MAGALLÁNICA, Revista de Historia Moderna: 6 / 11 (Varia)
Julio - Diciembre de 2019, ISSN 2422-779X

LA PERTURBACIÓN APOCALÍPTICA. GENEALOGÍA, EXÉGESIS Y APROPIACIONES CATALANO-ARAGONESAS (SIGLOS XIII-XVI)

Mariana Parma
Universidad de Buenos Aires, Argentina

Recibido: 02/04/2019
Aceptado: 01/07/2019

RESUMEN

De los tiempos bajomedievales a los modernos, las representaciones apocalípticas constituyeron parte del repertorio cultural de los poderosos como de los dominados. Una genealogía del género revela la ambivalencia de estos relatos que fueron instrumentos de la propaganda religiosa y política pero también soporte ideológico de la lucha social. Esta multiplicidad puede rastrearse en tierras catalano-aragoneses, donde estas ideas reconocieron un fuerte arraigo que se expresa en manifestaciones artísticas, sermonarias y doctrinales. Abordar el estudio de la apocalíptica y particularmente los usos políticos regionales del mesianismo constituye una forma de acceso para pensar las relaciones de poder, dada la instrumentalización con sentidos imperialistas o disruptivos que se desarrollaron en el tránsito a la modernidad.

PALABRAS CLAVES: apocalíptica; escatología; repertorio cultural; mesianismo; poder; revueltas sociales.

THE APOCALYPTIC PERTURBATION. GENEALOGY, EXEGESIS AND CATALAN-ARAGONESE APPROPRIATIONS (XIII-XVI CENTURIES)

ABSTRACT

From the late Middle Ages to the modern times, the apocalyptic representations were part of the cultural repertoire of the powerful as well as the dominated. A genealogy of the genre reveals the ambivalence of these stories that were instruments of religious and political propaganda but also ideological support of the social struggle. This multiplicity can be traced in Catalan-Aragonese lands, where these ideas recognized a strong root that is

expressed in artistic, sermonary and doctrinal manifestations. Addressing the study of the apocalyptic and particularly the regional political uses of messianism is a form of access to think about power relations, given the instrumentalization with imperialist or disruptive senses that developed in the transition to modernity.

KEY WORDS: apocalyptic; eschatology; cultural repertoire; messianism; power; social revolts.

MARIANA PARMA es Doctora de la Universidad de Buenos Aires, área Historia, desde el año 2017. Se especializa en teoría política y conflictos sociales del período bajomedieval y moderno. En su tesis doctoral, actualmente en publicación, abordó particularmente el proceso de radicalización de la revuelta agermanada. Integrante en el presente de los Proyectos UBACyT “Las expresiones de la violencia simbólica en la Europa de los siglos XV a XVIII: una aproximación a partir de los casos español y francés”, dirigido por Fabián Campagne y “Poder y relaciones sociales en el feudalismo, siglos VIII al XVI”, dirigido por el Dr. Carlos Astarita. Directora de Posgrado en la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA desde el año 2012. Publica sus investigaciones en Cuadernos para la Historia de España, Anales de Historia Antigua, Medieval y Moderna, Sociedades Precapitalistas, Fundación para la Historia de España, entre otras. Su actividad actual se enmarca en el Programa de Posdoctorado en Ciencias Humanas y Sociales de la Facultad de Filosofía y Letras (UBA).
Correo electrónico: mparma@filo.uba.ar
iD ORCID: https://orcid.org/0000-0001-8267-2457

Cita sugerida:
PARMA, M., (2019). “La perturbación apocalíptica. Genealogía, exégesis y apropiaciones catalano-aragonesas (siglos XIII-XVI)”. *Magallánica. Revista de Historia Moderna*, 11 (6), pp. 351-382.

LA PERTURBACIÓN APOCALÍPTICA. GENEALOGÍA, EXÉGESIS Y APROPIACIONES CATALANO-ARAGONESAS (SIGLOS XIII-XVI)

> "… habría de tener su encanto aquel momento (final) en que la aguda y rasgante trompeta del arcángel perforase el oído de los tiranos. Entonces, desde la mazmorra, desde el claustro, desde el surco, una terrible carcajada estallaría entre los llantos" (Michelet, 1833)[1]

Como característica propia de la condición humana, los postulados o representaciones en torno al fin de los tiempos han acompañado el devenir de la existencia social a través de las épocas hasta nuestros días. La permanencia de estos relatos que recogen imágenes catastróficas, una crítica radical en el presente y una visión positiva de un mundo enteramente nuevo y renovado obligan a reconstruir su exégesis y genealogía para dar cuenta de las coordenadas culturales que permiten la invariante. En particular, resultan reveladoras aquellas ideas que cristalizan durante el orden medieval y moderno, dado que adoptaron significaciones diversas y reconocieron múltiples apropiaciones. En esta aproximación se intenta definir el papel e importancia del bagaje apocalíptico tanto para la ortodoxia medieval como para el desarrollo de la conflictividad social desde los tiempos bajomedievales hasta la modernidad. Entendemos que, en cuanto al soporte ideológico de la apocalíptica cristiana, el lapso que transcurre durante los siglos XIII al XVI debe ser concebido como un único período, más allá de los cambios que se hayan producido en el contexto sociohistórico. Reconstruida la genealogía apocalíptica y establecida su importancia, finalmente, centramos la mirada en las tierras catalano-aragonesas, lugar especialmente sensible a este ideario, estudiando sus vías de implantación y difusión, precisando su alcance social e intentando reconstruir los usos políticos de estas

[1] Citado por BENITO RUANO, E., (1998). "El mito histórico del año mil". En J. I. de la IGLESIA DUARTE (Coord.), *Milenarismos y milenaristas en la Europa Medieval. IX Semana de Estudios Medievales* (pp. 137-158). Nájera: Instituto de Estudios Riojanos.

representaciones apocalípticas. La reflexión en torno al vínculo entre apocalipsis, poder y sociedad constituye la materia del presente artículo.[2]

Genealogía y exégesis de la tradición apocalíptica

Todas las cosmovisiones antiguas tuvieron conciencia sobre la inestabilidad del orden del mundo, amenazado por las fuerzas del caos (COHN, 1998: 33). A partir de esta conciencia, es que ha persistido a través de los tiempos el sentimiento apocalíptico. De Martino afirma que toda sociedad necesita postular el derrumbe de lo existente para dar lugar al hombre nuevo. En ocasiones neurálgicas en las que el mundo parece a punto de acabarse, durante las llamadas “crisis de la presencia”, el hombre se debate acosado por las fuerzas naturales y se desvanece su seguridad sobre la posesión de los requisitos fundamentales que lo convierten en animal humano. La magia emerge entonces como refugio; sus elementos y técnicas permiten su reubicación en el mundo. De alguna forma, el postulado del “apocalipsis cultural”, los ritos colectivos que imitan la destrucción para acabar con ella, conjura estas catástrofes de la vida (DE MARTINO, 1977). El apocalipsis en la interpretación del devenir de los tiempos permitió la aparición de distintas visiones escatológicas. La escatología que significa etimológicamente “tratado de los éskhatos” (en griego, de las cosas últimas), refiere tanto a los sucesos que tendrán lugar al fin de la vida individual como los de la humanidad al final de su historia. Cuatro elementos centrales aparecen en estos relatos: la muerte, el juicio, el cielo y el infierno. Así, en la cultura milenaria china, el componente escatológico del budismo se encuentra en el culto al buda Maitreya, quien señaló que los tiempos futuros decaerán de gran manera, tanto que propiciarían su regreso para iniciar una nueva época de paz y esperanza. También en el hinduismo, se rastrea una escatología de los universos materiales que se destruyen cíclicamente cada final del día de Brahma, pero también se postula una destrucción total de todos los universos, cuando Vishnú los aspira como moléculas de su respiración, al final de la vida de *Brahma* (ELIADE, 1999).

[2] El presente artículo se desarrolló en el marco del Programa de Posdoctorado en Ciencias Humanas y Sociales de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.

El augurio de la destrucción final de lo existente descansa en la creencia universal en la existencia de un estadio idílico de la humanidad perdido por transgredir el orden divino y en el anhelo de su final recuperación. Este substrato mítico explica todos los comportamientos y las ideas. Es el principio fundamental del platonismo, el alma en el cuerpo posee el conocimiento por el recuerdo del origen en el mundo de las ideas y ese total-perfecto se alcanza tras la muerte corporal cuando el alma se reintegra al mundo de procedencia. El mito de la edad perdida también está presente en el segundo capítulo del Génesis bíblico y antes aún en las culturas más antiguas como el poema de Gilgamesh de la Mesopotamia de hace cuatro mil años. Es el “paradisus voluptatis”, el jardín del deleite en la Vulgata no en tanto lugar geográfico sino estadio de la vida privilegiada y perdida que abre el nihilismo sobre un presente inestable y una multitud de especulaciones sobre la forma de recuperar el origen. Así la profecía de Neferty ya define la figura de una monarquía providencial y las fantasías sobre una primera e idílica humanidad se encuentran en Hesíodo en “Los trabajos y los días”, en la literatura latina con la “Metamorfosis” de Ovidio y con la égloga IV de Virgilio, en la interpretación del sueño de Nabucodonosor por el profeta Daniel y en las representaciones del paraíso musulmán (GUADALAJARA MEDINA, 2003: 131-132).

El apocalipsis como topos cultural constituye una institución basada en la ambivalencia y la oscilación, ya que su emergencia pone de manifiesto una contradicción: frenar el mal obstaculiza su derrota final; si se limita la agresividad, se impide que sea aniquilada de una vez por todas. Por tanto, el relato apocalíptico crea un sentimiento ambivalente que oscila entre lo negativo y lo positivo y en estas visiones se salvaguarda la oscilación como su persistencia. Pero no todos los relatos sobre el combate entre las fuerzas del bien y del mal en el mundo amenazan su continuidad. En la Antigüedad clásica, por ejemplo, el universo mismo adquirió características inmutables, aunque padecía la amenaza constante de las fuerzas del caos. Predominan los “mitos de combate”: una visión del mundo ordenado a punto de ser abrumado por fuerzas caóticas simbolizadas en un monstruo, ante la mirada impotente de los viejos dioses, hasta que surge un héroe-dios que lo derrota y salva al mundo. Pero la destrucción del mal incompleta obliga a que el héroe deba seguir luchando y derrotándolo una y otra vez en la Tierra (COHN, 1998: 49-50).

El primero que rompió con la visión estática del mundo y señaló que este mundo imperfecto e inestable sería reemplazado por otro nuevo, perfecto y sin amenazas, fue el profeta Zoroastro en la primera mitad del primer milenio AC, dando origen a la primera fe escatológica del mundo. En esta visión, la lucha es para suprimir del mundo toda forma de desorden, radicalmente y para siempre. Subyace en esta doctrina la promesa de una victoria final y definitiva. Hacia el siglo VI AC, esta religión había penetrado en el oeste de Irán llegado a ser religión de estado del siglo II AC hasta el VII DC. Los componentes escatológicos de la tradición islámica encuentran su origen en el zoroastrismo: la idea de un juicio final en el que se decide el destino del hombre después de la muerte, la creencia en la recompensa de las almas y las figuras del Anticristo o Al-Dajjah y del Mesías o Madhí. Las doctrinas de Zoroastro tuvieron una profunda diseminación, ejerciendo gran influencia también entre judíos y primeros cristianos y, a la larga, sobre la cosmovisión de lo que llegaría a ser la civilización europea (BERGUA, 2011).

Las sagradas escrituras del zoroastrismo (el *Avesta* que incluye 17 himnos o *Gathas*) y los libros persas, redactados entre los siglos IX y X, describen la llegada del juicio final con el último enfrentamiento entre el bien y el mal. El orden de la naturaleza y de la vida humana eran la labor de Ahura Mazda, causa primera de todo lo bueno que hay en el universo. Este dios y su enemigo, Angra Mainyu, aparecen como espíritus gemelos encarnando las fuerzas que mantienen ordenado al mundo y las fuerzas que luchaban para socavarlo, constituyendo el pasado, el presente y el futuro de la humanidad que se debate entre valores constructivos y destructivos participando de esta lucha. Pero aparece en esta doctrina una percepción radicalmente nueva del tiempo, ya que el mundo no es estático sino un campo de batalla y el combate tendría un fin en su destrucción. Al fin del tiempo limitado y en el principio de una eternidad de dicha, luego de grandes catástrofes, el mal será destruido y el mundo ordenado se librará de las fuerzas del caos, llegando a su consumación el plan divino. Se producirá entonces la resurrección de los muertos y en una gran asamblea, serán confrontados por las buenas y malas acciones, siendo salvados o condenados. La tierra será cubierta por una enorme corriente de metal fundido y al atravesarla, los justos podrán hacerlo pero los malvados serán destruidos. Esta transformación será provocada por el “hacer maravilloso” en el fin de los tiempos, que dará

origen a un estado perfecto y eterno, de paz imperturbable e inmutable bajo el reinado del dios supremo cuya autoridad nadie habrá de desafiar. El “hacer maravilloso” ocurrirá a partir de la aparición de una figura prodigiosa, el Saoshyant (benefactor futuro), profecía que permitió generación tras generación de zoroastrianos mantener viva la fe en el final perfeccionamiento del mundo (COHN, 1998: 35-48). El zoroastrismo como toda visión apocalíptica, sigue así una pauta divinamente predeterminada de crisis, juicio y justificación. La historia adquiere un propósito y un sentido de actualidad dado por las épocas de crisis manifestadas por la proliferación de males, tanto naturales como morales, que alimentan la convicción en un próximo tiempo de juicio divino donde los justos serán reivindicados y los perversos castigados. Late en todos estos relatos apocalípticos una “inminencia psicológica”, responsable de la convicción acerca del inicio del drama final de la historia (MCGINN, 1998: 77-78).

La apocalíptica cristiana occidental

Además de topo cultural, en el universo occidental europeo, los relatos de este drama dieron cuerpo a un género literario que surgió a partir del conjunto de expresiones escritas de las tradiciones hebrea y cristiana desde los siglos II y I AC hasta mediados del siglo II. Relatos que expresan por medio de símbolos y metáforas la situación de sufrimiento del pueblo judío o de los cristianos y su esperanza en una intervención mesiánica salvadora o en la segunda venida de Cristo. Frecuentemente se trata de obras atribuidas a un personaje antiguo (patriarca, profeta, sabio, sacerdote) que narra una visión que recibió en vida. También son relatos atribuidos a personajes que según la Biblia no han muerto (Enoc o Elías) o que han subido al cielo después de muerto (Isaías) o que han resucitado y transmite una revelación (*Apocalipsis de San Juan*). En todos los casos, aparece una profusión de imágenes y símbolos, con alusiones veladas a hechos históricos, que representan conceptos generales, esperanzas y anuncios sobre el futuro. Ubicados entre la ortodoxia y la heterodoxia cristiana según el contexto histórico de su recepción, las creencias en la destrucción del mundo y el juicio final forman parte de la doctrina oficial de la Iglesia desde los inicios. El Concilio de Nicea, ampliado por el de Constantinopla del año 381,

recogía la Segunda Venida de Cristo para juzgar a los vivos y los muertos. Los textos apocalípticos incorporados en el canon de la Biblia son los libros de Daniel y de Isaías, los pasajes de Ezequiel, los libros de los profetas Zacarías y Joel, el discurso escatológico de los Evangelios del Nuevo Testamento, las cartas de San Pablo y el *Apocalipsis de San Juan* (RODRIGUEZ BARRAL, 2003: 18). Además la literatura apocalíptica está constituida por una serie de textos que se hallan al margen del canon bíblico. Entre ellos, el *Libro de Henoc* (en la iglesia etíope) y el de Esdras IV (en la Vulgata latina), el *Apocalipsis de Baruc*, el de Elías y los oráculos sibilinos (DIEZ MACHO, 1982).

A partir de estos relatos del fin del mundo, se forjó la creencia milenarista que tendría capital importancia en la cultura europea occidental, una modalidad de la escatología cristiana que es la creencia, basada en la autoridad del *Libro de la Revelación* (20, 4-6), de que Cristo después de su Segunda Venida impondría un reino mesiánico sobre la tierra y establecería su reino por mil años antes del Juicio Final. Los ciudadanos de este reino serían los mártires cristianos que esperan la resurrección y que con el tiempo fueron identificados con los fieles creyentes; la realización de esta Segunda Venida se daría durante sus vidas mortales (COHN, 1981: 14). El libro recoge visiones estremecedoras, una representación cíclica, convulsa y catastrófica de la existencia junto a la invitación a una esperanza activa: el designio de acabar con lo corrompido por el pecado y restituir la unidad de justicia evangélica. En el *Apocalipsis de San Juan* se distinguen cuatro dimensiones. La primera es de carácter profético, al describir el final del mundo con sus signos precursores. La segunda dimensión es mesiánica, al aludir a la forma en que desaparecerá, esto es el tránsito por las huestes de los justos comandadas por el nuevo David, monarca universal de los últimos días, con la ayuda del pastor o papa angélico, quienes enfrentan, derrotan y dan muerte al Anticristo. El tercer estadio es milenarista, dado que pronostica una renovada edad de oro donde gobernarán la paz, la concordia, la abundancia, la justicia y la igualdad. Finalmente, la dimensión escatológica cierra el relato, asegurando que, después del regreso de Cristo, se cierra el curso histórico y se llega al fin de los tiempos y del mundo. Este texto religioso tiene connotaciones doctrinales, teológicas, jurídicas, políticas y sociales. Su lectura e interpretación condicionó la percepción de la cristiandad medieval. Por el relato apocalíptico, manifestaron su interés la iglesia, la corte, la nobleza, las minorías religiosas y

el pueblo, dado que siempre ha generado sentimientos primarios y colectivos de unidad y pertenencia (PÉREZ GARCÍA Y CATALÁ SANZ, 2000: 142-144).

En el contexto histórico de su creación marcado por sangrientas persecuciones, el Apocalipsis y sobre todo la llegada de este milenio a partir de la parusía, no podía ser imaginado como una remota posibilidad del futuro sino como un acontecimiento inminente, aún sin precisar un tiempo específico para la misma. El *Apocalipsis de San Juan* constituyó el legado más importante de la Antigüedad en términos de su difusión. Este libro es el texto del Nuevo Testamento, cuya forma de expresión es la simbólica, que ha creado mayores motivos de cavilación, por las dudas acerca de su autoría y la época de su creación. Escrito a finales del siglo I o principios del II, bajo las cruentas persecuciones romanas contra los cristianos, el libro conlleva un trasfondo histórico con referencias múltiples y aporta los consejos del autor a sus lectores, de mantenerse en la fe para soportar las angustias, poniendo la esperanza final en la nueva Jerusalén. Su significación es muy distinta a la de los evangelios o las epístolas y su interpretación literal, obliga a una consideración general, histórica y teológica de su contenido. Reconoce sus antecedentes en la religión hebrea: se trata de dieciséis textos de literatura apocalíptica, de los cuales sólo el libro de Daniel ha alcanzado autoridad canónica. La palabra apocalipsis significa “descubierto”, y de hecho, el conocimiento apocalíptico no es más que una visión; “la revelación de Jesucristo, que Dios le dio, para manifestar a sus siervos las cosas que deben suceder pronto; y la declaró enviándola por medio de su ángel a su siervo Juan” (PRÉVOST, 2001: 27-32). Sobre esta revelación gira una discusión historiográfica que se resume en cuatro posiciones claves: la de aquellos que sostienen que se trata de una obra de determinado tiempo pasado en el que encuentra explicación; los que adoptan un punto de vista historicista, según el cual el Apocalipsis es el relato del conjunto de la historia humana; la de quienes sostienen que es una visión del futuro; y, por último, los que afirman que la obra, por su alto contenido idealista, no refiere a hechos sino a principios generales (CARO BAROJA, 1985: 263-264).

La apocalíptica representa una visión de esperanza, en medio de una situación de opresión desproporcionada, en la cual se afirma que no ha llegado el fin de la historia a pesar de la fortaleza del poder establecido. Respecto al presente, es siempre crítica y

pesimista, pero frente al futuro es optimista en cuanto que espera un cambio radical de la situación. Es una exhortación a la resistencia como los anuncios del padre apostólico Papías, quien en el siglo I pronosticaba la instauración próxima del reino de los santos por mil años en una Jerusalén reconstruida. Irineo en las Galias, un siglo después, recopiló las fantasías milenaristas del Antiguo Testamento, al tiempo que la profética de Gervasio cobraba impulso con su muerte en el martirio de Milán en tiempos de Nerón. Desde Irineo, obispo de Lyon, la destrucción en los últimos tiempos se relaciona con la venida del Anticristo, una tradición milenaria que tendrá una presencia obsesiva en la Edad Media (GUADALAJARA MEDINA, 2004). La preocupación apocalíptica, el miedo al exterminio total del mundo al fin de los tiempos, tendrá así como pieza clave a la figura del Anticristo y también es inseparable de la figura del emperador de los últimos días (novus dux, Encubierto, vespertilio, rat penat) y del Papa Angélico. Esta dimensión apocalíptica de la historia establece una relación irreversible entre la muerte humana y cósmica basada en la idea de nacimiento y ocaso (GUADALAJARA MEDINA, 1999: 258-260). Lactancio, convertido al cristianismo en el año 300, auguró el triunfo de los justos hacia el milenio, cuando será aniquilada “la multitud de los sin dios”, y brotarán “torrentes de sangre” y después de la muerte de los impíos, el “Rey justo y victorioso… resucitará a los muertos (justos) para una vida eterna, reinará con ellos sobre la tierra”, durante mil años. Es el postulado de un próximo reino terrenal mesiánico, a través de la llegada de un libertador precedido por signos celestes (PASTORI RAMOS, 1997). Esta representación mesiánica, capital en la apocalíptica cristiana, permitió en distintos contextos históricos y particularmente en los tiempos bajomedievales y modernos, múltiples apropiaciones para fines diversos hasta la pérdida de su eficacia como repertorio cultural.

La apocalíptica cristiana en el contexto medieval y la ruptura bajomedieval

Lejos del contexto de su producción, los distintos anuncios proféticos perderán autoridad canónica, cuando la iglesia oficializada asuma a partir del siglo IV su nueva situación de poder y precise de nuevas representaciones ideológicas. Las ideas apocalípticas, desplazadas a un lugar marginal en la teología cristiana, mantuvieron cierta

continuidad. Se trata de pronósticos en su mayoría anónimos, que fueron atribuidos a figuras indiscutidas del cristianismo, como el ateniense del siglo I Dionisio el Areopagita o el padre de la Iglesia Cirilo el Anacoreta. Pero el esfuerzo más importante de preservación del relato apocalíptico se debe a San Isidoro de Sevilla, quien intentó en los siglos VI y VII salvaguardar la cultura grecorromana. El último padre latino de la Iglesia, autor de las *Etimologías* que recogen los conocimientos existentes en teología, derecho, historia, tuvo una influencia destacada en todo el territorio hispánico medieval. La tradición profética de la patrística volvía a recuperarse en su obra y centralmente en el tratado filosófico *De natura rerum* (MCGINN, 1998: 80-84).

Pero si bien, sobrevive el relato apocalíptico sufre en los tiempos medievales una ruptura significativa, ya que esta visión del fin del mundo pierde los rasgos característicos que había conservado bajo el cristianismo primitivo y su continuidad en la patrística. A finales del siglo IV y principios del siglo V había surgido una poderosa reacción contra el apocalipsismo en Occidente gracias a la acción de Agustín de Hipona. En los términos agustinianos, el relato escatológico se compone de siete edades, análogas a los siete días de la creación, que culminaban en una edad del Sabbath. Pero San Agustín había colocado esta séptima edad fuera del proceso temporal, afirmando que el clímax de la historia ya había ocurrido con la Encarnación y que lo restante del proceso del tiempo era simplemente un período de arrepentimiento, vivido a la sombra del juicio (REEVES, 1998: 109). En su obra, se manifiesta una profunda oposición contra toda interpretación literal de las promesas bíblicas acerca del reino mesiánico y, particularmente, contra la inminencia profética atacando los fundamentos teológicos del propio apocalipsismo. San Agustín no rechazaba la enseñanza bíblica acerca de los hechos del fin de los tiempos, pero insistía en que las predicciones apocalípticas no ofrecían las claves del significado de los hechos contemporáneos y rechazó todo intento de determinar la época del fin. Es más Agustín hizo inmanente la escatología al introducir en el alma el significado de la vida: las edades del mundo y su objetivo son el modelo para el verdadero significado de la historia, el desarrollo moral del creyente (SAN AGUSTIN, 1985: 20-30). El ataque de san Agustín contra el milenarismo tuvo enorme influencia durante toda la alta Edad Media y nadie rechazó sus argumentos hasta el siglo XII. El temprano pensamiento medieval lleva la impronta del

agustinismo; la amenaza del juicio final dejó de ser un exhorto a la resistencia para transformarse en un acicate para la reforma moral (MCGINN, 1998: 92-96).

Pese al esfuerzo agustiniano, Richard Landes ha relativizado la influencia de Agustín de Hipona y puesto de manifiesto la existencia de un milenarismo altomedieval reprimido por la doctrina oficial que dio lugar a diversas manifestaciones (LANDES, 2011). El apocalipsismo continuó como denominador común de las enseñanzas eclesiásticas y como recurso de la predicación para la conversión de los infieles (ALVAREZ PALENZUELA, 1998:19). En este recorrido, un particular momento escatológico señala al año 800, año de la Coronación de Carlomagno, y los siglos previos VII y VIII fueron el contexto de producción de importantes obras escatológicas. En el ámbito hispánico, podemos destacar las contribuciones apocalípticas altomedievales de Julián de Toledo con su obra “De comprobatione sextae aetatis”, los “Comentarios al Apocalipsis” del Beato de Liébana, la “Crónica Mozárabe”, la “Crónica bizantina-arábiga” y finalmente, ya en el siglo XIII, el aporte de Gonzalo de Berceo con su obra “De los signos que aparecerán antes del Juicio” (RUCQUOI, 1996: 12-17). La continuidad de las profecías en torno al Anticristo en todo el Medioevo ha sido confirmada por los historiadores, con momentos de particular proliferación de las mismas. Sin duda, es en la Baja Edad Media, en torno al siglo XIV y XV el lapso temporal en que se produjeron los aportes más relevantes y en la Corona de Aragón destacamos las contribuciones de Llull, Vilanova, Unay y Ferrer entre otros (GUADALAJARA MEDINA, 1996).

Volviendo al período altomedieval, el hito más significativo y relevante en la tradición apocalíptica lo constituyó la aparición de los Beatos, los cuales se encuentran entre las manifestaciones hispánicas más preeminentes en la historia del arte medieval, junto a la Mezquita de Córdoba y el Santuario de Santiago Apóstol. Representaron una pieza clave tanto en la transmisión de la cultura antigua como para el desarrollo de la tradición apocalíptica occidental. En la Alta Edad Media hispana, monjes de origen mozárabe elaboraron un cuerpo magnífico de códices, un ciclo de imágenes eminentemente expresivas, sin volumen ni perspectiva, donde el color fue el protagonista para ilustrar la narración apocalíptica. John Williams ha publicado un estudio exhaustivo y registro

completo de las veintinueve copias sobrevivientes de los “Comentarios al Apocalipsis”, originalmente atribuidos al presbítero de la comarca de Cantabria, Beato de Liébana, señalando que los cambios en estas representaciones respondían a diferentes necesidades monásticas medievales (WILLIAMS, 2017). Estas piezas constituyen una bisagra en la apocalíptica medieval dado que, desde entonces, se produjo una profusión de imágenes escatológicas, con períodos de alta concentración de manifestaciones plásticas como lo fueron los siglos X y XI. Los temores del año mil constituyeron tópico de particular debate en una genealogía apocalíptica medieval. Se cristalizó a partir de la historiografía romántica y dieciochesca, a través de autores tales como Michelet o Sismunde de Sismundi, la idea de que habría existido una conciencia generalizada catastrófica, un miedo colectivo en Occidente, en torno al cambio de milenio. Si bien ha quedado demostrado la creación histórica de este mito, es cierto también que una ansiedad escatológica latente aseguró la pervivencia de la tradición apocalíptica, aun por fuera del escenario de las representaciones hegemónicas. Esta supervivencia explica la proliferación de representaciones artísticas del juicio final y de los tormentos del infierno hacia el siglo XI y su generalización en los siglos XII y XIII (BENITO RUANO, 1998).

Con todo, hasta el siglo XII, y aún a comienzos del siglo XIII, las expectativas del futuro se edificaron sobre un relato escatológico ortodoxo, que sin abandonar la esperanza apocalíptica, la neutralizaba e integraba en la visión armoniosa del universo medieval. Si San Agustín había intentado expurgar la inminencia escatológica, la relectura de la apocalíptica bíblica en el contexto bajomedieval por Joaquín de Fiore y sus sucesores provocó un quiebre definitivo con la visión ortodoxa con amplias repercusiones políticas que trascendieron su tiempo. La lectura joaquinita permitió la recuperación de la inminencia profética, confiriendo al género apocalíptico un nuevo papel en el universo ideológico. Joaquín de Fiore, abad y ermitaño calabrés del siglo XII, intentó descubrir el significado oculto de las Escrituras. Formuló una interpretación alegórica de la Biblia, que describe el proceso de la historia en tres edades sucesivas. La primera edad es la del Padre, la de la ley; la segunda corresponde al Hijo, el Evangelio; y la tercera es la del Espíritu, la luz. El temor y la servidumbre que padecen en la primera los cristianos darán paso a la fe y sumisión en la segunda etapa y finalmente al amor, alegría y libertad de la tercera en la cual

el mundo aparecerá compuesto sólo por monjes en estado de contemplación, nueva versión del reino de los santos hasta el juicio final. Cada una de estas edades conocerá (decía de Fiore) un período de incubación de cuarenta y dos generaciones. Así, la primera estuvo precedida por el período que va de Adán a Abraham, la segunda por el transitado entre Elías y Cristo, y, finalmente, de San Benito al siglo XII transcurrió el período que precede a la tercera etapa. La tarea preparatoria la depositó Dios supuestamente en una nueva orden de monjes de doce patriarcas y un maestro supremo; tres años y medio antes del Anticristo surgiría un rey secular que castigaría a la Iglesia mundana, para que a su muerte reinara el Espíritu (COHN, 1981: 107-110).

La doctrina no fue considerada herética en su tiempo, pero con la conmoción de la cristiandad ante el traslado de la sede papal a Aviñón de 1309 a 1376 y el consecuente cisma de Occidente de 1377 a 1415, la corriente profética apocalíptica joaquinita dio origen a una multitud de grupos heterodoxos. La cristiandad asistía entonces al empuje de la tendencia a la “reformatio” de la vida misma para el advenimiento de una edad más pura inspirada en la idea del Evangelio Eterno que instalaría el reino de Dios entre los hombres. Se postuló la visión de una sociedad sin diferencias sociales por renuncia a los bienes materiales y esta fantasía no pudo dejar de tener un profundo significado ante la opulencia y laxitud moral que caracterizaba a la Iglesia, castigada por sus pecados con el cisma. En territorios de la Corona de Aragón, del siglo XIII al siglo XV, el joaquinismo se difunde a través de la acción de visionarios, beguinos y fraticellos; algunos abrazaron la Tercera Orden de San Francisco de Asís, pero otros entraron en contacto con cátaros y valdenses alejándose de la ortodoxia (POU I MARTI, 1991). Reeves ha puesto de manifiesto el alcance de la influencia Joaquinita en el pensamiento occidental y la continuidad entre los tiempos medievales y renacentistas en el campo de la profecía. La imagen de la era final del Espíritu actuó como una fuerza poderosa que dio forma a las expectativas del futuro en toda la Europa Occidental (REEVES, 1994). El joaquinismo resultó irreconciliable con el agustinismo dogmático de la Iglesia medieval y su doctrina funcionará como sustrato, incluso de la acción colectiva por varios siglos (COHN, 1981: 107-110).

Cuatro elementos de la profética apocalíptica tras el giro joaquinita tendrán capital

importancia. En primer lugar, la promesa de un futuro milenio de abundancia. Los milenaristas afirmaban que había llegado el momento de purificar el mundo de pecadores (los poderosos y los ricos) porque Cristo iba a manifestarse de nuevo para hacer partícipes a los santos (los pobres) del banquete celestial sobre la Tierra (VALLÉS BORRÀS, 2000: 35-36). El postulado tuvo un fuerte impacto en el contexto crítico de recepción bajomedieval. Pero, dado el carácter ambivalente que sostiene la narración, también transmitió un pathos de temor a la destrucción a partir de los preanuncios celestiales. Resultó de capital importancia, como mensaje perturbador a la armonía del universo medieval, la mención a los signos anunciadores del *Apocalipsis de San Juan* (8:1 y 16: 1, 17-19), calamidades similares a las señales del fin de la era, presentes en el *Evangelio de San Mateo* (24:29). Las leyendas relativas a los signos anunciadores del juicio final conocieron una enorme difusión en la baja Edad Media (RODRIGUEZ BARRAL, 2003: 11). Porque no es una batalla imaginaria en un escenario desconocido contra bestias inexistentes las que podían acercar el tiempo histórico del Apocalipsis (el de las persecuciones romanas en la Antigüedad), a otros contextos históricos (como el de transición a la modernidad) sino los fenómenos impredecibles e inexplicables que fueron interpretados como las primeras señales-advertencias del fin de los tiempos. Los preanuncios se relacionan con el tópico bíblico de las tribulaciones, las cuales remiten a fenómenos naturales como políticos. Así lo confirma el *Evangelio de San Marcos* (13:8), quien establece que al término de los tiempos, “se levantarán pueblos contra pueblos y reinos contra reinos; habrá hambre y terremotos por diversos lugares. Eso será el comienzo de los dolores”. En el mismo sentido, Joan de Rupescissa en su *Vade mecum in tribulatione* refiere al surgimiento de prodigios y otros tópicos de la fantasía del mundo al revés (gusanos que destruyen leones, osos, leopardos y lobos) junto a grandes catástrofes, guerras, hambrunas, diluvios, enfermedades, frente a las imposturas eclesiásticas y nobiliarias. Las tribulaciones son instrumentos ubicados en el límite entre los deseos de moralización y la expresión de una fuerte crítica social. Remiten al miedo, elemento doctrinal destinado a promover la modificación de las conductas. El componente característico de esta narrativa se halla reflejado en los quince signos del juicio final. El éxito en la época receptiva estaba asegurado dado que la sociedad bajomedieval era

extremadamente susceptible ante lo inusitado, ante la aparición de fenómenos naturales que reclamaban explicaciones sobrenaturales. Una época marcada por la sensibilidad colectiva ante la emergencia de hechos considerados prodigiosos (GUADALAJARA MEDINA, 2007).

El tercer aspecto de la tradición profética que resultó clave para la interpretación de su adopción como repertorio cultural en la baja Edad Media y primera modernidad fue el giro en la apocalíptica cristiana provocado por el joaquinismo al colocar en el presente su tiempo de consumación. En los escritos del siglo XIII, se repite frecuentemente la expresión “en estos últimos días”, señalando el general sentido de crisis de una época que se sentía en el umbral del fin de los tiempos a partir de los augurios del visionario calabrés (REEVES, 1998: 109-114). La insistencia en la inminencia del juicio final es otra de las formas de comunicar el pathos de temor en la visión que recoge el *Apocalipsis de San Juan* (1:3): “bienaventurado el que lee, y los que oyen las palabras de esta profecía, y guardan las cosas en ella escritas: porque el tiempo está cerca” y, en los pasajes finales del libro (22:7, 10-12 y 20), repite varias veces este anuncio de la cercanía del tiempo de la parusía. “¡He aquí, vengo pronto!”, exclama Dios antes de proferir su bendición, y más adelante exhorta a atesorar estas palabras “porque el tiempo está cerca. El que es injusto, sea injusto todavía… y el que es justo, practique la justicia todavía... He aquí yo vengo pronto, y mi galardón conmigo, para recompensar a cada uno según sea su obra”, para finalmente reafirmar “ciertamente vengo pronto. Amén, así sea. Ven, Señor Jesús”, concluye Juan. En la baja Edad Media, se recupera este carácter de inminente cumplimiento.

Pero además, si bien los oráculos y profecías escatológicas refieren siempre a una fecha indeterminada e imprecisa, el joaquinismo y las corrientes proféticas a las que dio origen intentaron determinar con precisión su emergencia en este futuro inmediato. Hasta el siglo XIII, bajo el imperio del agustinismo, a los fieles les estaba vedado el intentar determinar el tiempo de la recompensa final. El texto clave contra toda especulación fue la orden de Cristo, que se retrata en *Hechos de los Apóstoles* (1:7), de que “a vosotros no os toca conocer el tiempo y el momento en que ha fijado el Padre con su autoridad”. Quien se atrevió a desafiar esta premisa imperante del orden medieval fue el visionario Arnau de

Vilanova, punto de partida para irrupción de la profética joaquinita en la corona catalano-aragonesa. En *De Tempore Adventus Antichristi*, defiende con argumentos académicos sus cálculos sobre la proximidad de las cosas últimas, generando a finales del siglo XIII un “caldeado” debate académico en Oxford y París. Vilanova pone al día la pauta joaquinita de la historia, profetizando inmediatas y violentas tribulaciones políticas y múltiples anticristos. Pronostica que las autoridades existentes, seculares o eclesiásticas, serían derrotadas y se llegaría al período de la bienaventuranza que se expresa como la más alta pobreza evangélica (REEVES, 1998: 115-116). Pese a este radicalismo profético, el debate académico contra la escolástica dominante giró sobre lo legítimo de tratar de predecir los acontecimientos del fin de los tiempos. La astrología brindará dos aportes esenciales para el desarrollo de la apocalíptica bajomedieval: los “vaticinia” y la doctrina de las conjunciones planetarias. La predicción de grandes catástrofes a través de profecías, ubicadas “entre los signos del cielo y las voces de los hombres”, permitieron la supervivencia de estos *vaticinia* aún en el contexto de la Reforma. La doctrina de las conjunciones planetarias se halla emparentada con la doctrina de las edades en la concepción tardomedieval de la historia que determinaba, cosmológicamente la emergencia de un nuevo período histórico con el surgimiento de un nuevo profeta. En la adivinación astrológica se fusionaba el pensamiento abstracto matemático, que calcula anticipadamente sucesos por la posición de las estrellas fijas entre ellas y respecto a la Tierra y la causalidad religiosa. Los planetas convertidos en “regentes del mundo y divinidades del momento concreto”, al ser observados en cooperación, cuando se hallan en conjunción, tras largos períodos de tiempo anunciaban efectos decisivos sobre la tierra. Más peligrosas serán estas vicisitudes cuando las conjunciones incluyen a los planetas superiores. Durante la Reforma, la literatura adivinatoria generará un notable impacto, siendo causa de disturbios sociales. La profecía hundía sus raíces en tierras astrológicas (WARBURG, 2005: 448-467).

Si el final era inminente, también lo era la emergencia del Anticristo, otro elemento de temor doctrinal. Pero el tratamiento medieval de esta imagen no siempre adquirió rasgos grotescos; con frecuencia fue retratado bajo formas humanas como rey, guerrero o un hombre de aparente santidad. La prosopografía monstruosa tiene en cambio un ejemplo claro en la obra de Unay del siglo XV (UNAY, 1975). La simbiosis perfecta de lo divino

con lo demoníaco, lo humano con lo monstruoso se advierte en representaciones iconográficas como los frescos de Signorelli. Esta iconografía del Anticristo contribuyó a la extensión de la preocupación apocalíptica por toda Europa, pero la proclamación bajomedieval de su inminente aparición le confirió mayor repercusión. Los visionarios se aferraron a un año concreto para asegurar el cumplimiento de los hechos decisivos para la humanidad. Así, San Vicente en su carta a Benedicto XIII advierte sobre la llegada inminente del Anticristo. De Fiore comunica a Ricardo Corazón de León que ha nacido en 1190. Rupescissa situó su muerte en 1370 y Vilanova en 1378. No eran vaticinios desalentadores; el fondo último de esta pasión apocalíptica era el retorno de la edad dorada desvanecida por la transgresión al orden divino (GUADALAJARA MEDINA, 1999: 273-277). La diferencia central entre el joaquinismo y otras ideas apocalípticas estriba en que construyó una esperanza positiva de una era de emocionante bendición, una *renovatio mundi*, dentro de la historia. La tercera era joaquinita se enfocaba como un período de enormes beneficios sociales o espirituales por venir, un “aspecto optimista” profundamente imbricado con el problema del presente y de la siempre acelerada emergencia de la maldad (CLARK, 1997: 321-345).

Si la recuperación del milenio en el futuro inmediato y próximo tuvo capital valor para las generaciones venideras, mayor importancia adquieren las afirmaciones de Joaquín de Fiore que ese milenio prometido debía ser construido y no esperado. La nueva perspectiva, a partir de su pauta trinitaria, otorgaba propósito al proceso temporal en un desplazamiento progresivo hacia un nuevo clímax espiritual dentro de la historia. Una expectativa más positiva que la agustiniana que reservaba un papel crucial en la última edad a ciertas agencias humanas, convicción que avivó las mentes imaginativas y formó un eficaz contrapeso a las expectativas negativas de intervención sobrenatural directa para el fin de los tiempos (REEVES, 1998: 109-114). De hecho, el carácter ambivalente del relato apocalíptico oscila entre los sucesos que ocurren por “virtud” o por “fortuna”, según la significación medieval de ambos conceptos: mientras el primer vocablo del latín *virtus*, significa poder o capacidad activa para dominar cualquier situación, quien está a merced de la fortuna, azar o suerte, se halla sometido a circunstancias fortuitas imprevistas y, por lo tanto, fuera de control (CROMBIE, 1993: 30). Joaquín de Fiore resuelve en favor de la

virtud el ambivalente fin de los tiempos y lo supedita a la acción humana. El tema echó raíces en nuevas órdenes religiosas, cuyos miembros se creyeron llamados a una vocación especial en la última edad. Adoptaron formas ortodoxas de renovación de la vida apostólica, cumpliendo la profecía evangélica de conversión antes del fin de los tiempos. Pero el joaquinismo fue adoptado también por los rigoristas franciscanos (los “espirituales”) y los radicales fray Dolcino de Novara y Cola de Rienzo con consecuencias explosivas para el orden social. Además, ante la conmoción cismática, la apocalíptica joaquinita dio origen a multitud de grupos heterodoxos en una cristiandad que asistía al impulso creciente de la tendencia a la *reformatio* de la Iglesia y de la vida misma (REEVES, 1998: 109-114). Así, el milenarismo postjoaquinita concibió la salvación como un hecho: colectivo, en el sentido de que debe ser disfrutado por los fieles como colectividad; terrenal, porque debe realizarse en la tierra y no en un cielo fuera de este mundo; total, ya que transformará completamente la vida terrenal, de tal modo que la nueva dispensa no será una mera mejoría del presente sino la perfección (COHN, 1981: 14-15). Es que el apocalipsismo cristiano no enfocó exclusivamente el final de los tiempos sino también “el presente como oportunidad decisiva para la transformación del mundo”, le otorga un carácter crítico; momento de enorme significación dentro de la historia, no puede contemplarse con desapego y exige un compromiso que debe derivarse en acción. El destino de la humanidad, el instante en que el cielo viene a la tierra, se convierte en posibilidad histórica inminente. Por esta recuperación, el joaquinismo produjo una escatología con profunda influencia sobre el pensamiento europeo durante los siglos venideros, que unía la escatología con el cambio político (ROWLAND, 1998: 56-57).

La apocalíptica en la Corona de Aragón y sus usos políticos

Reeves ha destacado tres figuras claves en la construcción escatológica joaquinita que cobró tan extensa difusión: los nuevos hombres espirituales, el papa angélico y el emperador de los últimos días (REEVES, 1994). La instrumentalización política escatológica operó históricamente en el contexto bajomedieval y moderno por apropiación de estas últimas figuras, particularmente la del emperador de los últimos días. La misma se

relaciona particularmente con dos textos: el Apocalipsis de San Juan, incorporado en el canon de la Biblia, y de la literatura apocalíptica que se halla al margen del canon bíblico, los oráculos sibilinos (DIEZ MACHO, 1982). El *Libro de la Revelación* (20, 4-6) afirma que Cristo después de su Segunda Venida impondría un reino mesiánico sobre la tierra por mil años antes del Juicio Final (COHN, 1981: 14). Las huestes de los justos comandadas por el nuevo David, monarca universal de los últimos tiempos, con la ayuda del Papa angélico, derrotarán al ejército del Anticristo, para dar paso al milenio, una renovada edad de oro donde gobernarán la paz, la concordia, la abundancia, la justicia y la igualdad. Es que la conversión de Roma en el siglo IV había transformado el papel histórico del Imperio, dotando al último emperador de un doble contenido simbólico, como figura triunfante del Apocalipsis y como réplica de Cristo mesías, según los oráculos sibilinos medievales y conforme la interpretación del Pseudo Metodio (PÉREZ GARCÍA Y CATALÁ SANZ, 2000: 142-144).

Esta figura escatológica adoptó un carácter ambivalente, ya que constituyó un acicate en favor del orden institucional vigente por su apropiación por los poderosos pero también funcionó como soporte ideológico de la lucha social y alimentó fenómenos sediciosos restringidos en situaciones de alienación social. Pero las formas de apropiación política bajomedievales y modernas a considerar no se construyen a partir de esta materialidad, sino que encuentran explicación a partir de la centralidad que en toda la etapa tuvo la escatología en el pensamiento religioso. Tomando este rango más amplio de pensamiento, podemos concebir una enorme extensión del fenómeno ideológico dado que operó como ítem de la propaganda visual, tópico de disputa en sermones, panfletos y tratados y sujeto de especulaciones astronómicas y astrológicas. De tal forma, compartir este ideario era más que una señal de alienación social, una indicación del profundo involucramiento en la mentalidad colectiva de una era donde la brujería y el demonismo adoptaron un carácter omnipresente (CLARK, 1997: 321-345). Así el ideario joaquinita no sólo fue la fuente principal de la acción de grupos heterodoxos sino también el soporte de la prédica de líderes religiosos, pensadores renacentistas, teólogos protestantes y hombres del poder hasta el siglo XVII (REEVES, 1994).

En relación a este alcance social, el “mapa escatológico de la Europa bajomedieval” presentó áreas muy claras de intensa actividad profética, entre las que se destacan el sur de Italia, Calabria particularmente, Sicilia, sur de Francia y los territorios de la confederación catalano-aragonesa. Acerca de estos territorios, la centralidad apocalíptica regional fue el producto de la proliferación de grupos desde el siglo XIII, los cuales difundieron y potenciaron estos relatos. La región fue un hervidero de visionarios y profetas, quienes vaticinaban un evento futuro para favorecer tanto a miembros de la monarquía, como al Papa, y fueron centro de estrategias políticas. Proliferaron beguinos, terciarios y espirituales, con una intensa actividad profética en ámbitos urbanos, favorecida por los vínculos con Provenza y Languedoc por un lado, con la consecuente influencia de valdenses y cátaros, y por el otro, con Sicilia y sur de Italia, provocando el influjo de espirituales y fraticellos (REEVES. 1998: 109-114; POU I MARTI, 1991). La corriente religiosa de la *Devotio Moderna* que propugnaba el deber de la vida religiosa en comunidad, tal como lo practicaron los primeros cristianos también cobró fuerte influencia regional con un alto porcentaje de obras impresas tales como la traducción del *Vita Christi* de Ludolfo de Sajonia y la obra maestra de la espiritualidad cristiana, “Del menosprecio del mundo” (NAVARRO SORNI, 1994). Pero la centralidad escatológica estuvo dada principalmente por la instrumentalización desde la Corona de la figura del emperador de los últimos tiempos como eje principal de la propaganda política para servir a fines dinásticos. Esta identificación fue una forma tradicional de la lucha política europea, ya que el rey de Francia y el emperador alemán también procuraban tal asociación (DURÁN, 2004: 70-71). A partir de esta herramienta propagandística era posible predecir cuáles serían las gestas del monarca, entenderlas como “misión” y justificarlas (ZABALLA BEASCOCHEA Y GONZÁLEZ AYESTA, 1995: 203-204). Fenómeno extenso en el tiempo, la Corona en el espacio regional transformó al relato apocalíptico en instrumento retórico de su dominio, conjurando la conflictividad social bajomedieval, a través de la codificación de un campo semántico donde la esperanza mesiánica se realiza en la figura del monarca.

Con este objetivo, cristalizó una abundante literatura desigual y en ocasiones heterodoxa desde la Baja Edad Media. Escritos breves anotados en protocolos notariales o guardados en volúmenes, se suman a versos proféticos con su correspondiente glosa en

prosa, hasta tratados doctrinales. Se despliega una literatura polémica-crítica contra los abusos eclesiásticos que adquiere dimensión política a través del sueño mesiánico del logro de una monarquía universal con la misión providencial de lucha contra el islam gracias al Encubierto, el vespertilio o el nuevo David (MILHOU, 1982: 64-67). De esta proliferación de tratados apocalípticos destacamos los aportes de Vilanova, Rupescissa y Eiximenis. Vilanova fue pionero en colocar a la providencia como instrumento al servicio de la monarquía y atribuirle función escatológica como monarca universal de los últimos tiempos con la misión de destruir al islam antes de la llegada del Anticristo y del milenio (VILANOVA, 1988: 7-169). Rupescissa o Juan de Rocatallada, pese a su origen francés, influencia también al apocalipsismo regional, aunque lo hará desde una perspectiva francófila-antiaragonesa: la acción positiva de destrucción del Islam será llevada a cabo por la relación entre la Iglesia y la Casa de Francia, previa a la venida del Anticristo y augura el alzamiento de la justicia popular, capaz de destruir a los tiranos, causantes de los sufrimientos del pueblo (DE VUN, 2009). La crítica esencialmente política que recupera la pulsión gibelina, con la revelación sobre el destino mesiánico de los reyes de Aragón, y que suma anuncios radicales de fuerte crítica institucional y social se halla finalmente en los libros de Eiximenis (EIXIMENIS, 1989: 200, 428 y 466).

El arte y el sermón cumplieron también un rol central en la instalación regional del apocalipsismo. La escatología fue arma de la Iglesia para la conversión y la moralización, para el control y el disciplinamiento social, trasmitiendo un pathos atemorizante a partir de las imágenes del fin del mundo. En la predicación vicentina, la utilización política está excluida: no es un relato per se del Apocalipsis sino se asevera su inminencia y sus causas como recordatorio de las últimas cosas empujando al auditorio a la conversión (LOSADA, 2014: 91-115). La mayor contribución al imaginario colectivo en torno al Anticristo la efectuó Vicente Ferrer con sus sermones; un “obsesivo profeta apocalíptico” tal como lo define Guadalajara Medina (GUADALAJARA MEDINA, 2004). San Vicente hizo de la inminente venida del Anticristo y el Juicio Final subsiguiente, un tema preferente de predicación, contribuyendo a su instalación incluso fuera del entorno catalano-aragonés (CÁTEDRA, 1994). El reflejo en lo artístico de esta prédica lo encontramos en la proliferación de retablos de almas en el Levante. Las artes visuales facilitaban la

permeabilidad del discurso eclesiástico, ya que el mismo sólo podía cobrar sentido si podía compactar en torno a él a la masa de creyentes. Las imágenes del Juicio Final pasan a ocupar un lugar preponderante en las grandes catedrales, donde la separación de justos y pecadores se atiene a un criterio social, reservando la condena a los poderosos reconocibles a través de sus signos distintivos (RODRIGUEZ BARRAL, 2003: 61-62 y 91-95).

Esta instauración del “hecho apocalíptico” por múltiples vías permitió su selección como fundamento de diversas formas de construcción política. Muchas de las predicciones de los siglos XIV y XV, uno de los tiempos de mayor proliferación profética, fueron plasmadas en correlación a particulares circunstancias políticas (GUADALAJARA MEDINA, 2004). El primer uso fue por parte de la Corona catalano-aragonesa para potenciar vínculos identitarios regionales y gobernar de manera uniforme la confederación, estipulando el rol clave de la monarquía en el inminente escenario escatológico. Este uso político de la profecía coincide con el creciente poder y medios de acción del rey y con las victorias en las guerras en la que participa dentro y fuera del territorio (AURELL, 1992: 191-235). Los reyes de Aragón y las élites catalanas procuraron el dominio político y económico del Mediterráneo y este imperialismo, dueño de Sicilia desde 1282, se justifica en las profecías escatológicas antiguas, aplicadas al emperador Federico II como “emperador universal de los últimos días”. Este capital simbólico pasó a la dinastía catalano-aragonesa por la vía del matrimonio entre el rey Pedro III el Grande y la princesa Constanza de Sicilia, hija de Manfredo Hohenstaufen y nieta del emperador Federico II, y fue desarrollado y explotado por los monarcas de la Corona de Aragón (Jaime II, Alfonso IV, Pedro IV el Ceremonioso) hasta la irrupción del Católico (PÉREZ GARCÍA, 2007: 198). La casa real con vocación imperial y a través de la figura del Encubierto, se atribuyó el papel del monarca universal escatológico, cuya misión específica era la destrucción del islam y del Anticristo, para el establecimiento del milenio de la abundancia. La dinastía aragonesa aparecía llamada a la “monarchia mundi”: surgiría en sus tierras el rey que destruiría la secta mahomética y, tras someter al África y Egipto, alcanzaría la monarquía del orbe (RODRÍGUEZ DE LA PEÑA, 1997: 687-689).

Fernando el católico constituyó el segundo caso de apropiación política del bagaje

escatológico, a partir de su irrupción en la escena pública durante la guerra civil catalana y por su matrimonio con Isabel de Castilla, quien recibe de su padre la investidura de rey de Sicilia. Su aureola mesiánica rebasará su papel inicial como soberano de Aragón para representar una de las experiencias políticas de mayor “éxito” en la Europa de fines del siglo XV. Sus éxitos políticos y militares estuvieron dados por el matrimonio con la dinastía castellana, con sucesos de envergadura desde la guerra sucesoria a la consumación de la Reconquista con la caída de Granada, la expulsión de judíos y de los mudéjares andaluces y las empresas americana, africana e italianas. El éxito incluye las alianzas matrimoniales proyectadas que estrechan lazos peninsulares y aíslan a la Francia expansionista de los Valois (PÉREZ GARCÍA, 2007: 199-200). La reconquista de la ciudad de Granada apareció entonces como paso inmediato para el triunfo en Jerusalén. La Corte real se transforma en un centro de utilización y divulgación clave, que proporciona un carisma o aureola sagrada convirtiendo al rey en el anunciado monarca universal destinado a vencer el mal (al Anticristo), para imponer una sola fe e inaugurar el milenio de justicia y paz antes del fin del mundo (DURÁN, 1987). Se produce una unidad entre los dominios de la política y del profetismo, a partir de la interpretación, por manipulación deliberada de fuentes de inspiración religiosa y secular, de la obra política de la monarquía católica entre los años 1475 y 1550. La figura del emperador de los últimos días se une consubstancialmente a las aspiraciones imperiales del monarca (PÉREZ GARCÍA, 2007).

La apocalíptica se transformó en un arma propagandística de extraordinario rédito en política interior del estado y en el dominio de las relaciones exteriores. Construía el mito de homogeneidad fuera de la heterogeneidad social de base que la Corona logró imponer, aunando una sociedad en continua espera del milenio. Esta instrumentalización contribuyó a la difusión del apocalipsismo político en torno al rey y al nacimiento de un “sentimiento nacional”. Una conciencia embrionaria de identidad “patriótica”, agresiva y a la defensiva frente a una categoría de alteridad rechazada: contra los musulmanes (AURELL, 1997: 147-154). Se trata un proceso de capitalización política que otorga popularidad a la monarquía como campeona de la fe contra el expansionismo turco-otomano. Un programa de orden netamente político que eleva a los poderes seculares al rango de un liderazgo carismático equivalente a Roma en lo religioso, pero se referencia en empresas

esencialmente nacionales o peninsulares más que dinásticas. Se produce una sacralización del territorio hispánico en tanto nueva tierra santa, que se manifestó transponiendo topónimos de Palestina a la geografía local (ZABALLA BEASCOCHEA Y GONZÁLEZ AYESTA, 1995: 213). De tal forma, se implica a los súbditos en una acción política y se los hace partícipes a través de este mecanismo propagandístico. La monarquía católica orquestó consciente y deliberadamente tal operación nacional (en sentido hispánico) prefigurando la futura hegemonía en Europa y logrando con eficacia la adhesión de los súbditos a las empresas políticas de la Corona, afirmándose sobre una voluntad unificadora y concurrente (“el sentimiento nacional”) de tradiciones históricas, políticas y proféticas (PÉREZ GARCÍA, 2007: 206-207).

Finalmente la última de las formas de apropiación política de la figura mesiánica seleccionada se desarrolló al amparo de la revuelta agermanada, con la emergencia de un Encubierto plebeyo, por primera vez un “contramonarca” escatológico. La acción colectiva que tuvo lugar entre los años 1519 y 1522 provocó una bifurcación ideológica que dio origen a un mesianismo subversivo y ni Carlos V ni sus sucesores volverían a aceptar la identificación con la figura del Encubierto, dados los hechos políticos que se desarrollaron a principios del siglo XVI (PÉREZ GARCÍA Y CATALÁ SANZ, 2000: 141-144). Nos detendremos particularmente en esta última instrumentalización por dos razones: en principio por ser el único de los casos analizados que se desarrolla en la modernidad temprana y por tanto es demostrativo de la continuidad del bagaje apocalíptico como repertorio cultural. Además su apropiación se desarrolla en el contexto de una revuelta, ilustrando a modo de caso un fenómeno que se extendió en toda la Europa Occidental durante la primera crisis del sistema feudal, como es, la emergencia de un ciclo de revueltas y revoluciones, de conflictos no religiosos, que subrogan su ideario de la tradición apocalíptica reseñada. Además de la revuelta agermanada, podemos mencionar a los carnavales de Udine (1511), la guerra campesina de los húngaros (1514), las Comunidades de Castilla (1520-1521), las guerras campesinas alemanas (1525) y la peregrinación de la gracia al norte de Inglaterra (1536-1537) entre otros episodios de alta conflictividad social (TEROL I REIG, 2000: 54-55).

En el caso seleccionado, en cuanto a sus raíces ideológicas, detectamos la influencia de las representaciones escatológicas de Francesc Eiximenis en el accionar de la junta rebelde, de Anselmo de Turmeda en la Germanía de Mallorca o las joaquinitas de Arnau de Vilanova en la prédica del Encubierto durante la resistencia (POU I MARTI, 1991). Es que la instrumentalización apocalíptica por parte de los rebeldes la convirtió en arma de guerra y soporte ideológico de su lucha social y política durante todo el conflicto. La fase moderada reconoció una fuerte influencia de los escritos eiximinianos que inspiraron las reformas progresistas de quienes lograron la toma del poder local. El notario Miquel Garcia escribió que “al principio de esta germanía… había un pelaire que se decía Joan Llorens (el fundador del movimiento) el cual decía que Valencia había de ser comuna como Venecia… por una falsa opinión de Lactancio, el cual recita Francesc Eiximenis en el *Dotzé* del *Chrestia* en el capítulo doscientos” (DURÁN, 1995). Esta solución comunal figuraba entre los pronósticos apocalípticos eximinianos, que certificaban que entonces “no habrá reyes, ni duques, ni condes, ni nobles, ni grandes señores. Antes bien, de aquí al fin del mundo reinará… la justicia popular”. Hacia el 1400, Eiximenis auguraba la “reformación del mundo” cuando “toda potestad real cesará… y cada comuna se regirá a sí misma y se instaurará la paz en todo el mundo hasta el fin del mundo antes del advenimiento del Anticristo” (EIXIMENIS, 1972). La obra eximiniana marcó el derrotero de la primera fase moderada de la revuelta, particularmente los principios de libertad política ciudadana, participación del brazo popular en el poder y equitativa aplicación de la justicia como principios vitales de la cosa pública (POU I MARTI, 1991: 349-369).

Al radicalizarse el conflicto, los agermanados utilizaron con fines propagandísticos y para conferir legitimidad a sus actos los postulados subversivos de Alamany, quien auguraba el triunfo de la violencia de los pobres contra los moros, los privilegiados y los malos gobiernos a partir de la llegada de un rey Encubierto. En *De la Venguda de Antichrist* se profetizaba la llegada de esta figura como emperador de los últimos tiempos, quien dirigiría la “violencia exterminadora de los pobres” contra los moros y los malos cristianos en España, “consentidora de la mala secta de Mahoma”, por lo que será destruida y castigada (ALAMANY, 1997: 73-133). Teniendo por destino Jerusalén, su accionar proseguirá subyugando al África, derrotando al Anticristo y estableciendo el milenio

pacífico. El libro, publicado en Valencia a instancias de la junta rebelde, constituía una fuerte crítica al orden social establecido como a las jerarquías eclesiásticas (ZABALLA BEASCOCHEA-GONZALEZ AYESTA, 1995: 210-214). El escenario escatológico era el producto de los pecados del mundo en la letra de Alamany cuando “los reyes no regirán según deben ni los regidores y los consejeros serán maliciosos, los caballeros robadores y crueles”, por tanto la ira de Dios caería sobre la Tierra “hasta que venga el Encubierto… Entonces los pobres desollados, los robados y los despechados serán refrescadas sus llagas… y vencerán a los lobos hambrientos y a todos sus ayudadores… y los pobres desollados juntarse han con los del Encubierto y limpiarán la gran ciudad y toda su tierra” antes del juicio final (ALAMANY, 1997: 73-133). El anuncio de un encubierto redentor, el igualitarismo profético y la prédica antinobiliaria y antimorisca de esta obra legitimaron el accionar del movimiento agermanado ante su radicalización. La praxis rebelde encontró justificación doctrinal en el tratado, como ocurrió entre otras acciones con la abolición de impuestos y diezmos, los bautismos forzados de mudéjares y los intentos de anulación del cuerpo nobiliario (DURÁN, 1995).

Durante la resistencia, tras la derrota militar del ejército rebelde, cuando la revuelta queda confinada a la defensa de bastiones sitiados bajo el imperio del hambre y del terror blanco, se produce la personificación de esta figura, destacándose sus prédicas públicas y sus acciones vindicativas contra ricos (TEROL I REIG, 2000: 50-85). Se constituye en factor aglutinante de una resistencia antifeudal, diseminada en acciones aisladas y carentes de una conducción estratégica, con el objetivo de desestabilizar la reinstauración del poder (GARCÍA CÁRCEL, 2013: 15-41). En el discurso encubertista pronunciado en la plaza de la catedral de Játiva el 21 de marzo de 1522, reconstruido a través del proceso inquisitorial post-mortem, transcripto en el siglo XIX, se combinan las ideas escatológicas con el cuestionamiento a la legitimidad dinástica. La idea de redención y reforma como objetivos de su acción se unían en su discurso con un profundo odio a los musulmanes y una radical prédica de igualitarismo social (DÁNVILA Y COLLADO, 1889: 123-138). El contenido apocalíptico que encerraba su aparición, certificando la proximidad del juicio final, le confería rasgos dramáticos. El mismo era la encarnación de esa pronosticada Tercera Edad joaquinita y establecía con su sola presencia el tiempo y el lugar del combate escatológico

en el conflictivo Reino de Valencia. Con esta creación de un contramonarca escatológico, que asume el programa del monarca de los últimos tiempos que busca redimir al pueblo y oprimir a los tiranos, la apocalíptica se transformó en expectativa de cambio social posible y forma eficaz de subversión que trascendió el tiempo histórico de la Germanía (DURÁN, 1995: 21-29). Con el Encubierto y de los sucesivos encubiertos que tomaron a su muerte el relevo revolucionario, los rebeldes alcanzaron el objetivo de construir una “monarquía popular”. Si en manos de los poderosos, la profecía cristiana del milenio fue un mecanismo legítimo de la lucha por el poder, en manos de los desheredados, se convirtió en arma de la lucha social (PÉREZ GARCÍA, 2007: 187). El mesianismo había conferido a los rebeldes plebeyos protagonismo y dignidad de los cuales carecían en su antigua condición de desheredados, como base dominada y ausente de todo privilegio. Este radicalismo social milenarista como “partido de los elementos más populares”, como en el caso castellano, desbordó la sublevación política para entroncar en función de su programa propio de cambio radical con la única clase ideológica revolucionaria existente en la época y constituyó una muestra del conflicto clasista desatado por la acción rebelde (MORENO VAQUERIZO, 2004: 554-562).

Conclusión

La apocalíptica cristiana se caracterizó por su ambivalencia y de por sí representaba una opción fuerte, entre las dos visiones posibles que ofrecía la religión en el contexto histórico de difusión, entre la promesa de un paraíso extraterrenal y la visión negativa como aparato de represión (CARO BAROJA, 1985). La particular relectura bajomedieval que incorpora a esta visión escatológica los atributos de agencia e inminencia contribuyeron a que la crítica a la realidad del presente propia de estos relatos se transformara en lucha colectiva, nutriendo la acción revolucionaria, ante la agudización de la conflictividad social. En el mapa escatológico europeo, las tierras catalano-aragonesas se destacan tanto por la implantación de este ideario apocalíptico como por los particulares caracteres políticos que adopto el profetismo a escala regional que alimentó construcciones de corte mesiánico. Las formas reseñadas de apropiación real o popular del relato apocalíptico revelan como la

figura del Encubierto constituyó una coartada política legitimadora en función de sus contenidos ambivalentes y significados variables conforme a los objetivos estratégicos de su diversa instrumentalización. El mesianismo regional pudo ser domesticado y puesto al servicio de los poderosos pero, contradictoriamente, encierra elementos potencialmente subversivos, de denuncia hacia tiranos, reyes malvados, obispos negligentes y regidores imprudentes, abriendo las puertas a la disidencia (PÉREZ GARCÍA Y CATALÁ SANZ, 2000: 142-144). A través de estas apropiaciones puede comprobarse que la apocalíptica constituyó un vehículo de animosidades sociales y de prácticas políticas destinadas a la instauración, consolidación o anulación de formas de poder. Adquirió, en el contexto histórico, dimensión constituyente, como “herramienta de Dios en la tierra”, al servicio de poderes mundanos o para la construcción de un contrapoder de carácter revolucionario (VILLACAÑAS BERLANGA, 2007: 93-94).

Bibliografía

ALAMANY, J., (1997). “De la venguda de Antichrist e de les coses que se han de seguir, ab una reprobació de la secta mahomètica”. En E. DURÁN y J. REQUESENS, *Profecia i poder al Renaixement. Texts profètics catalans favorables a Ferran el Catòlic* (pp. 73-133). Valencia: Edicions 3i4.

ALVAREZ PALENZUELA, V., (1998). “Milenarismo y milenaristas en la Edad Media: una perspectiva general”. En J. I. de la IGLESIA DUARTE (Coord.), *Milenarismos y milenaristas en la Europa Medieval. IX Semana de Estudios Medievales* (pp. 11-32). Nájera: Institutos de Estudios Riojanos.

AURELL, M., (1992). “Eschatologie, spiritualité et politique dans la Confederation Catalano-Aragonaise (1282-1412)”, *Cahiers de Fanjeaux*, 27, pp. 191-235.

AURELL, M., (1997). “Messianisme royal de la Couronne d’Aragón (14e-15e siècles)”, *Annales, Histoire Sciences Sociales*, 1, Paris, pp. 119-155.

BENITO RUANO, E., (1998). “El mito histórico del año mil”. En J. I. de la IGLESIA DUARTE (Coord.), *Milenarismos y milenaristas en la Europa Medieval. IX Semana de Estudios Medievales* (pp. 137-158). Nájera: Instituto de Estudios Riojanos.

BERGUA, J. B. (Ed.), (2011). *El Avesta: Zoroastrismo y Mazdeísmo*, Madrid: Ediciones ibéricas.

CARO BAROJA, J., (1985). *Las formas complejas de la vida religiosa. Religión, sociedad y carácter en la España de los siglos XVI y XVII*, Madrid: Sarpe.

CÁTEDRA, P., (1994). *Sermón, sociedad y literatura en la Edad Media. San Vicente Ferrer en Castilla 1411-1412*, Salamanca: Junta de Castilla y León.

CLARK, S., (1997). *Thinking with Demons: The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe*, Oxford: Clarendon Press.

COHN, N., (1981). *En pos del milenio. Revoluciones milenaristas y anarquistas místicos de la Edad Media*, Madrid: Alianza.

COHN, N., (1998). "Cómo adquirió el tiempo una consumación". En M. BULL (Comp.), *La teoría del apocalipsis y los fines del mundo* (pp. 33-50). México: FCE.

CROMBIE, A., (1993). *Estilos de pensamiento científico a comienzos de la Europa Moderna*, Barcelona: Seminari d'Estudis sobre la Ciencia.

DÁNVILA Y COLLADO, M., (1889). "El Encubierto de Valencia", *El Archivo*, IV, pp. 123-138.

DE MARTINO, E., (1977). *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi cultural*, Turin: Einaudi.

DE VUN, L., (2009). *Prophesy, Alchemy, and the End of Times: John of Rupescissa in the Late Middle Ages*, New York: Columbia University Press.

DÍEZ MACHO, A., (1982). *Apócrifos del Antiguo Testamento*, Madrid: Cristiandad.

DURÁN, E., (1987). *Simbología política catalana a l'inici dels temps moderns*, Barcelona: Reial Acadèmia de les bones lletres.

DURÁN, E., (1995). "Aspectes milenaristes en les germanies valencianes", *El contemporani*, 5, pp. 21-29.

DURÁN, E., (2004). "La funció de les llegendes en la historiografia", *Estudi General*, 23-24, pp. 63-79.

EIXIMENIS, F., (1983). *Lo Crestià*, Barcelona: Edicions 62-La Caixa.

ELIADE, M., (1999). *Historia de las creencias y las ideas religiosas*, Buenos Aires: Paidós.

GARCÍA CÁRCEL, R., (2013). "Las Germanías de Valencia". En *La nobleza en tres momentos de la Historia del Reino de Valencia: ciclo de conferencias* (pp. 15-41). Valencia: Fundación cultural.

GUADALAJARA MEDINA, J., (1996). *Las profecías del Anticristo en la Edad Media*, Madrid: Gredos.

GUADALAJARA MEDINA, J., (1999). "Preocupaciones apocalípticas en la Europa Medieval". En J. I. de la IGLESIAS DUARTE (Coord.), *Milenarismos y milenaristas en la Europa medieval. IX Semana de Estudios Medievales* (pp. 257-280). Nájera: Ayuntamiento.

GUADALAJARA MEDINA, J., (2003). "Imaginarios y mitos de expectativas de redención social". En J. L. MARTIN RODRIGUEZ (Dir.), *Memoria, mito y realidad en la historia medieval. XIII Semana de Estudios Medievales* (pp. 129-149). Nájera: Ayuntamiento.

GUADALAJARA MEDINA, J., (2004). *El Anticristo en la España medieval*, Madrid: Laberinto.

GUADALAJARA MEDINA, J., (2007). "La venida del Anticristo: terror y moralidad en la Edad Media Hispánica", *Culturas populares-Revista digital*, Nº 4.

LANDES, R., (2011). *Heaven on Earth: The varieties of the millenial experience*. Oxford: Oxford University Press.

LOSADA, C., (2014). "Tiempo, historia y profecía: la teoría apocalíptica y la tensión del Final en los sermones de Vicente Ferrer". En F. CAMPAGNE (Ed.) *Poder y religión en el mundo moderno. La cultura como escenario del conflicto en la Europa de los siglos XV al XVIII* (pp. 75-116). Buenos Aires: Biblos.

MCGINN, B., (1998). "El fin del mundo y el comienzo de la cristiandad". En M. BULL (Comp.), *La teoría del apocalipsis y los fines del mundo* (pp. 75-108). México: FCE.

MILHOU, A., (1982). "La chauve-souris, le nouveau David et le roi caché (trois images de l'empereur des derniers temps dans le monde ibérique: XIIIe-XVIIe s.)", *Mélanges de la Casa de Velázquez*, XVIII, pp. 61-78.

MORENO VAQUERIZO, A., (2004). "Milenarismo y Comunidades de Castilla: propósito del liderazgo mesiánico de los caudillos comuneros". En J. CONTRERAS CONTRERAS, A. ALVAR EZQUERRA, J. I. RUIZ RODRÍGUEZ (Coords.), *Política y cultura en la época moderna (cambios dinásticos, milenarismos, mesianismos y utopías)* (pp. 553-564). Madrid: Fundación Española de Historia Moderna.

NAVARRO SORNÍ, M., (1994). *Del menyspreu del mon*, Valencia: Ayuntamiento.

PARMA, M., (2017). *Guerras plebeyas. Lucha política en las revueltas de la temprana modernidad: aspectos teóricos, estudio del caso agermanado y análisis comparativo*. (Tesis doctoral inédita), Universidad de Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras.

PASTORI RAMOS, A., (1997). *Las concepciones milenaristas en la Iglesia bajoimperial*, Montevideo: Universidad de la República.

PÉREZ GARCÍA, P., (2007). "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, pp. 179-223.

PÉREZ GARCÍA, P. y CATALÁ SANZ, J., (2000). *Epígonos del encubertismo. Proceso contra los agermanados de 1541*, Valencia: Biblioteca Valenciana.

POU I MARTI, J. M., (1991). *Visionarios, beguinos y fraticelos catalanes (siglos XIII-XV)*, Madrid: Colegio Cardenal Cisneros.

PRÉVOST, J. P., (2001). *Para leer el Apocalipsis*, Madrid: Verbo Divino.

REEVES, M., (1994). *The influence of prophecy in the Later Middle Ages: a study in Joachinism*, New York: Oxford University Press.

REEVES, M., (1998). "Pauta y propósito en la historia: los períodos de la Baja Edad Media y el Renacimiento". En M. BULL (Comp.), *La teoría del apocalipsis y los fines del mundo* (pp. 109-132). México: FCE.

REINA, C. de y VALERA, C. de, (1960). *La Santa Biblia: Antiguo y Nuevo Testamento*, Buenos Aires: Sociedades Bíblicas en América Latina.

RODRÍGUEZ BARRAL, P., (2003). *La imagen de la justicia divina. La retribución del comportamiento humano en el más allá en el arte medieval de la Corona de Aragón*, Barcelona: Universidad Autónoma de Barcelona.

RODRÍGUEZ DE LA PEÑA, M., (1997). "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*, 11, pp. 685-697.

ROWLAND, Ch., (1998). "Los que hemos llegado a los fines de los tiempos: lo apocalíptico y la interpretación del Nuevo Testamento". En M. BULL (Comp.), *La teoría del apocalipsis y los fines del mundo* (pp. 51-74). México: FCE.

SAN AGUSTIN, (1985). *La ciudad de Dios (antología filosófica)*, Buenos Aires: Hyspamerica.

TEROL I REIG, V., (2000). "Contra cavallers i en defensa del Reial Patrimoni. Temps de Germania". En *Carolus Rex Valentiae. Els valencians i l'imperi* (pp. 50-85). Valencia: Biblioteca Valenciana.

UNAY, (1975). "Profecía de fray Unay el alemán". En R. ALBA, *Acerca de algunas particularidades de las Comunidades de Castilla tal vez relacionadas con el supuesto acaecer terreno del milenio igualitario* (pp. 180-197). Madrid: Editora Nacional.

VALLÉS BORRÀS, V., (2000). *La Germanía*, Valencia: Alfons el Magnànim.

VILANOVA, A., (1988). "Tractatus de tempore adventus Antichrist", *Arxiu de textos catalans antics*, 7/8, pp. 7-169.

VILLACAÑAS BERLANGA, J. L., (2007). "Acerca del uso del tiempo apocalíptico en la Edad Media", *Isegoría*, 37, pp. 81-96.

WARBURG, A., (2005). *El renacimiento del paganismo. Aportaciones a la historia cultural del Renacimiento europeo*, Madrid: Alianza.

WILLIAMS, J., (2017). *Visions of the End in Medieval Spain. Catalogue of Illustrated Beatus Commentaries on the Apocalypse and Study of the Geneva Beatus*, Amsterdam: Amsterdam University Press.

ZABALLA BEASCOECHEA, A. de y GONZÁLEZ AYESTA, M. C., (1995). "La Nueva Jerusalén en el bajomedievo y en el Renacimiento hispanoamericano", *AHIG*, 4, pp. 199-233.