaron por su condición inadecuada para tan grande propósito y solicitaron una doble prueba de que era el designio divino el que marcaba este destino y el que aseguraba el éxito de la misión.²⁴⁴⁷

5.4 La justificación de la furia iconoclasta en la teología del siglo XVI

Entre 1518 y 1522, la postura del teólogo protestante alemán Andreas Bodenstein von Karlstadt sobre las "imágenes idolátricas" se radicalizó y marcó el comienzo de un siglo de iconoclasia. El panfleto de Karlstadt, *De la eliminación de las imágenes* (1522) fue el punto culminante de una argumentación que se fundamentaba en que:

(a) las imágenes estaban explícitamente prohibidas por el segundo de los Diez Mandamientos: "no habrá para ti otros dioses que rivalicen conmigo. No te harás una imagen, ninguna semejanza

²⁴⁴⁶ Camille, 2000: 45-46, 188.

²⁴⁴⁷ Bluedorn, 1999: 50.

de cosa, que esté arriba en el cielo, ni abajo en la tierra (...). No te inclinarás ante estas imágenes, ni las honrarás; porque yo soy Yahvéh, tu Dios fuerte, celoso, y castigo la culpa de los padres sobre los hijos, sobre los terceros y sobre los cuartos, a los que me aborrecen; y que soy sumamente misericordioso con los que me aman y respetan mis mandamientos» Éx 20,3-6 (similar a Dt 5,7-10);²⁴⁴⁸

(b) lo que se debía fomentar era la Palabra sobre la imagen, mediante la traducción de la Biblia a las lenguas vernáculas y su lectura directa por parte de los creyentes, en lugar de mantener a la población en el analfabetismo; y,

(c) también debía imperar el espíritu sobre la materia: la materialidad de las imágenes no podía explicar la espiritualidad de Dios. Las imágenes no se referirían más que a la carne inútil y rechazable, mientras que la Palabra de Dios sería espiritual y útil para los creyentes.

Karlstadt era muy consciente del poder que las imágenes ejercían sobre el conjunto de la población.²⁴⁴⁹ Consideraba que el lugar donde estaba situada la imagen era lo que confería, o reforzaba, su peligrosidad. Una imagen se transformaba en ídolo cuando era contemplada y adorada; y, por consiguiente, la imagen más deleznable y diabólica era la escultura o pintura dispuesta sobre el altar.²⁴⁵⁰ Estaría prohibido no solo adorar a otros dioses como Baal sino también, según su consideración, representar a Dios por medio de una estatua o una pintura.²⁴⁵¹

Cuando un idólatra presentaba sus respetos al ídolo, de acuerdo con Is 44,9-20, adoraba a la misma imagen y no a lo que la imagen representaba. Frente a esta argumentación, ya anteriormente los defensores de los iconos en las iglesias durante el debate iconoclasta del siglo VII y en ese momento los católicos contra los protestantes en el siglo XVI, alegarían que las imágenes eran simples signos, sin poderes propios, y se utilizaban solo como recuerdos o representaciones; inspiraban y enseñaban, eran artefactos didácticos y no fuerzas activas.²⁴⁵²

²⁴⁴⁸ Rubiés, 2006: 574.

En este capítulo las citaciones bíblicas no siguen la traducción de la Vulgata de Scío de San Miguel dado que las versiones de la Biblia utilizadas por los calvinistas no eran las mismas que el referente católico.

²⁴⁴⁹ Eire, 1986: 61.

²⁴⁵⁰ Stoichita, 1999²: 134.

La imagen de Cristo, por ejemplo, no es más que madera, piedra, plata o bien oro. Is 44,9, de forma semejante, se plantea cómo se puede adorar un trozo de madera que tanto puede servir para quemar en la chimenea o en la cocina como para crear una figura.

²⁴⁵¹ Halbertal, Margalit, 1994²: 37. Cabe advertir que la posición de Karlstadt en este sentido era de las más extremas en el seno del protestantismo.

²⁴⁵² Halbertal, Margalit, 1994²: 39-40.

El católico Johannes Eck –al que nos hemos referido anteriormente-²⁴⁵³ acudió a Roma en 1520 para informar al papa León X sobre el peligro de la herejía luterana en el Sacro Imperio. Fue nombrado entonces protonotario apostólico y uno de los tres legados papales encargados de aplicar en Alemania las provisiones de la bula *Exsurge Domine* (15 de junio de 1520), donde se condenaron las tesis de Martín Lutero. Con su *Epistola ad Carolum V* (1521), Eck aconsejó al emperador Carlos V que impusiese la prohibición papal del luteranismo en el Sacro Imperio tras la excomunión de Lutero ese mismo año.²⁴⁵⁴ Y fue Eck quien publicó, como reacción al manifiesto de Karlstadt en 1522, *De non tollendis Christi et Sanctorum Imaginibus, contra haeresiam Faelicianum sub Carolo Magno damnatam, et iam sub Carlo V renascentem decisio*, donde pronosticó que Carlos V salvaría el prestigio de la imagen y derrotaría a los nuevos iconoclastas. Salvar las imágenes sería una garantía para la restauración y renovación imperial que partiría de la veneración de imágenes del emperador en el Imperio Romano de Oriente. Era importante esta connotación puesto que, para los calvinistas radicales partidarios de destruir imágenes de santos y emblemas de la Iglesia católica, esta acción equivalía a una destrucción simbólica antiimperial de Roma, la nueva Babilonia.²⁴⁵⁵

Con respecto al debate de las imágenes, Martín Lutero fue mucho más pragmático e incluso criticó con dureza a Karlstadt por los excesos en la destrucción de imágenes provocada.²⁴⁵⁶ En 1525 Lutero se dirigió a los cristianos de Estrasburgo, donde residía Karlstadt, para advertir contra los falsos profetas destructores de ídolos. Lutero partía de la supremacía de la Palabra sobre las obras; y, por este motivo, no seguía a Karlstadt en su invitación a la iconoclasia, al considerar que los destructores de imágenes hacían

²⁴⁵³ Véase cap. 5.2.4.

²⁴⁵⁴ Entre los años 1522 y 1526 publicó ocho voluminosos tratados contra Lutero. Consejero también de los duques de Baviera consiguió para ellos en Roma en 1522, entre otros privilegios, el derecho de apropiarse de un quinto de todos los ingresos eclesiásticos para la lucha contra la herejía y contra el Turco. Cuando los protestantes promulgaron la “Confesión de Augsburgo” en la dieta de Augsburgo de 1530, Eck encabezó la tarea de refutarla. Tras participar en otras conferencias, debates y publicaciones, fue consultado por el emperador Carlos V y el papa Pablo III en diferentes cuestiones referentes al Concilio de Trento. En 1539 publicó la versión alemana de las Escrituras, en la que tradujo el AT del original y adoptó la traducción de Emser para el NT. En las Disputas religiosas de Worms (1540) Eck apareció de nuevo como el principal representante católico debatiendo con Melancthon sobre los temas de la “Confesión de Augsburgo”. Esta discusión siguió en Ratisbona (1541), donde desaprobó el "Interim". También participó en una misión a Inglaterra y los Países Bajos en interés de la causa católica. [https://ec.aciprensa.com/wiki/Johann_Eck (consulta 30-6-2020)].

²⁴⁵⁵ Stoichita, 1999²: 139; Besançon, 2003: 142, 146; Freedberg, 2017: 41, 200.

²⁴⁵⁶ Jonckheere, 2012: 32-33.

prevalecer con su actuación las obras sobre la Palabra. Lutero, además, defendió la presencia real de Cristo en la eucaristía, aunque rechazaba la doctrina católica de la transustanciación. Aun así, las ilustraciones del Apocalipsis en la *Septemberbibel* (Wittenber, 1522) de Lucas Cranach el Viejo y las imágenes de una edición posterior de Thomas Wolff (Basilea, 1523) con los grabados del suabo –originario de Augsburgo– Hans Holbein el Joven (c.1497-1543), promovidos desde el luteranismo, anunciaban la destrucción de Roma, asimilada a la gran prostituta de Babilonia. Otra imagen obra de Holbein, la de una torre de Babel de 1526 especialmente alta, parecía indicar esa relación simbólica negativa entre ambas ciudades vinculada a la idolatría. En febrero de 1529 Holbein fue testigo en Basilea de destrucciones masivas de cuadros como si la propaganda antibabilónica luterana a la que había contribuido siguiera un curso irrefrenable.²⁴⁵⁷

Algunas de las posiciones expuestas de Karlstadt (antiiconismo y superioridad de la Palabra-espíritu sobre la imagen-materia) fueron aceptadas por Juan Calvino, que se mostró contrario a la práctica católica de exhibir imágenes en las iglesias, al considerarlas ídolos, e instó a su destrucción. Las imágenes, según Calvino, profanaban los templos e insultaban a Dios; por lo que la supresión de todos los objetos de idolatría era una misión sagrada. De esta forma, un templo “purgado” pasaba a ser apto para el culto protestante.²⁴⁵⁸ Las imágenes, según Calvino, no enseñaban nada acerca de Dios. Dios no se mostraba mediante simulacros, sino mediante su propia palabra. Calvino no proscribía la imagen, siempre que ésta renunciase a su pretensión de representar lo divino. Si existía esta intención, las consideraba entonces repugnantes, obscenas, y las equiparaba al ropaje de las prostitutas.²⁴⁵⁹ En *Sobre evitar la idolatría, la adoración falsa y la hipocresía*, un libro breve de Calvino que apareció en neerlandés en 1554, expuso con detalle la pecaminosidad y herejía de la experiencia carnal y física de arrodillarse ante una imagen o incluso de inclinar la cabeza ante las esculturas y pinturas.²⁴⁶⁰ En general, Calvino aceptaba la representación de aquello que podía verse con los ojos –en contraposición a lo invisible de lo divino–, mientras que Lutero era más tolerante.²⁴⁶¹

²⁴⁵⁷ Colas, 1992: 97-105. La torre de Babel de Holbein apareció publicada por primera vez como parte de la *Historiarum veteris testamenti icones* de 1538 (Weiner, 1985: 71).

²⁴⁵⁸ Parker, 1989: 74; Colas, 1992: 105.

²⁴⁵⁹ Besançon, 2003: 235-237.

²⁴⁶⁰ Jonckheere, 2012: 174.

²⁴⁶¹ Freedberg, 2017: 45.

Calvino fundó junto con otro reformador francés, Théodore de Bèze (1519-1605), la Academia de Ginebra, un centro de enseñanza superior –*schola publica*–, en el que se impartiría principalmente la teología calvinista en ese mismo año 1559, al promulgar las *Leges Academiae Genevensis*.²⁴⁶² En torno a 1560 congregaciones organizadas de protestantes estuvieron presentes en todos los principales núcleos urbanos de los Países Bajos.²⁴⁶³ Al igual que en Francia, en los Países Bajos no se establecieron iglesias calvinistas hasta 1555 ó 1556. Incluso en 1561, cuando, al parecer, existían más de 760 iglesias calvinistas en Francia, solo se contabilizaban unas veinte en los Países Bajos, de las cuales únicamente en Tournai y Valenciennes se celebraba culto público. Sin embargo, la matanza de Vassy en 1562 y la posterior persecución del protestantismo en Francia modificaron la situación debido a los refugiados franceses en el sur de los Países Bajos, donde los magistrados estaban dispuestos a hacer la vista gorda a la herejía. La rápida difusión del calvinismo en los Países Bajos, favorecida por la nutrida presencia al otro lado de la frontera de hugonotes (los calvinistas franceses) dispuestos a asesorar, enseñar y predicar a sus correligionarios neerlandeses, contrastaría con el estancamiento del luteranismo.²⁴⁶⁴ De todas formas, antes de 1566 la nobleza de los Países Bajos no se posicionaría ni a favor del catolicismo imperial ni de la causa calvinista, sino que la mayor parte probablemente fuese partidaria de las posiciones moderadas de Erasmo de Rotterdam.²⁴⁶⁵

El Concilio de Trento tuvo que esperar hasta el último periodo de sesiones -3 y 4 de diciembre de 1563- para que se aprobase un decreto sobre las imágenes religiosas.²⁴⁶⁶ La conclusión fue que el arte podía ser importante para la educación y devoción siempre que existiese una correcta interpretación del contenido y el decoro debido.²⁴⁶⁷ El detalle de estas instrucciones para los artistas sobre el uso y licitud de las imágenes sagradas se

²⁴⁶² http://www.unige.ch/presse/static/historique450_web.pdf (consulta 27-7-2020).

²⁴⁶³ Duke, 1990: 91.

²⁴⁶⁴ Parker, 1989: 57.

En 1544 llegó a Tournai el primer pastor calvinista procedente de Ginebra (Crew, 1978: 6).

²⁴⁶⁵ Crew, 1978: 116.

²⁴⁶⁶ Freedberg, 2017: 112.

²⁴⁶⁷ La obra *De vetustissimo sacrarum imaginum usu in ecclesia Christi catholica liber* (1567) del católico Frederik Schenck van Tautenburg siguió de forma escrupulosa los dictados de Trento publicados dos años antes (1565). La invocación y el rezo a las estatuas y pinturas se permitieron e incluso se aconsejaron, por lo que se procedió a retirar las imágenes inapropiadas (fábulas paganas, desnudos, etc) de las iglesias y de los espacios religiosos (Jonckheere, 2012: 39).

desarrolló por el profesor de la Universidad de Lovaina Johannes Molanus (1533-1585), en *De Picturis et Imaginibus Sacris* (Lovaina, 1570), obra reelaborada y publicada con posterioridad a la defunción de su autor en la misma ciudad como *De historia sanctorum imaginum et picturarum* (1594).²⁴⁶⁸ A pesar de que esta obra de Molanus es la más conocida en la actualidad, en su momento obtuvo una mayor difusión en los territorios de los Países Bajos de lengua neerlandesa una modesta publicación de 1567 en esta lengua de otro teólogo católico, Martinus Duncanus (Maerten Donk) (c.1506-1593), antiguo alumno de la facultad de teología de la Universidad de Lovaina como Molanus. *Una breve distinción entre las imágenes divinas e idolátricas*, se publicó, por tanto, un año después de la *beeldenstorm*, bajo el privilegio de Felipe II, como una traducción de los decretos tridentinos en un lenguaje más sencillo y especialmente pensado para artistas sin formación teológica.²⁴⁶⁹

La justificación teológica de la *beeldenstorm* (tormenta de las estatuas) de 1566 se basó no solo en el contenido de las imágenes, sino más bien en su simple existencia (según los más radicales) y en el hecho de que pudiesen ser objeto de oración y adoradas (según los moderados).²⁴⁷⁰ La adoración física de imágenes religiosas era criticada por los partidarios de la Reforma como un caso manifiesto de idolatría. Se reprobaba también la supervivencia de las fórmulas mágicas y encantamientos del paganismo en las oraciones, celebración de sacramentos, veneración de las reliquias y peregrinaciones del catolicismo popular.²⁴⁷¹

En 1567 se publicó en Lovaina la traducción al neerlandés del *Discurso sobre las imágenes contra los iconoclastas* del confesor de la gobernadora de los Países Bajos, Margarita de Parma, y obispo agustino de Arrás, François Richardot (1507-1574), procedente del Franco Condado, en el que especificaba que no era el objeto -la estatua o la pintura- lo que se honraba, sino la idea -el significado figurativo de la imagen-, y, por

²⁴⁶⁸ Molanus llegó a ser rector de la Universidad de Lovaina en 1578 y canónigo de la iglesia de San Pedro de la misma ciudad. [https://es.wikipedia.org/wiki/Johannes_Molanus (consulta 11-7-2020)].

²⁴⁶⁹ Jonckheere, 2012: 36-37

²⁴⁷⁰ Jonckheere, 2012: 35.

²⁴⁷¹ Crew, 1978: 53.

tanto, describir a Dios en forma humana era comparable a elegir una palabra para designar a Dios (Yahweh, Padre, etc).²⁴⁷²

Sin embargo, una de las primeras críticas protestantes a las torres eucarísticas ya se había basado en la idea de que lo finito, lo que estaba construido “con las manos”, lo carnal o material, no podía alojar a un Dios que consideraban puramente espiritual.²⁴⁷³ El dualismo entre espíritu y materia era lo que conducía, recuerda Jonckheere, a la aversión de Calvino (y antes que él la iconoclasia formulada por bizantinos y carolingios) por lo tangible. El arte y la arquitectura podían crear, según ellos, la impresión de que lo divino podía ser alcanzable, cuando materia y espíritu estaban absolutamente separados y la creación humana –corrupta por naturaleza- no podía de ninguna forma representar o recrear a Dios – infinito e invisible-. Por este motivo, dado que los católicos defendían que arte y arquitectura eran medios para contactar con el mundo espiritual (y el templo era considerado, en este sentido, un objeto sagrado),²⁴⁷⁴ en las imágenes de ataque se enfatizaba sistemáticamente los materiales de los objetos con los que se fabricaban ídolos y se construían templos. La conexión entre la torre de Babel y la idolatría se visualizó de forma más evidente al destacar su carácter de manufactura, tanto por su materia (la roca tallada) como por su manipulación en manos del hombre.

El humanista brabantino Petrus Bloccius (c.1530-c.1585), autor de *Doscientas herejías, blasfemias y nuevas enseñanzas relativas a la misa* (1567), desde una visión protestante próxima a Calvino, aunque más extrema y no identificada con ninguna corriente específica, destacaba la distinción estricta entre lo espiritual -Dios- y lo físico –material

²⁴⁷² Jonckheere, 2012: 38-39; https://en.wikipedia.org/wiki/Fran%C3%A7ois_Richardot (consulta 11-7-2020).

²⁴⁷³ Se basaban en su interpretación de Jn 6,63; Hch 7,48-50; 7,55-56 y 17,22-24, así como en 1 Co 11,23-27 (Duke, 1990: 122).

En 1552 Maarten Micronius, un destacado calvinista de Gante exiliado en Londres publicó allí un tratado polémico acerca de la Última Cena y los abusos de la misa católica. De acuerdo con este autor, las casas sacramentales eran la prueba evidente de que la doctrina de la transustanciación y la devoción del *Corpus Christi* llevaban directamente a la idolatría (Van Bruaene, 2016: 50-51).

²⁴⁷⁴ Honorius Augustodunensis, siguiendo la estela de los Padres de la Iglesia e inspirándose en textos del Nuevo Testamento, dedicó parte de su obra *De gemma animae* (a. 1130) a defender que la arquitectura era una continua manifestación de los planes de Dios y, tanto el artista como el cristiano que penetraba en ella podían, por medio de su materialidad, captar la armonía que gobierna el mundo dirigido por Él. Sobre el campanario dijo que “elevado hacia lo alto es una oración excelsa que habla de temas celestiales”. Sicardo de Cremona (finales s. XII- pcpios s. XIII), partiendo de estos antecedentes y apoyándose en referencias al Antiguo y Nuevo Testamento, comparó la torre con la vida de los predicadores, o bien con el mismo predicador (Herráez, 2013: 217-218).

y pecaminoso-. Una consecuencia de esta dualidad sería que las imágenes de santos, las iglesias y los altares, al ser parte del mundo material, no tendrían nada que ver, en su opinión, con Dios.²⁴⁷⁵ Para Bloccius, el culto católico de las imágenes era una gran blasfemia orquestada. El mero hecho de que los católicos se sirviesen físicamente de las imágenes, afirmaba, demostraba que creían que contenían vida, que las imágenes podían provocar milagros y, por lo tanto, eran ídolos. En el mismo libro citado Bloccius consideró incompatible la casa de Dios con un templo construido a su mayor gloria, y fue más allá, por tanto, que Karlstadt, quien solo condenó las imágenes (ídolátricas desde su punto de vista) situadas en la casa de Dios.²⁴⁷⁶ Dios no residiría en templos construidos por el hombre. Cristo no había tenido iglesias, ni altares, ni tampoco había encendido velas; y, en consecuencia, todos los objetos de culto de la Iglesia católica no eran considerados cristianos. La idolatría, según Bloccius, era inherente a un altar.²⁴⁷⁷ Bloccius exhortaba a menudo a sus lectores a que no entrasen en las iglesias católicas, en su opinión obras del diablo, pero que, en cambio, saliesen a los bosques y al aire libre para conocer la palabra de Dios, tal y como Juan el Bautista y Cristo habían hecho en su momento. No era coincidencia, por este motivo, que el rayo, la ira de Dios, destruyese iglesias con más frecuencia que simples viviendas en un pueblo. Las torres de la iglesia serían, argumentaba Bloccius, "Torres de Babel". Bloccius citaría una y otra vez a san Pablo, señalando esta historia: "Dios, que hizo el mundo y todo lo que hay en él, ya que Él es el Señor del cielo y de la tierra, no habita en templos hechos con las manos. Ahora se ven más adornos y riqueza en los templos papistas que en las casas de los príncipes; y con tanta arrogancia quieren rezar, cantar, predicar ... ".²⁴⁷⁸

Los calvinistas entendían que no solo las torres eucarísticas sino que las iglesias tampoco deberían ser construcciones magnificentes. Los templos, según ellos, tendrían que ser un simple lugar de reunión; es decir, un espacio abierto, más que una estructura física, sin que en él tuviesen cabida la riqueza o la ambición.²⁴⁷⁹ Los iconoclastas medievales que atacaron la idolatría ya habían criticado el gasto en el arte.²⁴⁸⁰ La decoración de las

²⁴⁷⁵ Jonckheere, 2012: 39-41.

²⁴⁷⁶ Jonckheere, 2012: 174.

²⁴⁷⁷ Jonckheere, 2012: 39-41. En la línea de Bloccius también se encuentra Philips van Marnix van Sint Aldegonde y su legitimación del iconoclasmo en *Sobre las imágenes destruidas en los Países Bajos* (1567).

²⁴⁷⁸ Jonckheere, 2012: 75, 255.

²⁴⁷⁹ Van Brueane, 2016: 43.

²⁴⁸⁰ Camille, 2000: 279.

iglesias, a entender de los calvinistas, debería limitarse a la escritura de proverbios edificantes en las paredes o dejarlas simplemente blancas. Todo lo demás era papista o abuso babilónico.²⁴⁸¹

Los protestantes consideraban que el dinero despilfarrado en comprar velas y flores o adornar estatuas de los santos en las iglesias podría haber sido mejor empleado en los pobres, “los santos vivos, que van desnudos y sufren hambre”. La crítica al ornato que debería ser eliminado de las iglesias,²⁴⁸² también se extendió a la construcción suntuaria de torres eucarísticas. Si los partidarios de la Reforma no creían ya en el purgatorio, aún les parecía más abominable esa exhibición de riqueza, arrogancia y tráfico mercantil de lo sagrado con esa compra de instrumentos para la salvación de almas. Lutero, por ejemplo, recuperaría la crítica ya vertida siglos antes en la carta (c.1121-1124) de san Bernardo al abad Guillermo de St. Thierry, con su oposición tajante a los adornos refulgentes y superfluos de las iglesias frente a las necesidades reales de los pobres, y defendería que sería mejor invertir en pobres -imágenes vivas y reales de Dios- que el dinero malgastado en las imágenes –pinturas y esculturas-, así como otros adornos de las iglesias.²⁴⁸³ También en la década de 1520, el autor anónimo del panfleto *Van den Propheet Baruch* plantearía:

¿No es una gran locura que alguien suponga que los santos estarán encantados de tener sus imágenes, que son solo madera y piedra? [...]. Es más, la idolatría está ahora más consumada de lo que nunca lo estuvo con los ídolos de los paganos. Y ahora que los santos están muertos los visitamos y los adornamos con plata, oro, terciopelo y joyas preciosas –a pesar de que no las necesitan-. Son los humildes santos vivos los que los necesitan, a los que les permitimos ir desnudos, hambrientos y sedientos.²⁴⁸⁴

²⁴⁸¹ Así lo expresaba en 1554 el exsacerdote Jan Gerritz Versteghe, alias Johannes Anastasius Veluanus, (c.1520-1570), quien publicó el más radical y poderoso ataque contra las imágenes hasta ese momento, *Der Leken Wechwyser* (Freedberg, 2017: 105).

²⁴⁸² Duke, 1990: 120-121.

²⁴⁸³ Freedberg, 2017: 39, 96.

²⁴⁸⁴ S.Cramer, E.Pijper (eds). *Bibliotheca Reformatoria Neerlandica*, vol. I, ‘s-Gravenhage: 1903-1914, pp. 261, 271 (Freedberg, 2017: 102).

En definitiva, las casas sacramentales se convirtieron en un objetivo prioritario para los destructores de imágenes. No solo se trataría de un mero acto vandálico antirreligioso contra el lugar donde se reservaban hostias consagradas para comulgar a través de la visión. La acción iconoclasta contra las torres eucarísticas suponía una agresión a las élites que apoyaban a los Habsburgo –las familias patrocinadoras de estos edículos- y, por tanto, un ataque al mismo orden social de la Monarquía Católica.²⁴⁸⁵ Representó, además, un intento de erradicar un tipo de idolatría que se vinculaba a la superstición y a la mercantilización de las creencias religiosas, tal y como hemos visto anteriormente.²⁴⁸⁶ Los calvinistas entendían que esta superstición se generaba por la manipulación de las emociones -en especial, el miedo- y de la imaginación –al inventar un espacio tras la muerte, el purgatorio, donde se sufrían padecimientos-. Resultaba absolutamente inaceptable, además, para los partidarios de la Reforma, que se ofreciese superar estas penalidades con dinero, a través de la venta de indulgencias, que, para más inri, se invirtieron en estos edículos ostentosos y, a su entender, idolátricos.

5.5 Contexto histórico previo a la tormenta de las estatuas (*Beeldenstorm*) de 1566

El 26 de junio de 1548 el emperador Carlos V convenció a la Dieta imperial, reunida en Augsburgo, que se permitiese convertir a las provincias de los Países Bajos en una unidad administrativa separada del Sacro Imperio. Si bien estos territorios del círculo borgoñón seguirían pagando tributos y enviando tropas al emperador en caso de emergencia, esta nueva situación les liberó de la legislación y jurisdicción imperiales. Ya no asistirían a las deliberaciones de la Dieta imperial ni dependerían de la jurisdicción de los tribunales imperiales. En noviembre de 1549 se consolidó esta separación al ratificar los Estados Generales -asambleas de representantes de cada provincia- la Pragmática Sanción por la que se aseguró que, a la muerte del emperador, todas las provincias seguirían bajo la obediencia del mismo soberano y de las mismas instituciones centrales. La gran gira del

²⁴⁸⁵ De Boer, 2016: 61, 62, 79.

²⁴⁸⁶ Véase cap. 5.2.4.

futuro Felipe II tuvo como objetivo principal que los Estados le aceptasen de forma solemne como heredero de las diecisiete provincias.²⁴⁸⁷ Y así fue cuando en 1555 más de trescientos delegados provinciales de todos los Países Bajos acudieron a Bruselas para presenciar la abdicación de Carlos V y ratificar el traspaso de poderes a su hijo Felipe II,²⁴⁸⁸ como se ha visto anteriormente.²⁴⁸⁹

En diciembre de 1555 el papa Paulo IV y el rey francés Enrique II (1519-1559) firmaron una liga contra Felipe II. Este enfrentamiento exigió al monarca hispano un considerable esfuerzo militar y financiero, ya que debía atender tanto al escenario italiano, al que el duque de Alba había sido enviado como virrey de Nápoles, como a la frontera de los Países Bajos y Francia, donde Manuel Filiberto de Saboya comandaba las tropas.²⁴⁹⁰ Esta situación condujo a que en 1557 Felipe II declarase la primera bancarrota de la Monarquía Católica. La suspensión de pagos conllevó la reconversión de la deuda flotante en deuda consolidada (juros) para así liberar ingresos consignados y aplicarlos, junto al fruto de diversas confiscaciones, expedientes y donativos forzosos, a la guerra contra Francia y a los atrasos cuyo pago fuera más perentorio.²⁴⁹¹ Debido a estas necesidades financieras imperiosas, los Estados Generales de los Países Bajos aprobaron finalmente en julio de 1557, después de muchas resistencias, los impuestos solicitados, aunque solo a cambio del compromiso gubernamental de cederles la supervisión de la recaudación y distribución, a fin de que se garantizase que no se destinase a otros territorios.²⁴⁹² El 10 de agosto de 1557, día de san Lorenzo, se produjo en San Quintín una gran victoria de las tropas de Felipe II sobre los franceses; y casi un año después, el 13 de julio de 1558 el ejército galo fue derrotado nuevamente en la batalla de Gravelinas, que obligó a Francia a aceptar la Paz de Cateau-Cambrésis en abril de 1559.

²⁴⁸⁷ Parker, 1989: 29-30.

²⁴⁸⁸ Parker, 1989: 33.

²⁴⁸⁹ Véase cap. 3.1

²⁴⁹⁰ De Carlos, 2016: 71.

²⁴⁹¹ De Carlos, 2016: 81.

²⁴⁹² En la década de 1550 se había instado a los Países Bajos a desembolsar importes más elevados que nunca con destino a una guerra expresamente librada para defender los dominios hispánicos de Milán y Nápoles contra los franceses. El convencimiento generalizado de los Estados Generales era que estaban soportando la carga principal de estos conflictos bélicos y que cualquier suma que se aprobase se enviaría inmediatamente a España e Italia (Parker, 1989: 39).

Solucionado el frente francés, uno de los motivos principales que llevó a Felipe II de vuelta a España en 1559 fue el grave problema de defensa en el Mediterráneo, con varios reveses militares contra los otomanos, y las dificultades financieras que le obligaron a decretar una nueva quiebra en noviembre de 1560.²⁴⁹³

Las quiebras de la corona afectaron casi inmediatamente a los núcleos urbanos de los Países Bajos. Dentro de la deuda flotante se incluía una cantidad muy elevada de asientos avalados por las ciudades. Al no cumplir el rey con los plazos debidos, varios asentistas iniciaron procesos para recuperar su dinero contra dieciséis municipios, entre ellos Amberes, Lille, Ypres y Tournai y el resto temieron caer víctimas de los banqueros en cualquier momento. Se inició entonces una continua negociación entre los representantes del monarca y los acreedores de las ciudades y se solucionó provisionalmente con pagos parciales en una situación cada vez más enrarecida en la que incluso se llegó a encarcelar en 1564 a miembros de los consejos de Amberes, Ypres, Tournai y otras poblaciones. La presión ejercida por Margarita de Parma, hermanastra del rey, gobernadora general de los Países Bajos desde 1558, y convertida en portavoz de las víctimas, tras varias negociaciones, consiguió que finalmente se saldasen estas deudas que afectaban directamente a los municipios. Sin embargo, este conflicto dejó una huella profunda. En 1566 el Consejo de Estado de los Países Bajos advirtió al rey que si se endeudaba más a estos territorios, «nadie podrá salir del país de aquí en adelante sin ser detenido y encarcelado por las deudas de nuestras ciudades, que se obligaron por parte de Su Majestad y por sus propios menesteres».²⁴⁹⁴

A las graves crisis financieras que afectaban directamente a las haciendas municipales de los Países Bajos y sus ciudadanos, se sumó la sensación de abandono por el traslado de Felipe II de los Países Bajos a España para fijar finalmente la capital en Madrid desde mayo de 1561, con la consiguiente progresiva españolización de la Monarquía Católica. Y a estos dos motivos de descontento, se sumó un tercero: la cuestión de la organización eclesiástica junto con el protagonismo que se concedió al grupo de consejeros y

²⁴⁹³ Esta preocupación se vio confirmada en la primavera de 1560 con la emboscada de Trípoli cuando 27 galeras y 10.000 hombres cayeron en manos de los turcos en un desastre de primera magnitud que dejó el Mediterráneo occidental desprotegido (Beemon, 1988: 101-102; Parker, 1989: 42-43, 52).

²⁴⁹⁴ Rodríguez Salgado, 2008: 194.

secretarios que no eran de los Países Bajos liderados por el futuro cardenal Antoine Perrenot Granvela, originario del Franco Condado y obispo de Arrás desde 1543, para asegurar la aplicación de los cambios planeados.²⁴⁹⁵

En esos momentos, antes de iniciar la década de 1560, el territorio de los Países Bajos de los Habsburgo reunía una población estimada de tres millones de habitantes a los que les correspondían seis diócesis. Algunas de ellas dependían de arzobispados que no se encontraban en los dominios de Felipe II: Reims –para Arrás, Cambrai, Tournai y Thérouanne- y Colonia –en el caso de Utrecht y Lieja-. A esta complejidad se añadía que tres sedes se situaban dentro de los límites históricos del reino de Francia y el resto de ellas en los del Sacro Imperio pero con la particularidad imperial que permitía que los preladados que residiesen en Cambrai, Lieja o Utrecht no fuesen solo pastores espirituales sino que también administrasen algunos territorios como príncipes seculares.²⁴⁹⁶ Hasta mayo de 1559, poco después de la Paz de Cateau-Cambrésis, no se llegó a un acuerdo entre el rey y el papa Paulo IV en torno a un plan de creación de más de una decena de nuevas diócesis obispales, entre ellas Amberes, Brujas o Gante, destinadas a pasar al control eclesiástico del arzobispo de Malinas cuando anteriormente todas ellas dependían del obispado de Cambrai que, a cambio, accedió a la condición de arzobispado. La bula *Super Universas* (12 de mayo de 1559) creó tres nuevas provincias eclesiásticas cuyas sedes arzobispales pasaron a estar todas ellas en territorios de la Monarquía Católica: Utrecht, sede metropolitana del norte, Malinas para Brabante y Flandes, y Cambrai para la provincia francófona del sur. La bula también otorgó al rey el derecho de nombrar a los obispos de los catorce nuevos obispados creados. Esta innovación podía ser vista como una amenaza a las libertades provinciales, con los nuevos responsables leales no a la localidad, sino al rey.²⁴⁹⁷

²⁴⁹⁵ Parker, 1989: 44-45.

²⁴⁹⁶ Cools, 2012: 46, 48.

La anexión a los Países Bajos de los Habsburgo se produjo en 1528 en el caso del principado de Utrecht y en 1543 con respecto al ducado eclesiástico de Cambrai (Cools, 2012: 48-49).

Con respecto a Thérouanne, hasta 1553 durante la mayor parte del tiempo en poder francés, y todos los obispos elegidos por el rey de Francia, fue destruida completamente ese año y nunca reconstruida por orden expresa de Carlos V. A partir de entonces se dividió en dos sedes diferentes: Boulogne-sur-Mer en territorio francés e Ypres en territorio Habsburgo (Cools, 2012: 49).

²⁴⁹⁷ Parker, 1989: 46-47; https://es.wikipedia.org/wiki/Archidi%C3%B3cesis_de_Utrecht (consulta 27-7-2020) en cuanto a la información de los arzobispados fuera del territorio bajo dominio de los Habsburgo; Wells, 1982: 250; Spicer, 2013: 417.

El proyecto de las nuevas diócesis presentó, además, otra innovación importante: dos canónigos de cada cabildo episcopal deberían prestar servicios como inquisidores en la diócesis.²⁴⁹⁸ Esta innovación se sumó al hecho de que los delitos considerados de lesa majestad por atentar directamente contra las potestades del rey –como la falsificación de moneda o la traición–, estarían exceptuados expresamente del *ius non evocando* (el derecho de todo habitante de los Países Bajos a ser juzgado por un tribunal en su propia localidad) y los juristas al servicio de Carlos V ya habían conceptualizado la herejía y los delitos conexos como delitos de lesa majestad divina. Cuestión que había quedado zanjada, al menos en el plano legal, en 1549 cuando el Gran Consejo, máxima autoridad jurídica de los Países Bajos, había reconocido que la herejía, al ser un crimen de tan enorme gravedad, se colocaba por encima de los demás y frente al cual no eran válidos ni los privilegios ni ninguna otra norma jurídica que pudiera esgrimirse para obstaculizar la persecución de los herejes. El motivo era que la majestad dañada era la de Dios, de quien, en última instancia, derivaban los poderes del monarca, de forma que quien traicionaba a su fe también traicionaba a su rey.²⁴⁹⁹ El resultado de esta situación jurídica fue la oposición de los magistrados locales, al no aceptar la intrusión de la autoridad eclesiástica en sus jurisdicciones municipales y al temer, además, los efectos perjudiciales en la economía de las ciudades a causa de la persecución religiosa que se esperaba de estos inquisidores, dado que muchos herejes dejarían de acudir a ellas para comerciar.²⁵⁰⁰ Hasta ese momento los magistrados –término común para designar en general a las élites urbanas, especialmente aquellos que ejercían cargos judiciales–, habían adoptado una política general de inhibición antes esas cuestiones, dado que se criminalizaban actividades que muchos consideraban leves y aceptables como leer los evangelios en

²⁴⁹⁸ Parker, 1989: 46-47; Wells, 1982: 250.

²⁴⁹⁹ Martínez Peñas (2012: 58-59) recuerda, además, que la equiparación de la herejía a la traición apareció ya en la legislación imperial de Federico II en el siglo XIII, entendiéndose ambos crímenes contra la voluntad de Dios, en el primer caso manifestada en la doctrina de la Iglesia y en el segundo caso en la persona del monarca.

Rodríguez Salgado (2008: 186) explica que Carlos V había publicado múltiples edictos contra la herejía a partir de 1520, preocupado por el éxito de anabaptistas y luteranos en los Países Bajos. En esta situación tuvo que superar un problema grave: la falta de una infraestructura episcopal efectiva. Los cinco inquisidores nombrados por Roma fueron los más activos en sus actividades contra la herejía, aunque zonas como Brabante jamás habían tenido inquisidores. Ante esta carencia la solución que se empleó en las décadas de 1520 y 1530 fue adjudicar esta función a los oficiales laicos, jueces y magistrados, a quienes tocaría hacer cumplir las leyes vigentes.

²⁵⁰⁰ Crew, 1978: 152.

lengua vernácula, o debatir aspectos teológicos no siendo clérigos, además de resultar harto complicado ajusticiar por estos motivos a amigos y familiares, o a sus superiores.²⁵⁰¹

Otro motivo de oposición fue la financiación de los nuevos obispados. Para la viabilidad económica de ciertas sedes era necesario incorporar las tierras y rentas de las grandes abadías que hasta ese momento habían sido monopolizadas por la nobleza. Se decidió que diez de los nuevos obispados contasen con los ingresos de una abadía cercana, por lo que el obispo se convertiría en abad *in commendam*. La reforma tal como se exponía en la bula *Super Universas* y en las que la acompañaron, las bulas *Ex Injuncto* y *De Statu Ecclesiarum*, de carácter más legislativo (11 de marzo de 1561), llegaría en el momento oportuno. Hacia 1561 se disponía ya de un trazado de los límites de las nuevas diócesis – que seguían fronteras lingüísticas, no políticas- y la forma de financiación. Malinas sería el arzobispado primado de los Países Bajos. Si Malinas llegaba a adquirir como parte de su financiación las rentas de la abadía de Afflighem como se proponía, el arzobispo, en su calidad de abad, tendría derecho a presidir la asamblea provincial de Bramante. Los abades, que gozaban de una enorme influencia en los estados de Brabante, reaccionaron rápidamente ante esta situación y amenazaron con suspender el pago de su parte correspondiente al subsidio de los nueve años votado en 1558, con lo que, al comprometer la recaudación pendiente, otros estados también podrían invocar la cláusula general. Se mostraron decididos a impedir la incorporación de Afflighem, fundación benedictina, a la diócesis de Malinas porque consideraban que si se llegaba a producir supondría un poder excesivo del rey y de su primer ministro.²⁵⁰²

Gracias al apoyo de Felipe II, el obispo de Arrás recibió de manos del papa un cardenalato en 1561 y se convirtió, desde la partida del rey de los Países Bajos, en el conductor de las principales medidas impulsadas por el monarca, lo que incrementó las tensiones entre los principales nobles neerlandeses y el cardenal.²⁵⁰³ Entre los principales actos de gobierno impopulares se encontraría la creación de nuevas diócesis y la persecución de la herejía. La propaganda en contra de los nuevos obispados fue muy hábil: se escondieron los motivos reales de los diferentes grupos de oponentes y se hizo correr el rumor de que los

²⁵⁰¹ Rodríguez Salgado, 2008: 187.

²⁵⁰² Crew, 1978: 152; Parker, 1989: 46-47; Wells, 1982: 250.

²⁵⁰³ Kamen, 1997⁶: 77.

nuevos inquisidores eran una rama de la temida Inquisición española, además de constituir una violación de los privilegios de los Países Bajos, y todo ello ejecutado por un “extranjero”.²⁵⁰⁴ El hecho de que varias sedes vacantes de obispados se cubriesen con clérigos que anteriormente habían actuado como inquisidores contribuyó a hacer más creíble esta campaña.²⁵⁰⁵ Se publicaron contra Granvela libelos, planfletos y sátiras; y fue ridiculizado en carteles y caricaturas, tildado de “puerco de España” y “canalla papal”. En ese mismo año 1561 el cardenal Granvela fue nombrado arzobispo de Malinas y pareció consolidar su poder. Sin embargo, el mes de marzo de 1563, una carta de Orange, Egmont y Felipe de Montmorency, conde de Hornes, con la connivencia de la gobernadora Margarita de Parma, exigió al monarca la destitución del cardenal en nombre del interés público. Con la campaña en contra de Granvela, además por parte de la facción ebolista, finalmente a principios de 1564 Felipe II recomendó al cardenal que se retirase a Besançon (Franco Condado) con el pretexto de visitar a su madre enferma,²⁵⁰⁶ aunque continuó como arzobispo hasta 1582.²⁵⁰⁷

El conde de Egmont, que en 1558 había derrotado de forma gloriosa a las fuerzas invasoras francesas en Gravelinas, fue uno de los primeros en manifestar su desagrado con el nuevo orden que el rey proponía dejar en su ausencia. A pesar de no tener grandes motivos de queja de Granvela, el secreto con el que se urdió el proyecto de las nuevas diócesis –desconocido incluso para los miembros del Consejo de Estado- supuso una gran humillación, agravada por el nombramiento cardenalicio de Granvela, que le otorgaba de golpe una precedencia en las reuniones del Consejo que antes habían ostentado él y Guillermo de Orange.²⁵⁰⁸ La oposición a los nuevos obispados adquirió tanta fuerza que en una fecha tan tardía como 1568, y tras los acontecimientos que seguidamente voy a explicar y la represión posterior, solo llegaron a funcionar plenamente cuatro obispados: Middelburg, Brujas, Ypres y Saint-Omer. Otros cinco operarían de forma parcial y el resto permanecieron suspendidos, por propia aceptación del rey (en el caso de Amberes),

²⁵⁰⁴ Rodríguez Salgado, 2008: 198-199.

²⁵⁰⁵ Cools, 2012: 47.

²⁵⁰⁶ <http://dbe.rah.es/biografias/11263/antonio-perrenot-de-gravela> (consulta 27-7-2020).

²⁵⁰⁷ Spicer, 2013: 417.

²⁵⁰⁸ Parker, 1989: 49-50.

por pleitos judiciales o por haberse impedido simplemente la toma de posesión del obispo.²⁵⁰⁹

La marcha del cardenal Granvela no solucionó el problema jurídico-religioso ya que, además del conflicto acerca de los nuevos obispados, surgieron otros motivos de disputa. En octubre de 1564 Felipe II ordenó que se proclamasen los edictos del Concilio de Trento ante la oposición y protestas de todos los estados que vieron infringidos sus privilegios de consulta y consenso antes de introducir cualquier novedad religiosa. Por otra parte, la junta de teólogos de Lovaina declaró en mayo de 1565 que no era lícito enterrar a herejes en cementerios católicos y los magistrados de municipios como Brujas se opusieron a tal medida dado que alegaron que la población vivía del comercio internacional y, al ser protestantes muchos mercaderes extranjeros, deberían tener derecho a ser enterrados como cristianos en tierra consagrada. Ser enterrado de otra forma provocaba en esa época un auténtico terror, equiparable al peor de los castigos. El conde de Egmont se encontraba entre los nobles que apoyaron a estos magistrados.²⁵¹⁰

5.6 La tormenta de las estatuas (*Beeldenstorm*) de 1566

Guillermo de Orange y Ana de Sajonia (1544-1577) se casaron el 25 de agosto de 1565. Ana era heredera e hija del príncipe elector Mauricio de Sajonia (1521-1553), el hombre que había traicionado a Carlos V en 1551, sobrina de Augusto de Sajonia (1526-1586), de quien había recibido una importante dote, y nieta de Felipe I de Hesse (1504-1567), enemigo inveterado de los Habsburgo, creador de la Liga de Esmalcalda. Estas nupcias vinieron provocadas por la quiebra familiar de los Orange puesta de manifiesto tras la defunción del padre de Guillermo de Orange, Guillermo I de Nassau-Dillenburg (1487-1559), fuertemente endeudado, cuyo principal acreedor era precisamente el landgrave de Hesse. Tras esta boda la posición en la corte de Bruselas por parte de Orange, uno de los

²⁵⁰⁹ Rodríguez Salgado, 2008: 200.

²⁵¹⁰ Rodríguez Salgado, 2008: 211-213.

principales terratenientes de los Países Bajos, con propiedades en Brabante, Luxemburgo, Holanda y Borgoña, se volvió extremadamente incómoda.²⁵¹¹

Poco después, en noviembre de 1565, contrajeron nupcias en Bruselas Alejandro Farnesio, hijo único de Margarita de Parma, y la infanta María de Portugal (1538-1577), nieta del rey Manuel I. En el banquete de la boda, días después de la ceremonia religiosa, que tuvo lugar en la misma gran sala donde el emperador Carlos V había abdicado casi diez años antes, se volvieron a exhibir los tapices de Gedeón, tal y como se ha visto anteriormente.²⁵¹²

A finales de 1565 se reunieron también en Bruselas, en casa de Floris van Pallandt (1539-1598), conde de Culemborg, en torno al predicador calvinista de origen francés François du Jon (1545-1602) –también conocido como Franciscus Junius- una veintena de nobles de simpatías declaradamente calvinistas –entre ellos, Jean (1537-1567) y Philippe de Marnix, ambos educados en Ginebra, y el conde Luis de Nassau (1538-1574), hermano de Guillermo de Orange- y decidieron constituir una liga para conseguir la moderación de las leyes contra la herejía. Jean de Marnix asumió el liderazgo del grupo y redactó un documento, posteriormente denominado el Compromiso de la Nobleza, del que se consiguieron unas 400 firmas, la mayor parte de miembros de la pequeña nobleza.²⁵¹³

En 1566 la noción del príncipe como legislador todavía se encontraba intacta, a pesar de que la gran mayoría de los edictos eran promulgados en respuesta a las peticiones de las corporaciones municipales, gremios, tribunales provinciales y los Estados generales. La legislación de represión de la herejía estuvo inspirada directamente por el príncipe sin

²⁵¹¹ Parker, 1989: 50.

El protestante Mauricio de Sajonia se unió circunstancialmente al bando católico hasta que recibió el encargo de someter a la ciudad luterana de Magdeburgo en 1550. En ese momento, financiado por la Dieta, formó un ejército personal que se alió con la Liga de Kónisberg liderada por Felipe I de Hesse y el margrave de Brandenburgo. La liga negoció con Enrique II de Francia el Tratado de Chambord por el cual el rey francés se comprometía a financiar las tropas de la liga a cambio de la conquista de las ciudades de Toul, Metz y Verdún. Mauricio de Sajonia traicionó al emperador y por sorpresa tomó el Tirol y avanzó hacia Innsbruck, la ciudad imperial donde se encontraba Carlos V, quien se vio obligado a huir precipitadamente con un pequeño séquito por los Alpes en medio de una fuerte tormenta de nieve [https://es.wikipedia.org/wiki/Mauricio_de_Sajonia (consulta 1-9-2020)].

²⁵¹² Ver Capítulo 3.1.

²⁵¹³ Crew, 1978: 6; Parker, 1989: 67-68.

estas consultas que eran habituales en otras materias. Felipe II rechazó toda participación de los órganos parlamentarios, ya fuesen generales o provinciales, en esta cuestión.²⁵¹⁴

En abril de 1566 un grupo de la pequeña nobleza denominado los “Confederados” presentaron un requerimiento público a la regente Margarita de Parma para que la política inquisitorial fuese abolida junto con los edictos reales contra la herejía y que la política religiosa se decidiese en una asamblea de los Estados Generales. La respuesta moderada de Margarita de Parma ante esta solicitud supuso la suspensión provisional de los edictos.²⁵¹⁵

Alrededor de cincuenta predicadores calvinistas se desplazaron en la primavera de 1566 a los Países Bajos desde las iglesias de Inglaterra, Alemania, Francia y Suiza, y se unieron a los sacerdotes locales que ya habían apostatado. Entre ellos alguno, después de leer un texto bíblico, llegó a destruir una sagrada forma a la que denominó “dios horneado” y negó que “nuestro Señor deba entrar en el pan”.²⁵¹⁶

En 1566 el culto calvinista organizado se encontraba difundido por todos los Países Bajos occidentales y los predicadores calvinistas clandestinos atraían multitudes a los servicios al aire libre que oficiaban a la vera de arboledas y setos de los campos más allá de los muros de las ciudades. El 30 de junio un observador estimó que, únicamente en la zona de Amberes, cerca de 30.000 personas asistían a las reuniones calvinistas.²⁵¹⁷ Amberes era el centro del movimiento protestante en el sur de los Países Bajos en esos momentos.²⁵¹⁸ A mediados de julio un agente del gobierno en Courtrai informó que:

la audacia de los predicadores calvinistas de la zona se ha hecho tan grande que en sus sermones advierten a los congregados que no basta con quitar la idolatría de sus corazones; también deben quitársela de la vista. (...) tratan de grabar en el alma de sus oyentes la necesidad de saquear las iglesias y de abolir todas las imágenes.²⁵¹⁹

²⁵¹⁴ Duke, 1990: 172-173.

²⁵¹⁵ Crew, 1978: 6.

²⁵¹⁶ Crew, 1978: 1; Crew (1978: 6) se refiere al apodado Kackhoes (Casademierda) por sus enemigos, famoso por sus sermones heréticos en Maastricht, quien intervino de esta forma en la primavera de 1566.

²⁵¹⁷ Parker, 1989: 71.

²⁵¹⁸ Crew, 1978: 1.

²⁵¹⁹ Parker, 1989: 74.

Los congregados no eran solo campesinos y desheredados sino mercaderes, burgueses adinerados e incluso nobles y magistrados.²⁵²⁰ Una parte de esta difusión del calvinismo se debió a los textos críticos y las obras de teatro representadas por las cámaras de retórica, que se han comentado anteriormente, al proporcionar un entorno ilustrado y tolerante favorable a la expresión velada de opiniones heterodoxas.²⁵²¹ Aunque la mayoría de sus miembros permanecieron fieles al catolicismo, los calvinistas fueron también un grupo importante en estas sociedades literarias y teatrales.²⁵²²

El 10 de agosto de 1566 unas veinte personas que habían asistido a un sermón especialmente provocador en una pequeña población del oeste de Flandes, cerca de la frontera francesa, iniciaron una destrucción sistemática de las estatuas e imágenes consideradas idólatras de un convento cercano. Este grupo itinerante se amplió a 50-100 integrantes, muchos de ellos recién retornados del exilio en Inglaterra, aunque también operarios en paro, borrachos, prostitutas y adolescentes. Se dirigieron a otras poblaciones con la consiguiente prédica incendiaria, la destrucción de imágenes y la intervención de un número creciente de iconoclastas. En la siguiente semana, del 10 al 18 de agosto, muchas iglesias, abadías y conventos fueron víctimas del ataque de pequeñas bandas de iconoclastas lideradas por predicadores calvinistas. La tormenta creció y el 20 de agosto de 1566 cuando llegó a Amberes la furia iconoclasta se hizo incontrolable. La noticia de la gran destrucción de imágenes producida en esa ciudad prendió como un reguero de pólvora y parecía ofrecer la fórmula ideal para expresar el rechazo hacia la Monarquía Católica y la Iglesia de Roma. La furia iconoclasta llegó en un par de jornadas a Breda, Middelburg y Den Bosch (22 de agosto). Solamente en el Flandes occidental se saquearon en pocos días por lo menos 400 iglesias y conventos. Se ha demostrado que la mayoría de estos iconoclastas fueron contratados y organizados de acuerdo con un plan preliminar ya fuese por parte del predicador, un noble local, la comunidad reformada, el consistorio o alguna combinación de algunos de ellos. Los ejemplos de acciones espontáneas de la multitud fueron poco frecuentes y la mayor parte de los casos se produjo después de que las noticias de Amberes llegaran al norte y al este. En ambas zonas, donde destacaron Amsterdam y Delft, no se han encontrado indicios de organización ni de la presencia de

²⁵²⁰ Crew, 1978: 8.

²⁵²¹ Ver capítulo 3.1.

²⁵²² Crew, 1978: 52, 64; Parker, 1989: 58-59.

“especialistas” como en el sur. Además de Amberes y las ciudades citadas, ocurrieron acciones semejantes en ciudades importantes como Gante, Tournai o Valenciennes.²⁵²³

(**Fig. 51**) Frans Hogenberg. Destrucción de imágenes de la Catedral de Nuestra Señora en Amberes ocurrida el 20 de agosto de 1566. Dibujo. [https://es.wikipedia.org/wiki/Beeldenstorm#cite_note-1 (consulta 29-11-2018)].

²⁵²³ Freedberg, 2017: 115, 184-185; Van Bruaene, Jonckheere, Suykerbuyk, 2016: 5; Parker, 1989: 76-77. El sermón provocador lo pronunció el exsombbrero Sebastian Matte en Sreenvorde y Jacob de Buyzere, leproso –como Matte-, y exmonje agustino reconvertido en predicador, recién regresado del exilio en Inglaterra, fue quien lideró el grupo iconoclasta.

Crew, 1978: 11, 31. Por ejemplo, el 21 de agosto de 1566 los pobres de Gante, desesperados, se amotinaron y fijaron sus propios precios al trigo que vendían. Al día siguiente, aprovechando el caos ocasionado por los desórdenes, una columna de calvinistas saquearon las iglesias y conventos de la ciudad y destruyeron todas las imágenes, vidrieras y objetos relacionados con el culto católico (Parker, 1989: 75). Las imágenes no fueron solo destruidas sino torturadas; los ojos y las caras de los retratos fueron mutilados y las cabezas de las estatuas decapitadas como si fuese una ejecución (Crew, 1978: 12).

(Fig. 52) Gaspar Bouttats. *Violencia y sacrilegios que los herejes usaron contra las imagines de Christo y de los Santos en la Yglesia Cathedral de Amberes* (1650-1695). Rijksmuseum, Amsterdam. [https://www.academia.edu/34644724/Hans_Cools_De_Beeldenstorm (consulta 16-10-2020)].

Según expuso el historiador Phyllis Mack Crew, en la rebelión de los Países Bajos imperó el problema político-religioso sobre cualquier consideración de descontento socioeconómico. Los actos violentos iconoclastas, en lugar de un brote de hostilidad contra la nobleza y el patriciado urbano que se podría haber manifestado en la destrucción de sus casas o de sus sepulcros, se centraron en ataques cometidos en las iglesias. También respetaron los leones que aguantaban el peso de las estatuas o las insignias de la Orden del Toisón de Oro; es decir, aceptaron el mantenimiento de las imágenes del poder temporal pero no así las del intemporal.²⁵²⁴

En agosto y septiembre de 1566 todo dependía de la actitud de los magistrados de las respectivas ciudades y de sus agentes, los alguaciles. Allí donde obedecieron las órdenes e intervinieron para defender las iglesias, como en Lille, Lovaina y Brujas, no se registraron disturbios iconoclastas. Algunos miembros de la pequeña nobleza, como Brederode o Culemborg, favorecieron activamente el movimiento iconoclasta en las localidades próximas a sus dominios e incluso dirigieron las acciones de destrucción en

²⁵²⁴ Crew, 1978: 159-160, 176.

sus propias tierras. Por lo que respecta a Orange, Egmont y Horn –que gobernaban entre los tres todas las provincias de los Países Bajos occidentales-, se negaron a tomar medidas en esta fase. En este derrumbamiento de la autoridad –en muchas zonas gobernadores provinciales, magistrados, milicias urbanas y resto de súbditos se negaron a obedecer órdenes- fue difícil para el gobierno evaluar el alcance exacto del apoyo que gozaban los iconoclastas. Aunque la colaboración activa en las acciones iconoclastas fue minoritaria, es indiscutible que los ataques a las propiedades eclesiásticas gozaron de un generalizado amparo pasivo y pocas manos se alzaron contra ellos. Muchas personas solo habían visto a la iglesia establecida a través de sus funciones seculares de terrateniente, recaudadora de diezmos y juez implacable en los asuntos de su jurisdicción; mientras su papel como refugio caritativo y camino de salvación era, en algunas regiones, menos evidente. Y el anticlericalismo latente en la élite de los Países Bajos se vio intensificado por el proyecto de introducir nuevas diócesis y de aumentar la actividad de la Inquisición; dos propuestas que convertían a la Iglesia –a pesar de tratarse de un plan de la monarquía- en fuerza agresora contra los privilegios tradicionales y la independencia local.²⁵²⁵

Una prueba del carácter organizado de la iconoclasia fue el hecho de que determinadas obras de arte fueron señaladas como objetivo prioritario al ofrecer una mayor posibilidad de ganar publicidad para la causa.²⁵²⁶ No es extraño que ante unas torres eucarísticas tan altas y magníficas algunos calvinistas radicales las considerasen copias de la arrogante torre de Babel, merecedoras, por tanto, del castigo de la destrucción. Sería imposible hacer un recuento del número de casas sacramentales demolidas durante la *Beeldenstorm*, aunque está claro que las casas sacramentales se convirtieron en la diana predilecta de los iconoclastas. Según el testimonio del católico Cornelis Van Campene (1516-1567), una de las autoridades locales de Gante, durante la furia iconoclasta fueron destruidas todas y cada una de las casas sacramentales de las capillas, conventos e iglesias parroquiales de Amberes. En la catedral de Nuestra Señora, los iconoclastas además de destrozar el valioso altar del Sagrado Sacramento pisotearon las hostias consagradas, diciendo que éste era el dios de los papistas.²⁵²⁷

²⁵²⁵ Parker, 1989: 78-80.

Viglius van Aytta acusó a los nobles de la Confederación reunidos en St. Trond de incitar a la masa a la destrucción de imágenes para aterrorizar a los católicos (Crew, 1978:20).

²⁵²⁶ Freedberg, 2017: 40.

²⁵²⁷ Van Bruaene, 2016: 52, 57.

El príncipe de Orange aprovechó esta situación para asumir el papel de pacificador tolerante y fue el artífice del primer compromiso local, alcanzado en Amberes el 4 de septiembre de 1566, que autorizó completamente el culto protestante dentro y fuera de la ciudad; y, a partir de entonces, quedó permitido, tanto a calvinistas como a luteranos, construir sus propios templos. Solo los anabaptistas siguieron proscritos. Tres días más tarde, Felipe de Montmorency, conde de Horn, consiguió un acuerdo análogo con los calvinistas en Tournai; y Lamoral, conde de Egmont, hizo lo propio en Gante, otros tres días después. Estos acuerdos propiciados por estos tres caballeros de la Orden del Toisón de Oro, proporcionaron un ejemplo para otros y se alcanzaron compromisos semejantes en las ciudades de Flandes, Brabante, Hainaut y Holanda. El propio emperador Maximiliano II (1527-1576) aconsejó a Felipe II aplicar en los Países Bajos una especie de Paz de Augsburgo, una política de tolerancia a la nueva religión dondequiera que ya se practicara, pero no en otras partes –solución adoptada de hecho por Margarita de Parma en el “Acuerdo” de 23 de agosto de 1566-.²⁵²⁸

5.7 La teología política de Philippe de Marnix: los calvinistas de los Países Bajos como defensores del orden de Dios frente a la tiranía de Felipe II

5.7.1) Philippe de Marnix: obra y datos biográficos

En 1571 Philippe de Marnix, señor de Sainte Aldegonde, entró en el servicio de Guillermo de Orange y se convirtió en su principal propagandista y diplomático.²⁵²⁹ Marnix, natural de Bruselas, procedía de una familia de la pequeña nobleza que había prestado servicios

²⁵²⁸ Parker, 1989: 80, 87.

²⁵²⁹ Arnade, 2008: 328.

en la corte de Saboya de Margarita de Austria, a la que acompañaron a los Países Bajos cuando se trasladó en 1507. Philippe de Marnix había estudiado teología y, tras haber sido nombrado canónigo de la colegiata de Ypres, al principio de la década de 1560, se había desplazado a Ginebra con su hermano Jean, para estudiar en la universidad, donde recibió clases del teólogo calvinista Théodore de Bèze. Fueron unos de los primeros nobles de los Países Bajos que se convirtieron al calvinismo;²⁵³⁰ y, al volver a Bruselas en torno a 1566, firmaron el Compromiso. Jean murió en el campo de batalla en marzo de 1567 y Philippe tuvo que huir a Alemania antes de la llegada del duque de Alba, momento en el que entró en servicio del elector del Palatinado, calvinista como él. En ese momento fue cuando publicó su apología del iconoclasmo, *Vraye narration et apologie des choses passées au Pays-Bas, touchant le Fait de la Religion en l'An MDLXVI par ceus qui font profession de la religion reformée au-dit pays* (1567).²⁵³¹

En 1569 Marnix publicó en neerlandés una sátira, *La colmena de la Iglesia romana*, que iba a tener una enorme repercusión. El formato imitaba un libro de historia de la naturaleza para atacar al papado y a la Iglesia y el estilo era similar al de Rabelais con el espíritu de las farsas y comedias callejeras de los Países Bajos. En el título recurrió a una pluralidad de juegos lingüísticos en torno al mundo de las abejas procedentes de siglos anteriores. San Ambrosio de Milán (s. IV), por ejemplo, se había referido a la milagrosa combinación de fecundidad y castidad de las abejas como símbolo de la virginidad y, por tanto, de la Virgen María. La miel, por otra parte, había sido utilizada alegóricamente por san Jerónimo y san Agustín para referirse a la Iglesia;²⁵³² aunque san Buenaventura (1221-1274) había preferido aludir a Cristo con la milagrosa miel producida por la Virgen María, en este caso la abeja.²⁵³³ En ese mismo siglo XIII las colmenas, por su modelo organizativo, presentaban semejanzas con las comunidades monásticas y las abejas, por su disciplina, laboriosidad y castidad, a los monjes.²⁵³⁴ En una ilustración incorporada a la traducción inglesa de 1579 figuraría la tiara papal en forma de colmena turriforme de

²⁵³⁰ Beemon, 1988: 23-24, 56; Beemon, 1992: 383.

²⁵³¹ Weiner, 1985: 167-169, 171.

²⁵³² Woolfson, 2010: 284, 293. Marnix utilizó como seudónimo Isaac Rabboteno y el título original de la obra en neerlandés fue *De Byencorf der Roomsche Kercke* (Woolfson, 2010: 292). Respecto a estilo, Beemon, 1992: 385, 388.

²⁵³³ Buenaventura. *Opera omnia* V, pp. 558-559 (Rubin, 1991: 143).

²⁵³⁴ Neckam. *De naturis rerum*, CLXIII (Woolfson, 2010: 284-285).

donde salían las abejas.²⁵³⁵ El símil de la organización de las abejas gobernadas por un régimen monárquico se había utilizado incluso por Johann Eck en defensa de la primacía pontificia contra las tesis luteranas en *De primatu Petri* (1521); y Calvino, probablemente en respuesta a esta obra, en su *Instituciones de la religión cristiana* (1536), comentaría que el caso de las abejas apenas podría justificar la monarquía papal ya que no todas las abejas del mundo pertenecían a la misma colmena ni habían elegido a un único rey para todas ellas, sino en todo caso cada colmena constituiría una pequeña monarquía de forma parecida a diferentes obispados en una misma Iglesia.²⁵³⁶

En *La colmena de la Iglesia romana* aparecería también la antítesis entre la corrupta Iglesia de Roma (la nueva Babel) y la Iglesia purificada de los reformadores (la nueva Sión), que ya era entonces un motivo recurrente en panfletos y canciones.²⁵³⁷ Marnix expuso como argumento principal que el catolicismo era una invención y había usurpado el papel que correspondería a la verdadera Iglesia de los apóstoles, representados en ese momento por los partidarios de la Reforma protestante. Esa Iglesia pura que Marnix presentaba como modelo era la de los primeros siglos del cristianismo con las figuras referenciales del apóstol Pablo de Tarso y del padre y doctor Agustín de Hipona.²⁵³⁸ Una Iglesia apostólica que en esos siglos defendía que la comunión debía ser administrada por medio del pan y del vino, sin la excusa de eliminar esta última especie por el riesgo de su derramamiento, su avinagramiento o la congelación en invierno.²⁵³⁹ La eucaristía católica, a la que Marnix comparaba con una miel contaminada, estaría envuelta en un aura de majestad en el que el poder del sacerdote se había incrementado a unos niveles sorprendentes como preparador de la fiesta sobre el cuerpo de Cristo. Se habría corrompido el mensaje de Dios como maná y los católicos se basarían en rituales y venerarían objetos falsos, ídolos, en lugar de centrarse en la fe y en el espíritu. La Iglesia católica, entendía Marnix, a esta corrupción le sumaba toda una serie de invenciones

²⁵³⁵ Woolfson, 2010: 293-294.

²⁵³⁶ Beemon, 1992: 388; Woolfson, 2010: 292.

²⁵³⁷ Weiner, 1985: 167-169, 171.

²⁵³⁸ Marnix, 2008: 26-28, 31, 33. Marnix (2008: 6-8) argumentaba, además, que las posiciones iconoclastas de los calvinistas tenían el antecedente del iconoclasmo bizantino respaldado por algunos de los emperadores de la dinastía isáurica (s. VIII) y aludía a distintos referentes en otros temas, como Berengario de Tours (s. XI) en cuanto a la crítica de la transustanciación, o incluso Pedro Valdo (c.1140-c.1218), John Wyclif (c.1320-c.1384) y Juan Hus (c.1369-1415) como si hubieran sido prácticamente precursores del calvinismo.

²⁵³⁹ Marnix, 2008: 13.

recogida en concilios, obras escolásticas y bulas papales, por las que se había perdido toda la verdad de la Biblia.²⁵⁴⁰ En este sentido comparaba a las abejas que recolectaban su miel de un amplio abanico de diferentes flores con la capacidad del catolicismo para justificar sus prácticas religiosas basadas en fuentes variopintas en lugar de guiarse únicamente por la Biblia.²⁵⁴¹ La Iglesia católica, a su entender, se había arrogado la capacidad de añadir a las Escrituras cualquier otro texto que permitiese ser utilizado de acuerdo con sus intereses –lo que sucedía por ejemplo con los deuterocanónicos como Macabeos- a la vez que cambiaba el sentido o ignoraba aquellos contenidos de los textos canónicos cuando no servían a sus propósitos. En cambio, perseguía como herejes a quienes, por querer mantenerse fieles a la Palabra de Dios, no aceptaban estos cambios. Marnix también criticaba cómo la Iglesia católica había conseguido hacer olvidar que existía un segundo mandamiento acerca de la prohibición de adorar imágenes y, para mantener el número diez en el cómputo de los mandamientos, había dividido en dos el último de ellos.²⁵⁴² La crítica de Marnix también incluía las formas devocionales católicas y las reglas que imponía a los creyentes para cumplir con unos dictados que no estaban recogidos en las Escrituras.²⁵⁴³ La misa, en su opinión, no era más que un conjunto de conjuros, propios de la magia o de la brujería, donde se pretendía hacer creer que el pan y el vino se convertían en el cuerpo y la sangre de Cristo gracias al poder de unas pocas palabras salidas de la boca del sacerdote, cuando en su momento Tertuliano, Agustín de Hipona o Teodoreto de Ciro ya habían advertido que se trataba de figuras o signos sacramentales en conmemoración del cuerpo de Cristo. Para Marnix se trataba de la máxima expresión de la magia idolátrica que imperaba en todas las otras ceremonias y prácticas devocionales católicas.²⁵⁴⁴

²⁵⁴⁰ Beemon, 1988: 64, 66-69, 87; Beemon, 1992: 383.

Bloccius –autor al que nos hemos referido anteriormente (cap. 5.4)- afirmó incluso que no se podía confiar en las enseñanzas de los Padres de la Iglesia y de todos los que vinieron tras ellos, dado que eran humanos y, en consecuencia, pecadores e inductores de engaño. Solo la palabra de Dios, la Biblia, contendría la verdad (Jonckheere, 2012: 39-41).

²⁵⁴¹ Woolfson, 2010: 293.

²⁵⁴² Marnix, 2008: 12.

²⁵⁴³ Marnix (2008: 17-18) se refería al santoral, los patronos, los días de ayuno, los años de gracia, reglas de alimentación e indumentaria en fechas específicas, consagración de templos, capillas, altares, aguas benditas, óleos, velas, peregrinaciones, letanías, oraciones ante imágenes, procesiones, palmas, objetos litúrgicos, venta de bulas e indulgencias, entre otras prácticas, reglas y objetos devocionales.

²⁵⁴⁴ Marnix, 2018: 20, 38.

Los oponentes a la centralización de autoridad iniciada por Felipe II se quejaron de que, al recrudecer la represión de la disidencia religiosa, el rey había violado los antiguos privilegios sin consultar a los Estados Generales ni a la Orden del Toisón de Oro. Reclamaron que debían ser consultadas estas nuevas políticas en asuntos religiosos como, por ejemplo, el establecimiento de los nuevos obispados. El problema religioso se encontraba vinculado, por tanto, al problema constitucional del ejercicio de la autoridad política.²⁵⁴⁵ En realidad se trataba de una cuestión que ya se había complicado con la introducción de la herejía como una variedad del delito de lesa majestad o de alta traición en el código penal de Carlos V. La majestad dañada en este caso era la de Dios, de quien, en última instancia derivaban los poderes del rey, de forma que quien traicionase a su fe también traicionaba al rey. Se vinculaba de esta forma, corrección religiosa y lealtad a la autoridad secular y, en sentido contrario, se identificaba herejía con sedición. A partir de ese momento el ataque a la doctrina católica y al soberano se unieron intrínsecamente desde el punto de vista penal y se permitiría por ambos motivos la confiscación de bienes de los oponentes políticos.²⁵⁴⁶

El problema para luteranos y calvinistas –y, en general, para todos los protestantes- era cómo conciliar libertad de conciencia y orden político. No se entendía el motivo por el que la Paz religiosa de Augsburgo (1555), aplicable en el Sacro Imperio, había quedado vetada para territorios dentro de los antiguos límites imperiales, como sucedía con Brabante. En la apología del iconoclasmo de 1567, ya citada, Marnix justificó la rebelión calvinista con el argumento de que los rebeldes iconoclastas eran en realidad los que defendían una restauración del orden tradicional tanto en el ámbito secular (los privilegios, usos y costumbres, y antiguos derechos que tenían reconocidos los Países Bajos) como en el ámbito religioso.²⁵⁴⁷ Según Marnix, el uso de imágenes en un contexto de oración era idolátrico y contra la autoridad y el orden divino. La destrucción de la imagen sin que provocase la ira de Dios podía probar que no correspondía al orden celestial.²⁵⁴⁸ Y no solo eso, sino que sería una expresión de la providencia manifiesta de

²⁵⁴⁵ Beemon, 1988: 97-99, 102.

²⁵⁴⁶ Duke, 1990: 74, 164; Martínez Peñas, 2012: 58-59.

Se trata de una equiparación ya utilizada en la Sicilia de Federico II (1272-1337) que permite juzgar estas cuestiones sin necesidad de acudir a los tribunales eclesiásticos (Duke, 1990: 162).

²⁵⁴⁷ Beemon, 1988: iii, 21, 97-98, 116.

²⁵⁴⁸ Beemon, 1988: 149.

Dios. Los iconoclastas expresaban así el orden y la voluntad de Dios. No se podía acusar a los iconoclastas de rebelión cuando lo que hacían era cumplir el deseo de Dios y buscar de corazón su camino de salvación. Los desórdenes no vendrían, por tanto, de los calvinistas sino que lo que pretenderían precisamente sería reponer un orden quebrantado por los católicos. Se trataría, según la visión calvinista, del desorden creado por los abusos, supersticiones e innovaciones religiosas inventadas por la codicia de la Iglesia católica. Marnix lo ejemplificaba, por ejemplo, con lo que calificaba de actos supersticiosos como los besos a trozos de piedra o de madera –se refería a las estatuas o figuras de las iglesias-, encender velas, ofrecer incienso, arrodillarse o recitar padrenuestros y avemarías.²⁵⁴⁹ Reestablecer el verdadero orden de Dios sería destruir imágenes falsas de madera y de piedra, esos falsos dioses. Según Marnix, no eran los calvinistas sino los católicos los que eran los culpables de sedición y rebelión contra Dios y contra la humanidad. Correspondería a las funciones y al deber de los magistrados derribar todos los instrumentos de idolatría.²⁵⁵⁰

Marnix puso de manifiesto que en todos los asuntos, excepto la religión, los súbditos de los Países Bajos habían sido obedientes y leales al rey, y todavía estaban listos y preparados para continuar así en el presente y en el futuro. Esta única excepción se justificaba porque, en cuestiones religiosas, a quien debían obedecer era a Dios. Las acciones deberían ser juzgadas por las leyes y criterios de justicia apropiados: las leyes humanas para asuntos temporales y la ley de Dios para asuntos espirituales. Querer salvar tu alma y simplemente obedecer la palabra de Dios y la voz de Jesús, el verdadero pastor, no podía ser considerado rebelión. Los profetas y apóstoles, en realidad, incluso el mismo Jesucristo, habían sido no solo rebeldes y sediciosos, sino también los líderes y autores de la rebelión. Y de hecho, fueron acusados e incluso condenados por tales por los jueces, quienes basaron sus arrestos y juicios no en el punto de la desobediencia a la palabra de Dios, sino en la transgresión de los estatutos y ordenanzas reguladas en el pasado y en la violación de los edictos del César.²⁵⁵¹

²⁵⁴⁹ Beemon (1988: 155-156) localiza estas reflexiones en la *Vraye narration* de Marnix. Beemon, 1988: 161, 166.

²⁵⁵⁰ Beemon, 1988: 157-158.

²⁵⁵¹ Beemon, 1988: 161, 164, 166.

Desde una perspectiva similar a la de Marnix, se podría llegar a considerar al monarca como el auténtico rebelde y quien había traicionado a Dios. El argumento utilizado por los calvinistas sería que ellos seguirían el deber de lealtad y obligación exclusiva a la palabra de Dios en cuestiones religiosas. El pecado de la adoración idolátrica hubiera sido aceptar ser súbdito a ciegas de la autoridad terrenal y seguir sin problemas de conciencia las órdenes de las instituciones creadas por el hombre, sin analizar si estos dictados iban o no en contra de la palabra de Dios.²⁵⁵² En este sentido se expresó el escritor hugonote francés Philippe Duplessis-Mornay (1549-1623), quien en su *Defensa contra tiranos* (1574-1576), expresaba que cuando un gobernante no era digno de Dios perdía por este motivo el derecho al reino, y podía esperar también perder su control.²⁵⁵³

Parte de la nobleza de los Países Bajos, cuyos miembros se definían como «pares y consejeros naturales del soberano», fue la que libró las primeras batallas con las que dio comienzo la sublevación.²⁵⁵⁴ Entre estos nobles se encontraba Philippe de Marnix, quien, tras entrar al servicio de Guillermo de Orange, puso en práctica en los territorios dominados por los rebeldes entre 1572 y 1580 el programa de separación del orden político y del orden religioso. Decretar la libertad de conciencia suponía eliminar el vínculo entre herejía y sedición; y, además, poner en práctica la justificación ideológica de la rebelión.²⁵⁵⁵ Guillermo de Orange, con el campo ya abonado, formularía los derechos divinos y naturales que asistirían a todo hombre para oponerse a Felipe II, acusado de tiranía, al no haber respetado –según se justificaba en la *Apología* leída en diciembre de 1580 en la Asamblea de los Estados- los privilegios y libertades de las provincias que fueron presentados como un contrato obligado, un juramento de lealtad entre el soberano y los súbditos. La voluntad de ruptura política se legitimó de esta forma desde los principios calvinistas de la soberanía. Calvino y su sucesor en la academia ginebrina Théodore de Bèze recordaron que correspondía al magistrado de la ciudad el derecho no sólo a desobedecer sino también de condenar como hereje al propio Príncipe.²⁵⁵⁶

²⁵⁵² Halbertal, Margalit, 1994²: 225, 237.

²⁵⁵³ Cameron, 1991: 355.

²⁵⁵⁴ Contreras, 2000: 14-15.

²⁵⁵⁵ Beemon, 1988: 180-181.

²⁵⁵⁶ Weiner, 1985: 164; Beemon, 1988: 217. *Du droit des Magistrats sur leurs sujets* (1574) es la obra de Bèze en la que establece esta función de los magistrados.

5.7.2) Gedeón, su hijo Abimelech y la monarquía

La experiencia teofánica de Gedeón y la intervención del designio divino en su misión no le convertían en un personaje mesiánico. Gedeón tenía muy claro que el auténtico líder no era él, sino Dios, cuando el pueblo de Israel le ofreció convertirse en su rey: «No mandaré sobre vosotros por mí mismo, ni tampoco lo hará mi hijo; únicamente será el Señor quien mandará sobre vosotros» (Jc 8,23). No había, por tanto, otro rey en Israel que Dios (Jc 18,1).²⁵⁵⁷ La monarquía no sería una institución esencial en el orden natural político de la Biblia, a diferencia del modelo faraónico o mesopotámico, ya que se desarrollaría relativamente tarde, y con posterioridad a la consolidación de Israel como pueblo. Las reglas que respecto a la monarquía establecería el Deuteronomio tendrían por objeto, además, limitar su dominio y prevenir de esta forma el riesgo del orgullo derivado de la concentración de poder.²⁵⁵⁸ Lutero, por otra parte, comentó que no había sido pecado para el pueblo de Israel no tener soberano en diferentes épocas sino simplemente autoridades temporales y esta circunstancia no había sido contraria a la voluntad de Dios. El pecado hubiera existido en el supuesto de que los israelitas no hubiesen estado conformes con el gobierno de Dios y hubiesen elegido en su lugar a un gobernante terrenal.²⁵⁵⁹

El lenguaje religioso ha estado siempre lleno de metáforas de soberanía política en referencia a Dios. Dios ha sido descrito como rey, máxima autoridad universal, y sabio. Llevaría a cabo tareas políticas tan comunes como ser legislador y el jefe de los ejércitos. Elohim estaría conectado con el dominio del mundo y los israelitas han sido descritos a menudo como súbditos de Dios.²⁵⁶⁰ A diferencia de la metáfora conyugal del Dios celoso que no permite amar a otros dioses, en el símil de soberanía política sí que se permiten agentes –los monarcas–, pero esta agencia se condiciona a la dependencia clara y sin interrupciones del liderazgo humano respecto al de Dios. El problema bíblico con una

²⁵⁵⁷ Halbertal, Margalit, 1994²: 218.

²⁵⁵⁸ Halbertal, Margalit, 1994²: 220-221.

²⁵⁵⁹ Amos, 2020: 327.

²⁵⁶⁰ Halbertal, Margalit, 1994²: 214.

persona poderosa es cómo defenderse de la tendencia a la propia deificación y la competencia por la lealtad política de los súbditos. Un ejemplo sería el caso de Gedeón, cuando reunió un ejército para librar la primera batalla contra los madianitas y el Señor le comunicó que debía limitar la tropa para evitar que el ejército de Israel pudiese llegar a atribuirse el éxito militar (Jc 7,2).²⁵⁶¹ La idolatría de Gedeón vino motivada por su continuación de la batalla contra los madianitas con las propias fuerzas del ejército israelí, una vez obtenida la primera victoria bajo designio divino y únicamente atribuible a la intervención de Yahvéh. Las consecuencias de esta arrogancia se derivarían a la historia de su hijo Abimelech. Una y otra historia serían antitéticas: mientras en el relato de Gedeón se demostraría el poder de Yahvéh, por el que se accedería a la liberación de Israel y la paz y prosperidad posterior, en el de Abimelech se evidenciaría la incapacidad de Baal, el dios de Madián, que llevaría a la guerra civil, al caos y a la propia destrucción del hijo de Gedeón.²⁵⁶²

Las historias bíblicas de Gedeón (Jc 6,1 a Jc 8,28 -93 versículos-) y su hijo Abimelech (Jc 8,29 a Jc 9,57 -63 versículos-), además de constituir en conjunto la narración más larga de todo el libro de Jueces, se sitúan en el espacio central de todo ese libro. Uno de los principales objetivos del relato es demostrar la superioridad de Yahvéh sobre Baal. Yahvéh impulsaría a Gedeón a destruir un altar dedicado a Baal, el culto idólatra por antonomasia. Por su parte, Abimelech sería coronado rey por los seguidores del culto a Baal y se convertiría en su mayor defensor.²⁵⁶³ El filósofo israelí Martin Buber fue el primero en resaltar la importancia del tema de la monarquía para la historia de Gedeón y Abimelech. Una temática que se iniciaría cuando Gedeón rechaza el ofrecimiento del pueblo de Israel para ser su monarca al proclamar que Dios es el único rey.²⁵⁶⁴ Se ha interpretado que la negativa de Gedeón no es un mensaje bíblico contrario a la monarquía sino una crítica a la conversión del estatus del libertador, guiado por Dios, en un gobernante permanente.²⁵⁶⁵ La historia de Abimelech demostraría la inutilidad de la pretensión de reinar sin contar con la voluntad de Dios; y, con esta interpretación, se

²⁵⁶¹ Halbertal, Margalit, 1994²: 215, 219, 220-221.

²⁵⁶² Bluedorn, 1999: 134-137, 142-143.

²⁵⁶³ Bluedorn, 1999: ii, 3.

²⁵⁶⁴ Bluedorn (1999: 11) cita la obra de Martin Buber. *Königtum Gottes*. Heidelberg: Lambert Schneider, 1956³ (1ª ed. 1932).

²⁵⁶⁵ Bluedorn (1999: 14) recoge en este sentido la opinión del teólogo finés Timo Veijola.

reconoce que los relatos de Gedeón y de Abimelech describen diferentes aspectos del mismo tema de la legitimidad monárquica con respecto al plan divino.²⁵⁶⁶

El intento de cambiar el liderazgo sobre Israel y pasar de los jueces elegidos por Dios a un monarca –Abimelech- resultó conflictivo y fracasó. Yahvéh decidiría restaurar el orden con el retorno de los jueces (Jc 10,1-5). Esta primera etapa serviría para introducir la cuestión del gobierno monárquico, de forma que el fracaso de Abimelech y el regreso al sistema de liderazgo de los jueces sugiere que solo se puede establecer el régimen monárquico en el momento y de la forma planeada por Yahweh. La realeza en sí no estaría condenada en la historia bíblica, solo la forma en que Abimelech se proponía convertir en rey.²⁵⁶⁷

5.7.3) Idolatría y arrogancia. Deificación del monarca

La conexión entre idolatría y arrogancia se encuentra en la historia de la torre de Babel (Gn 11). Se trataría de la primera rebelión declarada de la humanidad contra Dios. Nemrod, el líder que impulsó la construcción de la torre, deseaba alcanzar a través de ella la gloria y la fama –es decir, hacerse un nombre, distinguirse del Señor- (Gn 11,4). La osadía de Nemrod de arrogarse un poder que no le correspondía implicaba una idolatría tan clara que, incluso, encarnaría el prototipo de personaje idólatrico.²⁵⁶⁸ El *midrash*, la interpretación judía del Antiguo Testamento, distingue entre el pecado de la generación del diluvio –la negación de Dios- y el pecado de la construcción de la torre –la pretensión de usurpar el trono de Dios-. Esta rebelión idolátrica se justificaría en los celos del arrogante por su Señor, en su posición exclusiva de rey del cielo y de la tierra, junto con la esperanza absurda de que, con el poder limitado que tiene el hombre en la tierra, se pudiese acceder al trono de los cielos. Este tipo de idolatría, en definitiva, sería una declaración de guerra a la posición exclusiva de Dios como rey.²⁵⁶⁹ El *midrash Genesi*

²⁵⁶⁶ Bluedorn (1999: 16) se refiere a la aportación del crítico bíblico alemán Frank Crüsemann.

²⁵⁶⁷ Bluedorn (1999: 18) reproduce la argumentación del profesor de Antiguo Testamento Mark A. O'Brien.

²⁵⁶⁸ Halbertal, Margalit, 1994²: 222; Rubiés, 2006: 581; Sherman, 2013: 51.

²⁵⁶⁹ Halbertal, Margalit, 1994²: 222.

rabah especifica que la búsqueda del nombre, la creencia de poder alcanzar el conocimiento divino y tener derecho a ser honrado, se identificaría con el culto idolátrico. Nombre significa idolatría si se propone sustituir uno de los nombres de Dios. La torre de Babel, como construcción humana que pretendía alcanzar el cielo, en el sentido arrogante de acceso al conocimiento divino por propia iniciativa, resultaría inaceptable para los maestros hebreos. La imagen antitética al nombre “falso” de la torre de Babel sería la torre de Proverbios 18,10 (el nombre de Yahvéh es torre fuerte, a ella corre el justo y no es alcanzado), en la que la invocación humilde del Señor garantizaría la protección y el refugio.²⁵⁷⁰

La protección frente a un nuevo diluvio, un peligro amplificado por el mismo Nemrod, pasó por construir una torre más alta que las aguas no pudiesen cubrir, en lugar de depender de un arca. En realidad, la guerra contra los cielos fue la coartada para convertir su gobierno en tiranía.²⁵⁷¹

San Agustín consideró que Nemrod se habría caracterizado por ser un opresor, un orgulloso impío y arrogante que, en la imposición de su dominio sobre las otras personas, había impulsado la construcción de una torre contra el Señor. La torre fue vista, por tanto, como un asalto del territorio divino y en contra del mandato de Dios.²⁵⁷² Por otra parte, Babilonia sería la descendiente directa de la primera ciudad terrenal establecida por Caín –y la Roma pagana sucedería a esta Babilonia-; mientras la cara opuesta sería la ciudad celestial, la Ciudad de Dios, a la que correspondería la idea de Seth, una urbe no establecida en la tierra sino como un objetivo ideal al que dirigirse en peregrinación. Jerusalén, donde Salomón construyó el Templo, sería una casa temporal.²⁵⁷³

La identificación de la Iglesia católica con la torre de Babel, y el orgullo de su construcción gigantesca, fue común en la propaganda hugonote (calvinistas franceses);²⁵⁷⁴ aunque también en Francia perduraría la identificación de la arrogancia de

²⁵⁷⁰ Busi, 1999: 236.

²⁵⁷¹ Sherman, 2013: 170-171.

²⁵⁷² Weiner, 1985: 142, 146, 162-163, 196, 211.

²⁵⁷³ Weiner, 1985: 13-14.

²⁵⁷⁴ A.Cl. Haus. “La tour de Babel: une illusion cosmique”. Catálogo de la exposición *Johann Willem Bour 1607-1642. Maniérisme et baroque en Europe*. Musées de Strasbourg/Paris. Adam Biro, 1998, pp. 81-89 (Siguret, 2004: 73).

los españoles con la de Nemrod y la osadía de la idea imperial de los Habsburgo hispánicos con el proyecto inconcluso de la torre de Babel.²⁵⁷⁵ La propaganda de los rebeldes neerlandeses acentuó también este antiguo estereotipo sobre el carácter de los españoles: el orgullo y la arrogancia.²⁵⁷⁶ En los círculos humanistas y religiosos de los Países Bajos el vicio de la soberbia se consideraba el origen del mayor de los males al provocar en última instancia la guerra y las desgracias vinculadas al conflicto bélico.²⁵⁷⁷ Quizá pudieron ser malinterpretados, en el sentido de una cierta deificación de Felipe II, el retrato del rey junto con el de Cristo de Hieronymus Wierix y Hans Lieftrinck en 1568 o versos áulicos como los del poeta y militar Francisco de Aldana (c.1537-1578):

Desde la eternidad, antes que el cielo / Amaneciese al mundo el primer día, / nombrado, ¡oh, gran Felipe!, Dios te había / por Rey universal de todo el suelo; / (...) Ha seis mil años casi que camina / el mundo con el tiempo, a consagrarte / la grey diversa reducida en una.²⁵⁷⁸

²⁵⁷⁵ El *Ballet de la Tour de Babel* presentado en 1627 en Montpellier recuerda estas identificaciones entre Nemrod y arrogancia española y entre la aspiración imperial hispánica y la torre de Babel, cuyo proyecto debe ser abandonado por “la confusión de lenguas”. La esperanza viene de mano de una Sibila que anuncia, tras este intento superado de Nemrod, el papel del rey de Francia como pastor de un solo rebaño en un futuro inminente en que unirá bajo su yugo a todas las naciones, a las que ofrecerá sus costumbres, leyes y lengua (Siguret, 2004: 250).

²⁵⁷⁶ Horst (2014: 130-131) cita el comentario del escritor flamenco Nicolaes Cleynaerts (1493-1542) en su viaje de 1535 por la península ibérica.

²⁵⁷⁷ Horst (2014: 131-133) lo ejemplifica con el carro triunfal dedicado a la *Superbia* (orgullo) en el *Ommegang* de 1561 de Amberes según el grabado de Cornelis Cort, según diseño de Maarten van Heemskerck, en *Circulus Vicissitudinis Rerum Humanarum*, publicado por Hieronymus Cock en 1564. La estatua del duque de Alba erigida en la fortaleza de Amberes es vista también como un exponente claro de vanagloria y orgullo.

²⁵⁷⁸ Francisco de Aldana. *Poesías castellanas completas*. Edic. de J. Lara Garrido. Madrid: 1985. *Soneto al Rey Don Felipe, Nuestro Señor*, N° LII, pp. 381-382 (Martínez Ripoll, 2002: 92).

(Fig. 53) Hieronymus Wierix y Hans Liefrinck. *Cristo y Felipe II* (1568). Estampa. Biblioteca Nacional, Madrid. [[https://www.academia.edu/6177286/Iconograf%C3%ADa_de_los_defensores_de_la_religi \(...\)](https://www.academia.edu/6177286/Iconograf%C3%ADa_de_los_defensores_de_la_religi...) (consulta 11-7-2020)].

Aunque Felipe II pudo en algún momento arrogarse la condición de intermediario o vicario de Dios, no llegó a considerarse nunca un dios. Sin embargo, esta propaganda antifelipista de los rebeldes de los Países Bajos exageró la tendencia de los líderes políticos poderosos de arrogarse atributos divinos al chocar con el principio de exclusividad del liderazgo político de Dios. Quienes se atreverían a cruzar el límite entre lo humano y lo divino, como en Isaías 14,12-16, «escalaré al cielo; más allá de la mirada de Dios donde colocaré mi trono (...) cabalgaré sobre una nube –alcanzaré lo más alto», tienen como destino caer en lo más profundo del infierno.²⁵⁷⁹

²⁵⁷⁹ Halbertal, Margalit, 1994²: 216-217.

La política comunicativa de los rebeldes neerlandeses comparó la propensión a la tiranía de la Monarquía Católica de Felipe II con Nemrod, impulsor de la torre de Babel y tirano que pretendió ser el primer monarca de la Biblia. En ambos casos, según esta argumentación panfletaria, no estarían satisfechos únicamente con el dominio del mundo terrenal, sino que además pretenderían controlar la religión, el poder de la Iglesia, o el mismo cielo. Tanto Calvino como Lutero interpretaron así la tiranía de Nemrod como esa voluntad vana y absurda de someter cielo y tierra, a través de su propio poder, meramente terrenal y transitorio, con desprecio hacia Dios. Nemrod reuniría, por tanto, además de orgullo, tiranía y crueldad respecto a sus súbditos, la arrogancia de emular a Dios.²⁵⁸⁰

De conformidad con el *Libro de Daniel* (2,36-40), el reino de Babel había constituido la primera monarquía y Nemrod había sido su fundador, el primer rey en la tierra. Calvino consideraba que antes de Nemrod –el primer monarca absoluto y el primer tirano que asumió la soberanía del mundo- la humanidad se habría regido con la moderación propia de leyes civiles y sin distinción de clases. Los anabaptistas como Thomas Münzer (c.1489-1525) o Sebastian Franck (1499-c.1543) atribuyeron a Nemrod, además de la diferencia de clases, la implantación de la propiedad privada que acabaría por destruir el estado anterior de naturaleza igualitaria.²⁵⁸¹ El mismo Antonio de Guevara, en su *Libro áureo de Marco Aurelio* (1528), recordaba que “Nembrot” fue el primero que empezó a tiranizar a la gente y esta tiranía dio fin a la edad dorada, en la cual todas las cosas habían sido comunes en la república.²⁵⁸²

²⁵⁸⁰ Weiner, 1985: 142, 146, 162-163, 196, 211.

²⁵⁸¹ Weiner, 1985: 155-156. El zelandés Crispijn de Passe el Viejo (c.1564-1637), miembro del gremio de San Lucas de Amberes desde 1585, donde se formó y trabajó para Plantin, y autor en Utrecht en 1612 de un cuadro sobre la torre de Babel, cuando pintaba para los ingleses y otros mercados, fue conocido por ser anabaptista.

²⁵⁸² Maravall, 1999: 129.

5.7.4) El inicio de la consolidación de la división territorial de los Países Bajos en dos bloques político-religiosos

La *Apología* de Guillermo de Orange fue el prelude de la abjuración del rey, asumida como un derecho divino²⁵⁸³, y la consiguiente declaración de independencia de las Provincias Unidas en 1581, tras haberse consolidado en 1579 la división de los Países Bajos en dos bloques territoriales de diferente sentido religioso: el católico de la Unión de Arrás y el calvinista de la Unión de Utrecht. Anteriormente se había pasado por una primera fase de la rebelión de los Países Bajos (desde el *Beeldenstorm* de 1566 hasta el control de la situación por parte del duque de Alba en 1568) y una segunda etapa (1569-1576, que había finalizado con el saqueo de Amberes por parte de las tropas de Felipe II).²⁵⁸⁴

El 10 de febrero de 1582 fue recibido en los Países Bajos Francisco de Anjou, con la bendición y el aliento de su hermano, el rey Enrique III de Francia y la reina Isabel I de Inglaterra. El duque de Anjou prestó solemne juramento como duque, conde o señor de las diferentes provincias de los Países Bajos –con la excepción de Holanda y Zelanda y las controladas por la Monarquía Católica-. Anjou fue presentado como el pacificador de católicos y protestantes, así como el gran dirigente destinado a restaurar el esplendor de la corte borgoñona de los Valois. Los Estados Generales se comprometieron a una gran contribución anual al esfuerzo bélico y Anjou, por su parte, prometió conseguir ayuda de

²⁵⁸³ Groenhuis, 1981: 118-119; Dunkelgrün, 2009: 211-212.

²⁵⁸⁴ Los Estados de las provincias más meridionales de los Países Bajos (Artois, Hainault, Lille y Douai) crearon la Unión de Arrás a principios de enero de 1579 con la intención de entrar en negociaciones con la Monarquía Hispánica y reconocer la soberanía de Felipe II. Deseaban conservar su fe católica, obtener el reconocimiento legal de sus libertades provinciales y la promesa segura de eliminar los acuartelamientos de los tercios. El gobernador de los Países Bajos, Alejandro Farnesio accedió a los tres puntos y se proclamó de forma oficial en septiembre de 1579 la reconciliación ya firmada de forma secreta (Paz de Arrás, 17 de mayo de 1579). El ducado de Luxemburgo y el obispado de Lieja, pese a no firmar el acuerdo, también fueron favorables. Gracias a la diplomacia, por tanto, Alejandro Farnesio recuperó parte del sur y mediante la guerra conseguiría la casi completa conquista del norte. https://es.wikipedia.org/wiki/Uni%C3%B3n_de_Arras; <http://www3.uah.es/cisneros/carpeta/galpersons.php?pag=personajes&id=137> (consulta 27-7-2020).

En oposición a esta Unión de Arrás, los dos Estados que habían iniciado la lucha contra la Monarquía Hispánica, Holanda y Zelanda, se unieron en alianza defensiva con sus vecinos más próximos: Frisia, Utrecht, Güeldres y Groninga-Ommelanden. La Unión de Utrecht (23 de enero de 1579), integrada también por el ducado de Brabante, el condado de Flandes y otras provincias menores se convirtió en un núcleo de Estados de carácter marcadamente calvinista y anti-hispánico, origen de la posterior declaración de independencia de las Provincias Unidas en 1581. https://es.wikipedia.org/wiki/Uni%C3%B3n_de_Utrecht (consulta 27-7-2020). Tur, Gómez, 2007: 108-112; Murray, 1970: 14, 41-42.

Francia, respetar las libertades de las Provincias y una política religiosa garante de la libertad de conciencia. En el transcurso de 1582 todas las buenas intenciones se desvanecieron: los Estados no facilitaron el dinero prometido; los católicos sufrieron acoso en Flandes y fueron proscritos en Holanda y Zelanda; Anjou recibió presiones diplomáticas por parte de otros príncipes católicos para que se retirase de allí; y, sobre todo, quedó relegado a una mera figura representativa al continuar la preeminencia de Guillermo de Orange y de los Estados Generales. Ante esta situación insostenible, Anjou intentó de forma desesperada recuperar la autoridad y demostrar su fuerza con un golpe de efecto apoderándose de Amberes, la residencia de Guillermo de Orange, y de otras ciudades de Flandes y Brabante. Fracasó en este intento y en junio de 1583 el duque de Anjou abandonó de forma definitiva los Países Bajos. Poco después Guillermo de Orange temió por su seguridad y salió de Amberes, donde dejó al mando a Philippe de Marnix, para dirigirse a Zelanda, territorio en el que contaba con muchos partidarios y de donde era estatúder. Sin embargo, al cabo de un año, el 10 de julio de 1584, cayó asesinado por un sicario a sueldo de la Monarquía Hispánica.²⁵⁸⁵

Después de un asedio desde 1584 a 1585, Amberes firmó su capitulación el 17 de agosto de 1585, tras la gran ofensiva de Alejandro Farnesio. El gobernador de Felipe II en los Países Bajos contaba en esos momentos con el éxito en los últimos tres años de haber duplicado el territorio obediente al rey; unas adquisiciones muchas de ellas que ya no se perderían nunca, y supondrían la génesis de la futura Bélgica.²⁵⁸⁶ Alejandro Farnesio se encontró con una enorme diversidad religiosa en Amberes. Las dos grandes mayorías, católica y protestante, agrupaban cada una aproximadamente un 50% de la población. Entre los protestantes, además de una proporción aproximada de dos calvinistas por cada luterano, existían muchas otras convicciones minoritarias.²⁵⁸⁷ Entre los años 1585 y 1589

²⁵⁸⁵ Parker, 1989: 200-205; Tur, Gómez, 2007: 108-112; Murray, 1970: 14, 41-42.

²⁵⁸⁶ Parker, 1989: 210; Tur, Gómez, 2007: 108-112; Murray, 1970: 14, 41-42.

²⁵⁸⁷ En 1584, durante el asedio español, se elabora un censo en Amberes del que se han conservado los resultados relativos a 10.176 unidades domésticas –más del 60 por ciento de las unidades existentes en ese momento-, de las que 3.578 declaran su afiliación religiosa y su situación fiscal, de cuyos datos se desprende que el peso numérico, social y político de los dos grupos religiosos rivales era equivalente: casi la mitad, católicos (48,1%), y un poco más de la mitad, protestantes, entre calvinistas (34%), luteranos (15%) y protestantes sin identificar (2,9%). También se desprenden de estos datos, dentro de una tónica de transversalidad socioeconómica generalizada en las tres confesiones principales, una mayor presencia de católicos entre las clases medias y populares junto con una ligera concentración de calvinistas y luteranos pertenecientes a las clases altas de la ciudad. Estas cifras relativas a Amberes carecen de paralelo porque reflejan la libre adscripción de la población: en ninguna otra parte de Europa en el siglo XVI se cuenta con

más de la mitad de la población abandonó la ciudad: unos, por motivos religiosos, ya que a los reformados se les concedieron cuatro años para salir; otros, por motivos económicos. Ya en manos hispánicas, la ciudad fue bloqueada desde el mar por los holandeses. A pesar del desastre que habían supuesto los años de guerra y las circunstancias anteriores, después de 1585 Amberes volvió a emerger como un importante centro financiero y la capital comercial de los Países Bajos católicos, aunque todo a una escala mucho menor a la que tenía a mitad de siglo. Amsterdam, que acogió a un importante número de refugiados del sur, se desarrolló de forma extraordinaria y desplazó a Amberes como centro financiero internacional.²⁵⁸⁸

Una de las máximas prioridades de Alejandro Farnesio, como en su momento también lo había sido para su madre, Margarita de Parma, fue la reconstrucción de iglesias y el restablecimiento del culto católico en todo su esplendor en aquellas zonas que volvieron al control del gobierno habsbúrgico de los Países Bajos. Al recuperar el dominio de una ciudad ambos gobernantes, cada uno en su momento, impulsaron las ceremonias casi sacramentales de reconsagración de los edificios religiosos, tras las profanaciones de los iconoclastas, y, de esta forma, habilitarlos para reiniciar el culto católico. La restauración de la autoridad del monarca conllevó esta actuación paralela en materia religiosa que, incluso, se formalizó en acuerdos de sumisión a la autoridad del monarca católico entre Alejandro Farnesio y las ciudades del sur de los Países Bajos. La Monarquía Católica consideró esta restauración religiosa como un elemento clave en el restablecimiento de la autoridad monárquica y del orden político.²⁵⁸⁹

un ejemplo de tal magnitud procedente de una zona tolerante con casi todas las formas de religión (Parker, 1989: 198-199, 292).

Un soldado español, participante en el asedio a la ciudad de 1585, cuantifica la diversidad religiosa en Amberes en diecisiete religiones diferentes y noventa y cuatro sectas (Marnef, 1996: xi).

²⁵⁸⁸ Tur, Gómez, 2007: 108-112; Murray, 1970: 14, 41-42; Wells, 1982: 545.

²⁵⁸⁹ Spicer, 2013: 411, 413, 418, 422-423, 431, 434-435.

5.8 El tema de la torre de Babel en la pintura de los Países Bajos y su papel en la Guerra de los Ochenta Años

5.8.1) Introducción

A principios de la segunda mitad del siglo XVI y en sus dos últimas décadas se produjo una eclosión en los Países Bajos de obras artísticas dedicadas a la torre de Babel. La primera fase coincidió con los momentos anteriores o posteriores al inicio de la Guerra de los Ochenta Años, mientras que las circunstancias históricas de la segunda etapa vinieron marcadas por los éxitos militares de Alejandro Farnesio y el cambio de situación provocado por el desastre de la Armada Invencible de 1588 que debilitó decisivamente a la Monarquía Católica y puso fin a la impresionante serie de victorias de Alejandro Farnesio.²⁵⁹⁰

La tradición gráfica de la torre de Babel hasta el siglo XIV correspondió a la ilustración de la historia bíblica, de gran simplicidad, y que solía presentar únicamente un equipo de trabajadores que construían los muros de una torre austera, observados a veces por Dios en el cielo sin que prácticamente nunca interviniese.²⁵⁹¹

²⁵⁹⁰ Una de las razones que motivaron el ataque a Inglaterra fue que tanto Alejandro Farnesio como los demás comandantes de campaña en los Países Bajos estimaron que la reconquista de las provincias rebeldes no podía proseguir mientras no cesase el apoyo inglés. De ahí que los preparativos para un ataque a Inglaterra por mar avanzasen con celeridad casi temeraria a pesar de no estar preparada la maquinaria militar hispánica (Parker, 1989: 214, 216).

²⁵⁹¹ Weiner, 1985: 23, 31.

(Fig. 54) *Torre de Babel* (c.1390). 281-283 (cat. Nº 2140, fol. 37 v). Bibliothèque Royale de Belgique, Bruselas. [https://iconographic.warburg.sac.ac.uk/Vpc/VPC_search/.... (consulta 29-11-2018)].

Durante los siglos XIV y XV proliferaron las representaciones de la torre de Babel pero, lejos de las grandes exhibiciones de las pinturas de los Países Bajos del siglo XVI y principios del XVII, siguieron esa línea ilustrativa sencilla de las secuencias bíblicas, con la inclusión de aparatos de construcción como principal novedad figurativa, y aparecieron principalmente como ilustración de tres textos: la crónicas del mundo, la *Ciudad de Dios*, y la asociación tipológica de la torre de Babel (la confusión lingüística) con el Pentecostés (don de conocimiento de lenguas de los apóstoles) en el *Speculum humanae salvationis*.²⁵⁹²

²⁵⁹² Montero, 2010: 17; Weiner, 1985: 36, 47.

Esta relación Babel-Pentecostés no aparecía, sin embargo, en la *Biblia pauperum*, un libro de imágenes donde dos tipos o sombras del Antiguo Testamento anticipan el antitipo del Nuevo Testamento, ya que el Pentecostés, en este caso, aparecía acompañado por Moisés que recibe las Tablas de la Ley y por el sacrificio de Elijah

Después del s.XIII la torre de Babel, en cambio, solo jugó un papel menor en el arte italiano. El tema apareció de forma ocasional en Biblias ilustradas pero, en cambio, desapareció en Italia en otros contextos donde era tradicional su ilustración –manuscritos de la *Ciudad de Dios*, crónicas mundiales o en el *Speculum*-. Incluso en los ciclos narrativos pictóricos del AT, la historia de Babel fue obviada y saltó de Noé a Abraham (Weiner, 1985: 48-50).

En 1474 se publicó en Colonia el *Fasciculus Temporum*, donde aparecería una xilografía de la torre de Babel, que acompañaba a otras ilustraciones como la dedicada al Arca de Noé o vistas de ciudades como Roma o Constantinopla. El autor de esta historia mundial abreviada fue el historiador y monje cartujo

La historiadora del arte Sarah Elliston Weiner, autora de una tesis doctoral sobre este tema pictórico, se preguntó los motivos por los que existió esa concentración de obra, generalmente en gran formato, sobre la torre de Babel, principalmente en Amberes, aunque también en otros puntos de los Países Bajos. En el resto de Europa fue una temática muy conocida pero representó una elección poco corriente en el siglo XVI para un cuadro.²⁵⁹³ Weiner interpretó que el tema pictórico de la torre de Babel constituyó una crítica velada a la Monarquía Católica de Felipe II y a la Iglesia católica. Justificó esta conclusión en la utilización política de los comentarios teológicos frecuentes sobre este episodio del Génesis, por parte de Lutero, Calvino y sus seguidores, algunos de los cuales ya hemos tenido ocasión de comentar en los apartados anteriores.²⁵⁹⁴ Los artistas no fueron ajenos a la posible influencia tanto de la lectura de estos comentarios, ya fuese de forma directa o bien indirectamente por medio de sermones y poemas influenciados por ellos. Entre las interpretaciones del Génesis publicadas en los Países Bajos que podrían haber influenciado en los pintores de finales del siglo XVI y principios del XVII destacaron las correspondientes al veneciano Jacobus Brocardus (c.1515-c.1594). Este calvinista heterodoxo y cabalista cristiano residente en el norte de los Países Bajos, en su *Mystica et prophetica libri Geneseos interpretatio* (Leiden, 1580), consideró de forma alegórica que la historia de Babel se podía interpretar como una crítica al papado y al Sacro Imperio Romano. Llegaría a identificar en concreto a Nemrod con el papa e interpretaría que la migración al este hacia la planicie de Shinar era la imagen del desplazamiento de la Iglesia apostólica a la Iglesia papal.²⁵⁹⁵

En su influyente libro, *Antwerp in the Age of the Reformation* (1996), el historiador Guido Marnef determinó que la red social de gremios, hermandades y cámaras de retórica crearon el clima intelectual propicio para que la población de los Países Bajos fuese más

Werner Rolewinck (1425-1502). <https://biblioteca.ucm.es/historica/fasciculus-temporum> (consulta 14-8-2020).

En Francia, por su parte, sería conocida la ilustración relativa a la construcción de la torre de Babel del grabador hugonote Étienne Delaune, 1560-1568, pero tampoco se dieron muchos más ejemplos.

²⁵⁹³ Montero, 2010: 17.

Una de las escasas excepciones en Italia fue el fresco en gran escala de Gozzoli (c.1421-1497) dedicado a la torre de Babel (1470) aunque ambientado en la corte medicea. No sigue el patrón nórdico sino el del mosaico de San Marcos de varios siglos antes (Weiner, 1985: 48-50).

²⁵⁹⁴ Ver, por ejemplo, Arnold Williams. Cap. I “Commentaries on Genesis in the Renaissance”. *The Common Expositor: An Account of the Commentaries on Genesis, 1527-1633*. N.C: Chapel Hill, 1948, pp. 3-25 (Weiner, 1985:137); también Laffin, 2018: 3, 4, 7.

²⁵⁹⁵ Weiner, 1985: 139-140, 174.

receptiva a la Reforma protestante. Las obras de teatro representadas por las cámaras de retórica, entre las que se encontraba *La Violeta (Violieren)*, creada e integrada por artistas del gremio de San Lucas de Amberes, trataron temáticas de moralidad y religión desde una perspectiva satírica respecto a los dictados de la ortodoxia de la Iglesia católica romana.²⁵⁹⁶ Aunque las declaraciones explícitas a favor de la teología protestante fueron escasas en estas representaciones, debido a la censura y al miedo a la persecución, sí que quedó clara la simpatía ya fuese hacia la Reforma protestante como a la reforma en el propio catolicismo.²⁵⁹⁷

Sin dejar de estar de acuerdo con el planteamiento de Weiner y de Marnef respecto a los artistas protestantes que trataron el tema de la torre de Babel en su obra, creo necesario matizar ciertos aspectos. (i) Por una parte, si se tienen en cuenta las diferentes fases de dominio –católico y rebelde o calvinista- experimentadas por Amberes a lo largo de la segunda mitad del siglo XVI, debería ser éste uno de los puntos clave que determinase una mayor atención o desatención por el tema en la producción artística. Si la atención siguió, y de hecho la mayor concentración de obras se produjo en el Amberes contrarreformista posterior a la defunción de Alejandro Farnesio en 1592, cabe considerar que también es posible una interpretación del tema babélico que no ponga en cuestión el dominio habsbúrgico de los Países Bajos ni su apoyo a la Iglesia católica. (ii) Por otro lado, el gremio de San Lucas de Amberes, y su cámara de retórica *Violieren*, lejos de contar con una composición uniforme, presentaba la misma diversidad religiosa entre sus integrantes que la existente en la ciudad antes de la caída de Amberes en 1585. Se hallaban presentes todas las posiciones político-religiosas: calvinistas, luteranos, incluso algún

²⁵⁹⁶ Marnef, 1996: 30; Jonckheere, 2012: 46-47; Freedberg, 2017: 106.

La influencia de Lutero, por ejemplo, está clara en la obra de teatro moralizante de Middelburg *El árbol de la Escritura* (1539), imprimida ese mismo año en Amberes. El autor apela a los “doctores alemanes” y se mofa de la veneración de imágenes, las indulgencias, la simonía y el reparto de beneficios eclesiásticos.

²⁵⁹⁷ Duke, 1990: 90-91; Marnef, 1996: 31-33. Aunque existen casos de ejecuciones por herejía de varios integrantes de la cámara de retórica *Violieren* en los años anteriores a los disturbios iconoclastas de 1566. Willem van Haecht, un mercader de ropa de Amberes, factor prominente de *Violieren* en 1558. El factor era el director de escena de la cámara de retórica y una persona relevante en los círculos culturales. Estuvo implicado en la rebelión –después de 1566 tuvo que salir de Amberes y acompañó a Guillermo de Orange durante los primeros años de exilio-; un ejemplo de sus obras es *La justa recompensa de los tiranos* (1578)[Jonckheere, 2012: 64].

anabaptista, mientras otros, como el pintor de corte Michiel Coxcie, eran fieles a la Iglesia católica.²⁵⁹⁸

No existe la intención de estudiar en profundidad a todos y cada uno de los pintores, grabadores, dibujantes o creadores de tapices que han tratado el tema de la torre de Babel. El objetivo es comprobar hasta qué punto existe un mensaje político en algunas de estas obras y si coinciden o no en el ataque al régimen monárquico de Felipe II y su apoyo a la Iglesia católica, como parece indicar la posición dominante en los estudios que se han realizado sobre el tema, o bien plantea una gran incógnita y varias opciones interpretativas. Para analizar estos temas y estructurar la explicación de este apartado he seleccionado a Cornelis Anthonisz (5.8.2) y a Pieter Bruegel (5.8.3), por ser quienes crean realmente el modelo iconográfico que perdura durante todo el siglo, y he agrupado a distintos artistas, tanto protestantes como católicos, cuyas obras se concentran básicamente en las dos últimas décadas del siglo XVI (5.8.4).²⁵⁹⁹

5.8.2) El grabado de 1547 de Cornelis Anthonisz: Babel y Roma

En el año de la victoria imperial de Carlos V en Mühlberg (1547), el grabador y cartógrafo Cornelis Anthonisz (c.1505-1553) elaboró en Amsterdam un aguafuerte que rompía absolutamente con la tradición iconográfica anterior de las ilustraciones relativas a la torre de Babel. (i) El primer cambio correspondió a la altura de la torre, hasta entonces discreta, que creció hasta alcanzar una proporción gigantesca.²⁶⁰⁰ (ii) Por otra parte, en lugar de representar la edificación de la torre, se escenificó su destrucción. Supuso, por tanto, una innovación con respecto al texto bíblico de Génesis 11, donde no se habla de hundimiento dramático y violento de la torre de Babel, sino del abandono de su construcción.²⁶⁰¹ (iii) Una última novedad supuso la fusión de esta imagen renovada de la torre de Babel con el

²⁵⁹⁸ Jonckheere, 2012: 48, 74, 176, 268.

²⁵⁹⁹ Entre las versiones pictóricas de la torre de Babel anteriores a las de Pieter Bruegel el Viejo se encuentran las de El Bosco –obra desaparecida–, la de 1550 atribuida al círculo del católico Jan van Scorel (1495-1562) –citado en varias ocasiones en capítulos anteriores–, y las atribuidas a Joachim Patinir (c.1480-1524) y al círculo de Herri met de Bles (c.1510-c.1567).

²⁶⁰⁰ Weiner, 1985: 52.

²⁶⁰¹ Weiner, 1985: 79.

anfiteatro flaviano, en una clara alusión a la relación entre Babel y Roma.²⁶⁰² Aunque se desconoce la adscripción religiosa de Anthonisz está claro que utilizaba como referente el mismo material apocalíptico adoptado y virtualmente monopolizado por la propaganda protestante, tanto en representaciones gráficas como en escritos panfletarios, para quienes Babel y Babilonia eran sinónimos de Roma y de la Iglesia católica. Ejemplos de esta iconografía fueron las ilustraciones de la caída de Babilonia en el Apocalipsis de la Biblia luterana de 1522, donde se reconocían elementos del paisaje urbano de la Roma pontificia como el Castel Sant'Angelo; o bien una ilustración incluida en la primera Biblia luterana completa, publicada en 1534, que mostraba la identificación de Roma con Babilonia por medio del Coliseo en proceso de ruina. Mientras que el *Apocalipsis de Juan* pronosticaba la caída de Babilonia, estas imágenes luteranas anticipaban el fin de la Iglesia católica. No resulta inapropiado, por tanto, considerar que al conectar la torre de Babel y el Coliseo romano con la Iglesia, Anthonisz convertiese la torre de Babel en un símbolo de la Iglesia católica romana. Es pausable así interpretar esta obra como un ataque al papado.²⁶⁰³ Inmediatamente posterior a la obra de Anthonisz fue la representación teatral dedicada a la torre de Babilonia puesta en escena durante la época navideña de finales de 1547 y principios de 1548 en la corte inglesa del antecesor de María Tudor, Eduardo VI (1537-1553). Aunque no se ha conservado el texto, las crónicas indican que el vestuario comprendía vestimenta sacerdotal, así como tiaras y cruces papales, en una clara alusión a la identificación de la Iglesia de Roma con Babilonia.²⁶⁰⁴

Los reformadores protestantes, y entre ellos los calvinistas de los Países Bajos, no inventaron las sinonimias acusadoras Babilonia-Roma (Iglesia católica) y prostituta de Babilonia-papa. Lo que hicieron fue ampliar a la Roma pontificia las consideraciones que aparecen en el NT (en 1 P 5,13 y en Ap 17,9) acerca de Babilonia, la gran prostituta montada sobre la bestia escarlata, como nombre en clave para la Roma pagana y respecto a las siete cabezas de la bestia apocalíptica que se corresponden en la misma lectura metafórica con las siete montañas de esa capital pagana del imperio.²⁶⁰⁵ Lutero estableció

²⁶⁰² Weiner, 1985: 77, 79.

²⁶⁰³ Weiner, 1985: 80-81, 204.

²⁶⁰⁴ Weiner, 1985: 177. Una corte entonces regida por Lord Edward Seymour (1506-1552), duque de Somerset.

²⁶⁰⁵ Weiner, 1985: 165-167, 203.

una relación entre la idea de Babel y la falsa iglesia de Satán y del Anticristo. El primer papa de esa iglesia -contraria a la verdadera Iglesia de la Reforma- habría sido Nemrod, quien, después del diluvio universal, se habría apropiado de la religión y se habría erigido en tirano, tal y como actuaba el papado, según entendía Lutero.²⁶⁰⁶

En cuanto a las personas que caen de la torre en el aguafuerte de Anthonisz, no se trataba realmente de una novedad ya que así aparecía en las *Bibles moralisées*, que, a su vez, incorporaron esta imagen procedente de la tradición de los Octateucos bizantinos.²⁶⁰⁷ En el arte románico las figuras puestas boca abajo también se habían utilizado para representar a los tiranos derrocados y a los vicios sucumbiendo ante las virtudes.²⁶⁰⁸

5.8.3) Las diferentes versiones de Bruegel del tema de Babel: Iglesia católica, Felipe II y los Países Bajos

Pieter Bruegel (c.1525-1569) pintó tres versiones sobre la torre de Babel, dos sobre lienzo y otra, desaparecida actualmente, sobre marfil. La primera –data de 1563 y fue realizada en Amberes, aunque se conserva en Viena, al haber formado parte de la colección del emperador Rodolfo II-; y la segunda, de un tamaño bastante inferior y actualmente en Rotterdam, la elaboró en el periodo 1564-1568, algún tiempo después de casarse y de dejar Amberes por Bruselas en 1563. Esta reiteración de la temática atestigua la importancia que presentaba no solo para él sino también para su círculo.²⁶⁰⁹

Petrarca, por ejemplo, antes de los protestantes, ya aplicó en el siglo XIV el término “cautividad babilónica” al exilio en Avignon (1309-1377) y calificó al palacio papal construido allí como torre Babel de la confusión, así como Nemrod al impulsor de la construcción –Clemente VI-

²⁶⁰⁶ Weiner, 1985: 149, 172, 209.

²⁶⁰⁷ Weiner, 1985: 57.

El Octateuco se refiere a los ocho primeros libros del AT (desde Génesis hasta Ruth); es decir, el Pentateuco más los libros de Josué, Jueces y Ruth.

²⁶⁰⁸ Camille, 2000: 15, 17, 20. La caída de los ídolos durante la huida a Egipto, tal y como describe el evangelio apócrifo del Pseudo-Mateo, cuando la Virgen María y el niño Jesús entran en el templo de la región de Hermópolis conocido como el Capitolio de Egipto, es un tema habitual en los ciclos narrativos pictóricos medievales de la infancia de Cristo.

²⁶⁰⁹ Mansbach, 1982: 43, 49.

El significado de la versión de Viena ha sido interpretado por la mayoría de críticos como un ejemplo de castigo al orgullo o como un emblema de lo absurdo de la arrogancia en la acción humana en su intento efímero e inalcanzable de emular a Dios. La figura real presente en la parte inferior izquierda del lienzo ha sido identificada tradicionalmente con Nemrod, a pesar de que este personaje no aparece en la Biblia. Si figura en las *Antigüedades de Jesús* (Libro I, capítulo IV, pp. 2-3) de Josefo (finales del s.I), al explicar que los descendientes de Noé descendieron de las montañas a la planicie de Shinar después del diluvio universal, a pesar de la prohibición de Dios. Nemrod ordenó entonces la construcción de una gran torre.²⁶¹⁰ La posición preeminente de Nemrod en este panel, por tanto, quizá puede relacionarse con la tiranía o el abuso de poder del rey.²⁶¹¹ Según la tesis de Weiner y la de otros estudios (Foote, Klamt, o Mansbach) se puede considerar que corresponde a una crítica a la Monarquía Católica de Felipe II.²⁶¹²

²⁶¹⁰ Mansbach, 1982: 43-44; Weiner, 1985: 9.

En las escenas de la torre de Babel representadas por las *Bibles moralisées* aparece una asociación con la astronomía. Estos astrónomos permiten relacionar el paganismo con esta construcción y, en un sentido moral, puede ser interpretado como una razón última dominada por el orgullo para actuar contra Dios: los astrónomos construyen falsas teorías de la misma forma que los constructores de Babel erigen la torre. La elección de la astronomía como complemento de la construcción de Babel está relacionada posiblemente con el resurgimiento de la astrología pagana y la controversia acerca de la misma en el mismo seno de la Iglesia. Por otra parte, Babilonia es conocida como el lugar de nacimiento de la astronomía y Nemrod era considerado un astrónomo generalmente por los exégetas medievales, incluido Hugo de San Víctor (Weiner, 1985: 34-35).

El mito de la destrucción de la torre de Babel por el viento al que se le da una forma pictórica en el Génesis de Egerton –algo absolutamente inhabitual–, junto con la participación de Nemrod en su construcción, encuentran su explicación en la *Historia scholastica* (tercer cuarto del s.XII) de Pierre le Mangeur –un texto que en la Edad Media alcanza un nivel de conocimiento similar al de la Biblia–. Por otra parte, también es inusual el número de miniaturas en el *Génesis de Egerton* dedicadas a cuestiones genealógicas, entre las que se encuentran Nemrod como descendiente de Ham (folio 4v) y la relación familiar entre Noé, Jonitus y Nemrod (folio 5) (Weiner, 1985: 38-39). En concreto, según Weiner, el origen del mito de la destrucción de la torre de Babel por el viento se remonta a los oráculos sibilinos.

²⁶¹¹ Weiner (1985: 5-6) se refiere a la obra de Johann-Christian Klamt. “Anmerkungen zu Pieter Bruegel Babel-Darstellungen”. En: O. von Simson, M. Winner (eds.). *Pieter Bruegel und seine Welt*. Berlin, 1979, p. 45.

²⁶¹² Weiner (1985: 186, 197, 211-212) cita T. Foote. *The World of Bruegel, c.1525-1569*. Nueva York: 1968, p. 96; Klamt. *Anmerkungen*, p. 45; Mansbach. “Pieter Bruegel’s Towers of Babel”, pp. 46-48.

(Fig. 55) Pieter Bruegel el Viejo. *La torre de Babel* (1563). Óleo sobre panel, 114 cm x 155 cm. Inv. GG 1026. Kunsthistorisches Museum, Gemäldegalerie, Viena.

La réplica de Rotterdam, en cambio, parece indicar un ataque velado a la Iglesia católica.²⁶¹³ Esta interpretación se basa en que aparece en el cuadro una larga procesión que asciende por una de las rampas. El desfile se caracteriza por el baldaquín rojo que se encuentra justo en el centro del cuadro y advierte toda una serie de detalles que definen su carácter religioso e, incluso, permiten identificarla como una procesión papal en Roma con motivo de la fiesta del *Corpus Christi* presidida por el ostensorio.²⁶¹⁴ Una procesión papal que se dirige a un edificio conocido universalmente como un símbolo del orgullo y la impiedad.²⁶¹⁵

El historiador Juan Luis Montero Fenollós asume la línea interpretativa del escritor Juan Benet al considerar que no solo la versión de Bruselas-Rotterdam (1564-1568) sino la de Amberes-Viena (1563) son un alegato de defensa hacia la nueva conciencia religiosa

²⁶¹³ Weiner (1985: 5-6) cita también aquí a Klamt. S.A.Mansbach también es de la misma opinión en “Pieter Bruegel’s Towers of Babel”. *Zeitschrift für Kunstgeschichte*, XLV, 1982, pp. 43-49.

²⁶¹⁴ Weiner (1985: 205) compara este baldaquín rojo con la miniatura de la procesión de Corpus que aparece en el Libro de Horas Farnese.

²⁶¹⁵ Weiner, 1985: 210.

nacida a la sombra de Lutero y en contraposición al espíritu emanado de Trento y la Contrarreforma:

Frente a una posible crítica a la monarquía española encarnada en Felipe II, brazo armado de la Iglesia católica de Roma, lo que se esconde es una crítica a la jerarquía de esa iglesia, al Papa y a los límites de la soberbia materializados en la pompa y magnificencia del Vaticano, en especial de la basílica que se levanta sobre la tumba de San Pedro. En este sentido, tal como señala Benet, es evidente que la obra puede ser interpretada como una defensa de los principios esgrimidos por Lutero contra Roma en *La cautividad babilónica de la iglesia*. Desde esta perspectiva, la torre de Babel de Bruegel se transforma en una metáfora de la soberbia de Roma.(...) Roma, en palabras de Benet, sería la nueva Babel. Nada más natural que se hablara de Roma como de una nueva Babilonia.²⁶¹⁶

En opinión de la historiadora del arte Sarah Elliston Weiner la distinción entre las dos obras de Bruegel se ha exagerado y no es posible entenderlas sin tener en cuenta la crítica a la Monarquía Hispánica. A su entender, la explicación más plausible de la proliferación de los cuadros relativos a la torre de Babel sería su utilización por la rebeldes de los Países Bajos en su oposición a la hegemonía de la Iglesia de Roma así como a la tiranía del régimen monárquico de Felipe II.²⁶¹⁷ Con la torre de Babel podía criticar a la Iglesia católica como una institución corrupta por el orgullo y consagrada a los bienes terrenales mientras Nemrod podía referirse al insoportable gobernador de esta Iglesia, el papa, así como al monarca hispánico con la voluntad inquebrantable de aplicar medidas represivas para defender la ortodoxia religiosa.²⁶¹⁸

Las dos versiones –Viena y Rotterdam- coinciden en la similitud de la torre de Babel representada con el Coliseo romano y que se explica no solo por el aguafuerte de 1547 de Cornelis Anthonisz, sino especialmente por la visita de Bruegel a Roma al principio de la década de 1550, además del conocimiento de la fisonomía de este edificio a través de los grabados de las ruinas romanas –el Coliseo entre ellas- publicadas en Amberes por Hieronymus Cock (c.1510-1570). A diferencia de otros artistas neerlandeses que viajaron a Roma en esa época, como Maarten van Heemskerck o Hendrick van Cleve III (c.1525-c.1590), Bruegel no se interesó especialmente por la reproducción de los restos arquitectónicos y escultóricos de la ciudad imperial. Por este motivo, es especialmente

²⁶¹⁶ Montero, 2010: 159-160.

²⁶¹⁷ Weiner, 1985: 5-6.

²⁶¹⁸ Weiner, 1985: 212-213; Mansbach, 1982: 49.

sintomático que la fusión de la torre de Babel con el Coliseo romano indica una comparación entre Babilonia y Roma que viene ya de esa tradición anterior, comentada con ocasión del aguafuerte de Anthonisz.²⁶¹⁹

Anthonisz y Bruegel fundieron elementos arquitectónicos romanos –el Coliseo en ruinas- y babilónicos –el espiral del zigurath- al representar la torre de Babel con planta circular formada por muchas galerías superpuestas. La diferencia de Bruegel fue que situó la torre en un puerto, cuya incesante actividad recuerda al de Amberes.²⁶²⁰ El cuadro de Bruegel, por tanto, representaría una metáfora pictórica de la situación política y religiosa de los Países Bajos según la visión del círculo humanista al que pertenecía el autor.²⁶²¹

5.8.4) La visión de la torre de Babel de otros artistas de los Países Bajos en la segunda mitad del siglo XVI

La mayor parte de cuadros dedicados a la torre de Babel se pintaron tras la defunción de Alejandro Farnesio en 1592. El momento clave se produjo alrededor de 1595 cuando coincidieron las versiones de Joos de Momper el Joven (1564-1635), Pieter Bruegel el Joven (1564-1638), Tobias Verhaecht (1561-1631) y Abel Grimmer (c.1570-c.1620) – todos ellos en Amberes-, así como algunas de las obras de los pintores anónimos que actualmente se conocen como “grupo de Hendrik van Cleve III”, también en Amberes, y, fuera de la ciudad, las más representativas de los hermanos Lucas (c.1535-1597) y Martin

²⁶¹⁹ Weiner, 1985: 83-84, 89-90, 201, 203.

²⁶²⁰ Mansbach, 1982: 47.

²⁶²¹ Mansbach, 1982: 48.

Algunos autores mantienen una posible adscripción de Bruegel al grupo de la Familia del Amor de Sebastian Franck (1499-c.1543) y Hendrik Niclaes (c.1501-c.1580), tal y como también pertenecieron sus amigos el editor Christopher Plantin (c.1520-1589) y el geógrafo Abraham Ortelius. Entre los objetivos de la Familia del Amor se encontraba la espiritualización de la Iglesia, al abogar por una pérdida de importancia de las ceremonias y el culto en la vida de los creyentes (Weiner, 1985: 218-219). Otro de los amigos de Bruegel fue Hans Franckert (c.1520-1584), procedente de Nuremberg y simpatizante de la Reforma, además de participante activo en la cámara de retórica *Violeren* y del círculo “Cuatro Vientos” encabezado por Hieronymus Cock; y de hecho este último editor solicitó dibujos a Bruegel para incorporarlos en sus publicaciones (Mansbach, 1982: 51-52).

van Valckenborch (1534-1612), tras haber abandonado ambos Amberes, al volver ésta a ser territorio católico con la entrada de Farnesio en 1585.

En esos momentos finales del siglo el ejército de los Estados Generales, a las órdenes de Mauricio de Nassau, acababa de recuperar todo el nordeste en una campaña militar iniciada en 1591, a la que se sumó en enero de 1595 la declaración oficial de guerra de la Francia regida por Enrique IV contra la Monarquía Católica, y la campaña notablemente victoriosa de Nassau en 1597.²⁶²²

El interés de la obra de los hermanos van Valckenborch, desde el punto de vista de su sentido ideológico, no presenta un especial interés, si se tiene en cuenta que, al ser luteranos²⁶²³ y al abandonar Amberes por este motivo, fueron coherentes con su adscripción religiosa y el dominio político católico de la ciudad. Pocas son las novedades que pueden introducir en la posible interpretación crítica del binomio Felipe II-Monarquía Católica (y Roma) como Nemrod-Babilonia que acabo de exponer respecto a la obra de Anthonisz y Bruegel.²⁶²⁴

Por los mismos motivos de coherencia tampoco pueden aportar grandes novedades en esta posible interpretación del tema babélico el protestante Hans Bol (1534-1593), en su versión de c.1591, también fuera de Amberes. Bol escapó de los asedios de los tercios en Malinas, su ciudad natal, y Amberes y finalmente se estableció en Delft. En 1582 él y su

²⁶²² Enrique de Navarra anunció previamente su conversión al catolicismo el 25 de julio de 1593, fue coronado rey de Francia en Chartres el 27 de febrero de 1594 como Enrique IV y tomó París el 22 de marzo de 1594 (Parker, 1989: 225-226).

²⁶²³ Weiner, 1985: 5-6.

²⁶²⁴ Con el cuadro de 1568 conservado actualmente en Munich firmado por Lucas van Valckenborch se inicia una serie de cuatro versiones sobre el tema de la torre de Babel asignadas a este artista. Las otras tres, de mayor extensión, distan de la primera en más de dos décadas, si nos atenemos a las dataciones de la del Louvre (1594), la de Coblenza (1595) y la que no está firmada y sin datar conservada en Mainz. La obra de 1568, inspirada directamente en la versión de Rotterdam de la torre de Babel de Bruegel, mantiene la procesión introducida por este último. El color del dosel, sin embargo, es amarillo, en lugar de púrpura. Este cambio lleva a Klamt a sugerir que la procesión en este caso es imperial, al ser el amarillo el color de armas de los Habsburgo. Weiner, por su parte, considera que se trata igualmente de un desfile papal, puesto que también se trata de un color pontificio. En cualquier caso, el poder secular se encuentra presente de forma indiscutible en la figura de Nemrod, quien lidera su propio ejército que se dirige hacia el puerto (Weiner, 93-94, 219).

Por su parte, Martin van Valckenborch, presentó dos pinturas relativas a la torre de Babel en 1595 y c.1600. El tratamiento del tema de Babel aquí fue mucho más explícito, sin dejar dudas a la identificación de la torre de Babel con la Iglesia de Roma al aparecer diferentes detalles relacionados con el catolicismo que los reformadores protestantes consideraban especialmente inaceptables: el papel del papa y la veneración de las imágenes (Weiner, 1985: 96-97, 220-221).

taller iluminaron el Libro de Horas del duque de Anjou, proclamado duque de Brabante ese mismo año.²⁶²⁵

Sin embargo, no cuadra en absoluto esta visión tan crítica con el Papado y la Monarquía Católica en un Amberes contrarreformista, donde había desaparecido la gran diversidad religiosa que existía en décadas anteriores, al verse obligados los protestantes a abandonar la ciudad antes de 1589. Sería poco probable que los pintores, o bien otros artistas como los elaboradores de tapices que siguieron incorporando este tema en los paños, desconociesen el sentido negativo para la Monarquía Católica y para la Iglesia de Roma que la propaganda protestante, de forma insistente y con amplia repercusión, atribuía a la torre de Babel. Además, en ese contexto de reconquista de todos los Países Bajos septentrionales por parte del ejército de las Provincias Unidas, si existiese una única interpretación de esta temática, ¿no sería considerado una verdadera provocación?, ¿por qué motivo iban a arriesgarse comitentes y artistas a que las autoridades lo considerasen un acto de apoyo al adversario, un ataque a las autoridades políticas y religiosas?, y con este riesgo, ¿tiene algún sentido que sea justo en ese momento cuando se elaborasen más obras?

Lo que está claro es que ni la Monarquía Hispánica ni la Iglesia católica se sintieron representadas por la imagen de la torre de Babel. El discurso de quienes eran favorables a Felipe II no reivindicó de ninguna forma posibles aspectos positivos de este episodio bíblico y coincidieron con la lectura negativa de los protestantes, en cuanto al orgullo y la arrogancia en un desafío inútil contra Dios, aunque sin identificarse naturalmente ni con Babel ni con Babilonia. Quizá la diferencia fue que mostrasen un especial interés por destacar que la multiplicidad, quizá más la de credo que la lingüística, generaba discordia y confusión. Por ejemplo, en una carta de 29 de febrero de 1568 el duque de Alba, Fernando Álvarez de Toledo y Pimentel (1507-1582), identificó a Amberes con Babilonia, frecuentada por la gente más perniciosa y receptáculo de la confusión y de todas las sectas; y, en ese mismo sentido, un monje católico, conocido como hermano Cornelis, indicaría que, debido a la presencia de tantos extranjeros y herejes, Amberes se

²⁶²⁵ https://en.wikipedia.org/wiki/Hans_Bol (consulta 15-8-2020).

había transformado en una gran Babilonia.²⁶²⁶ Una idea similar, en un ámbito general no limitado a Amberes, fue la que ofreció Cesare Ripa (c.1555-1622), en su *Iconologia*, cuando describió la figura alegórica de la confusión como una joven despeinada flanqueada por los cuatro elementos desordenados a su derecha y la torre de Babel a su izquierda, acompañada por el motto *Babilonia vndiqve* (Babilonia por todas partes). La torre para Ripa, por tanto, era un ejemplo máximo de confusión y desorden.²⁶²⁷

Queda el interrogante si en el aguafuerte de 1584, año que corresponde al asedio de Amberes por parte de las tropas de Alejandro Farnesio, conservado en el Statens Museum de Copenhage,²⁶²⁸ donde aparece la imagen de un puerto –posiblemente el de la ciudad brabantina-, se aludiría a la inminente caída de la urbe residencia de Guillermo de Orange y Philippe de Marnix que se encontraba sumida en ese momento en la confusión de las herejías y el dominio de los rebeldes calvinistas. Se trataría de una obra del pintor y grabador Hendrick van Cleve III, alumno de Frans Floris de Vriendt (c.1519-1570) –hermano de Cornelis Floris, el constructor de torres eucarísticas-.²⁶²⁹

Quizá la única lectura positiva que puede presentar Babel para la Monarquía Católica se encuentre en el marco de la genealogía propagandística de los Austrias. Los árboles genealógicos encargados por los Habsburgo generalmente partían de Noé, restaurador del género humano tras el diluvio universal.²⁶³⁰ Estas genealogías, bien como grandes árboles, bien en forma de libros con retratos, revelaban cómo esta dinastía fundamentaba

²⁶²⁶ Marnef, 1996: xi; Crew, 1978: 145.

²⁶²⁷ Weiner, 1985: 153.

²⁶²⁸ Aguafuerte KKSgb15171 <https://collection.smk.dk/#/en/detail/KKSgb15171> (consulta 24-8-2020).

²⁶²⁹ Frans Floris de Vriendt es, desde muchos puntos de vista, el artista más representativo de la Amberes del siglo XVI. En su estudio y escuela llegó a tener treinta pintores; entre ellos, Martin de Vos, Lucas de Heere, Crispin van den Broeck, Martin y Henri van Cleve III, Franz Pourbus, y los hermanos Ambroise y Jerome Francken (Murray, 1970: 157-158).

Respecto a Cornelis Floris de Vriendt ver apartado 5.D.

²⁶³⁰ Edelmayer, 2004: 17.

El inicio del árbol genealógico con Noé aparece, por ejemplo, en el *Catálogo real de Castilla* (1535) de Gonzalo Fernández de Oviedo; en la *Genealogia illustrissime Domus Austriae que per lineam rectam masculinam ab ipso Noe humani generis reparatore usque ad Carolus Regis filium*, obrante en la Biblioteca Nacional de Madrid, originariamente un regalo a Carlos V en Roma en 1536 con motivo de su entrada triunfal tras la campaña de Túnez; y en la crónica del mundo desde los principios bíblicos hasta el siglo XVI, *Heráldica y origen de la nobleza de los Austrias*, obra conservada en el Real Biblioteca del monasterio de San Lorenzo del Escorial, encargada por el obispo de Augsburgo, Otto Turchsess von Waldburg (1514-1573), como obsequio para la formación del futuro Felipe II, y escrita en c.1546 por el pintor y heraldo imperial Hans Tirol (1505-1575) e ilustrada por Jorg Breu el Joven (1510-1547) [Mínguez, Rodríguez, 2020: 177-179, 194-195].

su legitimidad en estas composiciones artísticas de carácter propagandístico que sirvieron muy a menudo como fuente de inspiración para decorar palacios imperiales, pero también para las arquitecturas efímeras que conmemoraron acontecimientos políticos y vitales de los Austrias.²⁶³¹

En 1553, durante la boda del rey de Polonia, Segismundo II Augusto (1520-1573) y Catalina de Habsburgo (1535-1572), viuda de Francesco Gonzaga, duque de Mantua, fue exhibida por primera vez en el castillo Wassel de Cracovia la colección de tapices de *La historia de Noé* y *La historia de la torre de Babel*. El dibujo de estos tapices correspondió a Michiel Coxcie, entre 1550 y 1553. En 1556 Felipe II encargaría a Willem Pannemaker una copia para su propia colección de tapices. Sin embargo, en 1559 se perdieron en el mar la mayor parte de las piezas en el trayecto de Flandes a la península ibérica; por lo que fue necesario una segunda copia del conjunto que se tejería entre 1562 y 1565. Otras réplicas posteriores fueron las que encargaron, por una parte, Margarita de Parma, elaborada después de 1567, y trasladada a Italia, al palacio de los duques Farnesio; y la que se encuentra en Barcelona, en el palacio de la Generalitat, adquirida a Fernando de Toledo (1527-1591), virrey de Cataluña.²⁶³² Es posible que en estas series de tapices existiese la intención de comunicar la importancia de pertenecer a la ilustre y antigua familia de los Habsburgo, reinante durante siglos, y cuyos emperadores, reyes, archiduques, duques y condes serían eslabones de una cadena que se remontaría hasta la Antigüedad bíblica y que partiría de la historia de Noé y el capítulo posterior de la torre de Babel. La lectura positiva de Babel podía ser que, tras el diluvio, la sociedad que surgió tras Noé y que poblaba las montañas, temió colonizar las llanuras por miedo a quedar sumergidos en caso de un nuevo desastre, y fue Nemrod, recién ascendido al poder, quien convenció a la población de que abandonase sus temores injustificados y se embarcasen en un proyecto colectivo en el que todos debían unir sus fuerzas para conseguir no solo la erección de la torre sino la construcción de la primera ciudad posdiluviana.²⁶³³

²⁶³¹ Mínguez, Rodríguez, 2020: 177.

²⁶³² Piwocka, 2015: 73-77.

Existen, además, unos tapices elaborados en Bruselas (1565-1566) sobre el tema de la torre de Babel que se conservan en el Kunsthistorisches Museum de Viena (inv.Nr T LXXXIII/3), aunque no son réplicas de los elaborados por Coxcie ni de sus versiones posteriores por parte de otros artistas.

²⁶³³ Sherman, 2013: 170-171.

No parece que tenga nada que ver la genealogía habsbúrgica en los motivos reales que impulsaron a elegir precisamente la torre de Babel, más allá de un simple ejercicio estilístico dirigido a replicar las obras de un “clásico” como Bruegel o reflejar sin más este capítulo del Génesis, en la versión no datada, conservada en el Museo real de arte de Bruselas, obra de Joos de Momper (1564-1635), residente en Amberes y patrocinado por la archiduquesa Isabel Clara Eugenia (1566-1633). Louis de Caullery (c.1580-1621), alumno de Momper, y de adscripción católica, también presentó una versión de la torre de Babel.

Igualmente representa una incógnita el trasfondo ideológico que impulsó las tres versiones de la torre de Babel del católico Tobias Verhaecht (1561-1631), conservadas en los museos de bellas artes de Amberes (1602), de Lille y el del castillo de Norwich, en las que no consta fecha.

(**Fig. 56**) Tobias Verhaecht (1561-1631). *La torre de Babel*. Óleo sobre lienzo, 198,2 cm (altura) x 232,2 cm (amplitud). NWHCM 1949.28. Norwich Castle Museum and Art Gallery. [<http://norfolkmuseumcollections.org/collections/objects/object-1765201441.html> (consulta 24-8-2020)].

Este pintor manierista de Amberes, que llegó a trabajar en Florencia bajo el patrocinio del gran duque Francesco I de' Medici (1541-1587), fue el primer profesor de Rubens, emparentado con su familia política, una vez ya establecido nuevamente en Amberes; y

participó en 1594 en las decoraciones para la entrada triunfal del archiduque Ernesto de Austria (1553-1595) en Amberes como nuevo gobernador de los Países Bajos, del que llegó a ser pintor de corte en Bruselas y posteriormente en Praga de su hermano, el emperador Rodolfo II.²⁶³⁴

El tema de la torre de Babel presentó diversas interpretaciones que coexistieron en ambientes católicos y protestantes. Quizá la solución a este misterio radicaría en seguir esas crónicas del mundo y esas profecías a las que fueron tan aficionados los Habsburgo. Desde este punto de vista, la dispersión en múltiples pueblos, producto del castigo por la construcción de la torre de Babel, sería una evolución natural de la propia historia de la Salvación, ya que la humanidad dispersa tendría que ser reunida en un solo pueblo antes de la segunda venida del Señor. La representación de la torre de Babel pudo haber sido un recuerdo de esa misión providencial de reunión en un único rebaño a la que estaría destinado Felipe II como rey de Jerusalén con la que debería acabar la situación de dispersión y confusión iniciada en Babel.

5.9 Conclusiones de los capítulos 4.3 y 5

Cuando los iconoclastas calvinistas se propusieron destruir el elemento más icónico, lo que definía de forma más profunda a la Monarquía Católica de Felipe II, no atacaron efigies de Hércules ni de Jasón. No les interesaron esas figuras de la mitología clásica por más identificados que estuviesen los Austrias con ellas; y otros símbolos, como las columnas del Plus Ultra, se mantuvieron en pie, mientras las torres eucarísticas fueron derribadas e inutilizadas. No es casualidad que estas casas sacramentales imponentes fuesen el objetivo prioritario. El oponente estudia donde puede hacer más daño en su ataque y, para ser efectivo en la destrucción, hace falta llegar a la esencia del adversario.

²⁶³⁴ <https://www.museodelprado.es/aprende/enciclopedia/voz/verhaecht-tobias/a69bbd54-..>. (consulta 15-8-2020); https://en.wikipedia.org/wiki/Tobias_Verhaecht (consulta 15-8-2020).

En 1590 ingresó en el gremio de San Lucas de Amberes y escribió una comedia en 1620 para la cámara de retórica *Violeren*.

Lo que más duele afecta a aquellos aspectos que mejor caracterizan al agredido; y a menudo una de las mejores definiciones de uno mismo es la que propone el rival.

La barbarie con las estatuas, los cuadros, los edículos que contenían las sagradas formas consagradas o cualquier elemento que considerasen idolátrico en el interior de las iglesias, no perseguía únicamente provocar un impacto emocional en los católicos, a la vista del horror producido, ni tampoco buscaba solo apoderarse de ese espacio religioso “purificado” una vez eliminado todo paganismo babilónico. Se trataba de una acción política. Se atacaba de forma física y brutal todo un mundo simbólico fundamentado en la Encarnación para presentar como alternativa otro basado en el Espíritu y la Palabra. En realidad se libró una batalla entre dos modelos teológico-políticos, el de la Monarquía Católica y el de los rebeldes calvinistas, que consideraban el futuro de manera diametralmente distinta. La herejía y la idolatría fueron las armas arrojadas que se lanzaron unos a otros. Mientras Felipe II perseguía herejes, los calvinistas radicales destruían ídolos.

Hemos visto en capítulos anteriores que la historia bíblica de Gedeón fue uno de los referentes principales de la Orden del Toisón de Oro por dos motivos: (a) la confianza en el designio divino que había impulsado a Gedeón a liderar la liberación de su pueblo de la opresión del infiel; y, (b) la prueba teofánica del rocío y del vellocino que, además de acreditar este designio divino de la misión, también había prefigurado a la Encarnación del Señor en el sistema de correspondencias tipológicas entre AT y NT. Este segundo motivo era acorde con la hiperdulía y la *pietas mariana* de la casa de Austria. Una veneración de la Virgen como madre de Dios que el calvinismo consideró que era un ejemplo más de adoración idolátrica de lo creado en lugar de reverenciar al Creador. El modelo alternativo de los calvinistas era considerarse ellos mismos el nuevo pueblo de Israel en Alianza con Dios. Trasladaron por tanto al siglo XVI la Alianza del AT; un orden dispuesto por Dios cuya violación se regía por la lógica de la traición y la idolatría. De esta forma, los rebeldes de los Países Bajos se consideraron el pueblo oprimido por los idólatras prohabsbúrgicos, los nuevos madianitas, y lucharon por restablecer el verdadero orden deseado por Dios.

La *pietas eucharistica* era el otro pilar fundamental de la religiosidad que fomentaron los Habsburgo. El elemento central de esta devoción por la eucaristía fue la visión de la hostia consagrada, tanto en el interior de la iglesia como en el exterior. En ambos casos se mostraba dentro de un edículo con forma de torre, ya fuese la casa sacramental en el culto eucarístico estático, o bien el ostensorio o custodia de asiento en la procesión del *Corpus Christi*. El receptáculo donde se reservaban las sagradas formas consagradas, además de representar la casa de Dios, simbolizaba a la Virgen que contenía en su seno el cuerpo de Cristo. La imagen de la torre coincidía con la madre de Dios por su raíz terrenal y material y, al mismo tiempo, estaba en contacto con lo celestial y espiritual. Era intercesora de las personas ante Dios y comunicaba, de esta forma, cielo y tierra. La enorme altitud de las torres eucarísticas llevaba implícita esta connotación. Dios era accesible a través de la Virgen; en su seno se produjo la Encarnación; y la torre permitía ver a través de ella, en actitud humilde, la hostia consagrada y comulgar con esta visión. La crítica calvinista a este planteamiento de la *pietas eucharistica* de la Monarquía católica sería nuevamente la idolatría. Las torres eucarísticas serían, para los calvinistas, unas construcciones humanas que no podían ser consideradas de ninguna forma la casa de Dios. Al contrario, fueron vistas como arrogantes e idolátricas torres de Babel, merecedoras del castigo de la destrucción; y en ningún caso la comunicación con Dios debía depender de la intercesión de la Virgen ni de ningún otro intermediario. La aniquilación iconoclasta de estas torres siguió el modelo bíblico de Gedeón *Yerubbaal*, el destructor de ídolos.

Era habitual que se patrocinase la construcción de una casa sacramental como medio de obtener las indulgencias necesarias que permitiesen evitar o atenuar los suplicios del purgatorio. Las torres eucarísticas eran, de esta forma, para algunos de sus donantes, una inversión escatológica con la que sellaban y exhibían su alianza con Dios. Esta protección del futuro tras la defunción se aseguraba mediante la celebración del funeral o incluso su entierro en los aledaños de la casa sacramental. La torre eucarística, por tanto, era un elemento a considerar desde el punto de vista de la escatología personal –diferente a la colectiva, a la que más adelante nos referiremos-. Frente a esta perspectiva católica que defendía la monarquía de Felipe II, y que consideraba la existencia de un primer juicio individual tras la muerte antes del Juicio final, los calvinistas se escandalizaron con la comercialización del miedo al futuro *post mortem* y la contabilización judicial de sumas

invertidas a cambio de reducción de penas en el purgatorio. También criticaron la ostentación de riqueza en el templo que mostraba la rica ornamentación de las torres eucarísticas y su altitud gigantesca cuando el culto en los lugares altos era precisamente tildado de idolátrico. La alternativa que defendieron los calvinistas fue centrarse en la fe, en la espiritualidad interior, y no en acciones materiales que intentasen comprar la voluntad de Dios por miedo a unos hipotéticos sufrimientos tras la muerte; su única verdad era la Palabra de Dios, en la que no aparecía el purgatorio.

Jerusalén sería el centro simbólico del mundo y el lugar destinado a protagonizar el fin de los tiempos. Así lo determinaba el Apocalipsis de Juan y la mayor parte de profecías. La torre, como la que aparece en el políptico de Gante, y que reproduce la de la catedral de Utrecht, la más alta de los Países Bajos, sería el elemento característico de la Jerusalén celeste apocalíptica, el nuevo cielo que aparecería tras la Parusía. Se sumaba, por tanto, el papel fundamental iconográfico y simbólico de la torre en el momento de la Encarnación (la primera Venida) al ser una imagen de la Virgen y del lugar de nacimiento del Mesías –*migdal Eder*, la torre del rebaño-, con el de la Parusía (la segunda Venida).

El calvinismo no desarrolló especialmente un discurso escatológico pero sí se refirió a la Nueva Jerusalén como una realidad policéntrica, al no estar localizada ni en la ciudad histórica de Tierra Santa ni en un punto concreto, sino en las diferentes comunidades calvinistas que se fueron formando en los distintos territorios. Cada una de ellas sería una Nueva Jerusalén y el conjunto de todas ellas –presente y futuro- también lo sería como imagen de la Iglesia auténtica, la comunidad de los creyentes de la verdadera fe. La Monarquía católica, en cambio, concedió mucha importancia a la localización –ya fuese de las reliquias, muchas de ellas de Tierra Santa, ya fuese de los Santos Lugares custodiados, tanto los originales como sus réplicas- y acudir en peregrinación a esos lugares. Existió, por tanto, un contraste entre la Nueva Jerusalén calvinista como modelo ideal de organización teológico-política y las recreaciones de Tierra Santa por parte de los católicos a las que peregrinaban. Los calvinistas, además, contrapusieron Jerusalén con Roma-Babilonia y atribuyeron a este binomio la superstición idolátrica en peregrinaciones y procesiones como la del Corpus Christi donde se sacaba en ostensorio, un nuevo *ephod*, la reliquia más importante, la del cuerpo de Cristo.

En la Nueva Jerusalén calvinista no entraría en juego la profecía como sí había sucedido antes, en la entrada de Carlos de Gante en Brujas de 1515, donde se escenificó el objetivo de recuperar la Casa Santa de Jerusalén al estar destinado a ser el “último emperador romano”, tal y como se ha visto en el capítulo 3.1. Para los calvinistas el Otro no era el Turco; para los católicos, sí. Además intervino un factor económico: los rebeldes de los Países Bajos se opusieron a que la recaudación de impuestos se destinase a los conflictos militares con los otomanos y a las defensas del Mediterráneo. Tras no poder Carlos V derribar el Imperio Otomano y liberar Jerusalén, esta misión no correspondió tanto a su hermano Fernando, como nuevo emperador, sino a Felipe II, en su condición de rey de Jerusalén, un título al que su padre no había prestado especial atención. De la esperanza profética del “último emperador romano” se pasó, por tanto, a la del rey de Jerusalén.

Según el discurso de Felipe II ante el Parlamento inglés el 12 de noviembre de 1554, el papa sería el verdadero vicario de Jesucristo en la tierra y sería además el príncipe espiritual de la Iglesia militante con la mayor autoridad, dignidad y potestad,. El rey reconoció en esa misma exposición que él solo disponía de la ley con el objetivo último de defender y ser antemural y espada de la Iglesia, amparar lo establecido y restituir la paz, eliminando las perturbaciones a este orden. De acuerdo con esta función, Felipe II recordó que la Iglesia católica se había iniciado en Jerusalén y, de esta forma, evidenciaba que él era el rey de la ciudad santa, cuna de la Iglesia y centro simbólico del mundo. El cardenal Reginald Pole, legado pontificio, a su vez, en el discurso de 21 de noviembre de 1554 ante el mismo Parlamento, anunció que el papel de Felipe II sería zanjar las controversias sobre religión y consolidar de esta forma la solidez de la Iglesia católica pero que para ello sería necesario que todos los reinos se unisen bajo su cabeza y se le reconociese como vicario de Dios. Por tanto, el modelo teológico-político de la Monarquía Católica reconoció dos poderes vicariales: el del papa y el del monarca católico (y rey de Jerusalén) –que sustituyó en esta función al emperador-. Por medio de este poder vicarial bicéfalo se justificaría que, al actuar el monarca católico en nombre de Dios, resistirse a sus órdenes sería rebelarse al orden divino; y, por este motivo, se asimilarían los delitos de herejía y de lesa majestad.

La figura de Felipe II, inmortalizada en la copia de Michiel Coxcie de la *Adoración del Cordero Místico* de los hermanos Van Eyck, representaba el papel de espada de Dios o

soldado de Cristo, en actitud de humilde adoración del Cordero de Dios situado ante la torre de la Jerusalén celeste, la Novia o Esposa del Cordero. Felipe II encargó esta versión del políptico de Gante tras la abdicación de Bruselas. Coxie incluyó a Carlos V junto al rey, en la misma disposición de defensa y adoración. Se escenificaba, por tanto, esa continuidad de padre a hijo en el papel escatológico reservado a la Monarquía Católica. Los anuncios de la Encarnación en la sibila eritrea y en la profecía bíblica de Miqueas que aparecen en el políptico ante el que se había bautizado el futuro emperador Carlos V se explican en un contexto pastoril e imperial –en la sibila cumana- cuyo destino era reunir a la humanidad en un solo rebaño bajo un solo pastor. Y este objetivo del *fiet unum ovile et unus pastor* era un requisito previo a la llegada del final de los tiempos.

La abdicación de Carlos V en Bruselas puso fin a un tiempo en el que por momentos podría haberse alcanzado la derrota del infiel y la reconducción de la herejía. Este final de etapa, que abriría otra con esos mismos objetivos, tuvo lugar en una sala decorada en su integridad por los tapices dedicados a la historia de Gedeón. También fueron expuestos estos mismos tapices en el lugar donde se celebró otro final, en este caso, la celebración del último capítulo de la Orden del Toisón de Oro.

El orden de Dios defendido por los calvinistas difería sustancialmente del que se acaba de exponer, pese a que partía igualmente del modelo bíblico de Gedeón. En este caso el héroe bíblico, espada de Dios, debía liberar, por expreso designio divino, a la auténtica comunidad cristiana –la de la Iglesia reformada- de la tiranía de Felipe II, considerado un nuevo Nemrod, y de la idolatría papista amparada por este rey. Un monarca que asimismo fomentaba otro tipo de idolatría, la que se derivaba de su propia deificación al equiparar el delito de lesa majestad con la herejía. Y frente a él y a sus leyes, los calvinistas únicamente reconocían a Dios y a su Palabra. La monarquía no era un régimen político esencial en la Biblia y, por tanto, se podía desobedecer al rey cuando se convertía en tirano y no respetaba la palabra de Dios. El único Rey de los calvinistas era Dios, de la misma forma que había reconocido Gedeón cuando el pueblo de Israel le ofreció ser su primer monarca.

La destrucción iconoclasta de las casas sacramentales de los Países Bajos durante la segunda mitad del siglo XVI no respondía únicamente a la crítica del misterio católico de

la transustanciación. Existieron también otros motivos relacionados con la forma de entender la práctica religiosa. Para empezar, (i) la torre eucarística representaba, según los calvinistas, un monumento a la materialidad, absolutamente contrario al tipo de devoción que ellos defendían –interior y espiritual-; y, por otra parte, la consideraban una práctica devocional (ii) superficial, ritualista, (iii) supersticiosa y (iv) ostentosa o derrochadora. No se debe olvidar además que uno de los motivos más importantes fue acabar con su carácter (v) sacramental, dada la refutación total del calvinismo al ciclo salvífico católico vehiculado por los sacramentos. Estas incompatibilidades entre católicos y calvinistas en la forma de entender la eucaristía si bien justificarían parte de los motivos de la destrucción iconoclasta necesitan ser entendidas en relación con las siguientes razones de fondo teológico-políticas vinculadas a la idolatría y la escatología.

La idolatría fue el punto en común que relacionaría el fenómeno iconoclasta de destrucción de casas sacramentales turriformes y el episodio bíblico de la torre de Babel. La magnificencia y la enorme altitud de las casas sacramentales turriformes, equiparadas a osadas y arrogantes torres de Babel, concentraba todo aquello que detestaban los rebeldes calvinistas, tal y como se ha visto en las conclusiones anteriores. Se ha acreditado que, con la destrucción de esta modalidad babélica de torre eucarística los iconoclastas pretendieron atacar el pilar principal del campo cultural y devocional de la Monarquía Hispánica. Una esencia que no se entendería sino fuese como guardián de un catolicismo volcado en (i) la Encarnación, a través de las imágenes, en general, y la hiperdulía de la Virgen, de forma más específica; (ii) la eucaristía, por medio de todas las manifestaciones visuales y festivas de la comunión; y, (iii) la escatología. La torre eucarística reunía estos tres vectores como receptáculo virginal del cuerpo de Cristo que con frecuencia era construido para la salvación de las almas de los donantes en el purgatorio (y, por tanto, con un componente escatológico individual). La furia iconoclasta identificó a la torre, además, con la vanagloria y el deseo de posteridad, no solo de los patrocinadores concretos de esas casas sacramentales,²⁶³⁵ sino del propio rey y de la Monarquía Católica en los Países Bajos.

²⁶³⁵ Así sucede posiblemente con la destrucción del enorme cimborrio turriforme y de los marcos de marquetería que completaban el conjunto del políptico-altar de Gante. Estos hechos se tratan en Philip, 1971: 33-34 y en Kemperdick, 2014: 48.

Está claro que las casas sacramentales por su enorme altitud podían ser criticadas por los calvinistas como una réplica de la torre de Babel con toda su connotación negativa. Sin embargo, los católicos prohabsbúrgicos de los Países Bajos no se sintieron afectados por esta alusión, tal y como se ha podido comprobar en los pintores del Amberes contrarreformista. Sin ningún problema presentaron cuadros dedicados a la torre de Babel e incluso este tema se convirtió en moda. Los católicos no se sintieron representados por Babel ya que tenían otro modelo alternativo. Por más identificación que pretendiesen los protestantes entre Babel-Roma-Imperio (y luego Monarquía Católica), la altura de la casa sacramental se justificó al identificar torre y Virgen y por ser la Madre de Dios la puerta del cielo, la vía de comunicación entre la esfera terrenal-material y la celeste-espiritual. En la respectiva mirada a la *Hebraica veritas* mientras los calvinistas se guiaron por la lectura rabínico-filosófica de Maimónides en contra de la idolatría, los católicos prestaron atención al misticismo de la cábala. La respuesta al ataque iconoclasta fue construir casas sacramentales turriformes todavía más altas y magnificentes como reafirmación y defensa de la *pietas austriaca*.

Así como lo que representaba “la torre” no se aceptó de ninguna forma por los calvinistas, Gedeón, en cambio, fue reivindicado como figura referencial tanto por los partidarios de la Monarquía hispánica como por los rebeldes. En el primer caso, un Gedeón relacionado con la Encarnación y con la victoria sobre los madianitas, ya fuesen infieles (el Imperio Otomano) o herejes, en un contexto escatológico colectivo (“el último emperador romano”); y, en el caso de los partidarios de las Provincias Unidas, un Gedeón *Yerubbaal*, destructor de ídolos, que no consideraba otro rey que no fuese Dios y que por designio divino liberaría al pueblo oprimido de los Países Bajos de la tiranía del nuevo Madián. Sobre los aspectos relacionados con el símbolo de la torre y la historia bíblica de Gedeón en la Monarquía católica de Felipe II, la crítica calvinista a estos planteamientos y su modelo teológico-político alternativo, acompaño un cuadro-resumen que permite localizar estos tres componentes.

Con la construcción de esta estructura eucarística turriforme se persigue, además de una expresión de status social, en algunos casos el reconocimiento póstumo de un matrimonio sin hijos –condición en la que coinciden los patrocinadores de Zoutleeuw así como en el siglo anterior los del políptico del altar de la Adoración del Cordero de la iglesia de San Juan- (Suykerbuyk, Van Bruaene, 2017: 144).

En definitiva, el modelo bíblico providencialista de Gedeón, junto con el símbolo de la torre, sí que definieron realmente una parte esencial de la escatología político-religiosa de Felipe II, tal y como en capítulos anteriores también hemos podido comprobar que sucedió con Carlos V.

La atención de los Austrias Mayores al fin de los tiempos se completó con la construcción del Escorial, cuyo objetivo fue representar las vías de acceso a la Jerusalén celeste, el lugar en el que se contemplaría la gloria de Dios. A este concepto se referiría en los diferentes usos a los que estaba destinado el edificio: a) en cuanto a monasterio, por estar diseñado en torno a claustros –y esta presencia claustral dominante, que convertía el edificio en una gran parilla de cuadrados abiertos, significaría lo estable, lo permanente, lo eterno; además de indicar la interioridad, el recogimiento en silencio contemplativo y amor a Dios en una disposición humilde y abierta a la gracia del Señor-; b) respecto a su carácter de panteón dinástico, el lugar de reposo de los restos mortales del último emperador romano ungido, consagrado y coronado por el papa, en donde moraría, junto a su familia, a la espera del Juicio final; y, c) como palacio del monarca humanista, del rey sabio de Jerusalén, una gran arca del conocimiento humano abierta a la Sabiduría del Señor.

Último y uno van unidos: el final de los tiempos y un único reino. El cardenal Pole pronosticó que, aunque Felipe II, el rey de Jerusalén, estuviese destinado a esta misión escatológica inicialmente atribuida a su padre no sería posible alcanzar el objetivo de no formarse un solo rebaño y de no ser él su único pastor. Un único rebaño que resultaría inviable ya en los intentos iniciales de Felipe II en Inglaterra, por la falta de un descendiente Habsburgo-Tudor, y en los Países Bajos, a causa de la Guerra de los Ochenta Años.

MONARQUÍA CATÓLICA DE FELIPE II	CRÍTICA CALVINISTA	MODELO TEOLÓGICO- POLÍTICO CALVINISTA
ASPECTOS RELACIONADOS CON EL SÍMBOLO DE LA TORRE Y LA HISTORIA BÍBLICA DE GEDEÓN	LOS ASPECTOS RELACIONADOS CON LA TORRE SON SIEMPRE IDOLÁTRICOS	ASPECTOS RELACIONADOS CON LA HISTORIA BÍBLICA DE GEDEÓN Y OTRAS ALTERNATIVAS
Teofanía del rocío y el vellocino (Gedeón) prefiguración del papel de la Virgen (madre de Dios - e hija y esposa-) en la Encarnación de Cristo, la nueva Alianza	Idolatría por adoración de lo creado en lugar del Creador. La hiperdulia no deja de ser idolatría	Alianza de Dios y el nuevo pueblo de Israel (los calvinistas)
Torre eucarística como casa de Dios. La aproximación a Dios debe ser desde la humildad y por intercesión de la Virgen. La gran altura de la torre eucarística -relacionada con la Virgen como contenedora del cuerpo de Cristo- no impide alcanzar el cielo	Construcción carnal e idolátrica. Dios no habita en edificaciones construidas por el hombre. Altura arrogante de la torre de Babel que impide alcanzar el cielo	Gedeón <i>Yerubbaal</i> , destructor de ídolos
Exhibición eucarística, importancia de lo visual y de la procesión (paralelismo del ephod de Gedeón)	Lo visual es engañoso como todo lo que es material, carnal y obra o acción humana	Palabra de Dios y espíritu -no materia-

<p>Purgatorio e indulgencias obtenidas por el patrocinio de torres eucarísticas</p>	<p>Comercialización del miedo y demostración de riqueza en el templo como política de reconocimiento social</p>	<p>Cielo o infierno, sin purgatorio. Redención por la fe. Templos austeros. Se rechazan los sufragios o cualquier acción rogatoria en favor de los difuntos</p>
<p>El reino de Jerusalén y la importancia de reproducir o acudir a los Lugares Santos y de los relicarios</p>	<p>La Jerusalén del futuro no está localizada en un reino terrenal ni en un lugar en concreto. Superstición en peregrinaciones y reliquias</p>	<p>Nuevas Jerusalén (las comunidades calvinistas)</p>
<p>Felipe II, rey de Jerusalén, vicario de Dios, antemural y espada de la Iglesia</p>	<p>La monarquía no es un modelo esencial en la Biblia. La deificación del monarca como idolatría</p>	<p>Gedeón no acepta ser monarca porque reconoce a Dios como único rey</p>
<p>Felipe II, nuevo Gedeón, jefe militar victorioso bajo designio divino. Su destino escatológico para la humanidad supeditado a que exista un solo rebaño bajo un solo pastor</p>	<p>La tiranía de Felipe II, el nuevo Nemrod</p>	<p>Gedeón, por designio divino, libera al pueblo oprimido de la tiranía del nuevo Madián</p>

6. CONCLUSIONES

6.1 Procedencia y *logos* de las ideas-imágenes de la historia bíblica de Gedeón, la profecía del último emperador romano y el símbolo de la torre

Las imágenes y las ideas religiosas integradas en la triple temática Gedeón-último emperador-torre llegaron a formar parte de los idearios e imaginarios de Carlos V y Felipe II a través de un largo recorrido de apropiación y reinterpretación de contenidos cuyo punto de partida inicial se situó en el Imperio Romano de Oriente. No estaríamos hablando aquí de referentes bizantinos relacionados con motivos heráldicos como la cruz de san Andrés o el águila bicéfala sino de una parte más sustantiva del discurso imperial de las Austrias Mayores: el designio divino y la lógica de la tipología figurativa (AT, NT y fin de los tiempos).

En primer lugar, las políticas de persuasión de ambos monarcas emplearon la interpretación figurativa tipológica de la historia sagrada. Un recurso propio de dos ámbitos, el bíblico y el profético, que les permitió enlazar pasado, presente y futuro, siempre bajo la guía de la providencia divina. Esta forma de pensamiento apareció en los primeros años del Imperio Romano con capital en Constantinopla. San Juan Crisóstomo y san Gregorio de Nisa, ambos vinculados en el siglo IV al patriarcado de la Segunda Roma, fueron los exégetas más destacados que relacionaron la Encarnación del Señor con las teofanías del rocío sobre el vellocino de Gedeón y la de la zarza ardiente de Moisés. Otra impronta procedente del Imperio Romano de Oriente, y relacionada con la anterior, fue el *Adventus* que inspiró las entradas ceremoniales de los Países Bajos de los siglos XV y XVI donde estuvieron presentes escenas de la historia bíblica de Gedeón. Un *Adventus* que también san Juan Crisóstomo relacionó con la Parusía.

Por otra parte, la profecía del «último emperador romano» surgió en los territorios de la Siria bizantina recién conquistados por los musulmanes en el siglo VII y el autor anónimo

de lengua siríaca del *Apocalipsis del Pseudo Metodio* pertenecía al campo político-cultural bizantino.

Por último, respecto al origen bizantino, las procesiones con el icono de la *Theotokos* fueron el modelo precursor de la intervención providencial de la Virgen María como protectora y líder del ejército cristiano, sentido compartido con la imagen de santa Bárbara, también de procedencia bizantina. El modelo himnico del *Akáthistos*, por su parte, se puede considerar un precedente de las comitivas rogatorias marianas, propias de las letanías lauretanas, y de la formulación de las ideas-imágenes del símbolo de la torre inexpugnable, identificado en este caso posteriormente como atributo de la Virgen (torre de David y torre de marfil o de Baris), que protege la Encarnación, el *Corpus Christi* (la eucaristía) y la Iglesia como cuerpo de Dios. La torre, además, en cuanto simbolismo arquitectónico imperial, surgió en la Siria ubicada en las fronteras orientales del Imperio de Bizancio.

En todos estos casos el éxito o el fracaso de las acciones de los Austrias –como en su momento del *basileus*- dependían de la voluntad divina. El *logos* en definitiva del ejercicio político-militar se basaba en un concepto de Dios emotivo e implicado en la historia cuya intervención se confiaba al beneplácito, protección e intercesión de la Madre de Dios.

Estas ideas-imágenes bizantinas bíblicas, proféticas y simbólicas relacionadas con Gedeón y la torre llegarían a la Europa occidental a través de dos vías principales: a) la tradición carolingia y otoniana -que en este último caso continuaría el Sacro Imperio-; y b) la tradición anglonormanda y franca de la época de las primeras cruzadas. La primera de ellas tuvo un papel destacado, por una parte, al ensalzar el papel de la Virgen María como Madre Auxiliadora e intercesora a través de las letanías procesionales; por otra parte, al incorporar el simbolismo de la torre de la arquitectura siria a las fachadas de las abadías (*Westwerk*) como signo de la defensa cuasisacerdotal de la fe por parte del monarca; y, por último, al ser receptora la corte carolingia de la profecía del último emperador romano y, a partir de este conocimiento, fue readaptada en los siglos posteriores en interés de los reyes francos y de los emperadores sacro-romanos en función de los vínculos del intérprete con uno u otro poder. Los normandos, por su parte, tuvieron

contacto con la cultura religiosa bizantina, especialmente con ocasión de su etapa de dominio en Sicilia. No es casualidad que en esa época la tradición monástica normanda de Inglaterra y el norte de Francia del siglo XII elaborase interpretaciones místicas del símbolo de la torre (de David o de marfil, ambas del *Cantar de los Cantares*, y de Baris, de los dos libros de Macabeos) vinculadas a una imagen defensiva de la Virgen María similar a la del *Akáthistos*.

A partir del siglo XIV, el *Speculum Humanae Salvationis*, con una importante difusión en el Sacro Imperio y Borgoña, incorporó el símbolo de la torre a través de atributos de la Virgen como las torres citadas y la de Tebés, en composiciones de imágenes y textos que explicaban las relaciones tipológicas prefigurativas de cada una de ellas, según el caso, con el papel salvífico de la Virgen en la Encarnación y su función intercesora y protectora como María Auxiliadora. También en el siglo XIV se intensificó la piedad eucarística centrada en su exposición y se extendió en el Occidente cristiano la fiesta y la procesión del *Corpus Christi*. Paralelamente, el modelo arquitectónico de la torre del templo se aplicó en el Sacro Imperio y su área de influencia a estructuras menores como las casas sacramentales y las custodias eucarísticas que incorporaron la connotación simbólica de Madre de Dios contenedora de la presencia real del cuerpo y la sangre de su Hijo.

La Corona de Aragón reunió en la época bajomedieval con una especial intensidad, por una parte, la tradición eucarística de las custodias turriformes, la procesión del *Corpus Christi* y la devoción inmaculatista; y, por otro lado, desarrolló un profetismo propio a partir de la tradición imperial gibelina stáufica a raíz de su dominio en Sicilia. En el último cuarto del siglo XV y principios del XVI Fernando el Católico capitalizó, a través de su papel protagonista en numerosas profecías, las esperanzas de derrota del islam y de reconquista de Tierra Santa. Un liderazgo que tuvo, entre otros inconvenientes, la enemistad manifiesta con su yerno Felipe el Hermoso, a quien la reinterpretación de la profecía del último emperador romano propuesta desde Augsburgo por Wolfgang Aytinger (*Tractatus super Methodium*, 1496) le atribuyó en favor de los Habsburgo ese papel escatológico.

La ciudad de Augsburgo, capital financiera de la casa de Austria, tuvo un papel fundamental en la readaptación, en los inicios de la época moderna, de algunas de las ideas e imágenes anteriores de procedencia bizantina que habían sido ya reformuladas por las tradiciones anglonormandas y las relacionadas con el Sacro Imperio. Desde la capital suaba partió la difusión en formato impreso del sistema de correspondencias entre el AT y NT propio del *Speculum Humanae Salvationis* donde se encontraban los vínculos tipológicos de la Virgen María con el *vellus gedeonis*, la torre de David, la de Baris y la de Tebés. Un poco más tarde, en la segunda mitad del siglo XVI, también desde Augsburgo o desde sus inmediaciones, san Pedro Canisio recopiló los atributos de la Virgen –la mayor parte de ellos de origen bizantino- y los difundió junto con las letanías lauretanas y la devoción por la Virgen de Loreto.

Quienes acabaron de trasladar las imágenes y las ideas religiosas contenidas en la triple temática (Gedeón, último emperador, torre) a un mensaje claramente político fueron, además de Aytinger, diferentes élites de poder de los Países Bajos y de Italia. Los primeros cancilleres de la Orden del Toisón de Oro (Jean Germain y Guillaume Fillastre) iniciaron esta apropiación política de la historia bíblica de Gedeón como modelo a seguir de soldado cristiano inspirado por el designio divino en la cruzada contra el Imperio Otomano. Este mismo referente, trasladado al campo profético, también fue impulsado por el gran canciller Gattinara y su círculo. En un mismo contexto de lucha contra el islam y de renovación de la Iglesia, el cardenal Egidio de Viterbo introdujo la cábala cristiana relacionada con el símbolo de la torre. Y, en el ámbito de las relaciones entre papado e imperio, Sebastiano del Piombo, relacionado con el cardenal viterbense y con el banquero Agostino Chigi, dibujó la custodia eucarística turriforme a un rango superior y como vínculo de unión de objetivos entre la tiara pontificia y la corona imperial, dispuestos los tres objetos en una especie de sanctasanctorum que presidía el doble retrato de Clemente VII y Carlos V, sentados en torno a una mesa de diálogo.

Queda confirmada, por tanto, la hipótesis conforme en esta triple temática (Gedeón, último emperador, torre) se reutilizaron ideas, imágenes y conceptos procedentes, de forma directa o indirecta, de la retórica persuasiva del Imperio Romano de Oriente, a través del pensamiento tipológico (el *logos* de esta política comunicativa), y que se

readaptaron, tras su previa recepción y transformación medieval, finalmente en Augsburgo, Países Bajos e Italia.

6.2 El *pathos* y la forma de comunicación de las ideas-imágenes de la historia bíblica de Gedeón, de la profecía del último emperador romano y del símbolo de la torre

Uno de los medios comunicativos principales de Carlos V y de Felipe II fue la procesión. Se trataría del escenario común de la custodia de asiento turriforme en el *Corpus Christi*, de las letanías lauretanas –que tienen presente la iconografía de la Virgen *tota pulchra*, entre cuyos epítetos se muestra la torre davídica o ebúrneas-, y de los *tableaux vivants* sobre el tema de Gedeón en las entradas ceremoniales de los Países Bajos. Existió coincidencia también en todas estas ocasiones en la importancia que se concedía a la emoción. Se apelaba al *pathos* de Dios, al designio divino, a la mediación de la Virgen para obtener la protección y la comunicación privilegiada con Dios que la propaganda habsbúrgica pretendía arrogarse.

La idea fundamental de la piedad de la casa de Austria fue que Dios era accesible por la Encarnación de Cristo. En esta relación con Dios contaba especialmente la comunión (*pietas eucharistica*) –que necesitaba la intervención sacerdotal- y la intercesión de la Virgen (*pietas mariana*), personificación de la Iglesia. Los Habsburgo fomentaron que estas dos vías de acceso a Dios, en principio individuales –a través de la *manducatio per gustum*, en el caso de la eucaristía, y de la oración, respecto a la devoción mariana-, pasasen a ser colectivas. De ahí, el impulso y el apoyo que obtuvieron las procesiones y la comunión visual en todo el campo cultural de la Monarquía Hispánica. Se impulsó la comunicación a través de imágenes en acción arropadas por cortejos, más que por letra escrita y lectura individual. La torre actuaba de imagen motriz de la procesión del Corpus. Era el punto focal que concentraba las miradas, la que marcaba el paso de la comitiva. Era una torre que se desplazaba, que activaba las emociones y movilizaba el *pathos* de la colectividad.

La letanía lauretana recordaba la participación de la Virgen en la Encarnación del Señor a través de una compilación poético-religiosa de los atributos de la Madre de Dios. Los relativos a la torre implicaban, además de la protección del cuerpo de Cristo, la de todos los cristianos en su fe. Esta torre simbólica formaba parte del diálogo reglado entre sacerdote y feligreses en procesión, al compás de una repetición rítmica que rogaba la intercesión de María, Madre de Dios. Una intervención rogatoria de la Virgen que a menudo fue en defensa de los objetivos militares de la casa de Austria a partir de la batalla de Lepanto. Por otra parte, en los sermones, el ritmo de las oraciones y la música de las celebraciones religiosas de la Orden del Toisón de Oro estuvieron muy presentes la aparición teofánica del rocío ante Gedeón, prefiguratoria de la Encarnación de Cristo, y el designio divino acreditado con esta prueba para conseguir la victoria frente al enemigo, modelo también de la cruzada contra el Imperio Otomano. En esta última forma también apareció en los escenarios de cuadros vivientes en las entradas ceremoniales donde la emoción (el *pathos*) representaba uno de los objetivos a conseguir por los especialistas, las cámaras de retórica, que se ocupaban de su preparación y puesta en escena. Los tapices dedicados al tema de Gedeón, en los que se inspiraron probablemente los *tableaux vivants*, también tenían la intención de impresionar a quienes acudían al espacio donde se encontraban expuestos.

El *pathos* de un Dios que sufría, se enfadaba, castigaba, exigía arrepentimiento, perdonaba y amaba, vehiculaba la misma estructura de contenido en el libro de Jueces del AT y en el *Apocalipsis del Pseudo Metodio*. Este último texto, en su readaptación de Aytinger en Augsburgo, obtuvo una notable difusión en el Sacro Imperio a través de la versión ilustrada por Sebastian Brant en Basilea. Las ilustraciones de la profecía, las escenificaciones de las entradas ceremoniales y las imágenes que las reprodujeron en algunos casos en publicaciones posteriores formaron parte de un mismo sistema comunicativo del que fue particularmente receptor la corte Habsburgo en los Países Bajos de las primeras décadas del siglo XVI. En el caso de la entrada de Brujas de 1515, donde se recordó a Carlos de Habsburgo su misión como nuevo Gedeón de recuperar Jerusalén para la cristiandad, en una clara alusión a la profecía del «último emperador romano», su difusión fue auspiciada y controlada por la corte de Margarita de Austria a través de su cronista Rémy du Puys. Por medio de otro cronista anterior de la misma corte, Jean

Lemaire de Belges, sería muy plausible que Gattinara, durante su estancia en la cartuja de Scheut, hubiese conocido la misma profecía bizantina en su adaptación por parte de Aytinger sobre la que armaría el discurso imperial de Carlos V en diferentes ocasiones.

Se ha acreditado, por tanto, según las conclusiones anteriores, otro de los extremos de la hipótesis de la tesis; en este caso, la importancia de la dimensión emocional (*pathos*) en la forma de comunicación de la ideología e imagen que se desprende de la triple temática (Gedeón, último emperador, torre)

6.3 El *ethos* proporcionado por Gedeón, el último emperador y la torre: momentos destacados de su uso y relevancia de estos fundamentos de identidad y credibilidad

La lectura política de la historia de Gedeón, ya fuese en su versión bíblica o en su adaptación profética como modelo antecesor del «último emperador romano», se encontró presente tanto en el inicio como en el final de la trayectoria de Carlos de Habsburgo como soberano de los Países Bajos. Por una parte, con apenas quince años y recién proclamado duque de Borgoña y conde de Flandes, el futuro emperador se representó como un Gedeón destinado a recuperar Jerusalén en la entrada ceremonial de Brujas (1515); y, por otro lado, los tapices del héroe bíblico cubrieron totalmente las paredes del salón principal de Bruselas donde se formalizó en 1555 la abdicación de Carlos V, que dio paso al reconocimiento de Felipe II como soberano de los Países Bajos y gran maestro de la Orden del Toisón de Oro.

La victoria providencial de Gedeón sobre los madianitas se convirtió en el modelo referencial de la lucha contra el Imperio Otomano, signo del fin de los tiempos. Además de este componente de cruzada, la profecía del «último emperador romano» obviaba la figura del papa en la historia de la salvación que conduciría al fin de los tiempos, ya que se basaba en el modelo religioso-militar del *Basileus*, que implicaba la subordinación del patriarcado espiritual al poder secular imperial, al ejercer éste también autoridad en

materia religiosa, *rex et sacerdos*. Este planteamiento cuadraría con la estrategia propugnada por Gattinara.

La utilización política de la profecía del *Apocalipsis del Pseudo Metodio* por parte de Gattinara y su entorno se concentró en el periodo de 1517 a 1532. Vehiculó por ejemplo, la comunicación del sueño del piamontés en la cartuja de Scheut (1517) a Carlos de Habsburgo, que le animaba en sus aspiraciones imperiales, o los memoriales y discursos (1519-1520) una vez elegido emperador. Alfonso de Valdés, en la relación de la batalla de Pavía (1525); Juan Ginés de Sepúlveda, en *Exhortación a la guerra contra los Turcos* (1529); y Ludovico Ariosto, en las estrofas añadidas (c.1532) al *Orlando furioso* completaron esta línea neogibelina iniciada por Gattinara. Hechos tan trascendentales como la elección imperial de Frankfurt (1519), la derrota de la Liga de Cognac auspiciada por Francia y la Santa Sede y el Saco de Roma (1527), el primer sitio de Viena (1529), los pactos entre papado e imperio (1529-1530) y la coronación de Bolonia (1530) acompañaron el sentido de este discurso profético. Esta etapa de la política comunicativa de Carlos V se cerraría con las defunciones de Gattinara y Margarita de Austria (ambos en 1530) y de Alfonso de Valdés (1532).

El cardenal Egidio de Viterbo, igualmente fallecido en 1532, dedicó *Scechina*, una de sus últimas obras, a Carlos V. El título del libro se refería a la presencia divina que, en la cábala cristiana, además de estar representada por el número 300 –el mismo que el de soldados de Gedeón-, figuraba también en el símbolo de la torre, en cuanto contenedor de la presencia encarnada de Cristo, ya se refiriese a la Virgen que portaba en su seno al Salvador, como a la custodia eucarística donde se reservaban las sagradas formas consagradas. La presencia divina se refería también a la Sabiduría. Pese a estar dedicado a Carlos V, Felipe II pareció recoger las líneas fundamentales del discurso de Egidio de Viterbo: a) comprensión del verdadero significado de la Biblia a través de la cábala cristiana y su difusión posterior; b) la convocatoria de un concilio que reformase la Iglesia a partir de la purgación de sus errores y del conocimiento bíblico revelado; y, c) la derrota definitiva de los otomanos. Y, en efecto, en la época de Felipe II: a) por medio de la cadena de maestros y discípulos que partió de Egidio de Viterbo, fray Dionisio Vázquez y fray Cipriano de la Huerga, se llegó a la *Biblia Regia* o políglota de Amberes (1568-1572) dirigida por Benito Arias Montano y al comentario y traducción al castellano del

Cantar de los Cantares por parte de fray Luis de León (1560-1561) –en todos estos casos se prestaría atención a los libros poéticos y sapienciales de la Biblia, donde se definía la torre de la fortaleza como el arca turriforme que contiene los rollos de la Torá, identificada en su lectura cabalística cristiana con la Virgen, el arca de la Nueva Alianza-; b) en el reinado de Felipe II se desarrolló y finalizó el Concilio de Trento (1545-1563); y, c) no se llegaría a derrotar definitivamente al Imperio Otomano pero se consiguió detener su avance en la batalla de Lepanto (1571). A partir de esta victoria, atribuida a la intervención providencial de la Virgen, existiría una apropiación político-militar de esta devoción y se utilizaría ya a principios del siglo XVII como *tour de force* en las zonas de conflicto con los protestantes: el sur de Alemania, Bohemia y los Países Bajos.

El *ethos* que propugnaba Egidio de Viterbo para la Monarquía Católica –ya fuera su soberano emperador y/o rey de Jerusalén- era equipararla en rango a la Santa Sede y compartir ambos poderes el gobierno del mundo si bien con división de funciones. Los asuntos temporales debían corresponder al monarca hispánico y los puramente espirituales al papa; y ambos supeditados al bien superior de la defensa de la fe. Se trataba en definitiva de superar la guerra de profecías políticas que habían ocupado a güelfos y gibelinos, y no auspiciar el discurso escatológico ni del papa angélico ni del último emperador romano. La comprensión de las Escrituras y de la última era escatológica llegaría por medio de la cábala interpretada desde el punto de vista cristiano. Una de las funciones principales del rey sabio de Jerusalén debía ser promover el conocimiento del contenido profundo de la Biblia bajo este prisma en el que la torre, en cuanto símbolo de esta comprensión (*Binah*), de la presencia de Dios (*Shekhinah*), de la Virgen María, y de la Jerusalén celeste, constituía el elemento fundamental.

La importancia de la titularidad del reino de Jerusalén, al estar vinculado a Nápoles y a Sicilia, se puso de manifiesto en el ámbito cristiano ya a principios del siglo XVI cuando diferentes papas atribuyeron esta condición de rey jerosolimitano primero al rey de Francia y, posteriormente, a Fernando el Católico, quien aprovechó este nuevo *ethos* que se sumaba al reconocimiento a los frutos de su discurso en favor de la cruzada, con sus éxitos en la Reconquista y en los enclaves norteafricanos, para obtener el beneficio de la recaudación de las indulgencias por la bula de la cruzada. La casa de Austria no quiso quedar apartada de la pugna por este reino simbólico y desde Augsburgo se fomentó la

recuperación y readaptación de la profecía de un «último emperador romano» destinado a reinar en Jerusalén antes de ceder todo su poder terrenal al Señor como antesala de los acontecimientos apocalípticos del fin de los tiempos. Una profecía que también tuvo su versión islámica con el *Mahdī*, en un papel semejante al del emperador, y en el que estaba presente la segunda venida de Jesús, aunque musulmán, con el papel reservado de librar la última batalla apocalíptica en Jerusalén. Esta coincidencia acredita la eficacia comunicativa de este discurso profético en la política de persuasión de las dinastías Habsburgo y Osmán.

La utilización del título de rey de Jerusalén, tanto por parte de Carlos V como de Felipe II, fue uno de los motivos de mayor afrenta para cualquier sultán del Imperio Otomano. Así quedó evidenciado, por ejemplo, en la visita diplomática de Schepper a Constantinopla en 1533. Sin embargo, este énfasis por reafirmar la soberanía otomana de la ciudad santa contrastaría con la importancia de la romanidad para el Imperio Otomano. No solo fijó su capital en la Segunda Roma sino que reivindicó su carácter de heredero del Imperio Romano y de legítimo poseedor del trono de Constantinopla. Por otra parte, la romanidad, en este caso referida a la imagen del triunfo de la Roma imperial pagana, fue la que hizo servir Carlos V en la cruzada que le llevó a conquistar Túnez (1535).

En época todavía del emperador Carlos V, el cardenal Pole, legado pontificio, en el discurso de 21 de noviembre de 1554 ante el Parlamento inglés, anunció que el papel de Felipe de Habsburgo, entonces recién nombrado rey de Jerusalén y monarca consorte de Inglaterra, iba a ser zanjar las controversias sobre religión y consolidar a la Iglesia católica. Una misión para la que iba a ser preciso que todos los reinos se uniesen bajo su cabeza y le reconociesen como vicario de Dios. En esos momentos ya se daba por descontado que la misión escatológica inicialmente atribuida a su padre, como «último emperador romano», de ser el pastor de un único rebaño, no iba a ser posible. El propio Felipe, en el discurso de 12 de noviembre de 1554 ante el mismo Parlamento, ya había recordado que el nacimiento de la Iglesia católica se produjo en Jerusalén y, de esta forma, evidenciaba que él era el rey de la ciudad santa, cuna de la Iglesia, centro simbólico del mundo, y lugar destinado a protagonizar el fin de los tiempos. Así lo determina el Apocalipsis de Juan y la mayor parte de profecías. Un momento apocalíptico en el que último y uno van unidos: el fin de los tiempos y un único reino.

Carlos V y, sobre todo, Felipe II se sirvieron del concepto espiritual de la Jerusalén celeste para mantener en todo instante un discurso propagandístico relacionado con el fin de los tiempos. La idea de la cruzada, también utilizada como motivo retórico, tuvo el problema de la distancia existente entre el objetivo teóricamente perseguido –la recuperación de Tierra Santa y el Oriente cristiano- y las posibilidades reales de conseguirlo. En cualquier caso, el discurso político de los Austrias Mayores planteó el anuncio de la inminencia del fin de los tiempos como una vía que favorecía la hegemonía de la rama hispánica de los Habsburgo en todo el ámbito de la cristiandad, convertida en “un único rebaño bajo un solo pastor”.

La espiritualización de Jerusalén también tuvo su espacio en el modelo escatológico de Felipe II. Respondió al deseo de acceder a la visión de la gloria divina y a la preparación de una vida plena y de una buena muerte, tal y como se referiría, por ejemplo, san Francisco de Borja en su comentario a las *Lamentaciones de Jeremías* (1556-1557). Se trataría, además, de un proyecto dinástico, una versión de la escatología individual en la que quedaba incluida la dinastía, la casa de Austria. Esta atención al fin de los tiempos se reflejaría en la construcción de El Escorial, ideado como el palacio del rey sabio de Jerusalén, una gran arca del conocimiento humano abierta a la Sabiduría del Señor. Planteado como el claustro en el que se contemplaría la gloria de Dios, la Jerusalén celeste. El lugar en el que Felipe II quería estar al final de su tiempo, a la espera del Juicio final. El sitio en el que se encontraría el panteón dinástico, el lugar de reposo de los restos mortales del último emperador romano ungido, consagrado y coronado por el papa, y, junto a los suyos, los de su familia.

La figura de Felipe II, inmortalizada en la réplica (c.1559) de Michiel Coxcie a la *Adoración del Cordero Místico* de los hermanos Van Eyck, representaba el papel de espada de Dios o soldado de Cristo, en actitud de humilde adoración ante el Cordero de Dios situado delante de la torre de la Jerusalén celeste, la Novia o Esposa del Cordero. Esta torre que surcaría el cielo tras la Parusía reproducía la de la catedral de Utrecht, la más alta de los Países Bajos. Felipe II encargó esta versión del políptico de Gante tras la abdicación de Bruselas. Coxcie incluyó a Carlos V junto al rey, en la misma disposición de defensa y adoración. Se escenificó, por tanto, esa continuidad de padre a hijo en el papel escatológico reservado a la Monarquía Católica. Los anuncios de la Encarnación en

la sibila eritrea y en la profecía bíblica de Miqueas que aparecen en el políptico ante el que se había bautizado el futuro emperador Carlos V se explicaban en un contexto pastoril e imperial –en la sibila cumana- cuyo destino era reunir a la humanidad en un solo rebaño bajo un solo pastor (*fiet unum ovile et unus pastor*), requisito previo a la llegada del fin de los tiempos.

La victoria en la batalla de Lepanto (1571) hizo resurgir desde Castilla el papel del rey de Jerusalén en la recuperación de Constantinopla y Tierra Santa en las siguientes obras y autores: Francisco de Aldana (*Al Rey Don Felipe, nuestro señor*, 1571), Juan Latino (*La Austríada*, 1573), Juan Rufo (*La Austríada*, 1582), y Hernando de Acuña (*Al rey nuestro señor*, 1591). A pesar de este discurso triunfalista que impulsaba a la cruzada, los objetivos reales de la política de Felipe II fueron otros muy diferentes: ocupado en las guerras de Flandes y en las de religión de Francia, en la anexión de Portugal, y en otros frentes, le interesaban aguas tranquilas en el Mediterráneo. Nada nuevo, por otra parte, en la distancia entre un discurso siempre belicista de cruzada inminente y una realidad mucho menos ardiente donde no fueron raros los pactos con el Imperio Otomano, tal y como se ha visto en el capítulo 2 con las opiniones de Rodríguez Salgado, Tolan, Bunes y Floristán que ponen en duda la intención real de llevar a cabo la cruzada.

Las conclusiones anteriores demuestran la hipótesis conforme la historia bíblica de Gedeón, la profecía del último emperador romano y el símbolo de la torre representaron un aspecto fundamental de la comunicación política de Carlos V y de Felipe II, con las diferencias que se comentarán en el próximo apartado. Esta importancia fue especialmente evidente, respecto a Carlos V, en el periodo de 1517 a 1532, con ocasión del proceso de elección y coronación imperial. En cuanto a Felipe II, su misión escatológica relacionada con el título de rey de Jerusalén estuvo especialmente presente en el periodo comprendido entre 1554 a 1560, los años de transición que se vivieron con el inicio de su reinado y el final del de su padre. La defunción sin descendencia de su esposa la reina de Inglaterra, María Tudor, junto con el desplazamiento definitivo del rey del norte de Europa al centro de la península ibérica y la fijación de la capital en Madrid evidenció la imposibilidad de compatibilizar los intereses de los Países Bajos y España. El plan inicial de que los descendientes del rey de Jerusalén y de la reina de Inglaterra consolidasen un bloque territorial habsbúrgico integrado por Inglaterra y los Países Bajos

ya era del todo inviable, por lo que la atención de Felipe II se desvió al sur –e incluso a fuera de Europa- y el título jerosolimitano perdió centralidad en la retórica del rey.

La victoria de Lepanto pareció revivir el discurso profético de la misión cruzada del rey de Jerusalén aunque entonces el principal *ethos* ya no era tanto el título en sí –ni la recuperación poco factible de la Jerusalén terrenal- sino el carácter sapiencial y místico de la *pietas eucharistica* y la *pietas mariana* –presente en ambos casos el símbolo de la torre- con la referencia de la Jerusalén celeste. En cualquier caso, cada uno de estos dos títulos, emperador y rey de la ciudad santa, reforzaron la representación de la imagen de los monarcas y añadieron credibilidad a su discurso persuasivo.

6.4 Diferencias entre la idea e imagen imperial que se transmite mediante esta triple temática en los casos de Carlos V y de Felipe II

Se pueden observar dos modelos de escatología política distintos. El primero de ellos, el que ideó Gattinara para Carlos V sería, a *grosso modo*, el que se referiría al nuevo Gedeón de la profecía del último emperador romano; mientras que la imagen emblemática del segundo sería la sapiencial y mística de Felipe II en El Escorial que aspiraría a la gloria de la Jerusalén celeste y estaría más relacionada con el símbolo de la torre. Los límites entre uno y otro patrón son flexibles y permiten excepciones; prueba del carácter borroso de esta frontera es que los temas tratados respecto a la cábala cristiana y a la torre mariana y eucarística podrían ser atribuibles a uno y a otro. Con esta advertencia, las conclusiones de este apartado al definir los dos marcos referenciales escatológicos deben considerarse tendencias y no características absolutas de cada uno de ellos.

Un primer aspecto a considerar es el de los textos fundamentales que tuvo en cuenta esta doble perspectiva (Carlos V-Gattinara vs. Felipe II-Escorial) con respecto a la triple temática de la tesis (Gedeón, último emperador, torre). Mientras que la escatología de Carlos V se basó en el Antiguo Testamento (Libro de Jueces) y en el *Apocalipsis del*

Pseudo Methodio, la escatología de Felipe II tendió a referirse al Nuevo Testamento (Encarnación), al *Cantar de los Cantares* y al Apocalipsis de Juan. El modelo referencial en el primer caso, por tanto, sería el nuevo Gedeón, el «último emperador romano», mientras que el ejemplo de Felipe II sería el rey sabio de Jerusalén.

En lugar de justificar la legitimación política en la lógica de infracción-castigo-arrepentimiento-salvación por parte del héroe del *Apocalipsis del Pseudo Methodio*; es decir, un sistema de culpa/perdón, característico de la profecía bizantina; la nueva lógica de Egidio de Viterbo, que podría ser más cercana a la de Felipe II, aunque no abandonaría de todas formas el esquema anterior, sería la de ignorancia/conocimiento, propia de la cábala cristiana.

La profecía bizantina siguió el modelo religioso-militar del *Basileus*. El emperador romano de Oriente fundamentaba en el designio divino las acciones –ya fuesen de defensa o de ataque- de su ejército. El éxito de sus empresas bélicas dependía de esta intervención de Dios y si se producía la derrota –circunstancia ésta cada vez más frecuente hasta llegar al punto de la propia desaparición del Imperio Bizantino con la caída de Constantinopla- la causa no era otra que el propio designio divino; y no por favorecer al ejército musulmán sino para castigar los pecados cometidos por los cristianos. Por tanto, este planteamiento permitía justificar el combate aún en las peores condiciones, sin miedo, entrega total y fe ciega en el emperador, al contar con la gracia divina en último extremo. Y en caso de derrota, el designio como castigo por los pecados cometidos, favorecía la obediencia a los mandamientos y leyes; ya que el arrepentimiento y la rectificación era la solución.

Por los motivos anteriores, ni Carlos V ni Felipe II abandonaron el providencialismo, si bien con una diferencia. Cuando Gattinara o su círculo se refirieron a él generalmente se trataba de una providencia divina consumada: la elección imperial se había producido gracias al designio divino, la victoria de Pavía o el *Saco di Roma* había sido producto de este destino providencial. Por el contrario, Felipe II se acogió a la providencia como un futuro no resuelto. La intervención de la Virgen por designio divino –convencido de que se mostraría a su favor- sería el motor de su esperanza.

Otra tendencia a destacar en la que divergieron estos dos modelos fue la preponderancia de las dos líneas de la *pietas austriaca*. La imagen pública de Carlos V estuvo más relacionada con la *pietas eucharistica*, mientras que la de Felipe II se vinculó más a la *pietas mariana*, tanto en su aspecto de mediación como en el de sabiduría.

El futuro, en el caso de la concepción política de Carlos V, estaría profetizado y el fin de los tiempos se contemplaría como una realidad colectiva, donde se esperaría la Parusía y el Juicio Final. También estos aspectos estuvieron presentes en la escatología de Felipe II pero con un mayor énfasis en el destino individual y dinástico relativo al purgatorio y a la visión de la gloria de Dios.

6.5 Justificación de los motivos por los que la torre eucarística fue el objetivo principal de la furia iconoclasta

En el catolicismo del siglo XVI estaba muy extendida la preocupación por la escatología individual, por el propio destino en el purgatorio. Este espacio *post mortem* estaba vinculado al sacramento de la penitencia, al ser el lugar de expiación de todos aquellos pecados que no habían concluido el ciclo de pecado-confesión-absolución sacerdotal-penitencia-gracia divina antes de la defunción. El cumplimiento del sacramento de la penitencia junto con los otros seis –bautismo, eucaristía, confirmación, extremaunción, sacerdocio y matrimonio- formaba parte de la vía salvífica católica que fue absolutamente refutada por el principio *sola fides* del protestantismo. Las casas sacramentales turriformes, al ser muchas de ellas obras redentoras para aliviar o evitar los suplicios del purgatorio, ya eran por este simple hecho inaceptables para los calvinistas pero a ello se sumaba la identificación de estas construcciones con otros dos aspectos del catolicismo que los calvinistas consideraban igualmente inadmisibles: la *pietas mariana* y la *pietas eucharistica*. Tres aspectos definitorios, por tanto, de la *pietas austriaca* de Felipe II.

Uno de los elementos centrales de la *pietas eucharistica* era la visión de la hostia consagrada, tanto en el interior de la iglesia como en el exterior. En ambos casos se

mostraba dentro de un edículo con forma de torre, ya fuese la casa sacramental en el culto eucarístico estático, o bien el ostensorio o custodia de asiento en la procesión del *Corpus Christi*. La grandiosidad y majestuosidad de la torre, de la *Maison Dieu*, aún la hacía más recriminable, desde la perspectiva calvinista, por su vanagloria y deseo de posteridad. Las torres eucarísticas eran, para los reformados o para teólogos como Petrus Bloccius, unas construcciones humanas que no podían ser consideradas en absoluto la casa de Dios. Al contrario, eran vistas como arrogantes e idolátricas torres de Babel, merecedoras del castigo de la destrucción.

La casa sacramental turriforme, en su doble carácter de casa y madre de Dios, tenía una raíz terrenal y material y, al mismo tiempo, estaba en contacto con lo celestial y espiritual. Era intercesora de las personas ante Dios y comunicaba, de esta forma, cielo y tierra. La enorme altitud de las torres eucarísticas llevaba implícita esta connotación. Dios era accesible a través de la Virgen; en su seno se producía la Encarnación; y la torre permitía ver a través de ella, en actitud humilde, la hostia consagrada y comulgar con esta visión. Los calvinistas criticaron por idolátrico este planteamiento de la *pietas eucharística* de la Monarquía Católica; y en ningún caso la comunicación con Dios podía depender de la intercesión de la Virgen ni de ningún otro intermediario.

De todas formas, cabe advertir que al principio de la rebelión el calvinismo no estaba suficientemente extendido en las zonas insurrectas como para identificar una sinonimia perfecta entre confesión religiosa y posicionamiento político; y muchos rebeldes eran católicos cuando se inició la Guerra de los Ochenta Años. La destrucción en el interior de las iglesias de los edículos que contenían las sagradas formas consagradas, por tanto, no persiguió únicamente provocar un impacto emocional en los católicos, a la vista del horror producido. Tampoco buscó solo apoderarse de ese espacio religioso “purificado” una vez eliminada toda idolatría. Se trataba de una acción política. Se atacaba de forma física y brutal todo un mundo simbólico fundamentado en la Encarnación para presentar como alternativa otro –aún minoritario- basado en el Espíritu y la Palabra. El modelo alternativo de los calvinistas fue considerarse ellos mismos el nuevo pueblo de Israel en Alianza con Dios. Trasladaron por tanto al siglo XVI la Alianza del Antiguo Testamento; un orden dispuesto por Dios cuya violación se regía por la lógica de la traición y la idolatría. De esta forma, los rebeldes de los Países Bajos se consideraron el pueblo oprimido por los

idólatras prohabsbúrgicos, los nuevos madianitas, y lucharon por restablecer el verdadero orden deseado por Dios, tal y como planteó Philippe de Marnix. Roma –el nuevo Madián- y Jerusalén serían las ciudades simbólicas contrapuestas por los calvinistas. A la primera la identificaron con Babilonia, con el paganismo, la superstición y la idolatría. Se refirieron, en cambio, a la Nueva Jerusalén como una realidad policéntrica, al no estar localizada ni en la ciudad histórica de Tierra Santa ni en un punto concreto, sino en las diferentes comunidades calvinistas que se fueron formando en los distintos territorios. Cada una de ellas sería una Nueva Jerusalén y el conjunto de todas ellas –presente y futuro- también lo sería como imagen de la Iglesia auténtica, la comunidad de los creyentes de la verdadera fe.

En estos dos modelos antitéticos tuvo cabida una figura referencial para ambos: Gedeón. De hecho dos Gedeones diferentes, dos facetas del mismo héroe bíblico. El Gedeón católico protagonizaba una escena –la del rocío y el vellocino- que, además de prefigurar al papel de la Virgen en la Encarnación, le iba a servir como prueba previa para alzarse contra los madianitas, ya fuesen infieles (el Imperio Otomano) o herejes (como los calvinistas), en un contexto escatológico colectivo (el del nuevo Gedeón del «último emperador romano» o del rey de Jerusalén). El Gedeón calvinista era *Yerubbaal*, el destructor de ídolos y espada de Dios, que no consideraba otro rey que no fuese Dios y que, por designio divino, liberaría al pueblo oprimido de los Países Bajos, la auténtica comunidad cristiana (la de la Iglesia reformada) de la tiranía del nuevo Madián (la Monarquía Católica y Felipe II, considerado un nuevo Nemrod). Felipe II para los calvinistas era un monarca que asimismo fomentaba otro tipo de idolatría, la que se derivaba de su propia deificación al equiparar el delito de lesa majestad con la herejía. Y frente a él y a sus leyes, los calvinistas únicamente reconocían a Dios y a su Palabra. La monarquía no era un régimen político esencial en la Biblia y, por tanto, se podía desobedecer al rey cuando se convertía en tirano y no respetaba la palabra de Dios. El único Rey de los calvinistas era Dios, de la misma forma que reconoció Gedeón cuando el pueblo de Israel le ofreció ser su primer monarca. Tanto Guillermo de Orange como, posteriormente, su hijo Mauricio de Nassau se presentaron como Gedeón.

A excepción de este referente común en Gedeón –con las salvedades anteriores-, se libró una batalla entre dos modelos teológico-políticos verdaderamente opuestos, el de la

Monarquía Católica y el de los rebeldes calvinistas, tal y como se ha resumido en el cuadro anterior. La herejía y la idolatría fueron las armas arrojadas que se lanzaron unos a otros. Mientras Felipe II persiguió herejes, los calvinistas radicales destruyeron ídolos.

Aunque las motivaciones religiosas y los objetivos políticos se interrelacionaron de una manera muy compleja en la revuelta de los Países Bajos, cuando los iconoclastas calvinistas se propusieron destruir lo más apreciado por la Monarquía Hispánica de Felipe II, no buscaron a Hércules, a Jasón ni a las columnas del Plus Ultra. Se ha acreditado, en definitiva, que, con la destrucción de esta modalidad babélica de torre eucarística los iconoclastas pretendieron atacar el pilar principal del campo cultural y devocional de la Monarquía Católica.

6.6 Consideración final

El fin de los tiempos constituyó una idea motriz de una gran capacidad persuasiva en manos de la política comunicativa de Carlos V y de Felipe II. Movilizaba a la población porque despertaba emociones, sus esperanzas y sus miedos. Incentivaba la participación activa en una campaña militar que tenía por objetivo acabar con el Otro por antonomasia (el Imperio Otomano) pero, sobre todo, apelaba a la colaboración económica para cubrir estas acciones bélicas, aunque posteriormente no fuese ése el destino. Proporcionaría, además, al soberano un papel apocalíptico esencial en la misión de eliminar las herejías y reunir a toda la humanidad en un único rebaño. En este objetivo expresaría el convencimiento de contar con la complicidad de Dios, que aún dotaría de más fuerza y autoridad al emisor del mensaje. Y todo el relato que lo justificaba unía el pasado, el presente y el futuro con una lógica que se amparaba en un tipo de pensamiento propio de la exégesis bíblica. En definitiva, la utilización política de la historia bíblica de Gedeón, la profecía del último emperador romano y el símbolo de la torre reunieron los tres elementos más efectivos de la retórica: *logos*, *ethos* y *pathos*.

LISTADO DE ABREVIATURAS BÍBLICAS

Ap (Apocalipsis de Juan) - AT (Antiguo Testamento) - Ba (Baruc) - Col (Colosenses) - Cr (Cantar de los cantares) - Dn (Daniel) - Dt (Deuteronomio) - Ef (Efesos) - Ex (Éxodo) - Ez (Ezequiel) - Ga (Gálatas) - Gn (Génesis) - Hb (Hebreos) - Hch (Hechos de los Apóstoles) - Is (Isaías) - Jc (Jueces) - Jdt (Judit) - Jn (Juan) - Jr (Jeremías) - Lc (Lucas) - Mc (Marcos) - Mi (Miqueas) - Mt (Mateo) - Nm (Números) - NT (Nuevo Testamento) - Pr (Proverbios) - R (Reyes) - Rm (Romanos) - Sal (Salmos) - Za (Zacarías) - 1 Co (Primera carta de san Pablo a los corintios) - 1 P (Primera epístola de san Pedro) - 1 R (Primer libro de los Reyes) - 1 S (Primer libro de Samuel) - 1 Tes (Primera carta de san Pablo a los tesalonicenses) - 2 M (Segundo libro de Macabeos) - 2 P (Segunda epístola de san Pedro) - 2 S (Segundo libro de Samuel).

BIBLIOGRAFÍA

ABATE, Emma. "Filologia e Qabbalah. La collezione ebraica di Edigio da Viterbo alla biblioteca Angelica di Roma". *Archivio italiano per la storia della pietà*, XXVI, 2013, pp. 413-451.

ABATE, Emma. "Elias Levita the Lexicographer and the Legacy of *Sefer ha-Shorashim*". *Sefarad*, 76/2, 2016, pp. 289-311.

ABBOUD-HAGGAR, Soha. "Apocalipsis, resurrección y Juicio Final en la cultura islámica". En: A. VACA (ed.). *En pos del tercer milenio. Apocalíptica, Mesianismo, Milenarismo e Historia. Undécimas Jornadas de Estudios Históricos organizadas por el Departamento de Historia Medieval, Moderna y Contemporánea*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1999, pp. 43-78.

AGAMBEN, Giorgio. *Signatura rerum. Sobre el método*. Barcelona: Anagrama, 2010.

ÁGOSTON, Gábor. "Information, ideology, and limits of imperial policy: Ottoman grand strategy in the context of Ottoman-Habsburg rivalry". En: V.H. AKSAN (et al.) (eds.). *The Early Modern Ottomans: Remapping the Empire*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, pp. 75-103.

AHRWEILER, Hélène. *L'idéologie politique de l'Empire Byzantin*. París: Presses Universitaires de France, 1975.

AINAUD DE LASARTE, Joan. *El Toisó d'Or a Barcelona*. Barcelona: Aymà, 1949.

ALBA, Ramón. *Acerca de algunas particularidades de las Comunidades de Castilla tal vez relacionadas con el supuesto acaecer Terreno del Milenio Igualitario*. Madrid: Nacional, 1975.

ALEXANDER, Paul J. "The medieval legend of the Last Roman Emperor and its messianic origin". *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, Vol. 41, 1978, pp. 1-15.

ALONSO, Julio. "*Optimates laetificare*: la Egloga in Nativitate Christi de Joan Baptista Anyés o Agnesio". *Criticón*, Vol. 66-67, 1996, pp. 307-342.

ALONSO-NÚÑEZ, J.M. "Los imperios universales en Jordanes". *Memorias de Historia Antigua*, 10, 1989, pp. 163-170.

ALPHANDÉRY, Paul; DUPRONT, Alphonse. *La chrétienté et l'idée de croisade*. París: Albin Michel, 1995.

ALVARADO, Javier. *Historia de los métodos de meditación no-dual*. Madrid: Sanz y Torres, 2012.

- ALVAREZ, Mariano. “Nicolás de Cusa: perfil de un pensamiento innovador”. *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*, 87, 2010, pp. 417-434.
- ALLO, M. Adelaida. “Exequias del emperador Carlos V en la monarquía hispana”. En: M.J. REDONDO; M.A.ZALAMA (coords.). *Carlos V y las artes. Promoción artística y familia imperial*. Valladolid: Junta de Castilla y León – Universidad de Valladolid, 2000, pp. 261-282.
- AMARO, Manuel Javier. “El mito en la construcción cultural”. *Fides et ratio*, Vol. 2, nº 2, 2008, pp. 15-19.
- AMIRAV, Hagit. “The Christian Appropriation of the Jewish Scriptures: Allegory, Pauline Exegesis, and the Negotiation of Religious Identities”. *ASE*, 28/2, 2011, pp. 39-55.
- AMOS, N. Scott. *Reformation Commentary on Scripture. Old Testament IV. Joshua, Judges, Ruth*. Westmont: InterVarsity Press Academic, 2020.
- ANDRIOLLO, Luisa. “Two Epigrams on an Icon of the Theotokos Adorned by the Emperor John II Komnenos”. En: F. SPINGOU (ed.). *The Visual Culture of Later Byzantium (c.1081-c.1350)*. Cambridge: Cambridge University Press, 2022, pp. 698-715.
- ANGLO, Sydney. “Introduction”. En: R. DU PUYS. *La tryumphante entrée de Charles prince des Espagnes en Bruges 1515*. Amsterdam: Theatrum Orbis Terrarum, 1970, pp. 5-34.
- ARCINIEGA, Luis. “Evocaciones y ensueños hispanos del reino de Jerusalén”. En: V. MÍNGUEZ (et al.) (eds.). *Arte en los confines del Imperio. Visiones hispánicas de otros mundos*. Castellón: Universitat Jaume I, 2011, pp. 49-97.
- ARELLANO, Ignacio. *Diccionario de los autos sacramentales de Calderón*. Pamplona: Universidad de Navarra, 2000.
- ARIAS MONTANO, Benito. *Libro de José o sobre el lenguaje arcano*. Huelva: Universidad de Huelva, 2006.
- ARJOMAND, Saïd Amir. “Islamic Apocalypticism in the Classic Period”. En: B. MCGINN (ed.). *The Encyclopedia of Apocalypticism*. Vol. 2. Nueva York: Continuum, 1998, pp. 238-283.
- ARNADE, Peter. “The Emperor and the City: the Cultural Politics of the Joyous Entry in Early Sixteenth Century Ghent and Flanders”. *HMGOG*, LIV, 2000, pp. 65-92.
- ARNADE, Peter. *Beggars, Iconoclasts, and Civic Patriots: The Political Culture of the Dutch Revolt*. Ithaca-Londres: Cornell University Press, 2008.
- AROLA, Raimon; VERT, Lluïsa. “El discurso sobre la Piedra Cúbica de Juan de Herrera”. En: *La Puerta. Esoterismo en la España del siglo de oro*. Rubí: Obelisco, 1990, pp. 81-88.

ASENSIO, Eugenio. *El erasmismo y las corrientes espirituales afines. Conversos, franciscanos, italianizantes con algunas adiciones y notas del autor*. Madrid: Sociedad Española de historia del libro – Sociedad de estudios medievales y renacentistas, 2000.

AUGER, L'Abbé. *Du symbolisme religieux avant et depuis le Christianisme*, Vol. 3. Paris, Poitiers: Franck, Dupré, 1871.

AURELL, Jaume. “San Agustín y la ciudad de Dios: la caída de Roma y el auge del cristianismo”. En: P. SÁNCHEZ (dir.). *Historia del análisis político*. Madrid: Tecnos, 2011, pp. 161-174.

AURELL, Jaume. “La iconografía de la coronación celeste del emperador en Bizancio: la negación simbólica de la mediación eclesiástica”. *Byzantion Nea Hellás*, 37, 2018, pp. 239-263.

AURELL, Martin. “Prophétie et messianisme politique. La péninsule Ibérique au miroir du *Liber Ostensor* de Jean de Roquetaillade”. En: A. VAUCHEZ (dir.). *Les textes prophétiques et la prophétie en Occident (XIIe-XVIe siècle)*. Roma: École Française de Rome, 1990, pp. 27-71.

AYUNTAMIENTO DE BRUJAS. *La Toison d'Or. Cinq Siècles d'Art et d'Histoire*. Catálogo de la exposición en el Musée Comunal des Beaux-Arts (14 julio-30 septiembre 1962). Brujas: Lanoo-Tielt, 1962.

AZCÁRRAGA, Joaquín. “Felipe II: el Toisón de Oro y los sucesos de Flandes”. *Cuadernos de Historia del Derecho*, nº 6, 1999, pp. 475-490.

BADIA, Lola; SANTANACH, Joan; SOLER, Albert. “Ramon Llull no va escriure *Blanquerna*. Per a una correcta catalogació de la novel·la lul·liana”. *Estudis Romànics*, 39, 2017, pp. 355-360.

BAKER-BATES, Piers. *Sebastiano del Piombo and the World of Spanish Rome*. Londres-Nueva York: Routledge, 2017.

BALTHASAR, Hans Urs von. *Pneuma e institución*. Madrid: Encuentro-Cristiandad, 2008.

BARBIERI, Costanza. “Agostino Chigi. Sebastiano's First Roman Patron”, “*Sacra Vigilia. An Augustinian Interpretation of the Viterbo Pietà*”. En: *Michelangelo & Sebastiano*. Londres: National Gallery, 2017, pp. 41-52, 65-74.

BARÓ, Xavier. “Skanderbeg (1405-1468), heroi nacional albanès, entre la realitat i el mite”. *Temps d'Educació*, 56, 2019, pp. 221-234.

BARONI, Francesco. *Le Cantique des Cantiques et la poésie lyrique des XII^e et XIII^e siècles*. Memoria de máster Université Paris IV-Sorbonne, 2004.

BATAILLON, Marcel. “Charles-Quint Bon Pasteur selon fray Cipriano de Huerga”. *Bulletin hispanique*, nº 50 (3-4), 1948, pp. 398-406.

BATAILLON, Marcel. *Erasmus y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*. México DF: Fondo de Cultura Económica, 1966².

BATLLORI, Miquel. “La Sicile et la Couronne d’Aragon dans les prophéties d’Arnaud de Villeneuve et de Jean de Roquetaillade”. En: A. VAUCHEZ (dir.). *Les textes prophétiques et la prophétie en Occident (XIIIe-XVIe siècle)*. Roma: École Française de Rome, 1990, pp. 73-90

BAYDAL, Vicent. “Santa Tecla, San Jorge y Santa Bárbara: Los monarcas de la Corona de Aragón a la búsqueda de reliquias en Oriente (siglos XIV-XV)”. *Anaquel de Estudios Árabes*, 21, 2010, pp. 153-162.

BAYÓN, Fernando. “Metáforas de lo político, políticas de la metáfora. Entrevista a José M. González García”. *Revista internacional de filosofía política*, 33, 2009, pp. 175-190.

BEAVER, Adam G. *A Holy Land for the Catholic Monarchy : Palestine in the Making of Modern Spain, 1469-1598*. Tesis doctoral de Historia. Universidad de Harvard (Cambridge, Massachussets), 2008.

BEEEMON, Fred Edwin. *The Ideology of Rebellion : Philippe de Marnix, Sieur de Sainte Aldegonde, and the Dutch Revolt*. Tesis doctoral. Universidad de Tennessee, Knoxville, 1988.

BEEEMON, Fred Edwin. “Poisonous Honey or Pure Manna: The Eucharist and the Word in the «Beehive» of Marnix of Saint Aldegonde”. *Church History*, 61/4, 1992, pp. 382-393.

BEHAR, Roland. « Le «*De Adventu Caroli V. Imperatoris in Italiam*» (ca. 1536) de Minturno : La célébration héroïque et mythique de Charles-Quint». En: M. J. L. PERRIN; N. CATELLANI-DUFRENE (eds.) *La lyre et la pourpre. Poésie latine et politique de l’Antiquité tardive à la Renaissance*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2012, pp. 117-132.

BELDA, Cristóbal. “Sibilas virgilianas en el Renacimiento español”. *Imafronte*, 1, 1985, pp. 5-21

BELenguER, Ernest. *Fernando el Católico. Un monarca decisivo en las encrucijadas de su época*. Barcelona: Península, 1999.

BELenguER, Ernest. *El imperio de Carlos V. Las coronas y sus territorios*. Barcelona: Península, 2002.

BELenguER, Ernest. *Los Trastámara. El primer linaje real de poder político en España*. Barcelona: Pasado & Presente, 2019.

BELOZERSKAYA, Marina. *Luxury Arts of the Renaissance*. Los Angeles: Paul J. Getty Museum, 2005.

BELTRAN, Evencio; PRIETZEL, Malte. “Le second chancelier de l’ordre: Guillaume Fillastre II”. En: P. COCKSHAW (dir.). *L’ordre de la Toison d’or, de Philippe le Bon à Philippe le Beau (1430-1505): idéal ou reflet d’une société?*. Turnhout: Brepols, 1996, pp. 118-127.

BEN-AMI, Shlomoh. “Palestina en el primer siglo de la era común”. En: A. PIÑERO (ed.). *Orígenes del cristianismo. Antecedentes y primeros pasos*. Córdoba - Madrid: El Almendro – Universidad Complutense, 1991, pp. 15-34.

BENET, Juan. *La construcción de la torre de Babel. Sobre la necesidad de la traición*. Madrid: Siruela, 2003.

BERGONZINI, Massimo. *Il culto mariano e immaculista della Monarchia di Spagna: l’ambasciata romana di D. Luis Crespi de Borja (1659-1661)*. Oporto: Citcem, 2015.

BERJEAU, J. Ph. *Speculum Humanae Salvationis: le plus ancient monument de la xylographie et de la typographie réunies*. Londres: Stewart, 1861.

BESANÇON, Alain. *La imagen prohibida*. Madrid: Siruela, 2003.

BIERSACK, Martin. “Sincretismo religioso, eclecticismo filosófico y la búsqueda de la verdad última: La recepción del neoplatonismo florentino en España en torno a 1500”. En: J.MARTÍNEZ MILLÁN; M. RIVERO (coords.). *Centros de poder italianos en la Monarquía hispánica (siglos XV-XVIII)*. Vol. 2. Madrid: Polifemo, 2010, pp. 1125-1146.

BIZEUL, Yves. “Le retour du mythe en modernité. Le mythe de l’État chez Cassirer et son experience de l’exil”. *Cahiers d’Études Germaniques*, 76, 2019, pp. 37-48.

BLAKE, Stephen P. “Time as Apocalypse: Millenarian Movements in the Safavid, Mughal, and Ottoman Empires”. En: B. KUŞPINAR (et al.) (eds.). *International Symposium on time in Islamic Civilization 08-11 October 2015 / Konya*, Vol. 2. Estambul: Bilir, 2016, pp. 19-36.

BLANCHARD, Joël. “La conception des échafauds dans les entrées royales (1484-1517)”. *Le Moyen Français*, 19, 1986, pp. 58-78.

BLOCKMANS, Wim. “Borgoña y su vinculación estratégica con el Mediterráneo”. En: E. MIRA; A. DEIVA (ed.). *A la búsqueda del Toisón de oro: la Europa de los príncipes, la Europa de las ciudades: [Exposición] Almudín, Museo de la ciudad, 23 de marzo al 30 de junio de 2007*. Valencia: Ajuntament de València: Fundació Jaume III el Just, 2007, pp. 247-256.

BLOCKMANS, Wim; DONCKERS, Esther. “Self-Representation of Court and City in Flanders and Brabant in the Fifteenth and Early Sixteenth Centuries”. En: W. BLOCKMANS; A. JANSE (ed.). *Showing Status. Representation of Social Positions in the Late Middle Ages*. Turnhout: Brepols, 1999, pp. 81-111.

BLOOM, Jonathan M. "Mosque Towers and Church Towers in Early Medieval Spain". En: *Künstlerischer Austausch – Artistic Exchange*, vol. 1, 1993, pp. 361-371.

BLOOM, Jonathan M. "The Minaret. Symbol of Faith and Power". *Saudi Aramco World*, Vol. 53, n° 2, marzo/abril, 2002, pp. 26-35.

BLUEDORN, Wolfgang. *Yahweh versus Baalism. A Theological Reading of the Gideon-Abimelech Narrative*. Tesis doctoral de artes y humanidades. Cheltenham and Gloucester College of Higher Education, 1999.

BOKLUND-LAGOPOULOU, Karin. "Yate of Heven: Conception of the Female Body in the Religious Lyrics". En: C. WHITEHEAD; D. RENEVEY (eds.). *Writing Religious Women: Female Spiritual and Textual Practices in Late Medieval England*. Toronto: University of Toronto Press, 2000, pp. 133-154.

BONURA, Christopher. "When did the legend of the Last Emperor originate? A new look at the textual relationship between the *Apocalypse of Pseudo-Methodius* and the *Tiburine Sibyl*". *Viator*, 47 n° 3, 2016^A, pp. 47-100

BONURA, Christopher. "A Forgotten Translation of Pseudo-Methodius in Eight-Century Constantinople: New Evidence for the Dispersal of the Greek *Apocalypse of Pseudo-Methodius* during the Dark Age Crisis". En: N. MATHEOU (et al.) (eds.). *From Constantinople to the Frontier: The City and the Cities*. Leiden-Boston: Brill, 2016^B, pp. 260-276.

BOONE, Rebecca Ard. *War, Domination, and the Monarchy of France. Claude de Seyssel and the Language of Politics in the Renaissance*. Leiden-Boston, 2007.

BOONE, Rebecca Ard. "Empire and Medieval Simulacrum: A Political Project of Mercurino di Gattinara, Grand Chancellor of Charles V". *Sixteenth Century Journal*, XLII/4, 2011, pp. 1027-1049.

BORCHERT, Till-Holger. "The Ghent Altarpiece and the Workshop of the Van Eyck Brothers". En: S. KEMPERDICK (et al.) (eds.). *The Ghent Altarpiece: Reproductions, Interpretations, Scholarly Debates*. Petersberg: Michael Imhof, 2017, pp. 158-161.

BOSBACH, Franz. "The European Debate on Universal Monarchy". En: D. ARMITAGE (Ed.). *Theories of Empire, 1450-1800*. Aldershot, Hampshire-Burlington, Vermont: Ashgate, 1998, pp. 81-98.

BOSBACH, Franz. "Concepción imperial e imagen pública de Carlos V en su coronación en Bolonia". En: A. KOHLER (Coord.). *Carlos V/Karl V. 1500-2000*. Madrid: Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 2001, pp. 359-376.

BOTELLA, Eva. "«Exempt from time and from its fatal change»: Spanish imperial ideology, 1450-1700". *Renaissance Studies*, Vol. 26, n° 4, 2012, pp. 580-604.

BOYD, Samuel L. "Place as Real and Imagined in Exile: Jerusalem at the Center of Ezequiel". En: L.J. GREENSPOON (ed). *Next Year in Jerusalem: Exile and Return in Jewish History*. West Lafayette: Perdue University Press, 2019, pp. 1-27.

BRANDES, Wolfram. "Traditions and Expectations in the Medieval Eastern Christian World". En: M. HEIDUK (et al.) (eds.). *Prognostication in the Medieval World: A Handbook*. Berlín: De Gruyter, 2020, pp. 284-299.

BRANDI, Karl. *Historia de Carlos V. Vida y fortuna de una personalidad y de un Imperio mundial*. Madrid: Nacional, 1943.

BRAUN, Guido. "Les Habsbourg et le Saint-Empire au XVII^e siècle". En: A. MERLE, E. LEROY DU CARDONNOY (dirs.). *Les Habsbourg en Europe. Circulations, échanges et regards croisés*. Reims: Éditions et Presses Universitaires de Reims, 2018, pp. 45-63.

BRITNELL, Jennifer. "Jean Lemaire de Belges and prophecy". *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, Vol. 42, 1979, pp. 144-166.

BRITNELL, Jennifer. "The Antipapalism of Jean Lemaire de Belges: *Traité de la Difference des Schismes et des Conciles*". *Sixteenth Century Journal*, Vol. 24, n° 4, 1993, pp. 783-800.

BUCUR, Bogdan G. "Exegesis of biblical theophanies in Byzantine hymnography: rewritten Bible?". *Theological Studies*, 68, 2007, pp. 92-112.

BUNES, Miguel Ángel (de). "El marco ideológico de la expansión española por el norte de África". *Aldaba*, 26, 1995, pp. 113-134.

BUNES, Miguel Ángel (de). "El Imperio otomano y la intensificación de la catolicidad de la monarquía hispana". *Anuario de Historia de la Iglesia*, 16, 2007, pp. 157-167.

BUNES, Miguel Ángel (de). "El mundo de los Rum para los otomanos: el caso de la rivalidad entre Kanunî sultán Süleyman y Carlos V". *Memoria y Civilización. Anuario de Historia*, 18, 2015, pp. 71-94.

BURCKHARDT, Jacob. *La cultura del renacimiento en Italia*. Tres Cantos: Akal Básica de Bolsillo, 2004.

BURKART, Erik. "Plaidier pour la croisade et légitimer le pouvoir: les traités de Jean Germain présentés en 1451 au chapitre de la Toison d'or". *PCEEB*, n° 57, 2017, pp. 143-156.

BURKHARDT, Stefan. "Intoxication with Virtuality. French Princes and Aegean Titles". En: CH. SCHOLL (et al.) (eds.). *Transcultural Approaches to the Concept of Imperial Rule in the Middle Ages*. Frankfurt-Nueva York: Peter Lang, 2017, pp. 295-319.

BURKE, Peter. *La fabricación de Luis XIV*. Madrid: Nerea, 1995.

- BURKE, Peter. "Presenting and re-presenting Charles V". En: H. SOLY (Ed.). *Charles V, 1500-1558, and his time*. Amberes: Mercatorfonds, 1999, pp. 393-475.
- BURKE, Peter. *El Renacimiento europeo*. Barcelona: Crítica, 2000.
- BURKE, Peter. *Visto y no visto. El uso de la imagen como documento histórico*. Barcelona: Crítica, 2005.
- BURKE, Peter. "La historia intelectual en la era del giro cultural". *Prismas. Revista de historia intelectual*, 11, 2007, pp. 159-164.
- BURKE, Peter. "Cómo interrogar a los testimonios visuales". En: J.L. PALOS; D. CARRIÓ-INVERNIZZI (dirs.). *La historia imaginada. Construcciones visuales del pasado en la Edad Moderna*. Madrid: Centro de Estudios de Europa Hispánica, 2008, pp. 29-40.
- BURKE, Peter. *History as Spectacle: Charles V and imagery*. Brighton: Edward Everett Root, 2019^A.
- BURKE, Peter. *Myths, Memories, and The Representation of Identities*. Brighton: Edward Everett Root, 2019^B.
- BURKE, S. Maureen. "Mary with her spools or thread: Domesticating the Sacred Interior in Tuscan Trecento Art". En: J. GARTON, D. WOLFTHAL (Ed.). *New Studies on Old Masters. Essays in Renaissance Art in Honour of Colin Eisler*: Toronto: Center for Reformation and Renaissance Studies, 2011, pp. 289-307.
- BURNETT, Stephen G. *Christian Hebraism in the Reformation Era (1500-1660): Authors, Books, and the Transmission of Jewish Learning*: Leiden-Boston: Brill, 2012.
- BUSI, Giulio. *Simboli del pensiero ebraico. Lessico ragionato in settanta voci*. Turín: Giulio Einaudi, 1999.
- BUSSELS, Stijn. "Making the Most of Theatre and Painting: The Power of *Tableaux Vivants* in Joyous Entries from the Southern Netherlands (1458-1635)". *Association of Art Historians*, 2010, pp. 38-49.
- BYNUM, Caroline Walker. "The Sacrality of Things: An Inquiry into Divine Materiality in the Christian Middle Ages". *Irish Theological Quarterly*, 78(1), 2012, pp. 3-18.
- CABRERA DE CÓRDOBA, Luis. *Filipe Segundo, rey de España*. Tomo I. Madrid: Aribauy, 1876.
- CALLMANN, Ellen. "The Triumphal Entry Into Naples of Alfonso I". *Apollo*, 1979, pp. 24-31.
- CALVETE DE ESTRELLA, Juan Cristóbal. *El felicissimo viaje d'el ... Príncipe don Phelippe, hijo d'el Emperador don Carlos Quinto Máximo desde España a Alemaña, con la descripción de ... Brabante y Flandes: escrito en cuatro libros*. Amberes: Martín Nucio, 1552.

- CAMERON, Euan. *The European Reformation*. Oxford: Oxford University Press, 1991.
- CAMILLE, Michael. *El ídolo gótico. Ideología y creación de imágenes en el arte medieval*. Tres Cantos: Akal, 2000.
- CAMOENS, António. “La fiesta y el poder. El rey, la corte y los cronistas del Portugal del siglo XVI”. En: *La fiesta en la Europa de Carlos V*. Sevilla: Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 2000, pp. 175-207.
- CAMPA, Ramón (De la). “Las letanías lauretanas: origen, estructura y significación”. En: *Religiosidad Popular. V Jornadas 4,5,6 y 7 de octubre de 2007*. Almería: Instituto de Estudios Almerienses – Diputación de Almería, 2010, pp. 543-559.
- CAMPBELL, Thomas; AINSWORTH, Maryan Wynn. *Tapestry in the Renaissance: Art and Magnificence*. New Haven-Londres: Yale University Press, 2002.
- CAMPOS, Francisco Javier. *Arias Montano en la Biblioteca Real y en el Gabinete de Estampas del Escorial*. San Lorenzo del Escorial: Instituto Escorialense, 2013.
- CAMPOS, Henry. “La(s) retórica(s) en el Renacimiento”. *Revista de Lenguas Modernas*, nº 10, 2009, pp. 215-223.
- CARBONELL, Mariano. “Ramon Llull y el *Discurso* de Juan de Herrera”. *Acta-Artis. Estudis d’Art Modern*, 4-5, 2016-2017, pp. 13-26.
- CARIOTOGLOU, Alexandre. “Pseudo-Méthode de Patara. «Le temps de l’apostasie et du chatiment dse fils d’Ismaël»”. *Graeco-Arabica*, 2, 1983, pp. 59-68.
- CARRASCO, Ana Isabel. “La metáfora animal en la propaganda política de los Reyes Católicos (1474-1482)”. *Cahiers de linguistique et de civilisation hispaniques médiévales*, nº 25, 2002, pp. 399-419.
- CARRASCO MUÑOZ, Rafael. *La empresa imperial de Carlos V*. Madrid: Cátedra, 2015.
- CARRIÓ-INVERNIZZI, Diana. “Génova y España en la pintura histórica del Palacio Real de Nápoles del s. XVII”. En: M. HERRERO (et al.) (coords.). *Génova y la Monarquía Hispánica (1528-1713)*. Génova: Societa Ligure di Storia Patria, 2011, pp. 753-774.
- CASTRO, Américo. *Aspectos del vivir hispánico*. Madrid: Alianza, 1970.
- CAVALCANTI, Alexandre-José Rocha de Hollanda. *María en la estructura fundante de la salvación y la presencia de esta doctrina en la colección de misas de la Virgen María*. Tesis de Teología Universidad de Lima, 2012.
- CEPEK, Rebecca. *Stages of Belief: The Nature of Audience Response in Medieval and Early Modern Drama*. Tesis doctoral, Duquesne University, 2014.
- CERBELAUD, Dominique. *María: un itinerario dogmático*. Salamanca-Madrid: San Esteban-Edibasa, 2005.

- CIRLOT, Victoria. *Hildegard von Bingen y la tradición visionaria de Occidente*. Barcelona: Herder, 2005.
- COCKSHAW, Pierre. “Les voeux du Faisan. Examen des différentes versions du texte”. En: P. COCKSHAW (dir.). *L'ordre de la Toison d'or, de Philippe le Bon à Philippe le Beau (1430-1505): idéal ou reflet d'une société?*. Turnhout: Brepols, 1996, pp. 115-117.
- COLAS, Dominique. *Le Glaive et le Fléau. Généalogie du fanatisme et de la société civile*. París: Grasset, 1992.
- COLOMINAS, Mònica. “Profecía, conversión y polémica islamo-cristiana en la Iberia alto-moderna (siglo XV): Alfonso de Jaén y el círculo del obispo Don Martín García”. En: M.GARCÍA-ARENAL; S.PASTORE (Eds.). *Visiones imperiales y profecía. Roma, España, Nuevo Mundo*. Madrid: Abada, 2018, pp. 53-79.
- COLTRINARI, Francesca. “Loreto as an Illyrian Shrine: The Artistic Heritage of the Illyrian Confraternities and College in Loreto and Recanati”. *Confraternitas*, 27 (1-2), 2016, pp. 46-61.
- CONTRERAS, Jaime. “Dios, casa y reinos. Felipe II, católico pero no romano”. En: F. SEVILLA; C. ALVAR (Coords.). *Actas XIII Congreso Asociación Internacional de Hispanistas (Madrid, 6-11 de julio de 1998)*, Vol. 4. Barcelona: Castalia, 2000, pp. 3-36.
- CONWAY-JONES, Ann I. *Not made with hands. Gregory of Nyssa's doctrine of the celestial tabernacle in its Jewish and Christian contexts*. Tesis doctoral Facultad Humanidades Universidad de Manchester, 2011.
- COOK, Chris. *Diccionario de términos históricos*. Madrid: Alianza Editorial, 1997.
- COOLS, Hans. “Bishops in the Habsburg Netherlands on the Eve of the Catholic Renewal, 1515-59”. En: J. MARA (ed.). *Episcopal Reform and Politics in Early Modern Europe*. Kirksville: Truman State University Press, 2012, pp. 46-62.
- COOMANS, Thomas. “L'apogée du gothique dans les villes des anciens Pays-Bas avant la Réforme (1492-1530)”. En: K. DE JONGE (et al.) (eds.). *Le Gothique de la Renaissance, IV^e rencontres d'architecture européenne (De Architectura, 13)*. París: Picard, 2011, pp. 65-87.
- COOPER, Henry R (Jr.). “Christian Hebraism in the Renaissance and Reformation: Croatia?”. *Colloquia Maruliana*, XXIII, 2014, pp. 185-196.
- COPENHAVER, Brian; STEIN KOKIN, Daniel. “Egidio da Viterbo's Book on Hebrew Letters: Christian Kabbalah in Papal Rome”. *Renaissance Quarterly*, 67, 2014, pp. 1-42.
- CREW, Phyllis Mack. *Calvinist Preaching and Iconoclasm in the Netherlands 1544-1569*. Cambridge: Cambridge University Press, 1978.

- CRIADO, Jesús. “La gran cabalgata de Bolonia (Robert Péril)”. En: J. CRIADO; G.M. BORRÁS (Dir.). *La imagen triunfal del emperador: la jornada de la coronación imperial de Carlos V en Bolonia y el friso del Ayuntamiento de Tarazona*. Madrid: Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 2000, pp. 257-274.
- CROUZET, Denis. *Charles Quint, empereur d'une fin des temps*. París: Odile Jacob, 2016.
- CULIANU, Ioan P. *Eros y magia en el Renacimiento 1484*. Madrid: Siruela, 1999.
- CUNNINGHAM, Francis L.B. “The Relationship Between Mary and the Church in Medieval Thought”. *Marian Studies*: Vol. 9, Art.8, 1958, pp. 52-78.
- CHABEUF, Henri. “Charles le Téméraire à Dijon en janvier 1474. Relations officielles avec introduction”. *Mémoires de la société bourguignonne de géographie et d'histoire t. XVIII*, 1902, pp. 81-349.
- CHABOD, Federico. *Storia di Milano nell'epoca di Carlo V*. Turín: Giulio Einaudi, 1961.
- CHAHANOVICH, W. Sasson. “Ottoman Eschatological Esotericism: Introducing Jafr in Ps. Ibn al-‘Arabi’s *The Tree of Nu’mân (al-Shajarah al-un’mâniyyah)*”. *Correspondences*, 7, nº 1, 2019, pp. 61-108.
- CHAMORRO, Alfredo. *Barcelona y el rey. Las visitas reales de Fernando el Católico a Felipe V*. Barcelona: La Tempestad, 2017.
- CHAUNY-BOUILLOT, Martine. “De la vertu de prudence selon le Troisième Livre de la Toison d’Or de Guillaume Fillastre”. *Publications du Centre Européen d’Etudes Bourguignonnes*, 38, 1998, pp. 159-167.
- CHECA, Fernando. *Carlos V y la imagen del héroe en el Renacimiento*. Madrid: Taurus, 1987.
- CHECA, Fernando. “El poder de los símbolos. La Orden del Toisón de Oro, la significación del ceremonial y los retratos de los reyes de España (siglos XVI-XVIII)”. En: *La Orden del Toisón de Oro y sus soberanos (1430-2011)*. Madrid: Fundación Carlos de Amberes, 2012, pp. 11-44.
- CHRÉTIEN, Jean-Louis. *Symbolique du corps: La tradition chrétienne du Cantique des Cantiques*. París: Presses Universitaires de France, 2005.
- CHYDENIUS, Johan. “The typological problem in Dante: a Study in the History of Medieval Ideas”. *Commentationes Humanarum Litterarum*, Vol. 25, 1958, pp. 1-159.
- DAHEN, Gilbert. *L’exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval XIIe-XIVe siècle*. París: Les Editions du Cerf, 1999.

D'AMICO, Juan Carlos. "Charles Quint et le sac de Rome: personnification d'un tyran impie ou Dernier Empereur?". En: A. REDONDO (ed.). *Les discours sur le sac de Rome de 1527: pouvoir et littérature*. Paris: Presses de la Sorbonne Nouvelle, 1999, pp. 37-47.

D'AMICO, Juan Carlos. "Le mythe d'un Empire chrétien universel dans les Lettres italiennes à la Renaissance". En: D.FACHARD; B.TOPPAN (eds.). *Mélanges à la mémoire de Françoise Glénisson-Delannée*. Nancy: CSLI, 2000, pp. 201-212.

D'AMICO, Juan Carlos. "De Pavie à Bologne (1525-1530): la prophétie comme arme de la politique impériale pendant les guerres d'Italie". En: A. REDONDO (ed.). *La prophétie comme arme de guerre des pouvoirs: XVe-XVIIe siècles*. Paris: Presses de la Sorbonne Nouvelle, 2001, pp. 51-61 (97-107).

D'AMICO, Juan Carlos. *Charles le Quint maître du monde: entre mythe et réalité*. Caen: Presses universitaires de Caen, 2004.

D'AMICO, Juan Carlos. "Gattinara et la «monarchie impériale» de Charles Quint. Entre millénarisme, *translatio imperii* et droits du Saint-Empire". *Astérion* [en línea, consulta 3-5-2019] 10, 2012^A.

D'AMICO, Juan Carlos. "L'Arétin, poète et polémiste au service de la rhétorique impériale". *e-Spania* [en línea, consulta 3-5-2019] junio, 2012^B.

D'AMICO, Juan Carlos. "Écrivains et pouvoir à la Renaissance. Les écrivains italiens, le pouvoir de Charles Quint et l'idéologie impériale". *Cahiers d'études romanes* [en línea, consulta 3-5-2019] 30, 2015.

D'AMICO, Juan Carlos. "Charles Quint et la religion chrétienne: les différentes images de l'empereur". En: A. MERLE, E. LEROY DU CARDONNOY (dirs.). *Les Habsbourg en Europe. Circulations, échanges et regards croisés*. Reims: Éditions et Presses Universitaires de Reims, 2018, pp. 21-44.

DANIEL, E. Randolph. "Apocalyptic Conversion: The Joachite Alternative to the Crusades". En: D. West (ed.). *Joachim of Fiore in Christian Thought. Essays on the Influence of the Calabrian Prophet*. Vol. 2. Nueva York: Franklin, 1975, pp. 310-328.

DANIÉLOU, Jean. *L'Église des premiers temps. Des origines à la fin du III^e siècle*. Paris: Éditions du Seuil, 1985.

DE BOER, David. "Picking up the Pieces. Catholic Material Culture and Iconoclasm in the Low Countries". *Low Countries Historical Review*, Vol 131 (1), 2016, pp. 59-80.

DE CARLOS, Carlos Javier. *El precio del dinero dinástico: endeudamiento y crisis financieras en la España de los Austrias*. Madrid: Banco de España, 2016.

DE COURCELLES, Dominique. "Le Roman de *Tirant lo Blanc* (1460-1490): à l'épreuve de l'histoire bourguignonne du XVe siècle". En: P. COCKSHAW (dir.). *L'ordre de la Toison*

d'or, de Philippe le Bon à Philippe le Beau (1430-1505): idéal ou reflet d'une société?. Turnhout: Brepols, 1996, pp. 151-157.

DE GIOVANNI-CENTELLES, Guglielmo. "La proyección mediterránea del Toisón de oro". En: E. MIRA; A. DEIVA (ed.). *A la búsqueda del Toisón de oro: la Europa de los príncipes, la Europa de las ciudades: [Exposición] Almudín, Museo de la ciudad, 23 de marzo al 30 de junio de 2007*. Valencia: Ajuntament de València: Fundació Jaume III el Just, 2007, pp. 105-122.

DE GRUBEN, Françoise. "Les chapitres de la Toison d'or à l'époque bourguignonne". En: P. COCKSHAW (dir.). *L'ordre de la Toison d'or, de Philippe le Bon à Philippe le Beau (1430-1505): idéal ou reflet d'une société?*. Turnhout: Brepols, 1996, pp. 80-83.

DE GRUBEN, Françoise. *Les chapitres de la Toison d'or à l'époque bourguignonne (1430-1477)*. Lovaina: Leuven University Press, 1997.

DE LA CUADRA, Juan Rafael. "Arquitectura e historia sagrada. Nuevas consideraciones sobre la *idea* de El Escorial y el templo de Jerusalén". *Cuadernos de Arte e Iconografía*, Tomo XXII, nº 43, 2013.

DEL RIO, María José. "Rituals of the Viaticum: Dynasty and Community in Habsburg Madrid". *Exploring Cultural History. Essays in Honour of Peter Burke*. Burlington: Ashgate, 2010, pp. 55-75.

DEL SAVIO, Michela. "«Molte altre anchora profetie abiano veduto». Alcuni testi profetici «intrusi» nell'unica copia manoscritta conosciuta della *Pronosticazione* del Lichtenberger". *Laboratoire italien* [en línea, consulta 23-5-2019] 21, 2018.

DELFOSE, Annick. "La Vierge comme protectrice des Pays-Bas méridionaux dans les livrets de pèlerinage marial au XVII^e siècle". *Revue belge de philologie et d'histoire*, Vol. 80, nº 4, 2002, pp. 1225-1241.

DELFOSE, Annick. *La "Protectrice du Pais-Bas": Stratégies politiques et figures de la Vierge dans les Pays-Bas espagnols*. Turnhout: Brepols, 2009.

DELFOSE, Annick. "Quand Marie entre en politique. La Vierge et l'État modern". En: J-P. DELVILLE [et al. eds.]. *Marie: figures et receptions. Enjeux historiques et théologiques*, 2012, pp. 59-70.

DELFOSE, Annick. "L'Atlas Marianus, une entreprise collective". En: O. CHRISTIN [et al. dirs] *Marie Mondialisée. L'Atlas Marianus de Wilthelm Gumpfenberg et les topographies sacrées de l'époque moderne*. Neuchâtel: Alphil-Presses, 2014, pp. 133-143.

DELUMEAU, Jean. *Rassurer et protéger. Le sentiment de sécurité dans l'Occident d'autrefois*. Tiel: Lannoo, 1999.

DERAMAIX, Marc. “Predicatio ac retributio. L’Espagne et le Portugal dans la théologie de l’histoire de Gilles de Viterbe”. En: *Nápoles-Roma 1504. Cultura y literatura española y portuguesa en Italia en el quinto centenario de la muerte de Isabel la Católica*. Salamanca: Seminario de Estudios Medievales y Renacentistas (Actas 4), 2005, pp. 95-119.

DÍAZ FERNÁNDEZ, J. Ignacio. “La inspirada poética del soneto «al rey, nuestro señor» de Hernando de Acuña”. *Hispanic Review*, 79/4, 2011, pp. 527-546.

DÍAZ MARROQUÍN, Lucía. *La retórica de los afectos*. Kassel: Reichenberger, 2008.

DÍAZ MARTÍN, José Manuel. “Los comentarios a Romanos y Juan de fray Dionisio Vázquez: bases neotestamentarias de la mística conversa del XVI”. *eHumanista/Conversos*, Vol. 6, 2018, pp. 111-127.

DIDI-HUBERMAN, Georges. *La imagen superviviente. Historia del arte y tiempo de los fantasmas según Aby Warburg*. Madrid: Abada, 2013².

DOMÉNECH, Sergi. “La recepción de la tradición hispánica de la Inmaculada Concepción en Nueva España: el tipo iconográfico de la *Tota Pulchra*”. *Espacio, tiempo y forma*, n. 3, 2015, pp. 275-309.

DOMINGUEZ CASAS, Rafael. “Fiesta y ceremonial borgoñón en la corte de Carlos V”. En: M.J. REDONDO; M.A.ZALAMA (coords.). *Carlos V y las artes. Promoción artística y familia imperial*. Valladolid: Junta de Castilla y León – Universidad de Valladolid, 2000, pp. 13-44.

DOMINGUEZ CASAS, Rafael. “Ceremonia de la Orden del Toisón de Oro (1501-1598)”. En: K. DE JONGE, B. GARCIA, A. ESTEBAN (eds.). *El legado de Borgoña. Fiesta y ceremonia cortesana en la Europa de los Austrias (1454-1648)*. Madrid: Fundación Carlos de Amberes, 2010, pp. 361-397.

DOUTREPONT, Georges. “Jason et Gédéon, patrons de la Toison d’Or”. En: *Melanges offerts à Godefroid Kurth*, t. II. Lieja: Vaillant-Carmanne, 1908, pp. 191-208.

DOZO, Björn-Olav. “Représentations de la figure de Charles Quint: des espoirs suscités aux traces dans une chronique française de la fin de sa vie. Comparaison de trois représentations: Molinet, Ladam, Le Blond”. *Moyen français (Le). Revue d’études linguistiques et littéraires fondée par Giuseppe di Stefano*, n. 57-58, 2005, pp. 123-138.

DUBRAY, Julien. *Le Téméraire des Allemands. La perception de Charles le Téméraire dans l’espace allemande au XV^e siècle*. Mémoire master en histoire Université catholique de Louvain, 2017.

DUERLOO, Luc. *Dynasty and Piety. Archduke Albert (1598-1621) and Habsburg Political Culture in an Age of Religious Wars*. Farnham-Burlington: Ashgate, 2012.

- DUKE, Alastair. *Reformation and Revolt in the Low Countries*. Londres: The Hambledon Press, 1990.
- DUNKELGRÜN, Theodor. “«Neerlands Israel»: Political Theology, Christian Hebraism, Biblical Antiquarianism, and Historical Myth”. En: *Myth in History, History in Myth. Proceedings of the Third International Conference of the Society for Netherlandic History (New York: June 5-6, 2006)*. Leiden: Brill, 2009, pp. 201-235.
- DUPRONT, Alphonse. *Le Mythe de croisade*. París: Gallimard, 1997.
- DURAN, Eulàlia; REQUESENS, Joan. *Profecia i poder al Renaixement*. Valencia: 3i4, 1997.
- ECO, Umberto. *Arte y belleza en la estética medieval*. Barcelona: Debolsillo, 2012.
- EDELMAYER, Friedrich. “La casa de Austria. Mitos, propaganda y apología”. En: A. ALVAR, J. CONTRERAS, J.I. RUIZ (eds.). *Política y cultura, en la época moderna (Cambios dinásticos. Milenarismos, mesianismos y utopías)*. Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá, 2004, pp. 17-28.
- EDWARDS, John. “El papel del papa Paulo IV en el fracaso de la restauración católica de Inglaterra, 1553-1558”. *Tiempos modernos*, Vol. 9, núm. 37, 2010, pp. 387-409.
- EGIDO, Teófanos. “Pablo y Lutero: antiguas y nuevas perspectivas”. *Revista de Espiritualidad*, 67, 2008, pp. 253-273.
- EICHBERGER, Dagmar. “Gideon, an Old Testament Hero in Action: Burgundian Symbolism and the Visual Language of Protestant Flanders”. En: W. MELLON [et al.] (eds.). *Imago Exegetica: Visual Images as Exegetical Instruments, 1400-1700*. Leiden: Brill, 2014, pp. 683-710.
- EICHBERGER, Dagmar; PERLOVE, Shelley. “Introduction: Visual Typology in Early Modern Europe: Continuity and Expansion”. En: D. EICHBERGER; S. PERLOVE (eds.). *Visual Typology in Early Modern Europe: Continuity and Expansion*. Turnhout: Brepols, 2018, pp. 7-13.
- EIRE, Carlos M. N. *War Against the Idols: The Reformation of Worship from Erasmus to Calvin*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- ELLIOTT, John H. *La España Imperial 1469-1716*. Barcelona: Vicens-Vives, 1987⁵.
- ELLIOTT, John H. “A Europe of composite monarchies”. *Past and Present*, 137, 1992, pp. 48-71.
- ELPIZEIN, Hesyhhios T. *Evangelios Apócrifos. Literatura Apócrfica del Nuevo Testamento del Cristianismo Primitivo. Apuntes sobre la Confirmación del Canon del Nuevo Testamento*, 2019.

ERYILMAZ, Fatma Sinem. "From Adam to Süleyman: Visual Representations of Authority and Leadership in Ārif's *Şāhnāme-yi Āl-i 'Osmān*". En: H.E.ÇIPA; E.FETVACI (eds.). *Writing History at the Ottoman Court. Editing the Past, Fashioning the Future*. Bloomington: Indiana University, 2013, pp. 100-128.

ERYILMAZ, Fatma Sinem. "Un panegírico para el sultán Solimán: nueva aproximación al *Sulaimānnāma* como fuente histórica". *Pedralbes*, 35, 2015, pp. 9-41.

ESCALERA, Reyes. "Emblemática mariana. *Flores de Miraflores* de Fray Nicolás de la Iglesia". *Revista de emblemática y cultura visual*, n. 1, 2009, pp. 45-63.

FABINY, Tibor. "Typology: a Figure of Speech Moving in Time". En: S. DAYRAS – J. SYS (eds.). *La Conscience Religieuse et le Temps*. Lille: Graphé, 1996, pp. 17-27.

FABINY, Tibor. "Typology: Pros and Cons in Biblical Hermeneutics and Literary Criticism (From Leonhard Goppelt to Northrop Frye)". En: L. GALVÁN (ed.). *Visiones para no poética: en el cincuentenario de 'Anatomy of Criticism' de Northrop Frye, Rilce. Monográfico, Revista de Filología Hispánica 2.1*, 2009, pp. 138-152.

FAGEL, Raymond. "La herencia de Carlos V y la evolución política hispana (1500-1516): Un heredero entre tutores y regentes. Casa y corte de Margarita de Austria y Carlos de Luxemburgo (1506-1516)". En: J. MARTÍNEZ MILLÁN (dir.). *La corte de Carlos V (1ª parte: corte y gobierno –Volumen I-)*. Madrid: Sociedad estatal para la conmemoración de los centenarios de Felipe II y Carlos V, 2000^A, pp. 115-140.

FAGEL, Raymond. "Carlos de Luxemburgo, el futuro emperador como joven príncipe de Borgoña (1500-1516)". En: P. NAVASCUÉS (ed.). *Carolus V Imperator*. Barcelona: Sistema Mapfre, 2000^B, pp. 29-64.

FAGGIN, Giorgio T. "Los Van Eyck. Antología de interpretaciones críticas"; "Estudio analítico de la obra pictórica de los Van Eyck". En: *La obra pictórica completa de los Van Eyck*. Barcelona: Noguer, 1973², pp. 9-14; 81-103.

FAGIOLO, Marcello. "La fundación de las ciudades latinoamericanas. Los arquetipos de la justicia y de la fe". En: V. MÍNGUEZ (et al.) (eds.). *El sueño de Eneas. Imágenes utópicas de la ciudad*. Castellón: Universitat Jaume I-Biblioteca Valenciana-Generalitat Valenciana, 2009, pp. 133-176.

FANTONI, Marcello. "Ferrante Gonzaga «Gran Capitano»". En: G.SIGNOROTTO (dir.). *Ferrante Gonzaga. Il Mediterraneo, l'Impero (1507-1557)*. Roma: Bulzoni, 2009, pp. 81-92.

FERER, Mary Tiffany. *Music and Ceremony at the Court of Charles V: the Capilla Flamenca and the Art of Political Promotion*. Woodbridge-Rochester: Boydell Press, 2012.

FERNANDEZ, Gerardo; MARTINEZ, Fernando (Eds.). *La fiesta del Corpus Christi*. Cuenca: Universidad de Castilla-La Mancha, 2002.

FERNÁNDEZ ALBALADEJO, Pablo. *Fragmentos de monarquía. Trabajos de historia política*. Madrid: Alianza, 1992.

FERNÁNDEZ ALBALADEJO, Pablo. “Imperio e identidad: consideraciones historiográficas sobre el momento imperial español”. *Semata*, 23, 2011, pp. 131-148.

FERNÁNDEZ ALVAREZ, Manuel. *Carlos V, un hombre para Europa*. Madrid: Espasa Calpe, 1999.

FERNÁNDEZ ALVAREZ, Manuel. *Felipe II y su tiempo*. Madrid: Espasa Calpe, 1999⁸.

FERNÁNDEZ ALVAREZ, Manuel. “Carlos V, Solimán el Magnífico y Europa”. En: A. SERVANTIE; R. PUIG DE LA BELLACASA (eds.). *El imperio otomano en la Europa renacentista: ideas e imaginarios de intelectuales, diplomáticos y opinión pública del siglo XV, XVI y principios del siglo XVII en los antiguos Países Bajos y el Mundo Hispánico*. Lovaina: Leuven University Press, 2005, pp. 161-166.

FERNÁNDEZ DE CÓRDOVA, Álvaro. “Imagen de los Reyes Católicos en la Roma pontificia”. *España medieval*, 28, 2005, pp. 259-354.

FERNÁNDEZ DE CÓRDOVA, Álvaro. “La empresa norteafricana durante la crisis dinástica. Del proyecto tunecino a la cruzada de Felipe I de Castilla (1504-1506)”. *Historia. Instituciones. Documentos*, 48, 2021, pp. 105-138.

FERNÁNDEZ UBIÑA, José. “Genealogía del cristianismo primitivo como religión romana”. *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, 14, 2009, pp. 59-86.

FERRER, Teresa; GARCÍA, Carmen. “La problemática del teatro religioso”. En: J. OLEZA (dir.). *Teatro y prácticas escénicas: el quinientos valenciano*. Valencia: Institució Alfons el Magnànim, 1984, pp. 77-86.

FILORAMO, Giovanni. “L’escatologia e la retribuzione negli scritti dei Padri (dai Padri Apostolici ad Agostino d’Ippona)”. En: *Dizionario di spiritualità biblico-patristica. I grandi temi della S. Scrittura per la “Lectio Divina”*. Roma: Borla, 1997, pp. 195-316.

FINLAY, Robert. “Prophecy and politics in Istanbul: Charles V, Sultan Süleyman, and the Habsburg Embassy of 1533-1534”. *Journal of Early Modern History*, Vol. 2, 1998, pp. 1-31.

FINN, Jennifer. “The Center of the Earth in Ancient Thought”. *Journal of Ancient Near Eastern History*, Vol. 4 (1-2), 2017, pp. 177-209.

FISCHER, Alexander J. “*Thesaurus Litaniarum*: the symbolism and practice of musical litanies in Counter-Reformation Germany”. *Early Music History*, 34, 2015, pp. 45-95.

FLEISCHER, Cornell H. "Mahdi and Millenium: Messianic Dimensions in the Development of Ottoman Imperial Ideology". En: K. ÇIÇEK (ed.). *The Great Ottoman-Turkish Civilization*, Vol. 3 (Philosophy, Science and Institutions). Ankara: Yeni Türkiye, 2000, pp. 42-54.

FLEMMING, Barbara. *Essays on Turkish Literature and History*. Leiden - Boston: Brill, 2018.

FLORES, Deyanira. *La Virgen María al pie de la cruz (Jn. 19, 25-27) en Ruperto de Deutz*. Roma: Centro de Cultura Mariana, 1993.

FLORI, Jean. *El Islam y el fin de los tiempos. La interpretación profética de las invasiones musulmanas en la Cristiandad medieval*. Tres Cantos: Akal, 2010.

FLORISTÁN, José Manuel. "Los últimos Paleólogos, los reinos peninsulares y la cruzada". En: P. BÁDENAS, I. PÉREZ (dirs.). *Constantinopla 1453: mitos y realidades*. Madrid: CSIC, 2003, pp. 247-296.

FLORISTÁN, José Manuel. "El emperador y la herencia política bizantina (1519-1558)". En: I.PÉREZ; P.BÁDENAS (eds.). *Bizancio y la península ibérica. De la antigüedad tardía a la edad moderna*. Madrid: CSIC, 2004, pp. 449-496.

FLORISTÁN, José Manuel. «Bizancio y la herencia paleóloga en la política exterior de los reinos peninsulares (1400-1502)». *Perfiles: Grecia y Roma III. Actas del XII Congreso Español de Estudios Clásicos (22-26.X.2007)*, Ponencia «Grecia y Roma en la Edad Media», Madrid, 2011, pp. 13-52.

FLORISTÁN, José Manuel. "«Bizancio después de Bizancio»: la herencia imperial de Constantinopla y la política exterior de los Austrias españoles (1517-1621)". En: JM.SASTRE [et al.] (coords.). *Baetica renascens*, Vol. 2. Cádiz-Málaga: FAEC-IEH, 2014, pp. 863-875.

FOERSTER, Thomas. "Political Myths and Political Culture in Twelfth Century Europe". En: H. BRANDT [et al.] (eds.). *Erfahren, Erzählen, Erinnern. Narrative Konstruktionen von Gedächtnis und Generation in Antike und Mittelalter*. Bamberg: University of Bamberg Press, 2012, pp. 83-116.

FONTCUBERTA, Cristina. *Imatges d'atac. Art i conflicte als segles XVI i XVII*. Barcelona, Bellaterra, Girona, Lleida, Tarragona: Universidades de Barcelona, Autònoma de Barcelona, Girona, Lleida, Politècnica de Catalunya, Rovira i Virgili y Museu Nacional d'Art de Catalunya, 2011.

FOURNEL, Jean-Louis; ZANCARINI, Jean-Claude. *Les guerres d'Italie. Des batailles pour l'Europe (1494-1559)*. Paris: Gallimard, 2003.

- FRACAS, Simone. “Monarchia, imperio universal y patronazgo regio. Los Austrias mayores, el pontificado, Dante y Gattinara sobre la construcción de la auctoritas católica”. *Revista de Historia de América*, n. 157, 2019.
- FRADE, Mario. *Hans Blumenberg y Carl Schmitt: secularización política y reocupación retórica*. Tesis doctoral Humanidades Universidad Carlos III de Madrid, 2015.
- FRAU-CORTÉS, Neil Manel. “Introducción”. En: *Séfer ha-Temuná. El libro de la figura*. Rubí: Obelisco, 2021, pp. 5-31.
- FREDRIKSEN, Paula. “Tyconius and the End of the World”. *Revue d’Etudes Augustiniennes et Patristiques*, Vol. 28, 1982, pp. 59-76.
- FREEDBERG, David. *Iconoclasia. Historia y psicología de la violencia contra las imágenes*. Vitoria: Sans Soleil, 2017.
- FREEMAN, Lucy. “John of Metz. The Tower of Wisdom”. En: M. CARRUTHERS (et al.) (eds.). *The Medieval Craft of Memory: An Anthology of Texts and Pictures*. Filadelfia: University of Pennsylvania Press, 2002, pp. 215-225.
- FREIBERG, Jack. “La *Imago Pietatis* de Santa Croce in Gerusalemme, el papa Gregorio Magno y España”. En: M.GARCÍA-ARENAL; S.PASTORE (Eds.). *Visiones imperiales y profecía. Roma, España, Nuevo Mundo*. Madrid: Abada, 2018, pp. 245-266.
- FUENTES, Pablo. “La caída de Roma: imaginación apocalíptica e ideologías de poder en la tradición cristiana antigua (siglos II al V)”. *Studia Historica*, 27, 2009, pp. 73-102.
- GALERA, Pedro A. “La cabecera de la catedral de Granada y la imagen del «templo de Jerusalén»”. *Cuadernos de Arte de la Universidad de Granada*, núm. XXIII, 1992, pp. 107-117.
- GARCÍA ÁLVAREZ, César. “San Agustín ante el Imperio de Oriente. Historia y creencia”. *Byzantion Nea Hellás*, 31, 2012, pp. 169-188.
- GARCÍA CÁRCEL, Ricardo. “La significación cultural de Felipe II. El revisionismo actual”. En: J.L. PEREIRA (coord.). *Felipe II y su tiempo. V reunión científica Asociación Española de Historia Moderna*. Tomo I. Cádiz: Servicio de Publicaciones Universidad de Cádiz – Asociación Española de Historia Moderna, 1999, pp. 375-398.
- GARCÍA CÁRCEL, Ricardo. “Introducción. La significación de la dinastía de los Austrias”, “El perfil del rey” (Carlos V), “El perfil del rey” (Felipe II). En: R. GARCÍA CÁRCEL (coord.). *Historia de España siglos XVI y XVII. La España de los Austrias*. Madrid: Cátedra, 2003, pp. 9-23, 29-40, 111-152.
- GARCÍA DE LA CONCHA, Victor [et al. eds.]. *Fray Luis de León. Historia, humanismo y letras*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1996.

GARCÍA GARCÍA, Bernardo J. “El diario de viajes del rey de armas Jean Hervart (1605-1633). Un registro particular del ceremonial de los toisones”. En: K. DE JONGE, B. GARCIA, A. ESTEBAN (eds.). *El legado de Borgoña. Fiesta y ceremonia cortesana en la Europa de los Austrias (1454-1648)*. Madrid: Fundación Carlos de Amberes, 2010, pp. 451-502.

GARCÍA GARCÍA, Bernardo J. “La práctica política de la mansedumbre: antítesis de la Leyenda Negra en los Países Bajos (1595-1621)”. En: Y. RODRÍGUEZ, A. SÁNCHEZ (eds.). *La Leyenda Negra en el crisol de la comedia. El teatro del Siglo de Oro frente a los estereotipos antihispánicos*. Madrid - Frankfurt: Iberoamericana – Vervuert, 2016, pp. 23-50.

GARCÍA GONZÁLEZ, Juan Diego. “Profetismo político, milenarismo y creencias mesiánicas en el último periodo del reinado de Fernando el Católico (1500-1516)”. *Estudis. Revista de Historia Moderna*, 45, 2019, pp. 331-343.

GARCÍA HERNÁN, Enrique. “Felipe II y Francisco de Borja. Dos vidas unidas por el servicio a la «Christianitas»”. En: J. MARTÍNEZ MILLÁN (dir.). *Felipe II (1527-1598): Europa y la monarquía católica: Congreso Internacional “Felipe II (1598-1998), Europa dividida, la monarquía católica de Felipe II” (Universidad Autónoma de Madrid, 20-23 abril 1998)*. Madrid: UAM, 1998, pp. 225-250.

GARCÍA MAHIQUES, Rafael. “La Jerusalén celeste como símbolo de la Iglesia. Su configuración durante el primer milenio”. En: V. MÍNGUEZ (et al.) (eds.). *El sueño de Eneas. Imágenes utópicas de la ciudad*. Castellón: Universitat Jaume I-Biblioteca Valenciana-Generalitat Valenciana, 2009, pp. 19-44.

GARCÍA MARTÍN, Pedro. “La Jerusalén libertada. El discurso cruzado en los autores del Barroco”. En: J.L. PEREIRA (coord.). *Felipe II y su tiempo. V reunión científica Asociación Española de Historia Moderna*. Tomo I. Cádiz: Servicio de Publicaciones Universidad de Cádiz – Asociación Española de Historia Moderna, 1999, pp. 45-52.

GARCÍA ORO, Pedro; PORTELA, María José. “Felipe II y las rentas eclesiásticas de la corona de Castilla”. En: *El legado cultural de la iglesia mindoniense: (Ferrol, 16, 17, 18 de setembro, 1999: I Congreso do Património da Diocese de Mondoñedo)*, 2000, pp. 185-214.

GARCÍA-ARENAL, Mercedes. “«Un réconfort pour ceux qui sont dans l’attente». Prophétie et millénarisme dans la péninsule Ibérique et au Maghreb (XVI^e-XVII^e siècles)”. *Revue de l’histoire des religions*, 220, 2003, pp. 445-486.

GARCÍA-ARENAL, Mercedes; PASTORE, Stefania (Eds.). *Visiones imperiales y profecía. Roma, España, Nuevo Mundo*. Madrid: Abada, 2018.

GARCÍA-PELAYO, Manuel. *Mitos y símbolos políticos*. Madrid: Taurus, 1964.

GARCÍA-PELAYO, Manuel. *Los mitos políticos*. Madrid: Alianza Universidad, 1981.

- GARCÍA-PELAYO, Manuel. *Obras completas (Vols. I, II y III)*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2009².
- GARSTAD, Benjamin (Ed. Trad). *Apocalypse of Pseudo-Methodius. An Alexandrian World Chronicle*. Cambridge: Harvard, 2012.
- GASCÓ, Fernando. “La teoría de los cuatro imperios. Reiteración y adaptación ideológica. I. Romanos y griegos“. *Habis*, nº 12, 1981, pp. 179-196.
- GEORGE-TVRTKOVIĆ, Rita. “Our Lady of Victory or Our Lady of Beauty?: The Virgin Mary in Early Modern Dominican and Jesuit Approaches to Islam“. *Journal of Jesuit Studies*, 7, 2020, pp. 403-416.
- GEORGE-TVRTKOVIĆ, Rita. “The Islamic Mary in Catholic Debates on the Immaculate Conception“. *Maria. A Journal of Marian Studies*, 2/1, 2022, pp. 1-14.
- GERBIER, Laurent. “Le machiavélisme problématique de Valdés dans le *Diálogo de las cosas acaecidas en Roma*“. *Quaderns d’Italià*, (16), 2011, pp. 115-142.
- GERBIER, Laurent. *Les raisons de l’Empire. Les usages de l’idée impériale depuis Charles Quint*. París: Vrin, 2016.
- GIFFIN, Erin. *Body and Apparition: Material Presence in Sixteenth-Century Italian Religious sculpture*. Tesis doctoral en Historia del Arte. Universidad de Washington, 2017.
- GIL, Xavier. *Imperio, Monarquía universal, equilibrio: Europa y la política exterior en el pensamiento político español de los siglos XVI y XVII*. Colección “Lezioni” nº 12 (seminario 16-5-1995). Perugia: Università di Perugia, 1996.
- GINZO, Arsenio. “Eneas Silvio Piccolomini (Pío II) y su concepción de Europa“. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 28, 2011, pp. 71-100.
- GLAS, Gerrit. “Introduction to Prophecy: Theological and Psychological Aspects“. En: G. GLAS (et al) (eds). *Hearing Visions and Seeing Voices. Psychological Aspects of Biblical Concepts and Personalities*. Dordrecht: Springer, 2007, pp. 37-40.
- GODOY, Cristina. “Algunas aportaciones al simbolismo del agua en el sacramento de la iniciación cristiana“. En: M.J.PÉREX. *Termalismo antiguo*. Madrid: Casa de Velázquez - UNED, 1997, pp. 187-193.
- GÓMEZ CANSECO, Luis. *Poesía y contemplación. Las Divinas Nupcias de Benito Arias Montano y su entorno literario*. Huelva: Universidad de Huelva, 2007.
- GÓMEZ CANSECO, Luis (ed). *Sobre los trenos o lamentaciones de Jeremías de san Francisco de Borja*. Huelva: Universidad de Huelva, 2012.

GÓMEZ DE CIUDAD REAL, Álvaro. *La Orden de Caballeros del Príncipe de Borgoña / introducción, edición crítica, traducción anotada e índices a cargo de Jesús Romero*. Alcañiz-Madrid: Instituto de Estudios Humanísticos-Laberinto-CSIC, 2003.

GÓMEZ CHACÓN, Diana Lucía. “Clastrum animae o la edificación del alma ..”. *Anales de Historia del Arte*. Vol. 24, 2014, pp. 59-77.

GÓMEZ-CENTURIÓN, Carlos. “El felicísimo viaje del príncipe don Felipe, 1548-1551”. En: L. A. RIBOT (coord.). *La monarquía de Felipe II a debate*. Madrid: Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 2000, pp. 19-39.

GONZÁLEZ GARCÍA, José María. “Sociología e iconología”. *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 84, 1998, pp. 23-43.

GONZÁLEZ GARCÍA, José María. “Avatares de una imagen en la cultura alemana”. En: M. PÉREZ (et al.) (eds.). *Escritos sociológicos. En homenaje a Salvador Giner*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas, 2007, pp. 315-325.

GONZÁLEZ GARCÍA, Juan Luis. “Felipe II y la devoción acumulativa en El Escorial: El Templo de Salomón como «Kunstkammer» del rey-sacerdote”. En: F.J. CAMPOS (coord.). *El Monasterio del Escorial y la pintura: actas del simposium 1/5-IX-2001*. San Lorenzo del Escorial: Real Centro Universitario Escorial – M^a Cristina, 2001, pp. 445-465.

GONZÁLEZ LUIS, José Luis. “Origen y evolución de las antiguas peregrinaciones *Ad Loca Sancta*”. *Fortunatae. Revista canaria de filología, cultura y humanidades clásicas*, núm. 3, 1992, pp. 265-285.

GONZÁLEZ ZARANDONA, José Antonio. “De la iconoclasia como motor histórico”. *Istor. Revista de historia internacional*, núm. 74, 2018, pp. 3-12.

GONZALO, José Luis. “El humanismo áulico carolino: discursos y evolución”. *Congreso internacional “Carlos V y la quiebra del humanismo político en Europa (1530-1558)” (Madrid, 3-6 de julio de 2000)*. Volumen 3. Madrid: Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 2001, pp. 125-152.

GOODRICH, Samantha. *Emperor Charles V and Sultan Süleyman I: A Comparative Analysis*. Tesis doctoral Historia. Universidad de Nuevo México, 2017.

GRAEF, Hilda. *María. La mariología y el culto mariano a través de la historia*. Barcelona: Herder, 1968.

GRANADA, Miguel Ángel. “Cálculos cronológicos, novedades cosmológicas y expectativas escatológicas en la Europa del siglo XVI”. *Rinascimento*, 37, 1997, pp. 357-435.

GRAU-DIECKMANN, Patricia. “Textos apócrifos determinantes de repertorios plásticos cristianos”. *Maringá*, Vol. 33, núm. 2, 2011, pp. 165-174.

- GREEN, Arthur. "Shekhinah, the Virgin Mary, and the Song of Songs: Reflections on a Kabbalistic Symbol in Its Historical Context". *AJS Review* 26:1, 2002, pp. 1-52.
- GREEN, Arthur. "Introduction". D. MATT (trad.). *The Zohar: Pritzker Edition*, Vol. 1. Stanford: Stanford University Press, 2004, pp. XXVII-LXXXVII.
- GREEN, Jonathan. *Printing and prophecy. Prognostication and Media Change 1450-1550*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 2012.
- GREEN-MERCADO, Mayte. "Speaking the End Times: Early Modern Politics and Religion from Iberia to Central Asia". *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 61, 2018, pp. 1-17.
- GREEN-MERCADO, Mayte. *Visions of Deliverance. Moriscos and the Politics of Prophecy in the Early Modern Mediterranean*. Ithaca-Londres: Cornell University, 2019.
- GRISEL, Jean. *Le mystère de l'homme dieu ou tout ce qui regarde Iesus christ*. Paris: Denis Bechet, 1654.
- GROENHUIS, Gerrit. "Calvinism and National Consciouness: the Dutch Republic as the New Israel". En: A. C. DUKE (et al.) (eds.). *Britain and The Netherlands*. La Haya: Nijhoff, 1981, pp. 118-133.
- GUINOT, Jean-Noël. "La frontière entre allégorie et typologie". *Recherches de Science Religieuse*, 99/2, 2011, pp. 207-228.
- HAGGH, Barbara. *Music, Liturgy and Ceremony in Brussels, 1350-1500*. Tesis no publicada. University of Illinois, 1988.
- HAGGH, Barbara. "Music and liturgy". En: P. COCKSHAW (dir.). *L'ordre de la Toison d'or, de Philippe le Bon à Philippe le Beau (1430-1505): idéal ou reflet d'une société?*. Turnhout: Brepols, 1996, pp. 184-188.
- HAGGH, Barbara. "The meeting of sacred ritual and secular piety: endowments for music". En: T. KNIGHTON (et al.) (eds.). *Companion to Medieval and Renaissance Music*. Berkeley Los Angeles: University of California, 1997, pp. 60-68.
- HAGGH, Barbara. "The Mystic Lamb and the Golden Fleece: Impressions of the Ghent Altarpiece on Burgundian Music and Culture". *Revue Belge de Musicologie*, 61, 2007, pp. 5-59.
- HALBERTAL, Moshe; MARGALIT, Avishai. *Idolatry*. Cambridge: Harvard University Press, 1994².
- HALL, James. *Diccionario de temas y símbolos artísticos*. Madrid: Alianza, 2003.
- HAMES, Harvey J. (ed.). *Ha-Melacha Ha-Ketzara. A Hebrew Translation of Ramon Llull's Ars Brevis*. Turnhout: Brepols, 2012.

HANE, Philipp F.; HARPPRECHT VON HARPPRECHTSTEIN, Johann F. *Memoria viri politici, aevo suo maximi, Mercurini Arborei de Gattinara, Imp. Gl. Carolo V.: a literis et consiliis sanctoribus, in salutari reformationis opere egregias partes sumentis, ad memoriam reformationis Holsaticae iam biseculare instaurandam renovata, atque secundum Fridericianam Constitutione.* Kiel: Reutherus, 1728. [<http://mdz-nbn-resolving.de/urn:nbn:de:bvb:12-bsb10638116-5>].

HANI, Jean. *La Realeza sagrada: del faraón al cristianísimo rey.* Palma de Mallorca: Jose J. de Olañeta, 1998.

HANNICK, Christian. "The Theotokos in Byzantine hymnography: typology and allegory". En: M.VASSILAKI (ed.). *Images of the Mother of God. Perceptions of the Theotokos in Byzantium.* Aldershot-Burlington: Ashgate, 2005, pp. 69-76.

HARAN, Alexandre Y. *Le lys et le globe. Messianisme dynastique et rêve imperial en France à l'aube des temps modernes.* Seyssel: Champ Vallon, 2000.

HARLOW, Daniel C. *The Greek Apocalypse of Baruch (3 Baruch) in Hellenistic Judaism & Early Christianity.* Leiden-N.York-Colonia: Brill, 1996.

HAUF, Albert. "De l'*Speculum humanae salvationis* a l'*Spill* de Jaume Roig. Itinerari especular i figural". *Estudis romànics.* Vol. 23, 2001, pp. 173-219.

HAUKE, Manfred. *Introduction to Mariology.* Washington: The Catholic University of America Press, 2021.

HAUSSER, Christian; PIETSCHMANN, Horst. "Empire. The concept and its problems in the historiography on the iberian empires in the Early Modern Age". *Cultural & History Digital Journal,* Vol. 3, nº 1, 2014, pp. 1-10.

HAWK, Brandon W. *The Gospel of Pseudo-Matthew and the Nativity of Mary.* Eugene: Cascade Books, 2019.

HAYDEN, Robert M (et al.). *Antagonistic Tolerance: Competitive Sharing of Religious Sites and Spaces.* Nueva York: Routledge, 2016.

HEADLEY, John M. *The Emperor and His Chancellor. A Study of the Imperial Chancellery under Gattinara.* Cambridge-Nueva York: Cambridge University Press, 1983.

HEADLEY, John M. "Rethoric and Reality: Messianic, Humanist, and Civilian Themes in the Imperial Ethos of Gattinara". En: M. REEVES (Ed.). *Prophetic Rome in the High Renaissance Period.* Oxford-Nueva York: Oxford University Press, 1992, pp. 241-269.

HEADLEY, John M. "The Habsburg World Empire and the Revival of Ghibellinism". *Medieval and Renaissance Studies VII* (Chapel Hill, NC, 1978, pp. 93-127). En: D. ARMITAGE (Ed.). *Theories of Empire, 1450-1800.* Aldershot: Ashgate, 1998, pp. 45-80.

- HEADLEY, John M. "The Emperor and His Chancellor: Disputes over Empire, Administration and Pope (1519-1529)". Congreso Internacional "*Carlos V y la quiebra del humanismo político en Europa (1530-1558)*" (Madrid, 3-6 de julio de 2000). Madrid: Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, Vol. 1, 2001, pp. 21-35.
- HEAL, Bridget. *The Cult of the Virgin Mary in Early Modern Germany. Protestant and Catholic Piety, 1500-1648*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.
- HEREDIA, María del Carmen. "De arte y de devociones eucarísticas: las custodias portátiles". *Estudios de Platería. San Eloy 2002*, pp. 163-182.
- HERNÁN, Hugo. "Las relaciones fúnebres sobre la muerte de Carlos V: aproximación a una tradición discursiva". *Calíope: Journal of the Society for Renaissance and Baroque Hispanic Society*. Vol. 15, nº 1, 2009, pp. 85-110.
- HERRAEZ, María Victoria. "Sicut in coelo et in terra. El skyline de las villas medievales". *Las artes y la arquitectura del poder*. Castelló de la Plana: Publicacions de la Universitat Jaume I, 2013, pp. 211-230.
- HESCHEL, Abraham. *The Prophets (I, II)*. Nueva York: Harper and Row, 1962.
- HILSDALE, Cecily J. *Byzantine Art and Diplomacy in an Age of Decline*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
- HIRST, Michael. *Sebastiano del Piombo*. Oxford: Oxford University Press, 1981.
- HOBBSAWM, Eric; RANGER, Terence (eds.). *La invención de la tradición*. Barcelona: Crítica, 2005.
- HOCHNER, Nicole. "Against Propaganda: The Juxtaposition of Images in Early Modern France. Reflections on the Reign of Louis XII (1498-1515)". En: J.P. RUBIÉS (et al.) (eds.). *Exploring Cultural History. Essays in Honour of Peter Burke*. Burlington: Ashgate, 2010, pp. 231-247.
- HOCHNER, Nicole. "Épilogue. Historiographie de l'imaginaire royal". En: A. MARAL (et al.) (dirs.). *Louis XIV, l'image et le mythe*. Rennes: PUR, 2014, pp. 339-354.
- HOECK, Andreas. *The Descent of the New Jerusalem: A Discourse Analysis of Rev. 21:1 – 22:5*. Nueva York-Oxford-Berlín: Peter Lang, 2003.
- HOECK, Andreas. "From Babel to the New Jerusalem (Gen 11,1-9 and Rev 21,1-22,5)". *Biblica*, Vol. 89, nº 1, 2008, pp. 109-118.
- HOLMES, Stephen Mark. *Sacred Signs in Reformation Scotland. Interpretating Worship, 1488-1590*. Oxford: Oxford University Press, 2015.
- HOLTERMAN, Bart. *Pilgrimages in Images: Early Sixteenth-Century Views of the Holy Land with Pilgrims' Portraits as Part of the Commemoration of the Jerusalem Pilgrimage*

in Germany. Tesis investigación master de estudios de la Antigüedad, medievales y renacentistas. Universidad de Utrecht, 2013.

HORST, Daniel R. "The Duke of Alba: the Ideal Enemy". *Arte Nuevo. Revista de estudios áureos*, 2014, pp. 130-154.

HOUSLEY, Norman. *The Later Crusades. From Lyons to Alcazar*. Oxford: Oxford University Press, 1992.

HOUSLEY, Norman. "The Eschatological Imperative: Messianism and Holy War in Europe, 1260-1556". En: P. SCHÄFER (et al.) (eds.). *Toward the Millenium: Messianic Expectations from the Bible to Waco*. Leiden-Boston-Colonia: Brill, 1998, pp. 123-150.

HOUSLEY, Norman. "Robur imperii: Mobilizing Imperial Resources for the Crusade against the Turks, 1453-1505". En: D. BALOUP; M. SÁNCHEZ (eds.). *Partir en croisade à la fin du Moyen Âge: financement et logistique*. Toulouse: Presses universitaires du Midi, 2015, pp. 290-297.

HOUSLEY, Norman. "Aeneas Silvius Piccolomini, Nicholas of Cusa, and the Crusade: Conciliar, Imperial, and Papal Authority". *Church History*, 86/3, 2017, pp. 643-667.

HUBEŇÁK, Florencio. "Historia política y profecía: Roma y los grandes imperios antiguos a la luz de las predicciones del profeta Daniel". *Hispania Sacra*. Vol. 48, nº 97, 1996, pp. 95-119.

HUBEŇÁK, Florencio. "El hispano Teodosio y la cristianización del imperio". *Hispania Sacra*. Vol. 51, nº 103, 1999, pp. 5-42.

HUDON, William. "Epilogue: Marcellius II, Girolamo Seripando, and the Image of the Angelic Pope". En: M. REEVES (Ed.). *Prophetic Rome in the High Renaissance Period*. Nueva York: Oxford University Press, 1992, pp. 373-388.

HUIZINGA, Johan. *Homo ludens*. Madrid: Alianza, 1972.

HURBANIĆ, Martin. *The Avar Siege of Constantinople in 626. History and Legend*. Cham: Palgrave Macmillan, 2019.

HURLBUT, Jesse D. "The City Renewed: Decorations for the «Joyeuses Entrées» of Philip the Good and Charles the Bold". *Fifteenth Century Studies*. Vol. 19, 1992, pp. 73-84.

IDEL, Moshe. "Reification of Language in Jewish Mysticism". En: S. KATZ (ed.). *Mysticism and Language*. Oxford: Oxford University Press, 1992, pp. 42-79.

IDEL, Moshe. "On Jerusalem as a Feminine and Sexual Hypostasis: From Late Antiquity Sources to Medieval Kabbalah". En: M. NEAMȚU (et al.) (eds.). *Memory, Humanity, and Meaning. Selected Essays in Honor of Andrei Pleșu's Sixtieth Anniversary*. Bucarest: Zeta Books, 2009, pp. 65-110.

- IMAI, Sumiko. "The Gideon Tapestries and Philip the Good, Duke of Burgundy". *Bulletin of Osaka Ohtani University*, 47, 2013, pp. 12-29
- IMBER, Colin. "Ideals and legitimation in early Ottoman history". En: M. KUNT; C. WOODHEAD (eds.). *Suleyman the Magnificent and His Age. The Ottoman Empire in the Early Modern World*. Londres-Nueva York: Longman, 1995, pp. 138-153.
- INALCIK, Halil. *The Ottoman Empire. The Classical Age 1300-1600*. Londres: Weidenfeld and Nicolson, 1973.
- IOVINO, Roberto; MATTION, Ileana. *Sinfonía gastronómica (música, eros y cocina)*. Madrid: Siruela, 2009.
- JACOB, Edmond. "La dimension du prophétisme d'après Martin Buber et Abraham J. Heschel". En: J. A. EMERTON (ed.). *Prophecy: Essays presented to Georg Fohrer on his sixty-fifth birthday 6 september 1980*. Berlín – Nueva York: de Gruyter, 1980, pp. 26-34.
- JACQUOT, Jean. "Panorama des fêtes et cérémonies du règne". En: J. JACQUOT (coord.). *Fêtes et cérémonies au temps de Charles Quint (vol. 2). Les Fêtes de la Renaissance (3 vols)*. París: Centre National de la Recherche Scientifique, 1975, pp. 413-491.
- JANARO, John. "Saint Anselm and the Development of the Doctrine of the Immaculate Conception: Historical and Theological Perspectives". *The Saint Anselm Journal*, 3.2, 2006, pp. 48-56.
- JASPERT, Nikolas. "El perfil trascendental de los reyes aragoneses, siglos XIII al XV: Santidad, franciscanismo y profecías". En: A. SESMA (dir.). *La Corona de Aragón en el centro de su historia 1208-1458. La monarquía aragonesa y los reinos de la corona*. Zaragoza: Gobierno de Aragón, 2009, pp. 183-218.
- JAVARY, Geneviève. "De Malchut a Bina ou de la lumière de la Loi a la lumière du Messie d'après le traité *Scechina* du cardinal Egide de Viterbe". En: A. FAIVRE (et al.) (dirs.). *Lumière et cosmos. Courants occultes de la philosophie de la Nature*. París: Albin Michel, 1981, pp. 111-128.
- JESI, Furio. *Spartakus. Simbología de la revuelta*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2014.
- JONCKHEERE, Koenraad. *Antwerp Art after Iconoclasm. Experiments in decorum 1566-1585*. Bruselas: Mercatorfonds, 2012.
- JORDANO, Ángeles. "The Plus Ultra Writing Cabinet of Charles V: Expression of the Sacred Imperialism of the Austrias". *Journal of the Conservation and Museum Studies*. Vol. 9, 2011, pp. 14-26.
- JOUBERT, Fabienne. "Les tableaux vivants et l'Église". En: *Le theatre de l'Église (XII^e-XVI^e siècles)*. París: Lamop, 2011, pp. 55-76.

JUNGIC, Josephine. “Prophecies of the Angelic Pastor in Sebastiano del Piombo’s Portrait of Cardinal Bandinello Sauli and Three Companions”. En: M. REEVES (Ed.). *Prophetic Rome in the High Renaissance Period*. Nueva York: Oxford University Press, 1992, pp. 345-372.

KAISER, Walter. “Psalm 72: an historical and messianic current example of Antiochene hermeneutical theōria”. *Journal of the Evangelical Theological Society*, 52/2, 2009, pp. 257-270.

KALDELLIS, Anthony. “«A Union of Opposites»: The Moral Logic and Corporeal Presence of the Theotokos on the Field of Battle”. *Estudios bizantinos*, Sociedad española de bizantinística, vol. 1, 2013, pp. 56-75.

KALDELLIS, Anthony. “The Military Use of the Icon of the Theotokos and its Moral Logic in the Historians of the Ninth-Twelfth Centuries”. En: C. GASTGEBER [et al.] (eds.). *Pour l’amour de Byzance: Hommage à Paolo Odorico*. Frankfurt: Peter Lang, 2013^B, pp. 131-144.

KAMEN, Henry. *Felipe de España*. Madrid: Siglo XXI de España, 1997⁶.

KANTOROWICZ, Ernst H. “The «King’s Advent» and the enigmatic panels in the doors of Santa Sabina” [*The Art Bulletin*. XXVI (1944), pp. 207-231]; “The problem of medieval world unity” [*Annual Report of the American Historical Association for 1942*. III (1944), pp. 31-37]. En: *Selected Studies*. Locust Valley-Nueva York: J.J. Augustin, 1965, pp. 37-75, 76-81.

KANTOROWICZ, Ernst H. *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*. Madrid: Alianza, 1985.

KAPPES, Christiaan. “The biblical origin for and Late-Antique application of the term and definition «Transubstantiation» to the Eucharisti: justifying Dositheus of Jerusalem by Leontius of Jerusalem and George(-Gennadius) Scholarius”. *Escritos teológicos* (en ruso), 2020, pp. 1-29.

KELLENBENZ, Hermann. *Los Fugger en España y Portugal hasta 1560*. Valladolid: Junta de Castilla y León, 2000.

KEMPERDICK, Stephan. “The History of the Ghent Altarpiece”. En: S. KEMPERDICK; J.RÖBLER (eds.). *The Ghent Altarpiece by the Brothers Van Eyck: History and Appraisal*, 2014, pp. 8-69.

KEMPERDICK, Stephan; RÖBLER, Johannes. “The Ghent Altarpiece in Berlin, 1820-1920”. En: S. KEMPERDICK; J.RÖBLER (eds.). *The Ghent Altarpiece by the Brothers Van Eyck: History and Appraisal*, 2014, pp. 70-99.

KERVYN DE LETTENHOVE, Henri, Barón de. *La Toison d'Or. Notes sur l'institution et l'histoire de l'ordre (depuis l'année 1429 jusqu'à l'année 1559)*. Bruselas: Van Oest, 1907.

KESHMAN, Anastasia. "An emblem of sacred space: the representation of Jerusalem in the form of the Holy Sepulchre". En: A. LIDOV (ed.). *Novye Jerusalimy: Ierotopija i ikonografija sakral'nykh prostranstv*. Moscú: Indrik, 2009, pp. 256-276.

KHAN, Faria Saeed. "Religious Education as the Basis of Medieval Literature". *International Journal of Humanities and Social Science*, Vol. 4, n. 4, 2014, pp. 62-68.

KIMBALL, Virginia M. "The Immaculate Conception in the Ecumenical Dialogue with Orthodoxy: How the Term Theosis Can Inform Convergence". *Marian Studies*, LV, 2004, pp. 212-244.

KIMBALL, Virginia M. *Liturgical illuminations: discovering received tradition in the Eastern Orthodox for feasts of the Theotokos*. Tesis Teología Universidad de Dayton y Facultad Teológica Pontificia "Marianum" de Roma, 2010.

KIPLING, Gordon. *Enter the King. Theatre, Liturgy, and Ritual in the Medieval Civil Triumph*. Oxford: Oxford University, 1998.

KIRBY, Torrance. "Political Theology: The Godly Prince". En: *A Companion to Peter Martyr Vermigli*. Leiden-Boston: Brill, 2009, pp. 401-421.

KNAPE, Joachim. *Modern Rhetoric in Culture, Arts, and Media. 13 Essays*. Berlín-Boston: de Gruyter, 2013.

KOENIGSBERGER, Helmut Georg. "Dominium Regale or Dominium Politicum et Regale Monarchies and Parliaments in Early Modern Europe". En: H. G. KOENIGSBERGER. *Politicians and Virtuosi. Essays in Early Modern History*. Londres: The Hambledon Press, 1986, pp. 1-26.

KORTEWEG, Anne. "Le manuscrit KB76E14 de La Haye, le contenu et la décoration des livres des Statuts aux XVe et XVIe siècles". En: P. COCKSHAW (dir.). *L'ordre de la Toison d'or, de Philippe le Bon à Philippe le Beau (1430-1505): idéal ou reflet d'une société?*. Turnhout: Brepols, 1996, pp. 39-44.

KRAFT, Andras. "The Last Roman Emperor Topos in the Byzantine Apocalyptic Tradition". *Byzantion*, 82, 2012, pp. 213-257.

KRAFT, Andras. "Living on the Edge of Time: Temporal Patterns and Irregularities in Byzantine Historical Apocalypses". En: S. BAUMBACH (et al.) (eds.). *The Fascination with Unknown Time*. Cham (Suiza): Palgrave Macmillan, 2017, pp. 71-91.

KRAUS, Hans-Joachim. *Teología de los Salmos*. Salamanca: Sígueme, 1985.

- KRETSCHMER, Marek Thue. “Y a-t-il une ‘typologie historiographique’?”. En: M.T. KRETSCHMER (publ.). *La typologie biblique comme forme de pensée dans l'historiographie médiévale*. Turnhout: Brepols, 2015, pp. 1-24.
- KUNT, Metin. “Introduction: State and sultan up to the age of Süleyman: frontier principality to world empire”. En: M. KUNT; C. WOODHEAD (eds.). *Suleyman the Magnificent and His Age. The Ottoman Empire in the Early Modern World*. Londres-Nueva York: Longman, 1995, pp. 3-32.
- LADAM, Nicaise. *Mémoire et Epitaphe de Ferdinand d'Aragon*. Edición crítica de Claude Thiry. París: Les Belles Lettres, 1975.
- LADERO, Miguel Ángel. *Los últimos años de Fernando el Católico 1505-1517*. Madrid: Dyckinson, 2019².
- LADOUCEUR, Paul. “Old Testament Prefigurations of the Mother of God”. *St Vladimir's Theological Quarterly* 50 (1-2), 2006, pp. 5-57.
- LAFFIN, Michael. *Babel, Tyranny and Totality: Reading Genesis 11 with Luther*. Tesis doctoral. School of Divinity, History and Philosophy. University of Aberdeen, 2018.
- LAMY, Marielle. *L'Immaculée Conception: étapes et enjeux d'une controverse au Moyen-Âge (XII^e-XV^e siècles)*. París: Institut d'Études Augustiniennes, 2000.
- LAPINA, Elizabeth. “The Maccabees and the Battle of Antioch”. En: G. SIGNORI (ed.). *Dying for the Faith, Killing for the Faith. Old Testament Faith-Warriors (1 and 2 Maccabees) in Historical Perspective*, Leiden-Boston: Brill, 2012, pp. 147-159.
- LAQUA-O'DONNELL, Simone. “Family Matters: Peter Canisius as Confessor and Spiritual Guide in Early Modern Augsburg. A Case Study”. *Journal of Jesuit Studies*, 2, 2015, pp. 606-623.
- LAVENIA, Vincenzo. “El soldado cristiano y su capellán. Disciplina de la guerra y catequesis en la temprana edad moderna”. En: *Formas de control y disciplinamiento. Chile, América y Europa, siglos XVI-XIX*. Santiago de Chile: Uqbar, 2014, pp. 328-352.
- LE BRUSQUE, Georges. “Une champagne qui fit long feu: le Saint Voyage de Philippe le Bon sous la plume des chroniqueurs bourguignons (1453-1464)”. En: *Le Moyen Age*, CXII. Lovaina la Nueva: De Boeck Supérieur, 2006, pp. 529-544.
- LECAT, Jean-Philippe. *Le siècle de la Toison d'or*. París: Flammarion, 1986.
- LECUPPRE-DESJARDIN, Elodie. *La Ville des cérémonies: essai sur la communication politique dans les anciens Pays-Bas bourguignons*. Turnhout: Brepols, 2004.
- LECUPPRE-DESJARDIN, Elodie. “«La balade des trépassés». Les derniers fastes de Philippe le Bon et d'Isabelle de Portugal au service des ambitions royales de leur fils”. En: F.

- BOUCHET; D. JAMES-RAOUL (dirs.). *Désir n'a repos. Hommage à Danielle Bohler*. Burdeos: Presses Universitaires de Bordeaux, 2016, pp. 269-283.
- LEE, Pilchan. *The New Jerusalem in the Book of Revelation. A Study of Revelation 21-22 in the Light of its Background in Jewish Tradition*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2001
- LEFTLEY, Sharon Ann. *Millenarian Thought in Renaissance Rome with special reference to Pietro Galatino (c.1464-c.1540) and Egidio da Viterbo (c.1469-1532)*. Tesis defendida en el Departamento de Estudios Históricos de la Facultad de Artes de la Universidad de Bristol, diciembre 1995.
- LÉGASSE, Simon. “Exégèse juive ancienne et exégèse patristique. Le cycle biblique de Gédéon”. *Liber Annus*. n° 50, 2000, pp. 181-262.
- LEGOFF, Jacques. *El nacimiento del purgatorio*. Madrid: Taurus, 1981.
- LEMAIRE, Claudine. “«... L'ordre de plus grand pois et mistère» (Georges Chastellain). Histoire d'un mythe et de ses possibles interprétations. Un essai”. En: P. COCKSHAW (dir.). *L'ordre de la Toison d'or, de Philippe le Bon à Philippe le Beau (1430-1505): idéal ou reflet d'une société?*. Turnhout: Brepols, 1996, pp. 84-90.
- LEMAIRE, Claudine. “Miradas cruzadas sobre la orden del Toisón de oro”. En: E. MIRA; A. DEIVA (ed.). *A la búsqueda del Toisón de oro: la Europa de los príncipes, la Europa de las ciudades: [Exposición] Almudín, Museo de la ciudad, 23 de marzo al 30 de junio de 2007*. Valencia: Ajuntament de València: Fundació Jaume III el Just, 2007, pp. 65-82.
- LEVINE, Lee I. *Jerusalem: Portrait of the City in the Second Temple Period (538 B.C.E.-70 C.E.)*. Filadelfia: Jewish Publication Society of America, 2003.
- LINDSTEDT, Ilkka. “The Last Roman Emperor, the Mahdī, and Jerusalem”. En: A. Laato (ed.). *Understanding the Spiritual Meaning of Jerusalem in Three Abrahamic Religions*. Leiden: Brill, 2019, pp. 205-225.
- LINKE, Alexander. “What is ‘Typology’?”. En: D. EICHBERGER; S. PERLOVE (eds.). *Visual Typology in Early Modern Europe: Continuity and Expansion*. Turnhout: Brepols, 2018, pp. 23-59.
- LIVNE-KAFRI, Ofer. “Is there a reflection of the Apocalypse of Pseudo-Methodius in Muslim tradition? *Proche-Orient Chrétien*, 56, 2006, pp. 108-119.
- LOADES, David. *The Reign of Mary Tudor. Politics, Government & Religion in England, 1553-58*. Londres-Nueva York: Longman, 1991².
- LÓPEZ CALDERÓN, Carme. “Magna Dei Parens Ac Virgo Maria Est: la apologia mariana a través de la emblemática en una letanía seiscentista”. *Revista da Faculdade de Letras, Ciências e Técnicas do Património*, Universidad de Oporto, vol. 9-11, 2010-2012, pp. 82-107.

LÓPEZ CALDERÓN, Carme. “Quién es quién en la Elogia Mariana de A.C.Redelio”. En: M. A. FERNÁNDEZ VALLE; M. I. RODRÍGUEZ MOYA (Coords.). *Barroco Iberoamericano: identidades culturales de un imperio*, vol. II. Santiago de Compostela: Andavira, 2013, pp. 51-64.

LÓPEZ CALDERÓN, Carme. “Letanías emblemáticas: símbolos marianos de maternidad, virginidad y mediación en la edad moderna”. En: J.ARANDA; R. DE LA CAMPA (Coords.). *Regina Mater Misericordiae. Estudios históricos, artísticos y antropológicos de advocaciones marianas*. Córdoba, 2016, pp. 413-430.

LÓPEZ-MAYÁN, Mercedes. “*Redditi turchi et potentiarum nobis*. Un nuevo testimonio sobre la cruzada contra el Imperio Otomano a mediados del siglo XV”. *Anuario de Estudios Medievales*, 47/1, 2017, pp. 129-157.

LOVETT, A.W. *La España de los primeros Habsburgos (1517-1598)*. Barcelona: Labor, 1989.

LOWDEN, John. “Bibles moralisées and Bibles historiales”. *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, Vol. 68, 2005, pp. 73-136.

LLAMAS, Román. “La experiencia de Dios en los Salmos”. *Revista de Espiritualidad*, 238, 2001, pp. 7-48.

LLINÀS, Carles. “Metàfores emprades per Llull per tal d’explicar la seva teoria del coneixement de Déu”. *Aloma*, 2002, pp. 15-30.

LLORCA, Bernardino, VILLOSLADA, G., LABOA. *Historia de la Iglesia Católica. Edad Moderna. Edad Nueva. La Iglesia en la época del Renacimiento y la Reforma católica (1303-1648)*, Vol. III. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1999.

LLORCA, Bernardino, VILLOSLADA, G., LABOA. *Historia de la Iglesia Católica. Edad Media. La cristiandad en el mundo europeo y feudal (800-1303)*, Vol. II. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2003.

MADSEN, Peter. “Stars, Signs, and Tears: Turkish Threats, Politics, and Apocalyptic Historiography in Sebastian Brant”. En: P. MADSEN (ed.). *Framing ‘Turks’: Representations of Ottomans and Moors in Continental European Literature 1453-1683*. *Nordic Journal of Renaissance Studies* 16. Århus, Copenhagen, 2019, pp. 69-96.

MÂLE, Émile. *El arte religioso del siglo XIII en Francia: el gótico*. Madrid: Encuentro, 2001.

MALINSKI, Martine. “La Jérusalem céleste. Vision de l’unité, d’après quelques manuscrits du Haut Moyen Âge”. En: P. Azara (et al.) (coords.) *Arquitectures celestials*. Barcelona: Institut Català d’Arqueologia Clàssica, 2012, pp. 127-137.

MANSBACH, Steven A. “Pieter Bruegel’s Towers of Babel”. *Zeitschrift für Kunstgeschichte*, 45 (1), 1982, pp. 43-56.

- MARAVALL, José Antonio. *Utopía y reformismo en la España de los Austrias*. Madrid: Siglo XXI, 1982.
- MARAVALL, José Antonio. *Carlos V y el pensamiento político del Renacimiento*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1999.
- MARCOS, Mar. “Aelia Flavia Flaccila, primera emperatriz de Bizancio (379-386 D.C.). Propaganda cristiana e ideología imperial en Constantinopla”. En: I.PÉREZ MARTÍN; P. BÁDENAS DE LA PEÑA (Eds.). *Bizancio y la península ibérica. De la antigüedad tardía a la edad moderna*. Madrid: CSIC-Nueva Roma, 2004, pp. 1-36.
- MARIAS, Fernando. “El palacio de Carlos V en Granada: formas romanas, usos castellanos”. En: M.J. REDONDO; M.A.ZALAMA (coords.). *Carlos V y las artes. Promoción artística y familia imperial*. Valladolid: Junta de Castilla y León – Universidad de Valladolid, 2000, pp. 107-128.
- MARÍN, José. “Bizancio en el siglo VII: entre historia y profecía. Notas en torno a los sucesos del año 626”. *Byzantion Nea Hellás*, 30, 2011, pp. 41-73.
- MARNEF, Guido. *Antwerp in the Age of Reformation. Underground Protestantism in a Commercial Metropolis 1550-1577*. Baltimore-Londres: The Johns Hopkins University Press, 1996.
- MARNIX, Philip (of). *The Beehive of the Romish Church* (com.rev. M.B. Pigott III). Raleigh: Lulu, 2008.
- MARRERO-FENTE, Raúl. “La profecía del buen pastor en *La Austríada* de Juan Rufo”. *Creneida* nº 6, 2018, pp. 235-259.
- MARTENS, Peter W. “Revising the Allegory/Typology Distinction: The Case of Origen”. *Journal of Early Christian Studies*, 16/3, 2008, pp. 283-317.
- MARTÍNEZ CARRASCO, J. Carlos. *La disidencia religiosa en el seno del Cristianismo oriental y sus implicaciones en la primera expansión del Islam (632-661)*. Tesis doctoral Universidad de Granada, 2017.
- MARTÍNEZ FERNÁNDEZ, Francisco Javier. “La literatura apocalíptica y las primeras reacciones cristianas a la conquista islámica en Oriente”. En: G. ANES (ed.). *Europa y el Islam*. Madrid: Real Academia de la Historia, 2003, pp. 143-222.
- MARTÍNEZ LÓPEZ-CANO, María del Pilar. *La Iglesia, los fieles y la Corona. La bula de la Santa Cruzada en Nueva España, 1574-1660*. México: Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Históricas, 2017.
- MARTÍNEZ MILLÁN, José; DE CARLOS, C. Javier. “Los orígenes del Consejo de Cruzada (siglo XVI)”. *Hispania*, LI/3, núm. 179, 1991, pp. 901-932.

MARTÍNEZ MILLÁN, José; RIVERO, Manuel. “[Cap. 8] Conceptos y cambio de percepción del imperio de Carlos V”. En: J. MARTÍNEZ MILLÁN (dir.). *La corte de Carlos V (1ª parte: corte y gobierno –Volumen 2-)*. Madrid: Sociedad estatal para la conmemoración de los centenarios de Felipe II y Carlos V, 2000, pp. 11-42.

MARTÍNEZ MILLÁN, José; RIVERO, Manuel; PIZARRO, Henar. “[Cap. 7] Las repercusiones diplomáticas de la elección imperial”. En: J. MARTÍNEZ MILLÁN (dir.). *La corte de Carlos V (1ª parte: corte y gobierno –Volumen 1-)*. Madrid: Sociedad estatal para la conmemoración de los centenarios de Felipe II y Carlos V, 2000, pp. 261-282.

MARTÍNEZ PEÑAS, Leandro. “La legislación de Carlos V contra la herejía en los Países Bajos”. *Revista de la Inquisición (Intolerancia y Derechos Humanos)*, Vol. 16, 2012, pp. 27-61.

MARTÍNEZ RIPOLL, Antonio. “El Escorial apocalíptico, o la Jerusalén celeste en la tierra. Cratofanía escatológica del último emperador”. En: F.J. CAMPOS (coord.). *El Monasterio del Escorial y la arquitectura: actas del simposium, 8/11-IX-2002*. San Lorenzo del Escorial: Real Centro Universitario Escorial – María Cristina, 2002, pp. 63-100.

MÁRTIR DE ANGLERÍA, Pedro. *Epistolario*. Madrid: Góngora, 1956.

MASSIP, Francesc. *La monarquía en escena. Teatro, fiesta y espectáculo del poder en los reinos ibéricos: de Jaume El Conquistador al Príncipe Carlos*. Madrid: Comunidad de Madrid, 2003.

MASSIP, Francesc. “El Toisón de oro en escena: espectáculo e imagen al servicio de la Casa de Borgoña”. En: E. MIRA; A. DEIVA (ed.). *A la búsqueda del Toisón de oro: la Europa de los príncipes, la Europa de las ciudades: [Exposición] Almudín, Museo de la ciudad, 23 de marzo al 30 de junio de 2007*. Valencia: Ajuntament de València: Fundació Jaume III el Just, 2007, pp. 213-224.

MASSIP, Francesc. “La Sibila como personaje dramático: textos y contextos escénicos”. *Viator*. Vol. 42, 2011, pp. 239-264

MATA, Carlos. “«¿Qué amables tus moradas...» (Salmo 84 [Vg 83])”. *Revista de História da Sociedade e da Cultura*, 15, 2015, pp. 147-170.

MATEO-SECO, Lucas F. “La mariología en san Gregorio de Nisa”. *Scripta Theologia*, Vol. 10 (1), 1978, pp. 409-466.

MATT, Daniel (trad.). *The Zohar: Pritzker Edition*, Vol. 1. Stanford: Stanford University Press, 2004.

MAURER, Christopher. “Un monarca, un imperio y una espada: Juan Latino y el soneto de Hernando de Acuña sobre Lepanto”. *HR 61*, Vol. 1, 1993, pp. 35-51.

MAXWELL, Jaclyn L. *Simplicity and Humility in Late Antique Christian Thought. Elites and Challenges of Apostolic Life*. Cambridge: Cambridge University Press, 2021.

- MCCORMICK, Michael. *Eternal Victory: Triumphal Rulership in Late Antiquity, Byzantium, and the Early Medieval West*. Cambridge-París: Cambridge University Press – Maison des Sciences de l’Homme, 1986.
- MCCUNE, Heather. “Late-Gothic Architectural Monstrosities and Their Use During the Feast and Octave of Corpus Christi”. *Antiphon*, 12.2, 2008, pp. 141-166.
- MCGINN, Bernard. *Visions of the End. Apocalyptic Traditions in the Middle Ages*. Nueva York: Columbia University Press, 1979
- MCGINN, Bernard. “Introduction: John’s Apocalypse and the Apocalyptic Mentality”. En: R.K.EMMERSON; B.MCGINN (eds.). *The Apocalypse in the Middle Ages*. Ithaca-Londres: Cornell University Press, 1992, pp. 3-19
- MCGINN, Bernard. “Notes on a Forgotten Prophet: Paulus Angelus and Rome”. En: M. REEVES (Ed.). *Prophetic Rome in the High Renaissance Period*. Nueva York: Oxford University Press, 1992^B, pp. 189-199.
- MCGINN, Bernard. “Los significados del milenio. Conferencia en el Centro Cultural del Banco Interamericano de Desarrollo (Washington DC)”. *Encuentros*, 13, 1996, pp. 1-15
- MCGINN, Bernard. “Introduction to Volume 2: Apocalypticism in Western History and Culture”. En: B.MCGINN (ed.). *The Encyclopedia of Apocalypticism. Volume 2..* Nueva York: Continuum, 1998, pp. XV-XIX
- MCGINN, Bernard. “Forms of Catholic Millenarianism: A Brief Overview”. En: K. A. KOTTMAN (ed.). *Millenarianism and Messianism in Early Modern European Culture: Catholic Millenarianism: From Savonarola to the Abbé Grégoire*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2001, pp. 1-13.
- MCGOWAN, Margaret M. *The Vision of Rome in Late Renaissance France*. New Haven-Londres: Yale University Press, 2000.
- MEAGHER, John H. *The Castle and the Virgin in Medieval and Early Renaissance Drama*. Tesis doctoral Bowling Green State University, 1976.
- MELLONI, Javier. *La mistagogía de los Ejercicios*. Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2001.
- MELLONI, Javier. *El Cristo interior*. Barcelona: Herder, 2010.
- MELLONI, Javier. “Els Exercicis com a experiència mística”. En: J.M. RAMBLA (ed.). *Ignasi de Loiola. Exercicis Espirituals*. Barcelona: Fragmenta, 2017, pp. 343-361.
- MELLONI, Javier. *Perspectivas del absoluto. Una aproximación místico-fenomenológica a las religiones*. Barcelona: Herder, 2018.
- MENÉNDEZ PIDAL, Ramón. “Formación del fundamental pensamiento político de Carlos V”. En: *Charles-Quint et son temps. Colloques internationaux du Centre National de la*

Recherche Scientifique (Paris, 30 Septembre – 3 Octobre 1958). París: Editions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1959, pp. 1-8.

MEONI, Lucia. “Gli arazzi flamminghi nella collezione de Medici”. En: K. BROESENS (ed.). *Flemish tapestry in European and American Collections: studies in honour of Guy Delmarcel*. Turnhout: Brepols, 2003, pp. 37-47.

MÉRIL-BELLINI, Anne-Laure. *Caritas et familiaritas à l’ombre du Seigneur. Les relations des mulieres religiosae des Pays-Bas méridionaux du XIII^e siècle avec leur entourage*. Tesis doctoral Université Toulouse II-Le Mirail, 2012.

MERLE, Alexandra. “La guerre juste contre les Turcs et la monarchie catholique au XVI^{ème} siècle”. En: A. MOLINIE, A. MERLE (dirs.). *Actes du colloque international L’Espagne et ses guerres, de la fin de la Reconquête aux guerres d’Indépendence*. París: PUPS, 2004, pp. 307-324.

MERRIMAN, Roger B. *La formación del imperio español en el Viejo Mundo y en el Nuevo. Los Reyes Católicos*. Barcelona: Juventud, 1965.

MICHAUD, Éric. “Le mythe social ou l’efficacité de l’image sans images”. *Mil neuf cent. Revue d’histoire intellectuelle*, 1/28, 2010, pp. 173-183.

MILHOU, Alain. *Colón y su mentalidad mesiánica en el ambiente franciscanista español*. Valladolid: Casa-Museo Colón –Seminario Americanista de la Universidad de Valladolid, 1983.

MILHOU, Alain. *Pouvoir royal et absolutisme dans l’Espagne du XVI^e siècle*. Toulouse: Presses Universitaires du Mirail, 1999.

MINGUEZ, Víctor. “Iconografía de Lepanto. Arte, propaganda y representación simbólica de una monarquía universal y católica”. *Obradoiro de Historia Moderna*, nº 20, 2011, pp. 251-280.

MINGUEZ, Víctor. “Sine fine: Dios, los Habsburgo y el traspaso de las insignias del poder en el Quinientos”. *Librosdelacorte.es*, monografía 1, año 6, 2014, pp. 163-185.

MINGUEZ, Víctor. “Hacer visible lo indefinible. Iconografías de la Inmaculada Concepción”. En: P. GONZÁLEZ (ed.). *Intacta María. Política y religiosidad en la España barroca*. Valencia: Generalitat Valenciana, 2017, pp. 31-42.

MINGUEZ, Víctor; RODRÍGUEZ, Inmaculada. *El tiempo de los Habsburgo. La construcción artística de un linaje imperial en el Renacimiento*. Madrid: Marcial Pons, 2020.

MIRA, Eduard. “En busca del paradigma perdido”; “Siti perillós. El Toisón de oro y la gran fisura de Europa”. En: E. MIRA; A. DEIVA (ed.). *A la búsqueda del Toisón de oro: la Europa de los príncipes, la Europa de las ciudades: [Exposición] Almudín, Museo de la ciudad, 23 de marzo al 30 de junio de 2007*. Valencia: Ajuntament de València: Fundació Jaume III el Just, 2007, pp. 21-64; 257-285.

- MITRE, Emilio. “Iglesia, salvación y teocracia romana en el Medioevo (Un apunte en torno al axioma *Extra Ecclesiam nulla salus*)”. *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, 18, 2013, pp. 135-173.
- MÖHRING, Hannes. “Traditions and Expectations in the Medieval Western Christian World”. En: M. HEIDUK (et al.) (eds.). *Prognostication in the Medieval World: A Handbook*. Berlín: De Gruyter, 2020, pp. 269-283.
- MOLINA, Joan. *Arte, devoción y poder en la pintura tardogótica catalana*. Murcia: Editum, 1999.
- MOLPECERES, Sara; PÉREZ MIRANDA, Iván. “Editorial. Mito y cultura popular”. *El Futuro del Pasado*, nº 7, 2016, pp. 31-33.
- MOLTMANN, Jürgen. *Teología de la esperanza*. Salamanca: Sígueme, 2006 (7ª ed).
- MONFERRER, Juan Pedro. “Tipología apocalíptica”. *Ilu Revista de Ciencias de las Religiones*. Anejos 2001, IV, pp. 51-74
- MONREAL, Manuel. «De sermone heráldico II: el águila». *Emblemata*, nº 12, 2006, pp. 289-329.
- MONTERO, Juan Luis. “La torre de Babel. Historia y mito”, “La torre de Babel. Un zigurat mesopotámico” y “Fuentes documentales para el estudio de la torre de Babel. De los textos cuneiformes a los viajeros europeos”. En: *Torre de Babel. Historia y mito*. Murcia: Ediciones Tres Fronteras (Consejería de Cultura y Turismo Comunidad Autónoma de Murcia), 2010, pp. 15-20, 57-63 y 64-95.
- MORALES, José Miguel. “El arte al servicio del poder y de la propaganda imperial. La boda del Príncipe Felipe con María Tudor en la Catedral de Winchester y la solemne entrada de la pareja real en Londres”. *Potestas*, 2009, pp. 165-190.
- MORENO, Esteban. “El elogio del emperador Constantino en la literatura cristiana de su época”. *Anuario de Historia de la Iglesia*, 22, 2013, pp. 83-109.
- MOROCHO, Gaspar [et al.]. “Cipriano de la Huerga, maestro de humanistas”. En: V. GARCÍA DE LA CONCHA (coord.). *Fray Luis de León. Historia, Humanismo y Letras*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1996, pp. 173-194.
- MOROCHO, Gaspar. “Hermetismo y cábala cristiana en la corte de Carlos V. Egidio de Viterbo, Dionisio Vázquez, Cipriano de la Huerga”. *Ciudad de Dios*, 213 (3), 2000, pp. 813-854.
- MORTON, Nicholas. “The defence of the Holy Land and the memory of the Maccabees”. *Journal of Medieval History*, 36, 2010, pp. 275-293.
- MOSSMAN, Stephen. “The Western Understanding of Islamic Theology in the Later Middle Ages. Mendicant Responses to Islam from Riccoldo da Monte di Croce to

Marquard von Lindau”. *Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales*, 74(1), 2007, pp. 169-224.

MOUGEL, D.A.. *Denys le chartreux 1402-1471, sa vie, son role, une nouvelle edition de ses ouvrages*. Montreuil-sur-mer: Imprimerie de la Chartreuse de N-D. des Près, 1896.

MULCAHY, Rosemarie. “El arte religioso y su función en la corte de Felipe II”. En: F. CHECA (Dir.). *Felipe II, un monarca y su época. Un príncipe del Renacimiento*. Madrid: Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V; y Museo del Prado, 1998.

MULDOON, James. *Empire and Order. The Concept of Empire, 800-1800*. Londres: MacMillan Press, 1999.

MUREȘAN, Dan Ioan. “La croisade en projets. Plans présentés au Grand Quartier Général de la croisade, le Collège des cardinaux”. J. PAVIOT. *Les projets de croisade. Géostratégie et diplomatie européenne du XIV^e au XVII^e siècle*. Toulouse: Presses universitaires du midi, 2014, pp. 247-286.

MURRAY, John J. *Antwerp in the Age of Plantin and Brueghel*. Norman: University of Oklahoma Press, 1970.

NÁJERA, Luna. “Myth and Prophecy in Juan Ginés de Sepúlveda’s Crusading «Exhortación»”. *Bulletin for Spanish and Portuguese Historical Studies* 35:1/December 2010, pp. 48-68.

NASSIF, Bradley L. *Antiochene ‘theoria’ in John Chrysostom’s Exegesis*. Tesis doctoral Universidad de Fordham, 1991.

NASSIF, Bradley L. “Antiochene Θεωρία In John Chrysostom’s Exegesis”. En: V. S. Hovhanesian. *Exegesis and Hermeneutics in the churches of the East: select papers from the SBL Meeting in San Diego, 2007*. Nueva York: Peter Lang, 2009, pp. 51-65.

NECIPOGLU, Gülru. “Süleyman the Magnificent and the Representation of Power in the Context of Ottoman-Hapsburg-Papal Rivalry”. *The Art Bulletin*, 71 (3), 1989, pp. 401-427.

NECIPOGLU, Gülru. “The Dome of the Rock as Palimpsest: ‘Abd Al-Malik’s Grand Narrative and Sultan Süleyman’s Glosses”. En: G. NECIPOGLU; J. BAILEY (eds.). *Muqarnas, Vol 25, An Annual on the Visual Culture of the Islamic World: Frontriers of Islamic Art and Architecture: Essays in Celebration of Oleg Grabar’s Eightieth Birthday*. Leiden – Boston: Brill, 2008, pp. 17-105.

NEUMANN, Iver B. *Uses of the other: “the East” in European identity formation*. Manchester: Manchester University Press, 1999.

- NEVILLE, Kristoffer. “Cornelis Floris and the ‘Floris school’. Authorship and reception around the Baltic, 1550-1600”. En: E. M. KAVALER (et al.) (eds.). *Netherlandish Sculpture of the 16th Century*. Leiden: Brill, 2017, pp. 310-337.
- NICCOLI, Ottavia. *Prophecy and People in Renaissance Italy*. Princeton: Princeton University Press, 1990.
- NIEMITZ, Rolfroderich; THIERSE, Dieter; MAÑANA, Ramón. *Santa Bárbara a través de los siglos*. Madrid: Encuentro, 1997.
- NIEVA, Guillermo. “El confesor del Emperador: la actividad política de fray García de Loaysa y Mendoza al servicio de Carlos V (1522-1530)”. *Hispania*, vol. LXXV, n° 251 (septiembre-diciembre), 2015, pp. 641-668.
- NISHINO, Yoshiaki. “Le Triptyque du *Buisson ardent* de Nicolas Froment et son programme iconographique”. *Artibus et Historiae*. Vol. 12, n. 24, 1991, pp. 9-27.
- NOVARINI, Luigi. *Electa Sacra*. Lyon: Laurent Durand, 1638.
- OAKES, Catherine Margaret. *An iconographic study of the Virgin as intercessor, mediator and purveyor of mercy in Western understanding from the twelfth to the fifteenth century*. Tesis doctoral Universidad de Bristol, 1997.
- O’CINNSEALAIKH, Benedict D. *The Marian Theology of Adam of Dryburgh*. Tesis doctoral International Marian Research Institute of the University of Dayton – Pontifical Faculty of Theology Marianum, 2002.
- OGREN, Brian. “Mysticism Historicized: Historical Figures and Movements”. En: A. DE CONICK (ed.). *Religion: Secret Religion*. Londres: MacMillan, 2016, pp. 315-329.
- OLIVA, Beatriz. *El Escorial y la torre de Babel. Dos actitudes ante la arquitectura*. Trabajo final Grado en Fundamentos de Arquitectura. Universitat Politècnica de València, 2019.
- OLIVERA, César. “Mesianismo y profetismo en Portugal y Castilla (c.1380-1430). Notas para su estudio. *Sémata*, vol. 26, 2014, pp. 359-382.
- OLSTER, David. “Byzantine Apocalypses”. En: B.MCGINN (ed.). *The Encyclopedia of Apocalypticism. Vol. 2: Apocalypticism in Western History and Culture*. N. York: Continuum, 1999, pp. 48-73.
- O’MALLEY, John W. *Giles of Viterbo on Church and Reform. A Study in Renaissance Thought*. Leiden: Brill, 1968.
- ORFALI, Moisés. “El significado de Jerusalén y Sión en la tradición judía medieval”. *Anuario de Historia de la Iglesia*, 4, 1995, pp. 183-198.
- ORLERS, Jean Jeanszoon; HAESTENS, Henry (de). *Les lauriers de Nassau*. Leiden: Orlers, Haestens, 1612.

- ORLERS, Jean Jeanszoon; HAESTENS, Henry (de). *The triumphs of Nassau*. Londres: Fllip, 1613.
- OUSTERHOUT, Robert G. “The Church of Santo Stefano: A «Jerusalem» in Bologna”. *Gesta*, Vol. 20, nº 2, 1981, pp. 311-321.
- PAGDEN, Anthony. *El imperialismo español y la imaginación política. Estudios sobre teoría social y política europea e hispanoamericana (1513-1830)*. Barcelona: Planeta, 1991.
- PAGDEN, Anthony. *Señores de todo el mundo. Ideologías del imperio en España, Inglaterra y Francia (en los siglos XVI, XVII y XVIII)*. Barcelona: Península, 1997.
- PAGDEN, Anthony. “Avatares del concepto de imperio: desde Roma hasta Washington”. *Ariadna histórica. Lenguajes, conceptos, metáforas*, 3, 2014, pp. 79-96.
- PALLISER, Bury. *Historic Devices, Badges and War-Cries*. Londres: Sampson Low, son and Marston, 1870.
- PALOS, Joan Lluís. “El testimonio de las imágenes”. *Pedralbes*, núm. 20, 2000, pp. 127-142.
- PALOS, Joan Lluís. “Un escenario para los gobernantes españoles. El nuevo palacio de los virreyes de Nápoles (1599-1653). *Cuadernos de Historia Moderna*, 30, 2005, pp. 125-150.
- PALOS, Joan Lluís. *La mirada italiana. Un relato visual del imperio español en la corte de sus virreyes en Nápoles (1600-1700)*. Valencia: PUV, 2010.
- PALOS, Joan Lluís; CARRIÓ-INVERNIZZI, Diana. “El estatuto de la imagen en la Edad Moderna”. *La historia imaginada. Construcciones visuales del pasado en la Edad Moderna*. Madrid: Centro de Estudios de Europa Hispánica, 2008, pp. 7-25.
- PAPAGEORGIU, Angeliki. “The Political Ideology of John II Komnenos”. En: A. BUCOSI; A. RODRIGUEZ. *John II Komnenos, Emperor of Byzantium. In the Shadow of Father and Son*. Nueva York: Routledge, 2016, pp. 37-52.
- PARKER, Brent E. “Typology and Allegory: Is There a Distinction? A Brief Examination of Figural Reading”. *JSBJT*, 21/1, 2017, pp. 57-83.
- PARKER, Geoffrey. *España y la rebelión de Flandes*. Madrid: Nerea, 1989.
- PARKER, Geoffrey. “Messianic Visions in the Spanish Monarchy, 1516-1598”. *Caliope*, Vol. 8, n. 2, 2002, pp. 5-24.
- PARKER, Geoffrey. *Carlos V. Una nueva vida del emperador*. Barcelona: Planeta, 2019.
- PASTI, Stefania. *Sebastiano del Piombo e la Cappella Borgherini: la sua fonte nel De Arcanis Catholicae Veritatis di Pietro Galatino* (estudio preliminar presentado en el

simposio *Mondi e tempi nuovi. Profetismo e imperi globali*). Scuola Normale Superiore di Pisa, 12-13 diciembre, 2016.

PASTOUREAU, Michel. “Un nouvel ordre de chevalerie”; “Emblèmes et symboles de la Toison d’or”. En: P. COCKSHAW (dir.). *L’ordre de la Toison d’or, de Philippe le Bon à Philippe le Beau (1430-1505): idéal ou reflet d’une société?*. Turnhout: Brepols, 1996, pp. 65-66, 99-106.

PATON, Lewis Bayles. “Ephod and Ark”. *The American Journal of Theology*, Vol. 23, núm. 2 (abril), 1919, pp. 220-225.

PAVIOT, Jacques. “L’ordre de la Toison d’or et la Croisade”; “Le recrutement des chevaliers de l’ordre de la Toison d’or (1430-1505)”. En: P. COCKSHAW (dir.). *L’ordre de la Toison d’or, de Philippe le Bon à Philippe le Beau (1430-1505): idéal ou reflet d’une société?*. Turnhout: Brepols, 1996, pp. 71-74; 75-79.

PAVIOT, Jacques. “Du nouveau sur la création de l’ordre de la toison d’or”. *Journal des savants*. Vol. 2, 2002, pp. 279-298.

PEDAYA, Haviva. “The great mother. The struggle between Nahmanides and the Zohar Circle”. En: S. PLANAS (ed.). *Temps i espais de la Girona jueva*. Girona: Patronat Call de Girona, 2011, pp. 311-328.

PELLETIER, Anne-Marie. *Lectures du Cantique des Cantiques. De l’enigme du sens aux figures du lecteur*. Roma: Pontificio Istituto Biblico, 1989.

PELTOMAA, Leena Mari. *The Image of the Virgin Mary in the Akathistos Hymn*. Leiden: Brill, 2001.

PERARNAU, Josep. “Ramon Llull i la seva teología de la Immaculada Concepció”. *Arxiu de textos catalans*, 25, 2006, pp. 193-228.

PÉREZ, Ignacio. *El orden de Melquisedec* (edición crítica de este auto sacramental de Calderón de la Barca). Kassel: Reichenberger, 2005.

PÉREZ, Joseph. *Carlos V*. Madrid: Temas de hoy, 2004.

PÉREZ FERNÁNDEZ, Miguel. “La herencia de la Biblia hebrea (II). El caso paradigmático del evangelio de Marcos”. En: A. PIÑERO (ed.). *Orígenes del cristianismo. Antecedentes y primeros pasos*. Córdoba - Madrid: El Almendro – Universidad Complutense, 1991, pp. 99-120.

PÉREZ GARCÍA, Rafael Mauricio. “El castillo en la frontera cultural del Renacimiento”. En: VV.AA. *V Estudios de Frontera. Congreso Internacional*. Jaén: Diputación Provincial de Jaén, 2004, pp. 597-606.

PÉREZ MARTÍN, Inmaculada. “The Escorial Akathistos: The Last Manuscript Illuminated in Constantinople (tavv. V-X)”. En: VV.AA. *Italia medioevale e umanistica LII*. Roma-Padua: Antenore, 2011, pp. 227-264.

PÉREZ-GÓMEZ, Alberto; PARCELL, Stephen (eds). *Chora 5: Intervals in the Philosophy of Architecture*. Montreal: McGill Queen’s University Press, 2004.

PERHAI, Richard J. *Antiochene theōria in the writings of Theodore of Mopsuestia and Theodoret of Cyrus*. Minneapolis: Fortress Press, 2015.

PHILIP, Lotte Brand. *The Ghent Altarpiece and the Art of Jan van Eyck*. Princeton: Princeton University Press, 1971.

PIERSON, Peter. “Carlos V, gobernante”. En: P. NAVASCUÉS (ed.). *Carolus V Imperator*. Barcelona: Sistema Mapfre, 2000, pp. 101-182.

PIETKIEWICZ, Rajmund. *In Search of “the Genuine Word of God”: Reception of the West-European Christian Hebraism in the Polish-Lithuanian Commonwealth in the Renaissance*. Gotinga: Vanderhoeck & Ruprecht, 2020.

PINSON, Yona. “Imperial Ideology in the Triumphal Entry into Lille of Charles V and the Crown Prince (1549)”. *Assaph. Studies in art history* (6), 2001, pp. 205-232.

PIÑERO, Antonio. “Cómo y por qué se formó el Nuevo Testamento: el canon neotestamentario”. En: A. PIÑERO (ed.). *Orígenes del cristianismo. Antecedentes y primeros pasos*. Córdoba - Madrid: El Almendro – Universidad Complutense, 1991, pp. 339-397.

PIROT, Louis; CLAMER, Albert (dirs). *La Sainte Bible: texte latin et traduction française d’après les textes originaux avec un commentaire exégétique et théologique*. París: Letouzey et Ané, 1949.

PIWOCKA, Magdalena. “The story of Noah and the story of the Babel Tower from the tapestry collection of king Sigimund Augustus. Replicas and transmutations”. *Folia Historiae Artium*, 2015, pp. 73-118.

POPKIN, Richard H. “Introduction to the Millenarianism and Messianism Series”. En: K. A. KOTTMAN (ed.). *Millenarianism and Messianism in Early Modern European Culture: Catholic Millenarianism: From Savonarola to the Abbé Grégoire*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2001, pp. vii-xiv.

POST, Regnerus Richardus. *The Modern Devotion. Confrontation with Reformation and Humanism*. Leiden: Brill, 1968.

POSTIGO, Elena. “Felipe de Habsburgo y las Órdenes de Caballería (1). Chef et souverain de L’Ordre de la Toison d’Or”. En: J.L. PEREIRA; J.M. GONZÁLEZ (eds.). *Felipe II y su tiempo. V Reunión Científica de la Asociación Española de Historia Moderna*. Vol. 1.

Cádiz: Universidad de Cádiz-Asociación Española de Historia Moderna, 1999, pp. 53-61.

POSTIGO, Elena. “«Capturaré una piel que nos volverá a la edad de oro». Los duques de Borgoña, la Orden del Toisón y el «Santo Viaje» (La Jornada de Lepanto de 1571)”. En: K. DE JONGE, B. GARCIA, A. ESTEBAN (eds.). En: *El legado de Borgoña. Fiesta y ceremonia cortesana en la Europa de los Austrias (1454-1648)*. Madrid: Fundación Carlos de Amberes, 2010, pp. 399-449.

PRICE, David H. “Whether to Confiscate, Burn and Destroy All Jewish Books: Johannes Reuchlin and the Jewish Book Controversy”. En: G. KEMP (ed.). *Censorship Moments: Reading Texts in the History of Censorship and Freedom of Expression*. Londres: Bloomsbury Academic, 2015, pp. 47-54.

PRIZER, William F. “Music and Ceremonial in the Low Countries: Philip the Fair and the Order of the Golden Fleece”. *Early Music History*, Vol. 5, 1985, pp. 113-153.

PROSPERI, Adriano. “El Nuevo Mundo y las inquietudes apocalípticas en el siglo XVI italiano”. En: M.GARCÍA-ARENAL; S.PASTORE (Eds.). *Visiones imperiales y profecía. Roma, España, Nuevo Mundo*. Madrid: Abada, 2018, pp. 33-52.

PUEYO, Francisco Javier. “La plenitud de la Iglesia al final de los tiempos en San Buenaventura”. *Espíritu LXI*, 144, 2012, pp. 351-373.

PUEYO, Francisco Javier. *La plenitud terrena del reino de Dios en la historia de la teología*. Toledo: Cor Iesu, 2020.

QUÉRUEL, Danielle. “Jason et le mythe troyen”. En: P. COCKSHAW (dir.). *L'ordre de la Toison d'or, de Philippe le Bon à Philippe le Beau (1430-1505): idéal ou reflet d'une société?*. Turnhout: Brepols, 1996, pp. 91-98.

QUINTANA, Francisco (de). “Sermón fúnebre predicado por el Doctor Francisco de Quintana, en las honras que hizo a Lope de Vega la venerable Congregación de Sacerdotes naturales de Madrid”. En: *Colección de las obras sueltas, así en prosa, como en verso de D. Frey Lope Felix de Vega Carpio, del hábito de san Juan*, Tomo XIX. Madrid: Antonio de Sanchas, 1778, pp. 361-406.

QUINTANILLA, María Concepción. “Utopía y honor en el universo nobiliario. El Toisón de oro y la grandeza”. En: M.ALVIRA; J. DÍAZ (coord.). *Medioevo utópico: sueños, ideales y utopías en el mundo imaginario medieval*. Madrid: Sílex, 2011, pp. 255-276.

RABASCO, Rafael. *La representación pontificia en la Corte española: Historia de un ceremonial y diplomacia*. Alcorcón: Sanz y Torres, 2017.

RAHNER, Hugo. *L'ecclesiologia dei Padri. Simboli della Chiesa*. Roma: Edizione Pauline, 1971.

- RAMAKERS, Bart. "The Oudenaarde Corpus Christi Tableaux and Late Medieval Drama". En: F. MASSIP (ed.). *Formes teatrals de la tradició medieval. Actes del VII Col.loqui de la Société Internationale pour l' tude du Th atre M di val (Girona, juliol de 1992)*. Barcelona: Institut del Teatre, 1996, pp. 195-208.
- RAMAKERS, Bart. "As Many Lands, as Many Customs, Vernacular Self. Awareness Among the Netherlandish Rethoricians". En: J. KEIZER (et al.) (eds.). *The Transformation of Vernacular Expression in Early Modern Arts*. Leiden-Boston: Brill, 2012, pp. 123-178.
- RAMBLA, Pascual. *Tratado popular sobre la Santísima Virgen*. Barcelona: Vilamala, 1954.
- RAVASI, Gianfranco. *Una comunidad lee los salmos*. Bogotá: San Pablo, 2011.
- REBECCHINI, Guido. "Nicola Maffei ambasciatore presso Carlo V nel 1519-1520". *Quaderni di Palazzo Te*, 5, 1999, pp. 99-103.
- REEVES, Marjorie. "Cardinal Egidio of Viterbo: A Prophetic Interpretation of History". En: M. REEVES (Ed.). *Prophetic Rome in the High Renaissance Period*. Nueva York: Oxford University Press, 1992, pp. 91-109.
- REEVES, Marjorie. *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages*. Londres: University of Notre Dame Press, 1993.
- REEVES, Marjorie. *The Prophetic Sense of History in Medieval and Renaissance Europe*. Aldershot-Bookfield-Singapur-Sidney: Ashgate, 1999.
- REINSCH, Diether Roderich. "Hieronymus Wolf as Editor and Translator of Byzantine Texts". En: P. MARCINIAK (et al. eds.). *The Reception of Byzantium in European Culture since 1500*. Nueva York: Routledge, 2016, pp. 43-55.
- REISS, Sheryl E. "Adrian VI, Clement VII and Art". En: K. GOUWENS; S.E. REISS (eds.). *The Pontificate of Clement VII: History, Politics, Culture*. Aldershot: Ashgate, 2005, pp. 341-364 (83-106).
- REYES, Mercedes de los. "«Vida y martirio de Santa Bárbara», una comedia in dita de la colección teatral del conde de Gondomar". *Criticón*, 87, 2003, pp. 745-764.
- REYNOLDS, Brian K. *Gateway to Heaven. Marian Doctrine and Devotion Image and Typology in the Patristic and Medieval Periods. Volume 1 Doctrine and Devotion*. Nueva York: New City Press, 2012.
- REYNOLDS, Brian K. "The Virgin and the Lady: Some Considerations on the Intersections between Courtly and Marian Literature". *Wensham Review of Literature and Culture*, Vol. 7.2, junio 2014, pp. 229-277.

REYNOLDS, Brian K. “«I am come into my garden, O my sister, my spouse» (Cant. 5.1): Allegorical and Typological Readings of the Garden in Marian and Secular Texts”. Borrador conferencia 11th TACMRS Conference Tainan (Taiwan), octubre 2017.

RICHARD, Jean. “La Toison d’or comparée aux autres ordres chevaleresques du moyen âge”; “Le rôle politique de l’ordre sous Philippe le Bon et Charles le Téméraire”. En: P. COCKSHAW (dir.). *L’ordre de la Toison d’or, de Philippe le Bon à Philippe le Beau (1430-1505): idéal ou reflet d’une société?*. Turnhout: Brepols, 1996, pp. 17-20, 67-70.

RIVERO, Manuel. *Gattinara: Carlos V y el sueño del imperio*. Madrid: Sílex, 2005.

RODOV, Iliia. “The King of the King of Kings: Images of Rulership in Late Medieval and Early Modern Christian Art and Synagogue Design”. En: POORTHUIS (et als.) (eds.). *Between Syncretism and Independence: Models of Interaction between Judaism and Christianity in History. Religion, Art and Literature*. Leiden: Brill, 2009, pp. 457-475.

RODOV, Iliia. “Tower-Like Torah Arks, the Tower of Strength and the Architecture of the Messianic Temple”. *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, LXXIII, 2010, pp. 65-98.

RODRÍGUEZ BARRAL, Paulino. “El discurso escatológico en la Corona de Aragón: del profetismo arnaldista a la predicación vicentina”. *Escritos del Vedat*, 38, 2008, pp. 147-184.

RODRÍGUEZ DE LA PEÑA, Manuel Alejandro. “*Hesper*, el *Vespro* y el *Vespertilio*: elementos de continuidad entre el milenarismo staúfico y el ciclo profético del Imperio aragonés”. *Anales de la Universidad de Alicante. Historia Medieval*. N. 11 (1996-1997), 1997, pp. 685-697.

RODRÍGUEZ DE LA PEÑA, Manuel Alejandro. “Imperio y sabiduría: mecenazgo cultural e ideal imperial en la Corte de los primeros Habsburgo (1442-1519)”. *Aforismos*, 2, 2020, pp. 33-58.

RODRÍGUEZ GUTIÉRREZ DE CEBALLOS, Alfonso. “Ceremonial y liturgia: las fiestas religiosas del emperador”. En: *La fiesta en la Europa de Carlos V*. Sevilla: Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 2000, pp. 73-92.

RODRÍGUEZ MOYA, Inmaculada. “El bautismo regio en la corte hispánica: arte y ritual del siglo XVI al XVII”. *Archivo español de arte*, XCI, 2018, pp. 349-366.

RODRÍGUEZ SALGADO, María José. *Un imperio en transición. Carlos V, Felipe II y su mundo*. Barcelona: Crítica, 1992.

RODRÍGUEZ SALGADO, María José. “Paz ruidosa, guerra sorda. Las relaciones de Felipe II e Inglaterra”. En: L. A. RIBOT (coord.). *La monarquía de Felipe II a debate*. Madrid:

Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 2000, pp. 63-119.

RODRÍGUEZ SALGADO, María José. “El ocaso del Imperio carolino”. En: B. J. GARCÍA GARCÍA (dir.). *El Imperio de Carlos V. Procesos de agregación y conflictos*. Madrid: Fundación Carlos de Amberes, 2000^B, pp. 47-79.

RODRÍGUEZ SALGADO, María José. “La cruzada sin cruzado: Carlos V y el Turco a principios de su reinado”. En: G. GALASSO, A. MUSI (dirs.). *Archivio storico per la province napoletane. Carlo V, Napoli e il Mediterraneo. Atti del Convegno Internazionale (11/13 gennaio 2001) in Castelnuovo Napoli*. Nápoles: Società Napoletana di Storia Patria, 2001^A, pp. 201-237.

RODRÍGUEZ SALGADO, María José. “¿Carolus africanus? El emperador y el turco”. En: *Carlos V y la quiebra del humanismo político en Europa (1530-1558). Congreso Internacional Madrid 3-6 de julio de 2000*. Madrid: Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 2001^B, pp. 487-531.

RODRÍGUEZ SALGADO, María José. “Amor, menosprecio y motines: Felipe II y las ciudades de los Países Bajos antes de la revolución”. En: J. FORTEA, J. GELABERT (eds.). *Ciudades en conflicto (siglos XVI-XVIII)*. Madrid: Marcial Pons, 2008, pp. 181-219.

RODRÍGUEZ TEMPERLEY, María Mercedes. *Juan de Mandevilla: Libro de las maravillas del mundo y del Viaje de la Tierra Sancta de Jerusalem (Impresos castellanos del siglo XVI)*. Buenos Aires: Ibibcrit-Secrit, 2011.

ROMANO, Davide. *Church Reform Without the Church: Reginald Pole's Experience in Italy (1521-1553)*. Tesis doctoral de Historia y Civilización Europea. European University Institute, Florencia, 2015.

ROMERO, Eugenio. “Ticonio y san Agustín”. *Salmanticensis*, 34/1, 1987, pp. 5-16.

ROSENDE, Andrés Antonio. “Elogia mariana. Las imágenes de una letanía esculpida en la Catedral de Tui”. *Cuadernos de estudios gallegos*. XLII, núm. 107, 1995, pp. 393-429.

ROSENTHAL, Earl E. “The invention of the columnar device of emperor Charles V at the court of Burgundy in Flanders in 1516”. *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*. Vol. 36, 1973, pp. 198-230.

ROS-FÁBREGAS, Emilio. “Music and ceremony during Charles V's 1519 visit to Barcelona”. *Early Music* Vol. 23 (3), 1995, pp. 374-391.

ROSS MACKENZIE, John A. “The Patristic Witness to the Virgin Mary as the New Eve”. *Marian Studies*, 19, 1978, pp. 67-78.

ROSS MACKENZIE, John A. “Honouring the Virgin Mary: A Reformed Perspective”. *The Way*, 45, 1982, pp. 65-77.

ROUSSEAU-JACOB, Isabelle. « Introduction ». En : *L'eschatologie royale de tradition joachimite dans la Couronne d'Aragon (XIII^e-XV^e siècle)*. Paris : SEMH-Sorbonne - CLEA (EA 4083) (*Les Livres d'e-Spania* « Sources », 6), [En línea], Publicado el 17 de septiembre de 2015, consultado el 10 de enero de 2019. URL : <http://journals.openedition.org/e-spanialivres/862>

RUBIAL, Antonio. "Civitas Dei et novus orbis. La Jerusalén celeste en la pintura de Nueva España. *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, vol. XX, núm. 72, 1998, pp. 5-37.

RUBIÉS, Joan Pau. "La qüestió imperial en el pensament polític de la Catalunya moderna: història d'una absència". *Manuscripts*, 17, 1999, pp. 207-235.

RUBIÉS, Joan Pau. "Theology, Ethnography, and the Historicization of Idolatry". *Journal of the History of Ideas*, vol. 67, núm. 4 (octubre), 2006, pp. 571-595.

RUBIÉS, Joan Pau; CALARESU, Melissa; DE VIVO, Filippo. "Peter Burke and the History of Cultural History". En: J.P. RUBIÉS (et al.) (eds.). *Exploring Cultural History. Essays in Honour of Peter Burke*. Burlington: Ashgate, 2010, pp. 1-28.

RUBIN, Miri. *Corpus Christi. The Eucharist in Late Medieval Culture*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

RUBIN, Miri. *Mother of God, a history of the Virgin Mary*. New Haven-Londres: Yale University Press, 2009.

RUCQUOI, Adeline. "Mesianismo y milenarismo en la España medieval". *Medievalismo. Boletín de la Sociedad Española de Estudios Medievales*, 6, 1996, pp. 9-31.

RUCQUOI, Adeline. "Medida y fin de los tiempos. Mesianismo y milenarismo en la Edad Media". En: A. VACA (ed.). *En pos del tercer milenio. Apocalíptica, Mesianismo, Milenarismo e Historia. Úndecimas Jornadas de Estudios Históricos organizadas por el Departamento de Historia Medieval, Moderna y Contemporánea*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2000, pp. 13-41.

RUIZ JURADO, Manuel. *San Francisco de Borja. Diario espiritual (1564-1570)*. Bilbao-Maliaño: Mensajero-Sal Terrae, 1997.

RUSCONI, Roberto. *Profezia e profeti alla fine del Medioevo*. Roma: Viella, 1999.

SAADIA, ben Joseph (al-Fayyumi). *Sefer Yetzirah [Book of Creation] & Saadia's Commentary (excerpts)*. San Francisco, 1985.

SABÁN, Mario Javier. *El misterio de la Creación y el Árbol de la Vida en la mística judía: una interpretación del Maasé Bereshit*. Tesis doctoral Universitat Rovira i Virgili Tarragona, 2012.

SABATIER, Gérard; EDOUARD, Sylvène. *Les monarchies de France et d'Espagne (1556-1715)*. París: Armand Colin, 2001.

SÁNCHEZ, Iván. “El Buen Pastor y la Monarquía Católica en la segunda mitad del siglo XVII”. *UNED. Espacio, Tiempo y Forma Serie IV, Historia Moderna*, t. 22, 2009, pp. 29-43.

SÁNCHEZ FERRÉ, Pere. “La iconografía masónica y sus fuentes”. *Revista de Estudios Históricos de la Masonería Latinoamericana y Caribeña*, Vol. 6, nº 1, mayo-diciembre 2014, pp. 52-76.

SÁNCHEZ SÁNCHEZ, Manuel Ambrosio. “La similitud en la literatura española: de la Edad Media al Renacimiento”. *Criticón*, 58, 1993, pp. 169-183.

SANDOVAL, Prudencio (de). *Historia de la Vida y hechos del emperador Carlos V*. Pamplona: Bartholome París, 1614.

SANTOS, Ángel. “¿Por qué Felipe II trasladó la Corte de Toledo a Madrid?”. *Ateneo de Toledo*, 2013, pp. 1-10.

SANZ, Carmen. “Ecos de comedia: influencias del teatro español en el Sacro Imperio y los Países Bajos en tiempos de los Austrias”. En: J. M. DÍEZ BORQUE (dir.). *Teatro y fiesta el Siglo de Oro en tierras europeas de los Austrias*. Madrid: Sociedad Estatal para la Acción Cultural Exterior de España, 2003, pp. 94-106.

SANZ, Victor. “Juan de Segovia y Nicolás de Cusa frente al Islam: su comprensión intelectualista de la fe cristiana”. *Anuario de Historia de la Iglesia*, 2007, pp. 181-194.

SAXON, Elizabeth Ann. *Aspects of the Eucharist: Theology and Iconography in French Romanesque Sculpture 1070-1150*, Tesis University College London, 2001.

SBALCHIERO, Michela. *La Vergine Maria e l'angelo Gabriele. Studio iconográfico dell'Annunciazione*. Trabajo final del máster en historia del arte y conservación de bienes artísticos (especialidad arte medieval y bizantino). Università Ca'Foscari (Venecia), 2016.

SCIO DE SAN MIGUEL, Felipe. *La Santa Biblia traducida al español de la Vulgata Latina y anotada conforme al sentido de los Santos Padres y Espositores Católicos*. Madrid: Gaspar y Roig, 1852.

SCOPELLO, Madeleine. “Jacques de Saroug et l'Exégèse de l'âme (Nag Hammadi II, 6)”. En: *Femme, Gnose et Manichéisme*. Leiden-Boston-Colonia: Brill, 2005, pp. 115-123.

SCRIBNER, Robert W. *Religion and culture in Germany (1400-1800)*. Leiden-Boston-Colonia: Brill, 2001.

- SCHÄFER, Peter. "Daughter, Sister, Bride, and Mother: Images of the Fertility of God in the Early Kabbala". *Journal of the American Academy of Religion*, 68/2, 2000, pp. 221-242.
- SCHÄFER, Peter. "Mirror of His Beauty: The Femininity of God in Jewish Mysticism and in Christianity". *Irish Theological Quarterly*, 70, 2005, pp. 45-59.
- SCHNAPP, Joël Élie. *Prophéties de fin du monde et peur des Turcs au XVe siècle. Ottomans, Antichrist, Apocalypse*. París: Classiques Garnier, 2017.
- SCHNERB, Bertrand. "La piété et les dévotions de Philippe le Bon, duc de Bourgogne (1419-1467). En: *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 149^e année, 4, 2005, pp. 1319-1344.
- SCHRÖTER, Jens. "Apocryphal and Canonical Gospels within the Development of the New Testament Canon". *Early Christianity*, 7, 2016, pp. 24-46.
- SCHRÖTER, Jens. "Jesus and Early Christian Identity Formation. Reflections on the Significance of the Jesus Figure in Early Christian Gospels". *Connecting Gospels*, 2018, pp. 233-255.
- SCHWARTZ, Yossef. "Persecution and the Art of Translation: Some New Evidence Concerning the Latin Translation of Maimonides' *Guide of the Perplexed*". *Yod Revue des études hébraïques et juives*, 22, 2019, pp. 49-77.
- SECRET, François. *La kabbala cristiana del Renacimiento*. Madrid: Taurus, 1979.
- SÉD, Nicolas. "Lumière et prophétie dans la Kabbale médiévale". En: A. FAIVRE (et al.) (dirs.). *Lumière et cosmos. Courants occultes de la philosophie de la Nature*. París: Albin Michel, 1981, pp. 77-110.
- SENSI, Mario. *Loreto, una Chiesa "miracolosa" fondata. Icona di Gerusalemme e di Nazaret*. Florencia: Sismel, 2013.
- SERÉS, Guillermo. "Los despojos de la corona: algunos testimonios literarios del imperium carolino". En: R. ALABRÚS (et al.) (eds.). *Pasados y presente. Estudios para el profesor Ricardo García Cárcel*. Barcelona: Universitat Autònoma de Barcelona, 2020, pp. 1183-1206.
- SERNA, Justo; PONS, Anacleto. *La historia cultural. Autores, obras, lugares*. Tres Cantos: Akal, 2013².
- SERRANO, Eugenio; GOMEZ VOZMEDIANO, Miguel F. "Imprenta, dinero y fe: la impresión de bulas en el convento dominico de San Pedro Mártir de Toledo (1483-1600)". *Tiempos Modernos*, 27, 2013, pp. 1-65.
- SESMA, J. Angel. *Fernando de Aragón. Hispaniarum rex*. Zaragoza: Diputación General de Aragón, 1992.

- SHALEM, Avinoam. *The Oliphant: Islamic Objects in Historical Context*. Leiden-Boston: Brill, 2004.
- SHAMOS, Geoffrey. *Bodies of Knowledge: The Presentation of Personified Figures in Engraved Allegorical Series Produced in the Netherlands 1548-1600*. Tesis doctoral Univ. Pennsylvania, 2015.
- SHAVIT, Yaakov. “«Ex Qumram lux?»: notas históricas y literarias sobre los manuscritos del Mar Muerto y los orígenes del cristianismo”. En: A. PIÑERO (ed.). *Orígenes del cristianismo. Antecedentes y primeros pasos*. Córdoba - Madrid: El Almendro – Universidad Complutense, 1991, pp. 135-174.
- SHERMAN, Phillip Michael. *Babel’s Tower Translated. Genesis 11 and Ancient Jewish Interpretation*. Leiden-Boston: Brill, 2013.
- SIGURET, Françoise. *Les fastes de la Renommée. XVIe et XVIIe siècles*. Paris: CNRS, 2004.
- SIMÓN, Antoni. *La monarquía de los Reyes Católicos. Hacia un Estado hispánico plural*. Madrid: Historia 16-Temas de Hoy, 1996.
- SIRERA, Josep Lluís. “El teatro medieval valenciano”. En: J. OLEZA (dir.). *Teatro y prácticas escénicas: el quinientos valenciano*. Valencia: Institució Alfons el Magnànim, 1984, pp. 87-107.
- ŠIRKA, Zdenko Š. “The role of theoria in Gregory of Nyssa’s Vita Moysis and Canticum Cantorum”. *Communio Viatorum*, 54/2, 2012, pp. 142-163.
- SMEYERS, Maurits; VAN DER STOCK, Jan (dirs.). *Manuscrits à peintures en Flandre 1475-1550*. Gante: Ludion, 1997.
- SMITH, E. Baldwin. *Architectural Symbolism of Imperial Rome and the Middle Ages*. Nueva York: Hacker Art Books, 1978.
- SMITH, Darren M. *Fifteenth-Century Burgundy and the Islamic East*. Tesis de Historia Universidad de Sidney, 2016.
- SMITH, Jeffrey Chipps. “Portable Propaganda – Tapestries as Princely Metaphors at the Courts of Philip the Good and Charles the Bold”. *Art Journal*, 48, 1989, pp. 123-129.
- SMITH, Jeffrey Chipps. *Sensuous Worship. Jesuits and the Art of the Early Catholic Reformation in Germany*. Princeton: Princeton University Press, 2002.
- SMITH, Wolfgang. “The Wisdom of Christian Kabbalah”. *Sophia. The Journal of Traditional Studies*, 2007, pp. 41-68.
- SOLER, Alvaro. *El arte del poder. Armaduras y retratos de la España imperial*. Madrid: Patrimonio Nacional, 2009.

- SONNTAG, Jörg. “Welcoming high guests to the Paradise of the Monks ...”. En: A.MÜLLER [et al. eds.]. *Self Representation of Medieval Religious Communities*. Berlín: LIT, 2009, pp. 45-65.
- SOTO, Roberto Andrés. “Isócrates y los «Espejos de príncipe» bizantinos”. *Byzantion Nea Hellás*, 30, 2011, pp. 125-141.
- SOUDAVAR, Abolala. *Decoding Old Masters. Patrons, Princes and Enigmatic Paintings of the 15th Century*. Londres-Nueva York: I.B.Tauris, 2008.
- SPICER, Andrew. “After Iconoclasm: Reconciliation and Resacralization in the Southern Netherlands, ca. 1566-85”. *Sixteenth Century Journal*, XLIV/2, 2013, pp. 411-433.
- SPIEGEL, Gabrielle. “Political Utility in Medieval Historiography. A Sketch”. *History and Theory. Studies in the Philosophy of History*, 14, 1975, pp. 314-325.
- STARCZEWSKA, Katarzyna K. “Leo Africanus’ Contribution to a Latin Translation of the Qur’ān. A Case Study of Intellectual Activity after Conversion”. *SMSR*, 84/2, 2018, pp. 479-497.
- STEIN KOKIN, Daniel. “Entering the labyrinth on the Hebraic and Kabbalistic universe of Egidio da Viterbo”. En: I.ZHINGER [et al. eds.]. *Hebraic Aspects of the Renaissance. Sources and Encounters*. Leiden-Boston: Brill, 2011, pp. 27-42.
- STOICHITA, Victor I. *L’instauration du tableau: Métapeinture à l’aube des temps modernes*. Ginebra: Droz, 1999².
- STRANGE, John. “Herod and Jerusalem: The Hellenization of an Oriental City”. En: T.THOMPSON (ed.). *Jerusalem in Ancient History and Tradition*. Londres-Nueva York: T&T Clark International, 2003, pp. 97-113.
- STRATTON, Suzanne L. *La Inmaculada Concepción en el arte español*. Madrid: Fundación Universitaria Española, 1989.
- STRONG, Roy. *Arte y poder. Fiestas del Renacimiento 1450-1650*. Madrid: Alianza, 1988.
- STROUMSA, Guy G. “Mystical Jerusalems”. En: L.I.LEVINE (ed.). *Jerusalem: Its Sanctity and Centrality in Judaism, Christianity and Islam*. Nueva York: Continuum, 1998, pp. 349-370.
- STROUMSA, Guy G. “Athens or Jerusalem: From Eschatological Hopes to Cultural Memory”. En: J.DIJKSTRA (et al.) (eds.). *Myths, Martyrs, and Modernity: Studies in the History of Religions in Honour of Jan N. Bremmer*. Leiden-Boston: Brill, 2010, pp. 501-513.
- STROUMSA, Guy G. *Jerusalem as Cultural Memory: Three Essays*. Rounded Globe, 2017.

- SUÁREZ, Luis. “Las relaciones de los Reyes Católicos con la Casa de Habsburgo”. En: A. KOHLER; F. EDELMAYER (eds.). *Hispania-Austria. Los Reyes Católicos, Maximiliano I y los inicios de la Casa de Austria (Actas del Coloquio Histórico – Innsbruck, julio de 1992)*. Viena-Munich: Geschichte und Politik-Oldenbourg, 1993, pp. 38-51.
- SUÁREZ, Luis. *Fernando el Católico*. Barcelona: Ariel, 2004².
- SUBRAHMANYAM, Sanjay. “Historias conectadas: notas para una reconfiguración de Eurasia en la modernidad temprana”. *Prohistoria*, 33, 2020, pp. 5-35.
- SUYKERBUYK, Ruben. “Coxcie’s copies of old masters: an addition and an analysis”. *Simiolus*, 37, 1, 2013-2014, pp. 5-24.
- SUYKERBUYK, Ruben. “De sacra militia contra iconomachos. Civic Strategies to Counter Iconoclasm in the Low Countries (1566)”. *Low Countries Historical Review*, Vol. 131-1, 2016, pp. 15-35.
- SUYKERBUYK, Ruben. “A royal reproduction. Michiel Coxcie’s copy of the Ghent Altarpiece (1557-1558). Its documentary evidence and early reception”. En: S. KEMPERDICK (et al.) (eds.). *The Ghent Altarpiece. Reproductions, interpretations, scholarly debats*. Petersburg, 2017, pp. 70-83.
- SUYKERBUYK, Ruben; VAN BRUAENE, Anne Laure. “Towering piety. Sacrament houses, local patronage and an early Counter-Reformation spirit in the Low Countries (1520-1566)”. En: E. M. KAVALER (et al.) (eds.). *Netherlandish Sculpture of the 16th Century*. Leiden: Brill, 2017, pp. 118-159.
- TANNER, Marie. *The Last Descendant of Aeneas. The Hapsburgs and the Mythic Image of the Emperor*. New Haven-Londres: Yale University Press, 1993.
- TAYLOR, René. *Arquitectura y magia. Consideraciones sobre la idea de El Escorial*. Madrid: Siruela, 2006.
- TEMPLE, Nicholas. *Renovatio Urbis: Giles of Viterbo and the ‘Golden Age’ of Julius II*. Presentación en 14th International European Association of Urban History Conference (Rome), 2018.
- THIERFELDT, Rebecca. *The Iconography of the Book of Tobit in Western and Indian Miniatures (1400-1600)*. Trabajo final de master de historia del arte. Universidad de Lovaina, 2018.
- THIRY, Claude. “L’ordre et ses chevaliers dans les textes littéraires en français”. En: P. COCKSHAW (dir.). *L’ordre de la Toison d’or, de Philippe le Bon à Philippe le Beau (1430-1505): idéal ou reflet d’une société?*. Turnhout: Brepols, 1996, pp. 110-114.
- THOMAS, Hugh. *El imperio español. De Colón a Magallanes*. Barcelona: Planeta, 2007.

TIMMERMANN, Achim. *Staging the Eucharist: Late Gothic Sacrament Houses in Swabia and the Upper Rhine. Architecture and Iconography*. Tesis doctoral. Universidad de Londres – Courtauld Institute of Art, 1996.

TIMMERMANN, Achim. *Real Presence. Sacrament Houses and the Body of Christ c. 1270-1600*. Turnhout (Bélgica): Brepols, 2009.

TIMMERMANN, Achim. “Sacrament Houses and the Vision of God in the Age of «Renaissance Gothic» c.1475-1525”. En: *Le gotique de la Renaissance. Actes des 4e rencontres d’architecture européenne. Centre André Chastel. Paris 12-16 juin 2007*. París: Picard, 2011, pp. 313-328.

TIMMERMANN, Achim [recension de: BORK, Robert. *Great Spires. Skyscrapers of the New Jerusalem*. Colonia: Kölner Architekturstudien, 2003], 2005 [<https://arthist.net/reviews> (consulta 30-5-2020)].

TIXIER, Frédéric. *La monstration eucharistique. Gènese, typologie et fonctions d’un objet d’orfèvrerie (XIIIe-XVIe siècle)*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2014.

TOLAN, John. “Part I: Saracens and Ifranj: Rivalries, Emulation, and Convergences”. En: G. VEINSTEIN, J. TOLAN (et al.). *Europe and the Islamic World*. Princeton: Princeton University Press, 2012, pp. 11-110.

TOLAN, John. “The European Qur’an: The Place of the Muslim Holy Book in European Cultural History”. *Medieval Worlds*, 13, 2021, pp. 296-307.

TOLAN, John; VEINSTEIN, Gilles; LAURENS, Henry. “General Introduction”. En: G. VEINSTEIN, J. TOLAN (et al.). *Europe and the Islamic World*. Princeton: Princeton University Press, 2012, pp. 1-7.

TORCH, Barry; DESILVA, Jennifer Mara. “Pius II and the Andreis (1462): textual circulation, crusade promotion and papal power”. *Journal of the Society for Renaissance Studies*, octubre, 2021, pp. 1-21.

TORRES, Gregorio. *Un monarca, unos textos, una historia. La imagen literaria de Carlos V*. Badajoz: Biblioteca de Extremadura, 2011.

TRACY, James D. “The Habsburg Monarchy in Conflict with the Ottoman Empire, 1527-1593: A Clash of Civilizations. Thirtieth Annual Robert A. Kann Memorial Lecture”. *Austrian History Yearbook*, Vol. 46, 2015, pp. 1-26.

TREVIJANO, Ramón. *Orígenes del cristianismo. El trasfondo judío del cristianismo primitivo*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 1995.

TREVISAN, Sara. “The Golden Fleece of the London Drapers’ Company: Politics and Iconography in Early Modern Lord Mayor’s Shows”. En: J.R.MULRYNE; M.I.ALVERTI; A.M.TESTAVERDE (eds.). *Ceremonial Entries in Early Modern Europe: The Iconography of Power*. Farnham: Ashgate, 2015, pp. 245-265.

- TUR, Antoni; GÓMEZ, Carmen. *Amberes. La ciudad del Escalda*. Tarragona: Arola, 2007.
- UBIerna, Pablo. "Liturgia y apocalíptica en Bizancio: Notas sobre la leyenda del Trisagion". En: S. GASPARRI (dir.). *Alto medioevo mediterraneo*. Florencia: Firenze University Press, 2005, pp. 59-70.
- VADILLO, Eduardo. *Antropología Teológica I: Introducción, teología de la creación, vocación sobrenatural y pecado original*. Toledo: Instituto Teológico San Ildefonso, 2012.
- VALSERIATI, Enrico. *Tra Venezia e l'impero. Dissenso e conflitto politico a Brescia nell'età di Carlo V*. Milán: FrancoAngeli, 2016.
- VAN BRUAENE, Anne-Laure. "A wonderfull tryumfe, for the wynnnyng of a pryse": Guilds, Ritual, Theater, and the Urban Network in the Southern Low Countries, ca. 1450-1650". *Renaissance Quarterly*, 59 (II), 2006, pp. 374-405.
- VAN BRUAENE, Anne-Laure. "Embodied Piety: Sacrament Houses and Iconoclasm in the 16th Century Low Countries". *BMGN-Low Countries Historical Review*, 2016, pp. 36-58.
- VAN BRUAENE, Anne-Laure. "Faith on Stage: The Chambers of Rethoric and Civic Religion in the Low Countries, 1400-1700". En: K. EISENBICHLER. *A companion to Medieval and Early Modern Confraternities*. Leiden: Brill, 2019^A, pp. 365-384.
- VAN BRUAENE, Anne-Laure. "The Last Chapter of the Golden Fleece (Ghent, 1559). Burgundian Ritual, Church Space and Urban Lieux de Mémoire". *Dutch Crossing – Journal of Low Countries Studies*, 43 (I), 2019^B, pp. 7-26.
- VAN BRUAENE, Anne-Laure; JONCKHEERE, Koenraad; SUYKERBUYK, Ruben. "Introduction: Beeldenstorm in the Sixteenth-Century Low Countries". *BMGN - The Low Countries Historical Review*, 131, 2016, pp. 3-14.
- VAN BUREN-HAGOPIAN, Anne. "La Toison d'or dans les manuscrits de Philippe le Bon"; "Images monumentales de la Toison d'or: aux murs du château de Hesdin et en tapisserie". En: P. COCKSHAW (dir.). *L'ordre de la Toison d'or, de Philippe le Bon à Philippe le Beau (1430-1505): idéal ou reflet d'une société?*. Turnhout: Brepols, 1996, pp. 189-193, 226-233.
- VAN ECK, Caroline; BUSSELS, Stijn. "The Visual Arts and the Theatre in Early Modern Europe". *Art History*, Vol. 33, 2010, pp. 208-223.
- VAN PUTTEN, Jasper. *Networked Nation. Mapping German Cities in Sebastian Münster's 'Cosmographia'*. Leiden-Boston: Brill, 2018.
- VANDENBROECK, Paul. "Una novia entre heroínas, bufones y salvajes. La Solemne Entrada de Juana de Castilla en Bruselas, 1496". En: K. DE JONGE, B. GARCIA, A.

ESTEBAN (eds.). En: *El legado de Borgoña. Fiesta y ceremonia cortesana en la Europa de los Austrias (1454-1648)*. Madrid: Fundación Carlos de Amberes, 2010, pp. 145-178.

VARAS, Manuel. “Sobre la orfebrería y la arquitectura efímera. Apuntes sobre su conexión formal a través de algunos ejemplos sevillanos del siglo XVI y primer tercio del XVII”. *Laboratorio de Arte*, 19, 2006, pp. 101-121.

VÁZQUEZ DE PARGA, Luis. “Algunas notas sobre el Pseudo Metodio y España”. *Habis*, 2, 1971, pp. 143-164.

VEINSTEIN, Gilles. “L’image de l’Europe chez les ottomans”. En: G. GALASSO, A. MUSI (dirs.). *Archivio storico per la province napoletane. Carlo V, Napoli e il Mediterraneo. Atti del Convegno Internazionale (11/13 gennaio 2001) in Castelnuovo Napoli*. Nápoles: Società Napoletana di Storia Patria, 2001, pp. 63-69.

VEINSTEIN, Gilles. “Part II: The Great Turk and Europe”. En: G. VEINSTEIN, J. TOLAN (et al.). *Europe and the Islamic World*. Princeton: Princeton University Press, 2012, pp. 111-256.

VERBEKE, Werner. “1516: La encrucijada de Aragón y Flandes”. En: M.C.LACARRA (coord.). *Aragón y Flandes: un encuentro artístico. Siglos XV-XVII*. Zaragoza: Institución Fernando el Católico, 2017, pp. 13-60.

VIAN, Ana. *El diálogo de Lactancio y un arcidiano de Alfonso de Valdés: obra de circunstancias y diálogo literario. Roma en el banquillo de Dios*. Toulouse: Presses Universitaires du Mirail, 1994.

VICENS VIVES, Jaume. “Imperio y administración en tiempo de Carlos V”. En: *Charles-Quint et son temps. Colloques internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique (Paris, 30 Septembre – 3 Octobre 1958)*. París: Editions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1959, pp. 9-21.

VIGLIANO, Tristan. “Jean Germain, penseur des relations entre islam et christianisme: sur sa correspondance avec Jean de Ségovie”. *Bulletin de la société d’histoire et d’archéologie de Chalon-sur-Saône*, 2019, pp. 91-99.

VILÀ, Lara. “Fama y verdad en la épica quinientista española. El virgilianismo político y la tradición castellana del siglo XV”. *Studia Aurea*, 4, 2010, pp. 1-35.

VILLACAÑAS, José Luis. *Imperio, Reforma y Modernidad. Vol. I. La revolución intelectual de Lutero*. Madrid: Guillermo Escolar, 2017.

VILLALBA, Pere. *Ramon Llull. Escriptor i Filòsof de la Diferència*. Bellaterra: Universitat Autònoma de Barcelona, 2015.

VISO, Alberto M. *La influencia hispana en la restauración católica inglesa de María Tudor (1553-1558)*. Tesis doctoral UNED, 2015.

- VITALI, María Alejandra. *Hacia una retórica crítica*, 2015.
- VITORES, Artemio. "Peregrinación al Santo Sepulcro". *Tabor*, 7, 2009, pp. 128-152.
- VOLPINI, Paola. "Razón dinástica, razón política e intereses personales. La presencia de miembros de la dinastía Medici en la corte de España en el siglo XVI". En: J.MARTÍNEZ MILLÁN; M. RIVERO (coords.). *Centros de poder italianos en la Monarquía hispánica (siglos XV-XVIII)*. Vol. 1. Madrid: Polifemo, 2010, pp. 207-246.
- VOSS, Rebekka. "Charles V as Last World Emperor and Jewish Hero". *Jewish History*, 30, 2016, pp. 81-106.
- VOVELLE, Michel. *Les âmes du purgatoire ou le travail du deuil*. París: Gallimard, 1996.
- WALSH, Richard J. "Charles the Bold and the crusade: politics and propaganda". *Journal of Medieval History*, 3, 1977, pp. 53-86.
- WALSH, Richard J. "Diplomatic Aspects of Charles the Bold's Relations with the Holy See". *BMGN-Low Countries Historical Review*, 95/2, 1980, pp. 265-278.
- WALSH, Richard J. *Charles the Bold and Italy (1467-1477). Politics and Personnel*. Liverpool: Liverpool University Press, 2005.
- WARBURG, Aby. *El renacimiento del paganismo. Aportaciones a la historia cultural del Renacimiento europeo*. Madrid: Alianza, 2005.
- WEBER, Benjamin. "Y a-t-il eu des projets de croisade pontificaux au XV^e siècle?". En: J. PAVIOT. *Les projets de croisade. Géostratégie et diplomatie européenne du XIV^e au XVII^e siècle*. Toulouse: Presses universitaires du midi, 2014, pp. 231-246.
- WEED, Stanley E. "Venerating the Virgin Martyrs: The Cult of the Virgines Captales in Art, Literature, and Popular Piety". *Sixteenth Century Journal*, XLI/4, 2010, pp. 1065-1091.
- WEINER, Sarah Elliston. *The Tower of Babel in Netherlandish Painting*. Tesis doctoral no publicada. Nueva York: Columbia University, 1985.
- WEINFELD, Moshe. "Feminine features in the imagery of God in Israel: the sacred marriage and the sacred tree". *Vetus Testamentum*, XLVI-4, 1996, pp. 515-529.
- WELLENS, Robert. "Un episode des relations entre l'Angleterre et les Pays-Bas au début du XVI^e siècle: le projet de mariage entre Margarine d'Autriche et Henri VII". *Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine*, 29-2, 1982, pp. 267-290.
- WELLS, Guy Edward. *Antwerp and the government of Philip II 1555-1567*. Tesis doctoral no publicada. Ithaca: Cornell University, 1982.
- WHITEHEAD, Christiania. "A Fortress and a Shield: The Representation of the Virgini in Grosseteste's *Château d'Amour*". En: C.WHITEHEAD; D.RENEVEY (eds.). *Writing*

Religious Women: Female Spiritual and Textual Practices in Late Medieval England. Toronto: University of Toronto Press, 2000, pp. 109-132.

WIGHTMAN, Gregory J. "Temple Fortresses in Jerusalem Part II: The Hasmonean *Baris* and Herodian Antonia". *Bulletin of the Anglo-Israel Archaeological Society*, Vol. 10, 1991, pp. 7-35.

WILKINSON, Robert J. *Orientalism, Aramaic and Kabbalah in the Catholic Reformation. The First Printing of the Syriac New Testament*. Leiden-Boston: Brill, 2007.

WILSON, Adrian & Joyce Lancaster. *A medieval mirror. Speculum humanae salvationis 1324-1500*. Berkeley-Los Angeles-Londres: University of California Press, 1984.

WILLARD, Charity Cannon. "La Toison d'or, source d'inspiration littéraire à la cour de Bourgogne". En: P. COCKSHAW (dir.). *L'ordre de la Toison d'or, de Philippe le Bon à Philippe le Beau (1430-1505): idéal ou reflet d'une société?*. Turnhout: Brepols, 1996, pp. 107-109.

WIVEL, Mathias. "A Meeting of Minds. The Extraordinary Artistic Partnership of Michelangelo and Sebastiano". En: *Michelangelo & Sebastiano*. Londres: National Gallery, 2017, pp. 15-40.

WOLFSON, Elliot R. "Hebraic and Hellenic Conceptions of Wisdom in *Sefer ha-Bahir*". *Poetics Today*, 19/1, 1998, pp. 147-174.

WOLTER, Allan B. "Introduction". En: *John Duns Scotus. Four Questions on Mary*. San Buenaventura: The Franciscan Institute, 2000, pp. 1-18.

WOODHEAD, Christine. "Perspectives on Süleyman". En: C. WOODHEAD (et al.) (eds.). *Suleyman the Magnificent and His Age. The Ottoman Empire in the Early Modern World*. Londres-Nueva York: Longman, 1995, pp. 164-190.

WOOLFSON, Jonathan. "The Renaissance of bees". *Renaissance Studies*, 24/2, 2010, pp. 281-300.

WUNENBURGER, Jean-Jacques. *Antropología del imaginario*. Buenos Aires: Del Sol, 2008.

WYLD, Helen. "The Gideon Tapestries at Hardwick Hall". *West 86th: A Journal of Decorative Arts, Design Display, and Material Culture*, 19/2, 2012, pp. 231-254.

XIMENES, Luísa. "A composição de lugar com a memória e o uso de imagens na exercitação espiritual jesuítica". *Clio: Revista de Pesquisa Histórica*, 36, 2018, pp. 263-285.

YATES, Frances A. *Astraea. The Imperial Theme in the Sixteenth Century*. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1975^A.

YATES, Frances A. "Charles Quint et l'idée d'empire". En: J. JACQUOT (Dir.). *Fêtes et ceremonies au temps de Charles Quint. (vol. 2). Les Fêtes de la Renaissance (3 vols)*. París: Centre National de la Recherche Scientifique, 1975^B, pp. 57-97.

YATES, Frances A. *Renaissance and Reform: The Italian Contribution. Collected Essays Volume II*. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1983.

YELÇE, Nevin Zeynep. *The making of sultan Süleyman: a study of processes of image-making and reputation management*. Tesis doctoral de Historia. Sabanci University, 2009.

YOLLES, Julian. "The Maccabees in the Lord's Temple: Biblical Imagery and Latin Poetry in Frankish Jerusalem". En: E. LAPINA; N. MORTON (eds.). *The Uses of the Bible in Crusader Sources*. Leiden-Boston: Brill, 2017, pp. 421-439.

ZABALLA, Ana de; GONZÁLEZ, María Cruz. "La Nueva Jerusalén en el bajomedievo y en el renacimiento hispano-americano". *Anuario de Historia de la Iglesia*, 1995, pp. 199-233.

ZACHHUBER, Johannes. *The Rise of Christian Theology and the End of Ancient Metaphysics: Patristic Philosophy from the Cappadocian Fathers to John of Damascus*. Oxford: Oxford University Press, 2020.

ZALAMA, Miguel Angel. "The ceremonial decoration of the Alcázar in Madrid: The use of tapestries and paintings in Habsburg festivities". En: F. CHECA, L.FERNÁNDEZ-GONZÁLEZ (eds.). *Festival Culture in the World of the Spanish Habsburgs*. Farnham: Ashgate, 2015, pp. 41-68.

ZARRI, Gabriella. "The City Coming Down Out of Heaven (Rev. 21:10): Bologna as Jerusalem". En: E. KNIBBS (et al.) (eds.). *The End of the World in Medieval Thought and Spirituality*. Cham: Springer Nature, 2019, pp. 69-92.

ZIEGENAUS, Anton. "Del Antiguo Testamento a la antropología Cristiana. La importancia decisiva de los libros deuterocanónicos". En: J. M. CASCIARO (et al.) (dirs.). *Esperanza del hombre y revelación bíblica: XIV Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra (1993)*. Pamplona: Universidad de Navarra, 1996, pp. 67-82.

ZIKA, Charles. "Images of King Saul in Medieval and Sixteenth-Century Bibles". En: D. EICHBERGER; S. PERLOVE (eds.). *Visual Typology in Early Modern Europe: Continuity and Expansion*. Turnhout: Brepols, 2018, pp. 235-257.

ZINN, Grover. "Introduction". En: G. ZINN (trad.). *The Twelve Patriarchs, The Mystical Ark, Book Three of the Trinity – Richard of St. Victor*. Nueva York: Paulist Press, 1979, pp. 1-50.

ZIVADINOVIC, Dojcin. *The origins and antecedents of Joachim of Fiore's (1135-1202). Historical-continious method of prophetic interpretation*. Tesis doctoral en Teología. Andrews University, 2018.

ZORZIN, Alejandro. "(Chap. 22) Andreas Bodestein von Karlstadt (1486-1541)". En: C. LINDBERG (ed.). *The Reformation Theologians: An Introduction to Theology in the Early Modern Period*. Oxford: Blackwell-Wiley, 2002, pp. 327-337.

ZUGASTI, Miguel. *El alma (pura) del rey: visiones preternaturales de los Austrias en el tránsito del purgatorio al cielo*. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2017.