

**Dos usos y dos sentidos de la propaganda política
en la España tardomedieval:
El profetismo hispánico *encubertista* trastámara
y el profetismo épico imperial carolino**

*Pablo Pérez García**

1. LUCES Y SOMBRAS DE LA POLÍTICA CRISTIANA: EL PRÍNCIPE CRISTIANO Y EL
EMPERADOR ESCATOLÓGICO

Comienzo haciendo más unas palabras de María Zambrano. *Hace muy poco tiempo que el hombre cuenta su historia, examina su presente y proyecta su futuro sin contar con los dioses, con Dios, con alguna forma de manifestación de lo divino. Y, sin embargo, se ha hecho tan habitual esta actitud que, aun para comprender la historia de la tiempos en que había dioses, necesitamos hacernos una cierta violencia...*¹ Una violencia inexorable que aquí y ahora —me atrevería afirmar— habrá adoptado la forma dulcificada de la extrañeza o de la perplejidad. Porque no otra reacción imagino en el lector avisado ante el no demasiado frecuente emparejamiento que proponemos entre los dominios de la política y del profetismo; es decir, entre un ámbito que hoy juzgamos estrictamente secular —el de la política— y otro autoproclamado sobrenatural —el de la profecía. Un uso contundente y riguroso de la razón, un uso, en último extremo, desnudo y desligado de cualquier tipo de deuda con la cultura o con la historia, podría muy bien hacernos repudiar esta especie de promiscuo maridaje entre lo profético y lo político, y, por el contrario, podría invitarnos a abordar a cada una de estas dos realidades desde dentro de su propia naturaleza o de su propio ser. Más aún: el tema que pretendemos abordar en este *Primer Congreso Internacional de Pensamiento Político Hispánico* organizado por el profesor José Luis Villacañas Berlanga, hasta cierto punto podría ser interpretado como una manipulación deliberada

* Universitat de València.

1 M. ZAMBRANO, *El hombre y lo divino*, Fondo de Cultura Económica, México, 1973 (2ª edición aumentada), p. 13.

de las fuentes de inspiración religiosa y secular de la obra política de la Monarquía Católica entre 1475 y 1550. Si así fuera, a lo largo de las páginas que siguen, trataríamos de defendernos de esta acusación.

Sé que está de más. Aun así, no quisiera dejar de repetir que la época de la que vamos a ocuparnos —finales del siglo XV y primera mitad del XVI— no sólo no contempló como distintos el cuerpo de la política y el espíritu de la religión, sino que los concibió unidos, inherentes, solidarios y consubstanciales. Parece fuera de toda duda que, entre el ocaso del Cuatrocientos y el orto del Quinientos, la política y la religión seguían constituyendo un mismo, exacto y preciso asunto². Pero que la política y la religión mantuviesen una relación natural, fluida y hasta espontánea no significa que, de cuando en cuando, no se produjeran disputas en torno a la primacía de lo temporal o de lo espiritual, conflictos jurisdiccionales de mayor o menor fuste, contenciosos, omisiones, desplantes y olvidos. De hecho, podría afirmarse que la mayor parte de la literatura política del Renacimiento, especialmente aquella que comenzaba a brotar del manantial todavía joven del humanismo cristiano —humanismo evangélico o erasmismo— no fue sino una esperanzada exhortación a restañar las heridas provocadas por la reciente pugna entre el poder civil y el espiritual, así como una doliente protesta frente al olvido de la inspiración trascendente de la acción política³.

Aunque la *Philosophia Christi* había enfatizado que la conducta política de un príncipe cristiano no podía estar sino encaminada a transformar, en la medida de lo históricamente posible, la república de los hombres en la Ciudad de Dios, de hecho, toda la tradición filosófica cristiana occidental había compartido este ideal⁴. Las empresas políticas de los soberanos cristianos eran contempladas como peldaños jurídicos y morales de una escalera colectiva tendida hacia la restitución de la obra primigenia, del proyecto original de Dios. En un sentido amplio aunque cabal, la acción política de un gobierno cristiano se hallaba forzosamente sometida al proyecto moral, espiritual, trascendental y escatológico del Cristianismo. Dentro de tales coordenadas hermenéuticas, se entendía que un soberano óptimo era aquel que se conducía como buen cristiano al tiempo que fomentaba las virtudes cristianas entre sus súbditos y perseguía o reprimía la herejía, el crimen y el pecado. Por el contrario, aquel otro —ignorante o malvado— que se entregaba al disfrute

2 Válidas para el período que abordamos, esta caracterización no excluye, por descontado, otras etapas históricas, incluida, con matices, la nuestra propia.

3 Q. SKINNER, *Los fundamentos del pensamiento político moderno. I. El Renacimiento*, Fondo de Cultura Económica, México, 1985.

4 Concepción esta que, en principio, abarcaría a gran parte de los universitarios y humanistas del tránsito entre los siglos XV y XVI, con la excepción egregia del florentino Nicolás Maquiavelo.

elemental de sus propias pasiones, promovía la discordia, los latrocinios y las guerras, e impedía que la paz, el bien común y la recompensa de la virtud fueran el norte y guía de la ley y de la vida civil, no sólo merecía el baldón de mal soberano, sino también el de cristiano corrompido⁵.

La reflexión política cristiana de finales del XV y comienzos del XVI no fue tan elemental como se ha sugerido en tantas ocasiones. Su complejidad —que, sin lugar a dudas, la tuvo— derivaba de las extraordinarias consecuencias filosóficas de esta confrontación permanente entre la *ciudad histórica real* —las ciudades, en puridad— y la *Ciudad Escatológica Ideal*. En el mejor de los casos, el primer modelo podía presentar, bajo el manto inspirador unitario de la religión cristiana, una enorme diversidad de manifestaciones, formas y estructuras políticas concretas. En sí misma, semejante diversidad revestía un carácter neutro. No obstante, podría afirmarse —y así lo hicieron encarnizadamente los enemigos de lo que entonces se llamó Monarquía Universal—⁶ que la diversidad de repúblicas constituía la garantía de uno de los mayores dones otorgados por Dios a los hombres, la libertad, un derecho cuya recta administración podía favorecer el cultivo de virtudes sociales tan estimables como la responsabilidad y la observancia de las leyes. Sin embargo, las ventajas virtuales de la diversidad de regímenes y repúblicas en modo alguno podían compensar el valor trascendente de la unidad originariamente establecida por Dios y prometida de nuevo a la humanidad por Cristo. A través de sus intérpretes y profetas, Dios había manifestado que la meta última de la consumación de los tiempos era la unidad política de su Iglesia. En realidad, el final de la historia y el triunfo definitivo del Espíritu Santo no eran sino las consecuencias escatológicas de las profecías que habían venido anunciando la unidad política de la Cristiandad. Esta esperanza se hallaba firmemente anclada en la imaginación de los fieles.

En sí misma, la relación existente entre la *ciudad cristiana real* y la *Ciudad Divina Ideal* —aquella cuya constitución paradisíaca debía regir los destinos de la Cristiandad durante los Mil Años anteriores al Juicio Final— no era, ni mucho menos, de antagonismo, sino más bien, de complementariedad moral y de secuenciación escatológica. Sus respectivos soberanos —el *prínci-*

5 De una forma u otra, todos los *consilia principis* de la época, especialmente aquellos que fueron compuestos por grandes pensadores humanistas como Pontano [*De principe*, Matía Moravas, Nápoles, 1490], Gilles de Roma [*De regimine principum*, Simon Bevilaqua, Venecia, 1498], Erasmo [*De institutione principis christiani*, 1516] o Budé [*De l'institution du prince*, J. Foucher, París, 1547 (redactado entre 1517 y 1518)], sostuvieron, en lo fundamental, idénticos principios inspiradores.

6 Destacaron, entre ellos, los intelectuales y políticos franceses de la Corte de Francisco I, Enrique II y, más tarde, los llamados *monarcómacos* y *políticos*, enemigos acérrimos de las aspiraciones universalistas del emperador Carlos V y de su hijo Felipe II.

pe cristiano real y el *Emperador Escatológico Ideal*— no eran competidores horizontales sino colaboradores verticales. Los príncipes cristianos lo eran por derecho positivo, mientras que el Soberano Escatológico lo era por Elección Divina. No cabía, pues, ningún tipo de confusión entre estos dos grados de la escatología política cristiana. Los reyes cristianos debían gobernar súbditos pecadores hasta el momento mismo del cumplimiento de las profecías, mientras que, a partir de ese preciso instante, derrotadas las huestes malélicas y pecaminosas de Anticristo, el Emperador Escatológico estaba llamado a reinar Mil Años sobre el Pueblo de Dios, sobre los genuinos Escogidos, sobre la Cristiandad restablecida. Los monarcas temporales podían esperar de sus súbditos respeto, fidelidad y amor. Sin embargo, el Emperador Escatológico no podía infundir sino exaltación anímica, fervor religioso, frenesí soteriológico. Cualquiera que se presentase —o fuera presentado— ante los cristianos como personificación del profetizado Emperador Escatológico podía, pues, conmovir los ánimos, desencadenar las pasiones y provocar un seísmo social de incalculables consecuencias.

Así pues, dentro de la opinión, del pensamiento y de la filosofía cristiana, la relación entre estas dos categorías de soberanos había ido erosionándose —cuando no cargándose de alteridad y de crispación— durante las últimas centurias bajomedievales⁷. La razón era bien simple. Desde Constantino hasta Federico Hohenstaufen, la construcción ideológica de la figura del Emperador Escatológico o *Emperador de los Últimos Días* había estado inexorablemente unida al destino de las aspiraciones imperiales de los soberanos cristianos⁸. En efecto, los oráculos sibilinos cristianos —exaltados hasta el paroxismo hasta que Agustín de Hipona les puso coto, espiritualizó su tensión milenarista y encorsetó su contenido dentro de una ortodoxa exégesis eclesial— ya habían transferido todo su capital escatológico al emperador Constantino a comienzos del siglo IV d.C. en el contexto de una estrategia proselitista o evangelizadora de incalculables consecuencias⁹. Poco después, entre los años 340 y 350, hallándose la controversia arriano-nicena en su punto culminante justo en el momento en que el «arriano» Constante fue asesinado por sus tropas, el más antiguo de los oráculos sibilinos medievales, la *Sibilia Tiburtina*, confirió

7 A. RUCQUOI, «Medida y fin de los tiempos. Mesianismo y milenarismo en la Edad Media», en VVAA. *El pos del tercer Milenio. Apocalíptica, mesianismo, milenarismo e historia*, Ediciones de la Universidad de Salamanca, Salamanca, 1999, pp. 13-41.

8 No nos ocupamos en este pequeño ensayo de la figuración escatológica eclesiástica alternativa al *Emperador de los Últimos Días*, es decir, el *Papa Angélico*, para cuyo estudio remitimos al lector al trabajo de Alfonso Martini, «Celestino V e le origini del mito del Papa Angelico», en *Studi Storici*, 41/4 (Roma, 2001), pp. 1.001-1.022.

9 N. COHN, *En pos del Milenio. Revolucionarios milenaristas y anarquistas místicos de la Edad Media*, Alianza Universidad, Madrid, 1981, p. 29.

a Constancio la condición de Emperador Escatológico bajo la muy concreta fórmula de *Emperador de los Últimos Días*. Esta figura estaba llamada a cobrar mayor relieve todavía gracias a una nueva profecía u oráculo sibilino conocido como *Pseudo Metodio*, ya que el texto fue atribuido a Metodio de Patara, obispo y mártir del siglo IV. Hoy sabemos, sin embargo, que el *Pseudo Metodio* fue compuesto hacia finales del siglo VII con el fin de consolar a los cristianos sirios de las amarguras que padecían bajo la reciente dominación musulmana¹⁰.

Por descontado, el emperador de la profecía atribuida a Metodio era —no podía ser de otro modo— un *basileus* greco-bizantino. A finales del siglo VIII, sin embargo, esta profecía se tradujo al latín en París y halló muy pronto una nueva y esperanzada personificación en Carlomagno, autoproclamado restaurador del Imperio Romano Occidental. Todavía a finales del siglo XI Europa aguardaba expectante la reaparición de un *Carolus redivivus*, un icono mesiánico que fue proyectado sucesivamente sobre Godofredo de Bouillon, duque de la Baja Lorena, Raimundo de Saint-Giles, conde de Tolosa, y sobre Emmmerich, conde de Leiningen¹¹. Desde luego, las Cruzadas y la querrela de las Investiduras alimentaron todo tipo de manifestaciones mesiánicas y contribuyeron a consolidar la carga de liderazgo político universal de la figura del *Emperador de los Últimos Días*, condición que, indistintamente, se atribuyeron los Capetos y los Hohenstaufen durante buena parte de la undécima y de la duodécima centurias¹². A finales del siglo XII, las dos tradiciones escatológicas cristianas —la que derivaba del *Libro de las Revelaciones* de San Juan y la que, en diálogo y hasta sincretismo con la anterior, procedía de los *Oráculos Sibilinos*— experimentaron un brusco cortocircuito. Una nueva exégesis escatológica, articulada por la arrolladora personalidad del abad de Corazzo, Joaquín de Fiore (1145-1202)¹³, estalló como una bomba en medio de las expectativas mesiánicas de los cristianos abatidos tras el fracaso de la tercera Cruzada e insufló un verdadero giro copernicano en el seno de la espiritualidad milenarista.

Como se sabe, el éxito europeo del joaquinismo se debió a los *spirituali* franciscanos. La rama rigorista o espiritual de la Orden de San Francisco había adoptado la exégesis joaquinita como doctrina propia y la había difundido por Europa entera de una manera muy temprana y eficaz. Hasta tal punto el éxito de Fiore pudo ser extraordinario que la recreación joaquinita del viejo

10 Ibidem, p. 30.

11 Ibidem, pp. 70-72.

12 Ibidem, pp. 90-93.

13 HENRI DE LUBAC, *La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore*, Madrid, Ediciones Encuentro, 2 vols., 1988.

campeón de la Cristianidad —el *Novus Dux* que conduciría a la humanidad al goce del amor del Espiritual, o *Reparator Orbis* como prefería Jean de Roquetaillade— pronto llegó a eclipsar la figura del *Emperador de los Últimos Días*¹⁴. En esta atmósfera de exaltación espiritual y profética hizo su aparición la última gran personificación del *Emperador Escatológico* o *Novus Dux*: Federico II Hohenstaufen, nieto de Federico I *Barbarroja*. Su personalidad rutilante, compleja, amoral y predispuesta a todo tipo de crueldades fascinó a sus contemporáneos. Federico reunió en derredor suyo un imponente capital profético que se vio acentuado por gestas preñadas de simbolismo apocalíptico como la conquista de Jerusalén al año 1229 y su inmediata coronación en la Ciudad Santa, pronto glosada por el pseudo-joaquinista *Comentario sobre los Últimos Días* (1240). Sin embargo, su encarnizado enfrentamiento con el Papado y las sucesivas excomuniones que recayeron sobre su persona contribuyeron a desvirtuar su condición mesiánica en toda Europa con las únicas excepciones, si acaso, de Alemania y Sicilia. Como ha precisado Norman Cohn: «para los *spirituali* italianos este castigo del clero [por parte de Federico II], aunque necesario e imprescindible como prólogo de la Tercera Edad, era todavía una obra demoníaca. Según ellos, el Emperador era la Bestia del Apocalipsis y el Sacro Imperio Romano [era] Babilonia, instrumentos de Satanás y condenados a ser aniquilados a su vez»¹⁵.

Sea como fuere, Federico II falleció el año 1250, es decir, justo una década antes del profetizado advenimiento del Milenio que el abad de Fiore había pronosticado que acaecería en 1260. Tanto los joaquinistas alemanes, que consideraban al Emperador como *Novus Dux*, cuanto los *spirituali* italianos, que lo tuvieron por Anticristo, quedaron completamente huérfanos en sus expectativas mesiánicas y milenaristas, de modo que, durante la centuria que medió entre la muerte de Federico II y la Peste Negra —un acontecimiento que muchos interpretaron como el anuncio del *Día de la Ira*— toda una serie de impostores, a cada cual más atrabiliario y grotesco, mantuvieron vivo el mito de un *Federico encubierto* que, vestido de peregrino, aparecía y desaparecía por doquier, aunque hubiera sido perseguido, ejecutado, descuartizado o quemado mil veces. En Lübeck, en Colonia, Worms, Utrecht, Valenciennes, en los Países Bajos y en el Valle del Rin hubo unos cuantos pseudo-Federicos extraordinariamente pintorescos. Incluso llegó a propagarse la especie, en forma de leyenda colorista, de que el Preste Juan, el fabuloso monarca oriental, había regalado al emperador Federico una vestidura de asbesto que lo pro-

14 N. COHN, *En pos del Milenio...*, o. c., pp. 103-109.

15 *Ibidem*, p. 11.

tegía del fuego, un anillo mágico que le permitía manifestarse y desvanecerse a placer, y una bebida prodigiosa que conservaba intacta su juventud¹⁶.

Ahora bien, infinitamente menos que una genuina vitalidad, estas extrañas manifestaciones de mediados del siglo XIV, impropias del capital escatológico atesorado por el verdadero emperador Federico II y, por el contrario, características del milenarismo revolucionario bajomedieval, revelan el decaimiento —la crisis, si se prefiere— del mito escatológico imperial asociado a la figura del *Novus Dux*. De hecho, salvo la nada sorprendente revitalización de la figura mesiánica del *Emperador de los Últimos Días* en la Corona de Aragón, la modernización de la filosofía política operada en Europa occidental por obra y gracia del Renacimiento y, muy particularmente, del humanismo renacentista, muy pronto acabaría imponiendo una figura alternativa, mucho menos inquietante e infinitamente más cercana y real —la del *Príncipe Cristiano*— llamada a alcanzar su máximo apogeo expresivo en la obra de Erasmo de Róterdam¹⁷. A diferencia del *Novus Dux* escatológico y universal, el Príncipe Cristiano aparecía representado, ante todo, como soberano nacional, como monarca piadoso y justiciero, padre de sus súbditos, custodio, primer magistrado y fisco de la república: de cada república concreta, no de las figuraciones escatológicas precursoras de la Ciudad de Dios. Aunque todavía no se había formulado el principio de origen divino del poder político —basamento ideológico del Absolutismo patrimonial— la dimensión sobrenatural del quehacer político de los monarcas había sido moneda de curso corriente en el siglo XV, y continuaría siéndolo durante XVI. En este sentido, pues, cualquier soberano podía aspirar a gozar de la consideración de Príncipe Cristiano, especialmente entre sus propios vasallos. Dicho de otra forma, mientras la condición de *Emperador de los Últimos Días* poseía una naturaleza cerrada, esotérica, gótico-apocalíptica y —como veremos más adelante— caballeresca, la de Príncipe Cristiano era una condición abierta, exotérica, humanístico-evangélica y épica¹⁸.

16 Ibidem, p. 115.

17 ERASMO ROTEDORAMO, *Institutio Principis Christiani [...] Precepta Isocratis de Regno administrando [...] Plutarchi de utilitate ab inimicis capienda* _____ interprete, Johannes Froben, Basilea, 1516.

18 Con todo, sólo los reyes de Francia, de Castilla, de Aragón y de Inglaterra llegarían a ostentar, en el sentido más profundo del término, títulos y emblemas pontificios específicos que enfatizaron el capital político de su soberanía cristiana. Y, así, fueron llamados *Reyes Cristianísimos*, *Reyes Católicos* o *Defensores de la Fe*. Aunque algunos historiadores franceses, como Jean Fouquet, pretendían que el título de *Roi Très Chrétien* se remontaba al reinado de Clovis, sus orígenes parecen ser bastante más modernos, probablemente coincidentes con los reinados de San Luis IX (1226-1270) y de Felipe IV el Hermoso (1285-1314). El título de Reyes Católicos fue otorgado a los soberanos Isabel de Castilla y Fernando de Aragón el año 1494 por el papa Alejandro VI. Por su parte, el papa León X concedió al rey Enrique VIII Tudor el título de *Defensor Fidei* en 1521 por la composición del antiluterano *Assertio septem sacramentorum*, probablemente con la colaboración de Thomas More.

Sea como fuere, la condición de soberano escatológico era bastante más sutil, delicada y comprometida. En principio, cualquier príncipe cristiano podía aspirar a desempeñar este papel. Todo dependía de su propio prestigio, de sus éxitos políticos y diplomáticos, y de las expectativas que hubiera sido capaz de forjar en derredor suyo. Sin embargo, debemos reconocer que el carácter universal de la autoridad atribuida al Papa y al Emperador situaba sus respectivas magistraturas muy por encima de las monarquías comunes en el inexorable devenir político-escatológico de la humanidad-Cristiandad. El problema —como bien se sabe— radicaba no sólo en la mutua recusación que el Imperio y el Papado se habían lanzado en su candidatura por capitanear la República Cristiana, sino también en la repugnancia que la Monarquía Universal provocaba entre la inmensa mayoría de los príncipes cristianos. Porque una cosa eran las promesas de Dios y otra muy distinta cuándo fueran a cumplirse estas. Nadie ignoraba que las profecías podían ser aprovechadas en beneficio propio, envilecidas, corrompidas, ya fuera por circunstancias sobrenaturales —la malignidad de Satanás y de su cohorte infernal— ya por causas políticas —el interés de ciertos soberanos. Aún más: la Monarquía Universal no tenía por qué ser necesariamente el régimen político precursor de la Consumación de los Tiempos; de hecho, podía constituir un fraude, una de las máscaras espurias de Anticristo, el disfraz inicuo de tiranía universal.

Contemplada desde la perspectiva de los intereses seculares y mundanos, la profecía del Milenio y el anuncio de una futura re-unificación política de la Cristiandad, constituía una poderosísima arma propagandística cuya correcta administración podía reportar extraordinarios réditos políticos, tanto en el interior de los incipientes estados territoriales, cuanto en el dominio de las relaciones internacionales. De una manera abierta o de una forma subrepticia y apenas sugerida, cualquier soberano podía orquestar en derredor suyo una campaña tendente a ser identificado con el Emperador Escatológico. Si se conducía con prudencia y administraba sabiamente esta suerte de economía-política del Milenio, podía llegar a hacer acopio de un considerable capital político dentro de las fronteras de sus dominios y, con suerte, también fuera gracias al apoyo de determinadas instituciones transnacionales, como las congregaciones y las órdenes religiosas. Sin embargo, resultaba muy difícil —por no decir imposible— que obtuviera el respaldo de otros soberanos, aun tratándose de un emperador o de un papa que convocasen a la cruzada a la Cristiandad. Eran muchos los intereses temporales que arriesgaban los soberanos cristianos; demasiados y demasiado importantes como para abandonarlos al resultado siempre crítico e incierto de los mensajes proféticos.

Que un príncipe cristiano se postulase como Emperador Escatológico, aunque motivo de inquietud para el resto de los coronados, no dejaba de ser —en cierto sentido, al menos— algo completamente natural e incluso pre-

decible. Pese a los peligros e incertidumbres que semejante aspiración podía provocar, cualquier revelación de naturaleza política era, sin lugar a dudas, mucho menos temible que el anuncio de un contra-imperio escatológico, de un reino profético donde el orden ansiado constituyese una inversión de las instituciones vigentes hoy: un Milenio, en definitiva, igualitario y revolucionario, como el que, dentro del marco cronológico en el que nos desenvolvemos, proclamaron los husitas y los taboritas checos, los abecedarianos de Zwickau y, más tarde, los anabaptistas de Frankenhause y de Münster.¹⁹ En casos como éstos, los viejos poderes temporales no sólo sintieron recelo o inquietud. Experimentaron, más bien, un pánico irrefrenable que pronto dio paso a la persecución contumaz, a la guerra abierta y a la represión más despiadada, cruel y sanguinaria que jamás fuera contemplada. Porque en manos de los poderosos, la profecía cristiana del Milenio podía ser un mecanismo asumido —y hasta legítimo— de la lucha por el poder político. Pero en manos de los desheredados, de los visionarios, de los *prophetae*, de los reformadores radicales o de los herejes se convertía en un arma de lucha social, confesional y religiosa. Y esto último, desde luego, jamás sería tolerado.

2. LA HISTORIOGRAFÍA Y EL PENSAMIENTO POLÍTICO MODERNO ANTE EL FENÓMENO PROFÉTICO

La profecía —toda profecía— posee inequívocas consecuencias políticas. Este rasgo resulta evidente en aquellas profecías referidas al destino de las colectividades: las sectas, las religiones, los pueblos, las naciones. Pero incluso en las profecías sobre el destino de los individuos late un inequívoco pulso político, siquiera sea porque tras ellas subyace la idea de que existen fuerzas superiores a la propia voluntad y libertad, fuerzas inapelables e inexorables que determinan nuestro futuro. Desde un punto de vista racional, la profecía resulta inconcebible. Y, sin embargo, lo profético existe porque los actos del hombre —ya sean éstos individuales, colectivos o sociales— no únicamente constituyen el reflejo de su razón, sino también el eco de una psique y de una cultura enormemente complejas. No obstante, sería un error vincular los fenómenos proféticos a culturas ancestrales o a estadios culturales primitivos y dominados por la ignorancia, la superstición o el terror. Rememoremos, a manera de antídoto contra semejante juicio, al anciano Isaac Newton, padre de la ciencia moderna y descubridor del principio de gravitación universal,

¹⁹ N. COHN, *En pos del milenio...*, o. c., pp. 198-280.

preocupado por desentrañar los arcanos del *Libro de Daniel* durante los últimos años de su vida²⁰.

Pese a la complejidad del fenómeno profético y a su inequívoca dimensión política, la mayor parte de sus estudiosos han venido destacando tradicionalmente la vertiente religiosa y espiritual del mismo. En la presente ponencia nos proponemos, por el contrario, reflexionar acerca de la oportunidad de incardinar el fenómeno profético —y muy especialmente el profetismo milenarista— en el territorio específico del pensamiento político a través de un paradigma histórico concreto. Así pues, intentaremos analizar de qué forma y en qué medida este haz de fenómenos sociales y manifestaciones ideológicas que hemos dado en denominar profetismo milenarista cumplió un cierto papel —un doble papel, para ser más exactos— en el planteamiento y despliegue de las empresas políticas de la Monarquía Católica durante el gobierno de los Reyes Católicos y del emperador Carlos V.

Antes de ocuparnos del núcleo del problema propuesto, considero oportuno realizar unas cuantas precisiones terminológicas y un pequeño repaso historiográfico, justo lo imprescindible para trazar las coordenadas metodológicas de este pequeño estudio. Comenzaré por señalar que profetismo y milenarismo ni son términos intercambiables, ni constituyen las dos caras de una misma moneda. De la complejidad del fenómeno profético he intentado dar cuenta al inicio del presente apartado. El Milenio, por su parte, constituye una profecía, una manifestación profética característicamente cristiana cuyo origen se remonta al *Apocalipsis* o *Libro de las Revelaciones* de San Juan y que, a su vez, ha conformado una cierta corriente de reflexión espiritual y teológica específicamente cristiana²¹. El Milenio —como se sabe— representa el anuncio o promesa de la restitución —*restitutio*— de la obra primigenia de Dios durante una fase escatológica estricta de Mil años que precederá a la Consumación de los Tiempos y al Juicio Final. Aunque el Milenio constituye la expresión del designio y de la sabiduría de Dios, en modo alguno constituye una manipulación de la historia humana por parte de Dios, ya que no será Dios quien establezca el Milenio, sino el hombre, o, por mejor decir, la lucha entre dos hombres: el Emperador Escatológico, campeón de Dios, y

20 Newton estudió apasionadamente las profecías del Libro de Daniel y el Apocalipsis de San Juan. Fruto de este interés es un texto poco conocido, *Observations on Daniel and the Apocalypse of St. John*, que salió clandestinamente de Inglaterra y fue publicado en Europa en 1733. Sobre este tema pueden consultarse algunos trabajos destacados como B. COHEN, *Papers & Letters on Natural Philosophy*, Harvard University Press, Harvard, 1958, p. 284; F. E. MANUEL, *The Religion of Isaac Newton*, Oxford University Press, Oxford, 1974; J. PRATT, «Sir Isaac Newton, interprets Daniel's Prophecies», en *Meridian Magazine* (2004).

21 J. CARO BAROJA, «El Anticristo», en *Las formas complejas de la vida religiosa. Religión, sociedad y carácter en la España de los siglos XVI y XVII*, Sarpe, Madrid, 1985, pp. 263-279.

Anticristo, criatura maligna, engendro satánico. Tras el profetizado triunfo del Emperador Escatológico, la humanidad recobrará su perdida unidad primitiva bajo la forma de Cristiandad y vivirá bajo un régimen político sublime, gobernada por el *Soberano de los Últimos Días*. El Milenio no sólo representa la quintaesencia de la moral y de la justicia cristiana. También presupone una recompensa por parte de Dios; o, mejor aún, la clave de una nueva alianza entre Dios y la humanidad-Cristiandad, un símbolo que se materializará a través de la restitución del Paraíso Terrenal, y, con él, de todas las excelencias inherentes a su corografía divina: abundancia, salud, concordia, piedad, esperanza, sabiduría, amor y paz²².

El Cristianismo, hijo del judaísmo, es una religión peculiar en muchos sentidos. En primer lugar, es una religión matizadamente monoteísta debido —permítasenos la imprecisión teológica— a su esencia trinitaria. De aquí se deriva, en segundo término, el carácter mucho más teonómico que teocéntrico de la fe cristiana y, por tanto, su tendencia a la estructuración y la jerarquización, aunque también a la especulación intelectual y la crítica. Por último, es el Cristianismo una religión escatológica que posee una concepción estricta, definida, antropológica e historicista del devenir temporal y espiritual de la humanidad desde la Creación hasta la Consumación de los Tiempos. Semejante dimensión escatológica ciertamente comporta manifestaciones proféticas de muy diverso origen, sentido y fundamento. Este *profetismo cristiano* —diferente de los restantes profetismos— ha provocado muy diversas reacciones en el seno de la Iglesia. En términos generales, sin embargo, podría decirse que la Iglesia siempre ha contemplado extraordinaria prudencia —por no decir desconfianza— cualquier manifestación profética, incluidas las canónicas, ya que el Cristianismo —como pondría de relieve la célebre polémica entre Dom Mabillon y el Abad de la Trapa (1683-93)— no constituye una religión *inspirada*, sino una religión *revelada*.

Cabe incardinar el profetismo dentro del complejo universo de lo maravilloso que el paganismo y el mundo antiguo legaron a la cultura europea. Grecia y Roma, con sus respectivos influjos orientales, y Germania, con su prolija mitología telúrica, plagaron la mente del hombre antiguo, medieval y moderno de profecías, augurios, vaticinios, presagios, pronósticos, sueños premonitorios, símbolos carismáticos, prodigios, revelaciones, horóscopos, mancias, supersticiones, esoterismos y manifestaciones mágicas de todo género, especie y condición. Los historiadores de las religiones de la antigüedad estaban familiarizados con este tipo de fenómenos. Sin embargo, no fue hasta comienzos del pasado siglo XX cuando se publicaron los primeros estudios rigurosos acerca de la dimensión política de los prodigios y las profecías

22 J. DELUMEAU, *Historia del Paraíso. II. Mil años de felicidad*, Taurus, México, 2004.

antiguas. En este sentido, los nombres de Lemberg, Krauss, Taylor, Vanella, Bloch, Grimal, Mattiussi, Zanker y Lorsch han venido conformando un selecto censo de investigadores al que recientemente se han incorporado algunos brillantes profesores españoles como S. Montero²³ y Miguel Requena²⁴.

Considerando los avances operados en el conocimiento de la orientación político-propagandística del profetismo antiguo, sorprende la escasa atención prestada desde otros campos historiográficos —la historia medieval y, en mayor medida, la historia moderna— a este tipo de fenómenos y manifestaciones maravillosas. Hay, desde luego, excepciones y, entre ellas, algunos clásicos de tan extraordinario valor intelectual como la obra del P. Lüback, y de los historiadores norteamericanos Norman Cohn, sobre el milenarismo bajomedieval²⁵, y de George H. Williams, sobre la reforma radical milenarista del Renacimiento²⁶. A estas obras capitales habría que añadir algunas otras muy notables como las firmadas por Robert Mandrou, Jacques Le Goff, Olivier Lutaud, Cesare Vasoli, Leszek Kolakowski, Israel S. Revah, Adeline Rucquoi o Michèle Olivari, entre otros²⁷.

No se me ocurre otro modo de justificar esta suerte de desatención a la aureola política del profetismo bajomedieval y moderno que la perplejidad con que la propia reflexión política del Renacimiento, representada por el florentino Nicolás Maquiavelo (1469-1527), contempló el fenómeno profético. Ciertamente, el padre de la modernidad en el dominio de la filosofía política ya nos puso sobre aviso acerca del tremendo impacto político de las profecías, así como sobre el alcance ético, cívico y político de las religiones paganas —Roma, particularmente— y el Cristianismo. Sin embargo, Maquiavelo, enfrentado a la eventualidad de explicar la relación existente entre profecía y vida política no supo —¿o prefirió no?— dar una explicación satisfactoria al problema. En el capítulo 56 del libro primero de sus *Discursos sobre la Década Primera de Tito Livio* (1513-1520), Maquiavelo se refería al fenómeno profético con las siguientes palabras:

23 S. MONTERO, *Trajano y la adivinación. Prodigios, oráculos y apocalíptica en el Imperio Romano (98-117 d.C.)*, Madrid, 2000.

24 M. REQUENA, *El emperador predestinado. Los presagios de poder en la época imperial romana*, Fundación Pastor de Estudios Clásicos, Madrid, 2001. También *Lo maravilloso y el poder. Los presagios de imperio de los emperadores Aureliano y Tácito en la Historia Augusta*, Publicaciones de la Universidad de Valencia, Valencia, 2003. Ambos trabajos contienen excelentes elencos bibliográficos actualizados, así como esclarecedoras reflexiones historiográficas.

25 N. COHN, *En pos del Milenio...* o. c.

26 G. H. WILLIAMS, *La reforma radical*, Fondo de Cultura Económica, México, 1983.

27 Una buena muestra de las preocupaciones de la historiografía medievalista y modernista dentro de este ámbito en J. LE GOFF (coord.), *Herejías y sociedades en la Europa preindustrial (siglos XI-XVIII)*, Siglo XXI de España, Madrid, 1987.

«Antes de que se produzcan grandes acontecimientos en una ciudad o en una provincia, se suelen ver signos que los pronostiquen u hombres que los profeticen. Por qué se produce esto, no lo sé, pero se puede comprobar con ejemplos antiguos y modernos, que no se produce ningún grave acontecimiento en una ciudad o provincia sin que haya sido anunciado por adivinos, revelaciones, prodigios u otros signos celestes [...] La causa de esto debería ser dilucidada por un hombre que tenga noticias de los asuntos naturales y sobrenaturales, lo que no es mi caso...»²⁸

Conocida la extraordinaria sagacidad y capacidad para la observación del florentino, un lector del siglo XXI, enfrentado a la estricta literalidad de estas pocas frases, bien podría interpretar las palabras de Maquiavelo como un tributo a la prudencia, es decir, como una especie de aceptación explícita, aunque escasamente comprometida, sobre la posibilidad de una intervención sobrenatural en el dominio de la política. Podría decirse, pues, que Maquiavelo está jugando con sus lectores a una partida perfectamente conocida de antemano por ambos: el juego de las elusiones y de las alusiones, en el que el lector puede participar gracias a la información suministrada previamente por el autor y, en general, por la propia arquitectura intelectual de su obra. Sin embargo, esta opinión —forjada más en el crédito que continúa mereciendo el florentino que en sus propias palabras— se desvanece de inmediato cuando proseguimos y contemplamos cómo, a su impecable y objetivo juicio sobre la relación entre profecía, prodigio y *cataclismo político*, añade estas decepcionantes manifestaciones de credulidad, características, sin duda, del tiempo que le tocó vivir, pero, desde luego, impropias del padre del pensamiento político moderno:

«Podría suceder que, estando el aire —como quieren algunos filósofos— llenos de inteligencias, estas, previendo las cosas futuras por virtud natural, y teniendo compasión de los hombres, quizá quieran así prepararlos para la defensa y advertirlos con semejantes signos. En fin, sea cual sea la causa, es cierto que siempre, tras semejantes accidentes, sobrevienen cosas extraordinarias y nuevas en aquellas provincias»²⁹.

28 N. MAQUIAVELO, *Discursos sobre la primera Década de Tito Livio*, Alianza Editorial, Madrid, 1987, pp. 163-164.

29 *Ibidem*, pp. 164-165.

Maquiavelo recopila en este capítulo 56 un variado elenco de pronósticos y profecías, antiguos algunos, otros coetáneos. Se refiere, por ejemplo, al anuncio que el plebeyo Marco Cedicio hizo al Senado de Roma, advirtiéndole de la inminente invasión de los galos. Aborda, asimismo, la caída de un rayo sobre el Duomo que prelude el fallecimiento de Lorenzo el Magnífico. No duda en referirse al dominico fra Girolamo Savonarola, que alcanzó celebridad en toda Italia por sus visiones de la invasión francesa capitaneada por Carlos VIII Valois y de ciertas batallas celestiales que tendrían lugar en las proximidades de Arezzo. Y narra, por último, el caso de otro rayo, caído, en esta ocasión, sobre el Palacio de la Señoría de Florencia, que pareció anunciar la defenestración del gonfaloniero vitalicio, Piero Soderini, jefe del propio Maquiavelo. Como podemos comprobar, no fue Maquiavelo el primer autor capaz de enfrentarse fría y razonablemente al fenómeno profético. Este papel estaba reservado a un personaje nacido más de un siglo después del florentino y considerado, en cierto, sentido uno de los discípulos más aventajados del célebre secretario e historiador. Nos referimos al filósofo escéptico, médico hipocrático, bibliotecario, erudito, pensador y miembro conspicuo —junto con el abogado y científico Élie Diodati (1576-1661), el académico François de la Mothe Le Vayer (1588-1672) y el filósofo Pierre Gassendi (1592-1655)— de la llamada tétrada libertino-erudita³⁰, Gabriel Naudé (1600-1653).

Naudé fue —como el propio Maquiavelo— un pensador audaz, innovador, pragmático y atento observador, que contempló la política como un arte singular y específico, como una ciencia distinta y autónoma de la moral común y de la religión, en definitiva. Su obra se incardina dentro de aquella corriente que, en términos generales, denominamos pensamiento político del Barroco, aunque de una manera más exacta podría afirmarse que Naudé elaboró su pensamiento político en la confluencia precisa de cuatro afluentes intelectuales caudalosos: el Maquiavelismo, que recibió directamente a través de la lectura del maestro de Florencia, el escepticismo político iniciado por Michel de Montaigne y sistematizado por Pierre Charron, la corriente que en Francia fue bautizada como *les Maximes d'État* —que se remonta a Jean Bodin— y en Italia como *Ragion di Stato* —que Naudé conoció, a través de Giovanni Botero (1544-1617), durante su estancia en Padua y Roma— y, por último, el Tacitismo político temprano, con el grande Justo Lipsio y su *Política* (1589) a la cabeza³¹.

30 R. PINTARD, *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVII^e siècle*, Slatkine, Ginebra-París, 1983 [reimpresión de la edición parisina de 1943].

31 J-P. CAVAILLÉ, *Dis/simulations: Jules-César Vanini, François de la Mothe Le Vayer, Gabriel Naudé, Louis Machon et Torquato Accetto. Religion, morale et politique au XVIII^e siècle*, Honoré Champion, París, 2002.

Para Naudé, la excelencia política —la virtud, como hubieran preferido Aristóteles y Maquiavelo— consistía en el ejercicio de la *Prudencia* a través de las *Máximas* o *Reglas de Estado*, una de las cuales —la más extraordinaria, rigurosa, severa y difícil, sin duda— era el *golpe de Estado*. Lejos de seguir y confirmar, en este sentido, los planteamientos de un Lipsio o de un Charron, Gabriel Naudé elaboró una teoría propia de la *prudencia política*, a la que aisló y singularizó bajo el nombre de *prudencia mixta*. Así pues, frente a Lipsio, que consideraba la prudencia como una virtud moral cuyo objetivo era la consecución del bien tanto en las acciones privadas cuanto en las públicas —aunque en este último caso el disimulo y hasta la simulación podían resultar aceptables— o frente a un Charron, para quien la prudencia política en asuntos extraordinarios de Estado poseía una esencia muy diferente a la prudencia que cabía ejercer en asuntos de naturaleza ordinaria, la *prudencia mixta* —una prudencia política que no repudiaba el uso del engaño, del fraude, de la injusticia, de la perfidia o del crimen— constituía para Naudé la máxima expresión de la prudencia política en los asuntos de Estado más graves. En circunstancias extraordinarias y cruciales, las acciones políticas excepcionales, aquellas que, incluso, pudieran representar la trasgresión del derecho común, del derecho de gentes y hasta del derecho natural, podían constituir mecanismos honestos, virtuosos y justos para la conservación del Estado y, con él, para la preservación del interés público y del bien común.

En definitiva —quiso subrayar Naudé— la virtud, la probidad y la justicia del soberano no diferían, en esencia, de la moral común de los particulares. Sucedió sencillamente que, en el caso de los príncipes, tales virtudes «morales» debían ejercerse combinadas con ciertas dosis de virtudes «políticas-mixtas», acomodando las primeras a las necesidades del gobierno a través de las segundas. De ahí que, una vez llegado a este punto, Gabriel Naudé decidiera precisar todavía más su propia terminología y prefiriese denominar *prudencia ordinaria* o *política* a aquella que, hasta el momento, había llamado *prudencia mixta* y que ahora, por el contrario, prefería considerar más bien propia y característica de los asuntos y negocios privados. No cabe duda de que, como resultado de la maduración de su propio pensamiento y como reflejo de su desacuerdo con Arnold Clapmar (1574-1604), autor de *De arcanis Rerum Publicorum*³², Gabriel Naudé se hallaba en disposición de añadir una nueva obra al todavía corto censo de ensayos políticos publicados hasta el momento: la *Apología de todos aquellos grandes personajes que fueron falsamente acusados de magia* (1625) y la *Adición a la Historia de Luis XI* (1630). Nos referimos a la *Science des princes ou Considérations politiques*

32 A. CLAPMARI, *De arcanis rerum publicarum libri sex ad amplissimum atque florentissimum senatus Reipublicae Bremensis*, In officina typographica Johannis Wesselij, Breae, 1605.

sur les copus d'État [...], obra editada anónimamente en Roma y cuyo título, ya de por sí, expresa con un énfasis más que suficiente la modernidad de su planteamiento³³.

El capítulo segundo de las *Considérations* resulta clave para comprender la evolución del pensamiento político naudeano. Porque, a diferencia de cuanto se había escrito hasta entonces, Naudé califica el disimulo gubernamental, los secretos de Estado y hasta los mismos golpes de Estado como la expresión normal u ordinaria de la *prudencia política*. De este principio general se deriva una consecuencia tan sencilla y elemental cuanto escandalosa e incompatible con la «corrección política» del Barroco europeo³⁴: las acciones informadas por la prudencia política resultaban irreductibles a fórmulas, máximas o reglas de Estado, puesto que, por su propia naturaleza, eran acciones singulares, extraordinarias y secretas. Más aún: la diferencia esencial entre cualquier *máxima de estado* y la propia *prudencia política* estribaría precisamente en la *gestión del secreto*. De este modo, pues, la política, concebida como saber y ciencia, aunque también como práctica, se hallaría estructurada, según Naudé, en tres grandes niveles. El primero, o ciencia general del establecimiento y conservación del Estado, presupondría la aplicación de ciertos principios y reglas manipulativas destinadas a obtener el *consensus populi* —la obediencia, en definitiva— y, entre ellos, la religión ocuparía un lugar determinante. El segundo, el de las máximas o reglas de Estado, hallaría su razón de ser, no en el respeto al derecho, ni en el cumplimiento de la ley, sino en la pública utilidad. Dentro de este ámbito concreto, como habría sentenciado el mismo Giovanni Botero, resultaría legítimo un *excessum iuris commune propter bonum commune*³⁵. El tercero y último —el del *golpe de Estado* propiamente dicho— se distinguiría dentro de las máximas o de las razones de Estado, como ya hemos indicado, por la *gestión del secreto*. Sin el concurso del *secreto*, pues, cualquier violencia causada al derecho civil, al derecho natural o al derecho de gentes no podría ser considerada como un verdadero *golpe de Estado*.

Las reflexiones de Gabriel Naudé en torno al carácter «legítimo» o «tiránico» de los golpes de Estado nos conducen sin solución de continuidad hasta el capítulo tercero de las *Considérations* en el que, por primera vez en la historia del pensamiento político europeo occidental, el profetismo y el mesianismo son abordados mediante una epistemología racional. Para poder desarrollar

33 G. NAUDÉ, *Science des princes, ou Considérations politiques sur les copus d'État [...]*, Roma, 1639, reed. París, Gallimard, Col. Le Promeneur, 2004 (texto establecido por Fédérique Marin y Marie-Odile Perulli).

34 Naudé lo sabía y, tal vez por ello, decidió publicar secretamente sus *Considérations* en la Ciudad Eterna.

35 G. BOTERO, *Della ragion di Stato libri dieci [...] con tre libri delle cause della grandezza e magnificenza delle città*, Giolitti, Venecia, 1589 [también Vittorio Baldini, Ferrara, 1589-90].

cumplidamente su análisis, Naudé se acoge a la triple división bodiniana de gobierno, esto es, a la distinción entre *monástica* —gobierno o administración de sí propio— *economía* —gobierno de la familia— y *política* —gobierno del Estado— para señalar que, todo cuanto toca a la esfera política de lo maravilloso, del prodigio o de la profecía, debe ser enmarcado dentro que lo que nuestro autor denomina *les secrets de la monastique*. Según Naudé, el uso —la manipulación— política de la profecía carecería, en realidad, de un genuino sentido —un sentido moderno, queremos decir— de Estado, siendo este, más bien, un mecanismo generatriz de las primitivas monarquías tribales, surgidas al socaire de supercherías, de mitos pseudoreligiosos y de ritos más o menos grotescos. Todos los fundadores de religiones y de estados primitivos se habrían acogido, pues, al expediente de la superstición —término que, como buen escéptico, Naudé consideraba sinónimo de religión— como el medio más seguro para asegurarse la obediencia y la disciplina de sus súbditos y prosélitos. La profecía no sería sino el mecanismo privilegiado de la superstición y esta, a su vez, no sería sino la plasmación de un golpe de Estado primitivo, individual y tiránico, ejecutado por personajes históricos que, como Salomón, Heráclides el Pontico, Empédocles, Moisés, Rómulo, Numa o Hércules, se habrían hecho pasar por héroes, ungidos por las divinidades o semidioses. Estas imposturas y argucias secretas de la *monástica* habrían mostrado a los políticos de todos los tiempos, desde Escipión —que simulaba hallarse favorecido por visiones, premoniciones e instrucciones reveladas y exigidas por los dioses— hasta los cardenales Richelieu y Mazarino, el camino para *ménager la religion, et s'en servir comme du plus facile et plus assuré moyen qu'ils eussent pour venir à bout de leurs entreprises plus relevées*³⁶.

La profecía —toda profecía— enmascararía, pues, un golpe de Estado cuya finalidad política no sería otra que la conformación de una religión, de un Estado o de ambas cosas a la vez. Ignorar los mecanismos psicosociales y políticos de la profecía podía desencadenar consecuencias desastrosas, como demostraba palmariamente el caso azteca, cuya tradición profética «estatal» sobre el regreso del Quetzalcoalt, hábilmente explotada por Cortés y la Malinche, había provocado el asesinato de Montezuma y la caída del imperio en manos de los españoles. Este y otros relatos semejantes habían llegado a Europa de la mano de viajeros, exploradores y cronistas. Naudé analiza certamente sus consecuencias, anuda sus cabos y extrae las consecuencias pertinentes. El vaticinio, el pronóstico y —en su grado más elevado— la profecía pueden ser instrumentos de manipulación política tan contundentes, eficaces y hasta brutales para el dominio de las mentes y de la voluntad de los hombres y de las multitudes, como una poderosa maquinaria de guerra para la conquis-

36 G. NAUDÉ, *Considérations*, o. c., p. 142.

ta de las ciudades y el control militar de los territorios. A pesar de la enorme eficacia de este tipo de resortes —a caballo de la propaganda política y de la lucha psicológica— Gabriel Naudé desaconsejó abiertamente el uso político de la manipulación profética y procuró aportar elementos de juicio en contra del fomento de este tipo de mecanismos.

Fue Naudé quien, con un rigor y un orden expositivo propios de un discípulo aventajado de Maquiavelo y de Botero, distinguió el triple papel político que cabría asignar a la profecía. Ante todo, la profecía era una técnica de manipulación que, especialmente en el pasado, los poderosos habían utilizado en su propio beneficio, poniendo en circulación toda una serie de imágenes, iconos y símbolos destinados a desarbolar el espíritu de resistencia, rebeldía y protesta de los gobernados. Los mecanismos proféticos, sin embargo, no sólo servían para propiciar la postergación de cualquier atisbo de crítica hacia el ejercicio del poder por parte de los gobernantes. También podían ser utilizados para exaltar, enaltecer y celebrar cualquiera de los triunfos del príncipe, ya se tratase de su propia entronización, su matrimonio, el nacimiento de un heredero o una victoria militar, un éxito diplomático, una conquista, la superación de una crisis, la neutralización de un atentado, etc. La cara opuesta de este uso consistía —claro está— en la condena y el oprobio del fracaso político. Así pues, la difusión *a posteriori* de pronósticos sobre la derrota o la muerte de los propios enemigos constituía una magnífica arma de lucha política, que si se orquestaba sabiamente podía rendir extraordinarios réditos. Por último, la profecía podía ser una formidable técnica subversiva en manos de individuos, grupos, partidos, facciones o sectas empeñados en cambiar por la fuerza el gobierno, el régimen político, el soberano y hasta la propia dinastía reinante. El complot político también podía servirse, pues, de los mecanismos proféticos para el triunfo de sus objetivos.

Como vemos, la complejidad de la profecía y, muy particularmente, de sus consecuencia políticas, resulta incuestionable. La profecía, no obstante, no admite un uso unívoco, ni siquiera un único uso: puede ser utilizada de muy diversas maneras para cumplir muy diferentes fines, aunque, tal vez, la cuestión verdaderamente clave resida en que la profecía puede ser enarbolada por cualquiera. Cualquiera puede, pues, presentarse, conducirse, manifestarse y actuar como un profeta inspirado por Dios, la Providencia, el *Fatum* o el Destino. De ahí, pues, el potencial de ambigüedad, de carga emocional inestable y letal, que entraña la profecía y, por ello mismo, la necesidad —más aún, la exigencia, según Naudé— de apartar a la sociedad y a la república de la creencia en pronósticos, vaticinios y mensajes escatológicos de cualquier tipo.

3. LA IMPRONTA PROFÉTICA DEL REINADO DE FERNANDO EL CATÓLICO: LA HISPANIZACIÓN DEL MILENIO

La utilización del potencial propagandístico del profetismo milenarista como exaltación del poder y técnica de manipulación ideológica por parte de una dinastía española —la catalano-aragonesa— y, muy particularmente, por el rey Fernando el Católico, ha sido brillantemente abordada por los Dres. Eulàlia Durán y Joan Requesens en un excelente trabajo, titulado *Profecia i poder al Renaixement. Texts profètics catalans favorables a Ferran el Catòlic*³⁷. De suyo, el título ya da buena cuenta de su ambicioso contenido. La obra no sólo ofrece al lector la edición crítica de los diferentes textos proféticos que circularon dentro del dominio de la Corona de Aragón durante el reinado de Fernando II (1479-1516), sino también un magnífico estudio preliminar en el que se analizan las claves políticas de estos escritos dirigidos a enaltecer al monarca dentro y fuera de las fronteras políticas estrictas de sus dominios patrimoniales.

No es este, claro está, el momento de repasar pormenorizadamente las razones históricas por las cuales un monarca como Fernando el Católico, artífice —como certeramente supo ver el mismísimo Nicolás de Maquiavelo— de un principado «nuevo»³⁸, precisó recurrir, entre muchos otros muchos recursos propagandísticos, al fomento de vaticinios, profecías y mensajes escatológicos que, poco a poco, irían perfilando su carisma providencial, desde su inicial papel rector de los destinos políticos de los reinos de Aragón, Valencia y Mallorca, y del principado de Cataluña, hasta la cima política de la Cristiandad, como máximo depositario de sus ideales de cruzada. Con todo, no estará de más dejar sentado que el análisis de los profesores Durán y Requesens posee deliberadamente un alcance limitado, tanto desde el punto de vista doctrinal, cuanto desde un punto de vista cronológico. Eulàlia Durán y Joan Requesens se interesan por la figura política de Fernando II en tanto que soberano de la Corona de Aragón e interpretan las corrientes proféticas que se gestaron en torno a su figura —particularmente al comienzo de su reinado— siempre en clave interna, es decir, a la luz de la propia tradición profética catalano-aragonesa, en primer lugar, y únicamente en función de los intereses políticos y

37 E. DURÁN/ J. REQUESENS, *Profecia i poder al Renaixement. Texts profètics catalans favorables a Ferran el Catòlic*, Tres i Quatre, València, 1997.

38 Aunque queremos dejar constancia del paralelismo en esta nota, tal vez nos llevaría mucho más allá de las pretensiones de este breve trabajo trazar un paralelismo entre el carácter «nuevo» asignado al principado de Fernando II/V por Maquiavelo y los recursos disciplinarios religioso/supersticiosos a los que, según Naudé, recurrían invariablemente los fundadores de Estados y religiones.

territoriales de la Corona de Aragón en el este peninsular, en el Mediterráneo, en el norte de África y en Italia, por último.

Así pues, la notable aportación historiográfica efectuada por los Dres. Durán y Requesens no debe hacernos olvidar que ésta se construye desde una posición netamente nacionalista y que, además, sólo resulta aplicable, en todo caso, a la problemática dinástica y a las primeras fases del reinado del Católico. Así pues, muchos de los retoños profético-milenaristas que irán brotando a lo largo del dilatado mandato de Fernando II y de su esposa, Isabel de Castilla, según las empresas políticas de los soberanos vayan individualizándose y cobrando nuevos bríos y pujanza, quedan completamente al margen del análisis propuesto en *Profecía i poder*.

La tesis de E. Durán y J. Requesens es sobradamente conocida. El capital político milenarista reunido en torno a la dinastía Hohenstaufen, especialmente por el emperador Federico II Barbarroja, elevado al rango carismático de *emperador universal de los últimos días*, aunque estigmatizado, asimismo, como *Anticristo* en los escritos de los *spirituali* franciscanos, habría pasado —parcialmente al menos— a manos de la dinastía catalano-aragonesa merced al matrimonio entre el rey Pedro III el Grande (1276-1285) y la princesa Constanza de Sicilia, hija de regente Manfredo Hohenstaufen y nieta, por tanto, del emperador Federico II. Este capital profético-milenarista, desarrollado y explotado hábilmente por los monarcas de la Casa de Aragón, Jaime II (1267-1327), Alfonso IV (1299-1336) y, sobre todo, su hijo, Pedro IV (1319-1387) el Ceremonioso, había calado en la auto-percepción colectiva de los territorios que componían la Corona de Aragón, gracias, por un lado, a la pluma de cronistas como Bernat Desclot (2ª mitad s. XIII) y Ramon Muntaner (1265-1336), así como a la composición de textos proféticos de extraordinario calado, como el *Tractatus de consummatione saeculi* (1297), el *Tractatus de tempore adventus Antichristi* (1300) y *Tractatus de misterio cymbolarum Ecclesiae* (h. 1300) del médico Arnau de Vilanova (1240-1311), el *Liber secretorum eventuum* (mediados XIV) del fraile menor Juan de Roquetaillade (¿1310-1366?), y el *Dotzé del Crestià* y el *Llibre dels Àngels* (1392) del franciscano Francesc Eximenis (¿1327?-1409).

Aunque el carisma milenarista que había acompañado a la Casa de Aragón desde el matrimonio de Pedro III con Constanza Hohenstaufen había sufrido un duro revés entre los años 1409 y 1412³⁹, el dominico valenciano

39 Como consecuencia de una cadena de hechos fatídicos: la prematura muerte de Martín de Sicilia en 1409 —hijo legítimo del rey Martín el Humano— el fallecimiento del propio Martín I en 1410 y la postergación de su nieto Federico de Sicilia (¿1408-1438?), y también de su sobrino Jaume de Urgell (1380-1433), en el Compromiso de Caspe (1412).

Vicente Ferrer (1350-1419)⁴⁰ y su hermano Bonifacio (1350-1417) hicieron cuanto estuvo en sus manos para conseguir que este capital político de orden sobrenatural fuese también transmitido, como la propia Corona, a la Casa de Trastámara, es decir, al nuevo soberano electo, Fernando de Antequera (1379-1416), y a sus hijos, Alfonso V (1394-1458) y Juan II (1397-1479). Pese a los esfuerzos «proféticos» realizados en torno a la figura de Fernando I y de sus hijos Alfonso y Juan, la plena reconstrucción del reconocimiento profético del que había gozado la dinastía catalano-aragonesa no se conseguiría hasta la irrupción en la escena pública del príncipe Fernando, durante los últimos años de la conocida como Guerra Civil Catalana (1462-1472)⁴¹. El infante había desposado en secreto a su prima, la princesa Isabel de Castilla, y había recibido de su padre la investidura del reino de Sicilia. Convertido, pues, en soberano de Sicilia antes que en rey de Castilla y de Aragón, Fernando II (1452-1516) alcanzó tempranamente a teñir su regia persona de una indiscutible aureola mesiánica, mucho mayor, sin duda, que la que su abuelo, su tío o su propio padre hubieran conseguido inspirar antes⁴².

El carisma profético y mesiánico de Fernando II fue, pues, extraordinario, dentro y fuera de los límites de la Península Ibérica. Justo este punto es donde el estudio de los profesores Durán y Requesens resulta menos convincente, porque que la figura del Católico pronto rebasará con creces su papel inicial como soberano de la Corona de Aragón, para convertirse en el protagonista de una de las experiencias políticas de mayor éxito de la Europa de finales del siglo XV y, finalmente, en uno de los monarcas de mayor peso e influjo en el panorama político internacional. Pese a las importantísimas reformas políticas e institucionales introducidas por Fernando II en el gobierno central, territorial y local de sus estados patrimoniales de la Corona de Aragón, el renombre carismático del monarca responde fundamentalmente a toda una serie de éxitos políticos y militares vinculados a su asociación dinástica con la reina Isabel de Castilla: desde la guerra sucesoria en Castilla, gracias a la cual Isabel fue plenamente reconocida tanto por la nobleza beltranejista cuanto por la propia monarquía portuguesa, hasta la consumación de la Reconquista —con la caída de Granada— la expulsión de los judíos españoles y de los mudéjares andaluces, y las empresas americana, africana e italiana. Este extraordinario prestigio fue el que le permitió casar a su hija Isabel con el heredero de la

40 S. FUSTER PERELLÓ, *Timete Deum. El Anticristo y el final de la historia según San Vicente Ferrer*, Ajuntament de València, Valencia, 2004.

41 S. SOBREQUÉS VIDAL- J. SOBREQUÉS CALLICÓ, *La guerra civil catalana del segle XV. I. Causes i desenvolupament de la crisi. II. La societat catalana durant el conflicte*, Edicions 62, Barcelona, 2 vols., 1973.

42 E. BERENGUER CEBRIÀ, *Fernando el Católico. Un monarca decisivo en las encrucijadas de su época*, Ediciones Península, Barcelona, 1999.

corona portuguesa, a su hija Catalina con los príncipes Arturo y Enrique, herederos del trono inglés, y a sus hijos Juana y Juan con los vástagos del emperador Maximiliano, los príncipes Felipe y Margarita de Habsburgo. La llamada política matrimonial de los Reyes Católicos, diseñada, en parte, para estrechar las relaciones con Portugal y facilitar una futura unión dinástica con el vecino reino —como, de hecho, sucedería en 1580 con el rey Felipe II— y, en parte también, para aislar a la Francia expansionista de los Valois, constituye el símbolo del extraordinario prestigio político alcanzado en toda Europa por los fundadores de la Monarquía hispánica durante las últimas décadas del siglo XV⁴³.

Contemplado desde el punto de vista profético-milenarista que adoptamos en este pequeño ensayo, el tremendo carisma político adquirido por Fernando el Católico dentro y fuera de las fronteras españolas puede ser hasta cierto punto analizado como la *hispanización del Milenio*, es decir, como la focalización en torno a la mayor de las empresas políticas de los Reyes Católicos, la propia unión dinástica de Castilla y Aragón —o, como también se la denomina en ocasiones, Monarquía hispánica o Monarquía católica— de una verdadera *traslatio Milenii*. El resultado de este formidable proceso de capitalización política y carismática fue la enorme popularidad alcanzada por los Reyes Católicos y sus herederos en el seno de la Cristiandad, hasta el punto de ser contemplados como los campeones de la fe y de la seguridad europea frente al amenazante expansionismo turco-otomano. Hacia finales del Cuatrocientos, fue opinión común en buena parte de Europa que, si existía un príncipe cristiano capaz de derrotar al Islam en el Mediterráneo, de recuperar para la Cristiandad el Santo Sepulcro de Jerusalén, y —quién sabe— si de establecer victoriosamente el profetizado Milenio, este no podía ser otro que el rey de los españoles, Fernando el Católico⁴⁴.

Desde nuestro punto de vista, la hispanización del Milenio constituye un aspecto absolutamente crucial de la propaganda política del reinado de los Reyes Católicos que, en líneas generales, apenas ha concitado la atención, ni en general de los historiadores, ni en particular de los especialistas. Es evidente que una cuestión a la vez tan crucial y novedosa podría haber sido el objeto monográfico de mi ponencia. Sin embargo, he preferido ceñirme tan sólo a perfilar algunos de sus cabos, consciente de que, mucho más que de una

43 Algunos ecos de la dimensión escatológica de la política internacional de Fernando el católico en B. POZO SÁNCHEZ, «Savonarola y la Monarquía española de los siglos XV y XVI», en *La figura de Jerónimo Savonarola O.P. y su influencia en España y Europa*, Edizioni del Galluzzo per la Fondazione Ezio Franceschini, Firenze, 2004, pp. 239-252.

44 A. RUCQUOI, «Mancilla y limpieza: la obsesión por el pecado en Castilla a fines del siglo XV», en *Os «últimos fins» na cultura iberica (XV-XVIII)*. *Revista da Faculdade de Letras, Linguas e Literaturas*, Anexo VIII (Porto, 1997), pp. 113-135.

genuina conclusión, fruto de un esfuerzo riguroso y cabal de investigación, se trata, en realidad, de una propuesta de análisis que, en el futuro, deberá ser sopesada, analizada y confrontada por los especialistas. Considero que, en este preciso instante, no puedo sino ofrecer unos cuantos criterios o notas a través de las cuales pueda quedar más o menos perfilada la dimensión política de la manifestación profético-carismática a la que acabo de referirme.

Creo, en primer lugar, que la hispanización del Milenio, mucho más que un fenómeno de naturaleza o motivaciones religiosas, fue un programa de orden netamente político en perfecta consonancia y paralelismo con anteriores operaciones propagandísticas mediante las cuales se había tratado de elevar a ciertos poderes seculares a un rango de liderazgo carismático equivalente al que ostentaba Roma en el terreno religioso. Ahora bien, a diferencia de lo acontecido en la baja edad media, el Milenio hispánico fue una empresa esencialmente nacional —o peninsular, si se prefiere, en la medida en que Portugal también se hallaba involucrado— mucho más que dinástica. Dicho de otro modo, los Reyes Católicos no aspiraban tanto a mantener viva la llama del mesianismo milenarista de los Hohenstaufen, cuando a implicar a sus súbditos en la gran empresa política en la que, como soberanos de las Coronas de Castilla y de Aragón, se hallaban involucrados, convirtiéndoles en co-partícipes y agentes solidarios de la misma a través de un mecanismo propagandístico de contrastada solvencia como era la vía profético-milenarista. Cuestión sin duda delicada es la de la implicación de los propios soberanos o sus directos colaboradores y consejeros en el diseño de esta campaña o, por el contrario, la asunción, por parte de la Corona, de un papel meramente censorio, moderador o gestor de las expectativas escatológicas que los monarcas pudieran inspirar a sus súbditos.

En nuestra opinión, la Monarquía Católica jugó ambas bazas. Por una parte orquestó consciente y deliberadamente esta operación⁴⁵, y, por otra, consintió la adhesión de las más diversas voces y grupos —la nobleza, los frailes observantes, los conversos, etc.⁴⁶— sin dejar un solo instante de encauzar el fenómeno, censurando todo cuanto consideró inapropiado, y enfatizando, por el contrario, aquello que le pareció más oportuno. La hispanización del Milenio presenta todos los rasgos de un programa político «escatologizante»

45 Lo que no fue óbice para que los cronistas del reinado de los Reyes Católicos, desde Diego de Valera (1412-1488) hasta Luis Mármol de Carvajal (1520-1599), pasando por Alonso de Palencia (1423-1492), Hernando del Pulgar (1430-1493) y Andrés Bernáldez (1450-1513), elaboraran toda una hermenéutica «providencialista» alrededor de Isabel I y Fernando II/V, de la que ya se hizo eco José Cepeda Adán en un conocido trabajo titulado «El providencialismo en los cronistas de los Reyes Católicos», en *Arbor*, 17 (Madrid, 1950), pp. 177-190.

46 B. NETANYAHU, *Los orígenes de la Inquisición en la España del siglo XV*, Editorial Crítica, Barcelona, 1999, especialmente, pp. 1.016-1020.

que, de alguna manera, prefiguraba la futura hegemonía hispánica en Europa. De no haber mediado, pues, factores de la máxima importancia social, política e ideológica que más adelante valoraremos, el proyecto imperial carolino no tendría por qué haber sido contemplado por los súbditos españoles del emperador Carlos V como esencialmente incompatible con este programa hegemónico que, como vemos, ya había gozado de una madura expresión propagandística durante el mandato de sus abuelos. Ahora bien, un juicio que, como este, podría parecer un apoyo indirecto a la conocida tesis de D. Ramón Menéndez Pidal frente al Dr. Peter Rasow sobre el origen hispánico de la *res publica christiana*, en realidad no lo es, puesto que no nos estamos refiriendo tanto al proyecto inicial carolino, cuanto al programa bastante más realista y limitado que habría comenzado a cobrar cuerpo a partir de la década de los treinta⁴⁷.

La hispanización del Milenio fue entendida —estamos persuadidos de ello— como una gran operación propagandística, estructurada en una clave formal, ideológica, y psicológica tan eficaz como el profetismo escatológico milenarista, de carácter esencialmente político, nacional en un sentido hispánico, imperial y religioso, encabezada por unos soberanos —los Reyes Católicos— empeñados en obtener la exaltada y comprometida adhesión de sus súbditos —de todos sus súbditos— a las empresas políticas que la Corona se había impuesto. La hispanización del Milenio no fue fenómeno característico de la Corona de Castilla o de la Corona de Aragón. Como campaña deliberadamente orientada a superar los particularismos heredados —si no en el plano político y jurisdiccional, sí al menos en el ideológico y en el de la auto-percepción colectiva— fue una realidad que trascendió fronteras, se manifestó en todos los estados de la Monarquía católica y consiguió la adhesión de los grupos y sectores sociales más inquietos y comprometidos de la sociedad española de finales del siglo XV y comienzos del XVI. En unos casos, lo Corona se limitó a autorizar y encauzar la expresión formal de un proyecto político y de una ideología con los que estaba estrechamente comprometida, mientras que en otros casos fue la propia Monarquía la que procuró auspiciar y dinamizar la producción de importantes escritos político-propagandísticos.

47 Como se sabe, esta polémica, en la que también participó Karl Brandt con su conocida biografía del emperador Carlos V, se remonta al año 1937, cuando D. Ramón publicó su libro *La idea imperial de Carlos V*, a la que respondió Rassow con su *Die Politische Welt von Karl V* [Munich, 1941]. Posteriormente, ambos historiadores insistieron en sus respectivos criterios: Rassow en el prólogo de *Karl V: der Kaiser und seine Zeit: Kölner Colloquium, 26-29, november, 1958*, Böhlau, Köln-Graz, 1960 y Menéndez Pidal mediante un amplio preámbulo al tomo XVIII (1966) de la magna *Historia de España* que estaba dirigiendo.

4. EL ÉXITO DE LA ESCATOLOGÍA POLÍTICA HISPÁNICA: DEL PROFETISMO DE ESTADO AL PROFETISMO HISPÁNICO

Hasta tal punto este protagonismo de la Corona en el despliegue de una campaña propagandística tan imponente y nunca vista como esta, resulta evidente que, de hecho, podría hablarse de la conformación de un genuino profetismo de Estado durante el reinado de los Reyes Católicos⁴⁸. A diferencia de las corrientes proféticas tradicionales, fruto de preocupaciones escatológicas eclesiales, espirituales o religiosas —corrientes abiertas y difícilmente controlables, incluso por los superiores jerárquicos— este profetismo de Estado fue conformándose bajo un imperativo político-ideológico rotundo, pues no sólo siguió el diseño impuesto por la nueva dinastía reinante, sino también anduvo sometido al control de la propia Corona. El primer depositario y, al mismo tiempo, centro de este nuevo capital político que así estaba forjándose, fue —cómo no— la Monarquía hispánica cuya titularidad ostentaba la familia Trastámara. Fernando el Católico, jefe y cabeza del linaje, fue su más conspicuo administrador y su impulsor más comprometido, sobre todo desde 1474, es decir, a partir del momento en que la empresa política nacional de los Reyes Católicos comenzó a cobrar cuerpo a través de la reivindicación dinástica de la princesa Isabel al trono de su hermano, el fallecido Enrique IV. La relación existente entre lo que hemos denominado el profetismo de Estado de los reyes Trastámara y las empresas políticas de signo nacional de los Reyes Católicos seguramente resultará más perceptible si se compara el contexto propagandístico de la Guerra Civil Catalana, donde ninguno de los bandos enfrentados explotó un recurso tan eficaz, aunque deletéreo, como el profetismo milenarista, y la guerra sucesoria en Castilla contra la princesa Juana y la corona portuguesa, momento en el que comenzó a cobrar cuerpo esta campaña de exaltación profética de la nueva dinastía que ya desde entonces no dejaría de crecer y de recibir nuevos estímulos⁴⁹.

Mucho más que su hermano Carlos, príncipe de Viana, que su propio padre Juan II, que su tío Alfonso V, y quién sabe si también bajo el poderoso influjo espiritual de su madre, Juana Enríquez, hija de D. Fadrique Enríquez, almirante de Castilla, fue el rey Fernando el Católico centro, objetivo y eje de un «culto» profético-propagandístico enormemente complejo, escasamente

48 P. PÉREZ GARCÍA - J. CATALÁ SANZ, «Estudio preliminar», en *Epígonos del encubertismo. Proceso contra los agermanados de 1541*, Biblioteca Valenciana, Valencia, 2000, pp. 140-174.

49 P. PÉREZ GARCÍA, «Las ciudades valencianas y el Milenio (1450-1550): el problema del encubertismo», en *IV Curso de Historia Urbana organizado por la Universidad de Cantabria entre el 30 de noviembre y el 3 de diciembre de 2004* (en prensa).

estudiado y extraordinariamente importante. Este «culto», por una parte, fue un arma poderosa de su política internacional, y, por otra, actuó como un factor de cohesión en torno a la figura del soberano de los diversos vasallajes hispánicos. Fernando —II ó V, según se prefiera— inspiró a historiadores, intelectuales, diplomáticos, aristócratas, letrados, clérigos, religiosos, soldados e incluso aventureros la composición de una variada gama de textos —crónicas, epístolas, poemas, profecías, etc.— en los que se reivindicaba de una manera unánime el carácter providencial de su figura y de sus empresas políticas. El rey no sólo fue representado como el monarca llamado a enderezar de una manera definitiva el timón del Estado —castigando a los malvados y traidores, acabando con la anarquía que se había adueñado de Castilla y de Aragón, y rechazando los pérfidos designios de Portugal y Francia— sino también como campeón de la Cristiandad. Dentro de este último papel, los textos proféticamente más maduros asignaron a Fernando el Católico un doble cometido: la derrota del Islam, primero, y el establecimiento de un linaje escatológico llamado a reinar durante el Milenio que debía preceder a la Consumación de los Tiempos, después.

Durante los últimos años del siglo XV y los primeros del XVI todos los prodigios y signos precursores que anunciaban la inminente arribada de Anticristo provenían de la orilla opuesta del Mediterráneo. Tras largo asedio y previa derrota de las fuerzas combinadas bizantino-latinas, los Turcos Otomanos, comandados por su joven sultán Mehmed II, había tomado al asalto la ciudad de Bizancio la madrugada del 29 de mayo de 1453. Justo un año antes de la catástrofe, el 10 de mayo de 1452, había venido al mundo Fernando, hijo del rey Juan II y de su esposa Juana Enríquez. Los astrólogos y los pronosticadores de toda estirpe no tuvieron, pues, ninguna dificultad ni empacho alguno en cerrar esta especie de círculo mágico y en interpretar el nacimiento del joven príncipe como el providencial antídoto contra esta nueva y temible ofensiva del Islam desde el corazón mismo del Imperio Latino de Oriente. Semejante carisma escatológico, sin embargo, ni resulta fácil de rastrear antes de 1470⁵⁰, ni parece que cobrase forma alguna antes de las primeras operaciones milita-

50 Como el lector habrá advertido, el marco de referencia en el que ahora nos desenvolvemos es el específicamente hispano, razón por la cual no nos ocuparemos —sería, además, redundante— de los textos proféticos y para-proféticos analizados por los profesores Durán y Requesens dentro de su contexto natural catalano-aragonés, textos como la *Repetición e obra del derecho militar e armas* (1476) de Pedro-Pere Azamar, o el *Paralipomenon Hispaniae* (Granada, 1545) del obispo de Gerona y cardenal Joan Margarit, como *De rege valentino* del médico y astrólogo converso Jeroni Torrella, como *Espejo del Mundo* del morisco Alonso de Jaén, o como *De la venguda de Anticrist* (1489?) del fraile franciscano menos Joan Alamany, que abordamos más adelante.

res de la Guerra de Granada hacia 1482⁵¹. Sin embargo, unas vez iniciados los primeros movimientos de la conquista granadina, llovieron sobre Fernando el Católico las profecías y emblemas escatológicos dirigidos a promover, alentar y casi a sacralizar cualquier de sus proyectos políticos y militares.

Ninguna de las empresas del rey Fernando el Católico —y, si se me apura, ninguno de los grandes personajes que, como la propia soberana Isabel I, los cardenales Pedro González de Mendoza y Francisco Ximénez de Cisneros, el primer inquisidor general fray Tomás de Torquemada o el «descubridor» y navegante Cristóbal Colón, colaboraron con el monarca y lo secundaron con aparente fidelidad— quedó al margen de una interpretación carismática y aun escatológica. Los cronistas castellanos —como hemos indicado ya— ventilaron hasta el límite del paroxismo el sentido providencial del mismísimo matrimonio de los Reyes Católicos en 1469, sus victorias cruciales —Toro, Albuera— durante la llamada Guerra Civil Castellana (1474-1479), el establecimiento del Tribunal del Santo Oficio (1478-1481), la ocupación del archipiélago canario (década de 1480), la conquista del reino nazarí de Granada (1482-1492)⁵², la expulsión de la minoría judía (1492), los viajes colombinos⁵³ y su refrendo internacional merced a las bulas alejandrinas (1492-1493)⁵⁴, la conversión de los mudéjares granadinos (1500-1502), los triunfos en Italia —Nápoles, especialmente— la expansión norteafricana —particularmente apreciable en el caso de la conquista de Orán (1509)⁵⁵— la reforma del episcopado, el apoyo de la Corona al movimiento observante encabezado por Cisneros y Torquemada, sin olvidar, por supuesto, la exaltación profética con la que algunos famosos visionarios castellanos —sor María de Santo Domingo,

51 ALONSO DE PALENCIA, *Guerra de Granada*, Universidad de Granada, Granada, 1998 (estudio preliminar de Rafael G. Peinado Santaella).

52 El impacto profético-mesiánico de la Guerra de Granada también afectó a la Corona de Aragón. Vide L. FARAUDO DE SAINT-GERMAIN, «Una profecía valenciana y manifestaciones del espíritu popular en Cataluña y Valencia ante los sucesos de la Guerra de Granada», en *Anales del Centro de Cultura Valenciana*, Segunda Época, Año XIII, número 29 (Valencia, enero-abril de 1952), pp. 217-238.

53 En este orden de cosas, el clásico del prof. Alain Milhou, además de una obra maestra, continúa siendo un libro de referencia esencial: *Colón y su mentalidad mesiánica en el ambiente franciscanista español*, Casa-Museo de Colón / Seminario Americanista de la Universidad de Valladolid, 1983. También J. A. MARAVALL, *Utopía y reformismo en la España de los Austrias*, Siglo XXI, Madrid, 1982.

54 P. PÉREZ GARCÍA, «La iglesia valenciana y la evangelización del Nuevo mundo (ss. XVI-XVIII)», en *Ética y Teología ante el Nuevo Mundo. Valencia y América (VII Simposio de Teología Histórica)*. Facultad de Teología San Vicente Ferrer-Series Valentina, XXX, Valencia, 1993, pp. 307-318.

55 M. I. HERNÁNDEZ GONZÁLEZ, *El taller historiográfico: Cartas de Relación de la conquista de Orán (1509) y textos afines*, Department of Hispanic Studies, Queen Mary and Westfield College, London, 1997, especialmente pp. 17-20.

la célebre Beata de Piedrahita, Juana de la Cruz o fray Melchor, por referirnos sólo a los más conocidos⁵⁶— celebraron todos y cada uno de los éxitos de lo que se entendía que era, en realidad, una nueva cruzada —una cruzada «nacional»— auspiciada por los Reyes Católicos.

Se ha repetido hasta la saciedad que el «ideal» de cruzada de los Reyes Católicos apenas contenía elementos novedosos, puesto que, en sus líneas maestras, representaba una continuación del espíritu cruzado con que los reinos cristianos españoles habían respondido a los embates islámicos fundamentalistas e imperialistas procedentes del norte de África (siglos XI a XIII): almorávides, almohades, benimerines. Por nuestra parte, sin embargo, estamos persuadidos de que el revestimiento ideológico y carismático del que se dotó la obra política nacional e internacional de los Reyes Católicos poseía aspectos singulares que lo diferenciaban claramente de la tradición medieval, no ya castellana, sino también catalano-aragonesa. En este orden de cosas, los testimonios más elocuentes de cuanto pretendemos decir se hallan en una variada —aunque convergente— serie de textos en los que, mucho antes de que los soberanos hubieran puesto sobre el tapete un proyecto algo más ambicioso que una pura unión dinástica, podemos apreciar ya una voluntad unificadora y concurrente —el germen de un cierto sentimiento «nacional» español, podríamos decir— entre las tradiciones históricas, políticas y proféticas de las coronas de Castilla y Aragón.

El origen de esta serie de textos es una pequeña obra, antaño prácticamente desconocida, aunque perfectamente asequible hoy gracias a la edición de los Dres. Durán y Requesens⁵⁷, titulada *De la venguda de Anticrist*, y compuesta —al parecer— por el fraile minorita franciscano Joan Alamany. Es posible que esta obra fuera redactada originalmente —hacia 1489— en latín y posteriormente —hacia 1514— vertida al valenciano por Joan Carbonell. El detalle, en cualquier caso, carece de importancia, comparado con el hecho —fundamental, a nuestro modo de ver— de que este texto representa la temprana fusión entre los dos grandes ciclos profético-escatológicos peninsulares: el más antiguo y, en cierto sentido, más «popular», elaborado al socaire de la Reconquista, aunque no indemne ante otros ciclos foráneos —como el de Merlín o el bretón— llamado ciclo de las *Profecías de San Isidoro* o ciclo *pseudoisidoriano*, y el más reciente y dotado de una carga política —o políti-

56 R. ALBA, *Acerca de algunas particularidades de las Comunidades de Castilla tal vez relacionadas con el supuesto acaecer terreno del Milenio igualitario*. Madrid, Editora Nacional, 1975. L. SASTRE VARAS, «Fray Jerónimo de Ferrara y el círculo de la Beata de Piedrahita», en *La figura de Jerónimo Savonarola O.P. [...]*, pp. 169-195.

57 E. DURÁN - J. REQUESENS, *Profecía i poder...*, o. c., pp. 73-125.

co-nacional— mucho mayor, que los Dres. Durán y Requesens han denominado acertadamente como *vía siciliana de exaltación profética gibelina*.

Aunque las profecías atribuidas a San Isidoro habían alcanzado una enorme resonancia en la Castilla de la segunda mitad del siglo XV y primeras décadas del siglo XVI —gracias, entre otros, a la predicación de ciertos clérigos exaltados como el cartujo Fr. Pedro de Frías— y el texto de Fr. Joan Alamany gozaba de enorme predicamento en los territorios de la Corona de Aragón —especialmente en Valencia— no creo que se deba plantear una cómoda, aunque artificiosa, dicotomía entre aquello que, con harta ligereza, alguien podría denominar el *ciclo profético castellano* —San Isidoro— y el *ciclo profético catalano-aragonés* —Alamany. Hay tres razones fundamentales para rechazar esta visión tan atractiva para los nacionalismos alternativos, pero, a la vez, tan irreal. La primera de ellas es tan elemental como que las profecías de San Isidoro corrían por igual de boca en boca por tierras de la Corona de Aragón y, muy pronto también, las profecías inspiradas a Fr. Alamany alcanzaron un notable eco en Castilla. La segunda reside —como veremos— no sólo en la perfecta compatibilidad entre ambos ciclos, sino también —y esto es mucho más importante todavía— en la marcada tendencia a la fusión entre ambos. La tercera y última —como también tendremos ocasión de comprobar— radica en el carácter *hispano* de las raíces ideológicas de ambos ciclos proféticos y, en consecuencia, en su proyección y triunfo, no ya en las coronas de Castilla y Aragón, sino también en el Reino de Portugal y en los vastos espacios geográficos y humanos definidos por la expansión colonial hispánica —África, América, Asia e, incluso, Italia.

Es de sobra conocido que Fr. Joan Alamany, además de revestir con nuevos, curiosos y sugerentes motivos icónico-semántico-proféticos la figura tradicional del *Emperador de los Últimos Días*, introdujo en el seno de los ciclos proféticos peninsulares la figura de *Encubierto*. Aunque el significado de este nuevo carisma ha venido siendo considerado equivalente a «enmascarado», «oculto», «recóndito» o «cifrado», identidades estas que corresponderían al *Nuevo David-Novus Dux-Reparator Orbis* en tanto que *precursor-profetizado-aunque-todavía-no-revelado* del Milenio, hay razones objetivas para suponer que la correcta interpretación del nuevo significante no sería ajena al concepto carismático de «invulnerable» o «invencible»⁵⁸. Rastrear las motivaciones de esta nueva identidad escatológica del *Emperador de los Últimos Días* tal vez nos llevaría demasiado lejos ahora mismo. Baste subrayar, por el momento, el poderoso capital de esperanza escatológica que, en sí mismo, podría comportar la figura de un *Encubierto* imbatible, invencible, invulnera-

58 P. PÉREZ GARCÍA, *Las ciudades valencianas y el Milenio...*, (en prensa).

ble, protegido especialísimamente por Dios⁵⁹. Esta novedad —muy notable, sin duda alguna— posee, en nuestra opinión, una entidad menor a aquella otra que desvela el carácter hispánico de *Encubierto*. Porque *Encubierto* ya no es el protagonista del viejo ciclo profético-escatológico imperial asumido y aireado por la Casa de Barcelona durante el siglo XIV y buena parte del siglo XV. La figura de *Encubierto* representa, más bien, el tránsito definitivo entre el profetismo de Estado de la Corona de Aragón y un nuevo profetismo —el profetismo hispánico— absolutamente imprescindible para apuntalar la obra política de Fernando el Católico y de la nueva dinastía re-fundada merced a su matrimonio con Isabel I, no sólo en Castilla, sino también en Portugal⁶⁰.

Podríamos continuar argumentando a favor de esta tesis. Sin embargo, la contundencia del testimonio que presentamos a continuación bastará por sí sólo —estamos persuadidos de ello— para ilustrar cuanto decimos. Se trata del célebre y, hasta ahora, enigmático capítulo 31 de la *Historia de los hechos de D. Rodrigo Ponce de León*, marqués de Cádiz, obra seguramente culminada hacia 1490 en la que podemos percibir con absoluta claridad este tránsito hacia el profetismo-mesianismo hispano personificado por el rey Fernando el Católico y sus descendientes. La importancia del documento es tan considerable que hemos creído pertinente reproducirlo íntegro:

Cómmo el Marqués de Cádiz, don Rodrigo Ponçe de León, envió a los Grandes de Castilla un juicio sacado de las reuelaciones y propheçias de Sant Juan y Sant Isidoro que le fue enbiado por un sabio.

59 Tal vez sea oportuno recordar que el personaje que se atribuyó la condición de *Encubierto* en el contexto de la guerra de las Germanías (Xàtiva, 21 de marzo de 1522), reveló a sus seguidores haber sido arrancado de su cueva por los profetas Elías y Enoch, quienes, dentro de la tradición cristiana, constituyen los dos únicos hombres que habían hecho su tránsito al Cielo sin haber padecido muerte corporal. Acerca del origen medieval y «popular» del papel escatológico atribuido a Elías y Enoch como «testigos y predicadores» contra Anticristo, vide N. COHN, *En pos...*, o.c., p. 144.

60 Este aspecto ha sido subrayado por la inmensa mayoría de los historiadores que han abordado la cuestión: A. MILHOU, «La chauve-souris, le nouveau David et le roi cahé: trois images de l'empereur des derniers temps dans le monde ibérique, XIIIè-XVIIè siècles», en *Mélanges de la Casa de Velázquez*, tomo XVIII/1 (París, 1982), pp. 75-78. L. CARMELO, «La simbología del «encubierto» peninsular. Del origen valenciano, a los «moriscos» aragoneses y al gran mito portugués», en Gil Grimau, R. (Editor). *Actas del encuentro La Política y los Moriscos en la Época de los Austria (Sevilla la Nueva, 3, 4 y 5 diciembre 1998)*. Sevilla la Nueva (Madrid), 1999, pp. 113-126. P. PÉREZ GARCÍA, «El Reino de Valencia como territorio abierto: el Milenarismo agermanado y post-agermanado (1522-1541)», en *XVIII Congrés Internacional d'Història de la Corona d'Aragó (València, 2004)*. *Actes. Segón Volum*, Universitat de València, Fundació Jaume II el Just, Valencia, 2005, pp. 1.741-1.754.

Anno de mill CCCC LXXX VI annos; el marqués de Cádiz don Rodrigo Ponçe de León, continuando su grand lealtad a la Corona real, con aquel lypio deseo que sienpre tenía de le fazer sennalados seruiçios, enbió a los Grandes de Castilla vna escriptura muy marauillosa que le fue enbiada de vn onbre muy entendido y cathólico christiano, de las grandes victorias y vençimientos que el rey don Fernando y la reyna donna Ysabel, su muger, avían de aver. Y la cabsa porque el marqués se mouió a enbiar esta escriptura a todos los Grandes de Castilla fue porque todos estouiesen muy humildes al seruiçio y mandamiento de los reyes, y muy alegremente fuesen con Sus Altezas en ganar el reyno de Granada. Y porque este sabio conoçía el marqués ser muy deseoso del seruiçio de Dios y de la Corona real, más que ninguno otro grande de Castilla, ge lo enbió; el traslado de la qual escriptura es este que se sigue:

Oya la santidad del Santo Padre, patriarcas, cardenales, arçobispos, obispos y toda la clerezía, y sepan los enperadores, reyes, maestros, duques, condes, marqueses, y todos los otros caualleros, escuderos, labradores y todas las naçiones del mundo, christianos, moros y judíos, que el yllustre y muy poderoso grand príncçipe rey don Fernando, rey e sennor de los reynos de Castilla, Aragón e Çeçilia, nasçiço en la más copiosa y más alta planeta que rey nin enperador nunca nasció. Y fue tanto llena de la graçia de Dios que, aunque todo el mundo sennoree, commo lo tiene de sennorear, non la podría hynchir. Y por esto dixo Sant Ysidoro: «Yo so marauillado cômno el rey de Aragón no es ensalçado fasta el çielo . E serán sobre la tierra los sus ayudadores así commo la luvia, abundosa en el tiempo del diluuiio, porque la justiçia de Dios es en sus coraçones. Y no será cosa en este mundo que se le pueda registir que de todo Su Alteza non sea vençedor; porque toda esta gloria y victoria tiene Dios permytida al bastón, conuienne a saber, al morçiélago, que este es el Encubierto».

E Su Alteza y la muy esclareçida sennora reyna, es muy çierto, amos juntamente, fueron elegidos y enbiados por la mano de Dios para executar su justiçia y ensalçar la santa fe cathólica. Y todos los grandes sennores y pequennos , y todas las otras gentes, con grandísimo amor deliberado deuen mucho honrrar y amar y seruir a Sus Altezas. Porque así cunpliendo el seruiçio de Dios nuestro Sennor, a quien mucho todos somos obligados, Sus Altezas muy largamente darán a cada uno su meresçimiento segund sus obras y seruiçios. Y la regla es la del Aristóviles, y en la Yglesia de Dios aténticamente está, que el coraçón de los reyes es en la mano de

Dios. Y todos los que fueren obedientes al seruiçio y mandamiento de sus reyes naturales, Dios les honrrará mucho y les dará grandes bienes a los cuerpos y ánimas, dexando gloriosas famas y nobles memorias. Y los que la contra fizieren, presto ensenna Dios su vengança; enxemplo en Álvaro de Luna, maestre de Santiago, y de otros tales que después afogaron con harta fortuna. Pues qué diremos del muy magnífico sennor rey don Alfonso de Portugal, en tan poco tiempo él y todas sus valías cómo se acabaron sus grandes porfías. De manera que las cosas acometidas contra Dios y contra su justiçia, commo sean fuera de toda razón, muy ayna pereçieron.

Y determinado es del bienaventurado Sant Ysidro, que dize así: «De neçesario conuiene que aquel grand príncipe que se ha de ensennorear en todo el mundo salga del sennorio de Çeçilia. Y este apretará todos los pueblos de mar a mar, e destruirá todos los moros de Espanna. Y todos los tornadizos serán cruelmente del todo destruydos, por quanto son escarnidores y menospreçidores de la santa fe católica. Y no solamente Su Alteza ganará el reyno de Granada muy presto, más sojudgará toda África e los reynos de Fez e de Túnez e de Marruecos e de Benamaryn, e todos los reynos fasta la entrada de Egipto, e fasta los montes de Etiopía, e fasta el amr Oçeáno, e los reynos de entremedias; e sojudgando todas las tierras de los moros e malos christianos, e destruyendo toda la seta del maldito Mahomad. E abaxará diez reyes e sojudgallos ha; e non saldrán debaxo de su sennorio tres reyes de su linaje. E ganará fasta la casa santa de Ierusalem, e çinquenta e dos jornadas adelante. E porná por sus manos el pendón de Aragón en el monte Caluarie en el mismo lugar donde fue puesta la santa Vera Cruz en que nuestro Sennor Iesu Christo fue cruçiçicado. E será enperador de Roma e de los turcos e de las Espannas, e fará grandes castigos y venganças por la tierra, y muchas más por la mar. Y no será cobdiçioso de reynos; e por esto Dios permyte e quiere que los aya. Y mejor se le farán todas las cosas, que Su Alteza las pensará. E será sienpre amador y sostenedor de la justiçia, y muy bueno y muy humilde a Dios nuestro Sennor. E sabrá las cosas por venir; que Dios ge las revelará, myradas sus lynpias entrannas. E terná tres annos vacante a Roma; e después, por voluntad de Dios, porná un Santo Padre de muy santa vida. Y de ally adelante çesarán las ponpas de la Yglesia e tornarán los clérigos al tiempo e vsança que mandó Sant Pedro. Y este magnífico rey bienaventurado fará todos estos castigos y venganças sennoreando no con armas de omiçida,

más con armas diuinas, porque la graçia del Spíritu Santo nunca de Su Alteza se partirá. E no tan solamente será enperador, más monarcha del mundo. E bivirá diez annos más que ninguno de su linaje».

La Santísima Trinidad a su santo seruicio conserue el muy magnífico y real estado del sennor rey don Fernando y de la muy esclareçida sennora reyna donna Ysabel, su muger, con luenga vida, gozo y alegría del sennor príncipe y sennoras ynfantas, commo Sus Altezas desean.

¡O, caualleros de Castilla! Plega a Dios nuestro Sennor que vos dexé acabar en su verdadera penitencia, porque vuestras ánimas se saluen, y lynpiamente procurando la honrra y estado de la Corona real. Y quiérovos, sennores, declarar toda la verdad. Sabed que este santo rey don Fernando, bienaventurado, que tenemos es el Encubierto; e así está declarado por Sant Juan y Sant Isidro en sus reuelaciones, e dizen así: Que el Encubierto será vn grand príncipe christiano, el qual apareçerá al acatamiento del sol y en las partes de Espanna; y será temporal y espiritual, e terná estas sennales: él ha de ser de fermoso talle de cuerpo, e la color blanca e roxo, y de graçiosa palabra y verdadera, e los ojos fermosos y fermoso talle de rostro, y mienbros bien puestos e de muy fermoso andar, e ha muy fermosa baruadura, y será amador de la justiçia y enemigo de los malos, y será muy agudísimo e de grande entendimiento, e será en todo conplido de virtudes, e pareçerá mucho al rey Dauid quando era bivo.

Y esto, sennores, digo porque todos en persona y con todos vuestros estados, e con muy alegres coraçones, deuéys seruir e ayudar a tan noble rey a destruir todos los moros y herejes, ensalçando la santa fe cathólica. En esto Dios será muy seruido, y sonará por todo el mundo la grand lealtad y gloriosa fama de vuestras nobles y virtuosas personas; y más, la gloria eternal del parayso, commo non aya otra bienaventurança saluo seruir a Dios derechamente. Y en breue tienpo veréys cosas marauillosas, esecutando Dios sus luengas venganças con derecha justiçia contra todos los malos, e dando grandísimas victorias a los que tienen mereçimiento por virtudes. Y sabed por çierto que no avrá otro Encubierto, saluo de los reyes de Aragón, vno o dos o quantos a Dios plazerá. Y estos y sus fijos sennorearán el mundo hasta la fyn.

Muy magnífico, noble y leal cauallero a Dios y a la Corona real, sennor marqués de Cádiz, don Rodrigo Ponçe de León, tan amado y tan querido de todas las gentes, Séneca dize que mejores

son los buenso que el bien; y la noble fama y memoria de Vuestra Sennoria non quedará por çierto de la suerte de los otros grandes de Castilla, segund el grande mereçimiento de Vuestra Sennoría. Y más se tiene de mereçer, que avn agora començamos. Mas si todos fuesen tales y tan esforçados, y con tan buena gana, y supiesen tanto de la guerra, non ay reyno en el mundo que se detouiese que muy presto no se ganase, quanto más Granada. Y es muy grant razón que por vuestras grandes virtudes y mereçimiento, todos los grandes de Castilla resçiban de mano de Vuestra Sennoría el traslado desta verdadera escriptura porque, segund sus virtuosos deseos, todos los hayan plazer y resçiban parte de su victoria; porque con mayor gana amen el seruiçio de Dios y de Sus Altezas. Nuestro Sennor el muy magnífico estado de Vuestra Sennoría prospere con luengos días de vida, commo Vuestra Sennoría desea⁶¹.

5. CRISIS Y FRACTURA DE LA ESCATOLOGÍA POLÍTICA HISPÁNICA: SUBVERSIÓN, PROFETISMO Y LITERATURA

Todavía está por determinar el impacto que las sucesivas crisis dinásticas acaecidas entre 1497 y 1516 tuvieron sobre el incipiente profetismo escatológico hispánico de finales del siglo XV.⁶² Sin embargo, todo cuanto hoy sabemos parece indicar que, de forma paralela a las incertidumbres políticas que desencadenó el fracaso de la estrategia dinástica de los Reyes Católicos —especialmente en la Península Ibérica— el nuevo paradigma escatológico quedó como aletargado y en suspenso, a la espera del nuevo rumbo que pudiesen adoptar los acontecimientos. Por toda Castilla y Aragón, los visionarios y los predicadores —por supuesto— continuaron sembrando la imaginación tierna de sus auditorios de prodigios, maravillas, profecías y advertencias

61 J. L. CARRIAZO RUBIO, *Historia de los hechos del Marqués de Cádiz*, Universidad de Granada, Granada, 2003, capítulo 31 (texto compuesto hacia 1490), pp. 244-247. Los subrayados son nuestros.

62 Nos referimos —el lector lo habrá adivinado ya— al fallecimiento del príncipe Juan en 1497, a la temprana desaparición del príncipe Miguel de Portugal en 1500, primogénito de Isabel de Trastámara, hija mayor de los Reyes Católicos, a la muerte de la reina Isabel en 1504, a la turbulenta entronización del rey Felipe I y de su esposa Juana en Castilla en 1505, a la declaración de incapacidad de la reina Juana de Trastámara y al precipitado abandono del Reino de su padre, el rey Fernando, en 1506, al segundo matrimonio del soberano con la princesa Germanie de Foix en 1507, al fallecimiento del único hijo de ambos monarcas en 1509, pocas horas después de haber nacido, y a las modificaciones testamentarias fernandinas de última hora (1515) que implicaron la postergación del príncipe Fernando de Habsburgo en detrimento de su hermano mayor Carlos.

sobre la proximidad de la Consumación de los Tiempos. La aristocracia, sin embargo —aquella nobleza a la que el Marqués de Cádiz había pretendido unciar a la escatología hispánica del rey Fernando el Católico— ya no parecía sentirse atraída hacia semejantes horizontes sobrenaturales y parecía preferir aventuras caballerescas individuales más en consonancia con la indefinición profético-política del momento. En este sentido, no podemos extrañarnos de que Pedro García Martín haya bautizado tan certeramente como «cruzada pacífica» al viaje a Tierra Santa que realizó, entre el 24 de noviembre de 1518 y el 20 de octubre de 1520, D. Fadrique Enríquez de Ribera (1476-1539), adelantado mayor de Andalucía y primer marqués de Tarifa⁶³. ¡Qué diferencia entre el tono descriptivo de este manuscrito y el supuestamente más «heterodoxo» y «fascinador» de la *Peregrinación a Iherusalem, Roma y Santiago* (Burgos, 1523) de D. Pedro Manuel Ximénez de Urrea y Fernández de Híjar (¿1486-1530?), señor de Trasmoz, texto sañudamente perseguido desde 1551 por el inquisidor Fernando de Valdés hasta el punto de no poder hallarse en nuestros días ejemplar alguno del libro!

En efecto, el lapso temporal que media entre el fallecimiento del rey Fernando el Católico, en enero de 1516, y la publicación de la *peregrinatio* del Señor de Trasmoz, constituye una etapa crucial para comprender el destino político de la escatología profética hispánica de finales del siglo XV. Durante este período, la crisis política y social de los primeros años del reinado de Carlos de Habsburgo —las Comunidades en Castilla y las Germanías en Valencia y Mallorca— fracturaron la propagandística profética fernandina y la arrumbaron definitivamente como emblema carismático del proyecto político hispánico reivindicado por los Reyes Católicos. El alcance de la fractura a la que acabamos de aludir —fractura de sentimientos, de identidades, de convencimientos, de fidelidades, de símbolos carismáticos, de creencias...— todavía no ha sido adecuadamente evaluado por los especialistas, en buena medida porque su estudio, mucho más que cualquier otro aspecto de la rica cultura ibérica del Renacimiento, exige un grado de conocimientos y de recursos epistemológicos interdisciplinarios elevado. Pretender hallar las claves de esta crisis en algún manuscrito recóndito, en un raro sermonario, en los rincones de una crónica revisitada, en el testimonio confuso vertido dentro de un pro-

63 La bibliografía sobre el viaje a Tierra Santa del Marqués de Tarifa es abundante: P. GARCÍA MARTÍN, *La Cruzada Pacífica. La peregrinación a Jerusalén de don Fadrique Enríquez de Ribera*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1997; P. García Martín (dir.), *Paisajes de la Tierra Prometida. El viaje a Jerusalén de D. Fadrique Enríquez de Ribera*, Editorial Miraguano, Madrid, 2001; V. Beltrán, «El Viaje a Jerusalén del Marqués de Tarifa: un nuevo manuscrito y los problemas de composición», en R. Beltrán (dir.), *Maravillas, peregrinaciones y utopías: literatura de viajes en el mundo románico*, Universitat de València, Valencia, 2002, pp. 177-185.

ceso inquisitorial⁶⁴, o en cualquier otro instrumento documental con el que los historiadores nos hallamos familiarizados constituye una quimera. Precisamente debido al carácter esotérico y simbólico de los mensajes proféticos y escatológicos que pudieron en España durante los últimos años del siglo XV y primeros del XVI, nuestra búsqueda debe centrarse en textos y objetos —retablos, tallas, arte sacro, en general— perfectamente habituales y presentes en la vida cotidiana, donde estos mensajes puedan hallarse evocados, apuntados e, incluso, encriptados.

Una de las canteras llamadas a producir una mayor cantidad de mineral aprovechable es, sin duda, la literatura de caballerías, género literario que gozó de un enorme éxito durante la primera mitad del siglo XVI, y aun durante la segunda mitad de a centuria e, incluso, hasta bien entrado el siglo XVII⁶⁵. Textos tan conocidos como *Amadís de Gaula* de Garci Rodríguez de Montalvo [Jorge Coci, Zaragoza, 1508], *Tirante el Blanco de Roca Salada* de Joannot Martorell [aunque publicado de forma anónima, traducido a todas luces por Diego de Gumiel y editado por él mismo en Valladolid 1511], *Cironglio de Tracia* [Jacobo Cromberger, Sevilla, 1545], *Clarián de Landanís* [Juan Vázquez de Ávila, Sevilla, 1550], *Palmerín de Olivia* [Toledo, 1555] o *Felixmarte de Hircania* [Francisco Fernández de Córdoba, Valladolid, 1556] no sólo constituyen un material de primera mano para el estudio de los gustos estéticos y de los valores dominantes —sentidos o proyectados— de la sociedad hispánica del siglo XVI⁶⁶, sino también un vasto campo en el que rastrear los motivos profético-escatológicos, los ideales políticos, las identidades y la representaciones que, por otros conductos y contextos, sabemos que estaban vigentes en la España del Quinientos.

En este sentido, uno de los textos —novela o libro de caballerías— que ha recibido mayor atención de parte de los investigadores ha sido el clásico de las letras valencianas de finales del siglo XV, *Tirant lo Blanch* de Joannot Martorell. Las claves proféticas de esta obra ya fueron destacadas por el profesor

64 Lo que en modo alguno significa que los archivos de la Inquisición no atesoren piezas extraordinariamente aleccionadoras acerca del profetismo peninsular durante la primera mitad del Quinientos. Vide S. TILGHAM NALLE, *Mad for God: Bartolomé Sánchez, the Secret Messiah of Cardenete*, University of Virginia Press, Charlottesville, 2001. Agradezco al prof. Miguel Jiménez Monteserín el acceso a este destacado estudio.

65 Diferentes trabajos del Dr. Rafael Beltrán, de la Universitat de València, que ahora sería demasiado prolijo citar de manera pormenorizada, han incidido en la vigencia del género, por lo menos hasta mediados del siglo XVII. Beltrán ha precisado que, para valorar adecuadamente el éxito de este género, no sólo deben ser tomadas en consideración las ediciones, sino también los textos que quedaron manuscritos sin llegar a alcanzar el galardón de las prensas.

66 C. HEUSCH, *La caballería castellana de la baja edad media, textos y contextos*, Université de Montpellier, Montpellier, 2000.

Albert Hauf en un conocido trabajo suyo publicado el año 1995⁶⁷. Se pasaba allí revista a los pasajes de la novela en los que su autor, a manera, aparentemente, de recurso literario, evocaba los viejos valores caballerescos de la Cruzada contra el Islam, el papel religioso y evangelizador de la caballería y el penoso estado en que la confusión de credos tenían sumida a la Valencia natal del autor. Ahora bien, más allá de aquellos capítulos de las ediciones valenciana de 1490 [por Nicolau Spindeler] y barcelonesa de 1497 [por Pere Miquel] en los que podemos hallar referencias explícitas a las profecías anti-islámicas o anti-mudéjares, en un reciente estudio propio, nos hemos interesado por las características de la edición castellana del año 1511 [Diego Gumiel, 1511]⁶⁸. A diferencia de las ediciones publicadas en lengua valenciana, de muy corta tirada, la vallisoletana del año 1511 alcanzó un número elevado de ejemplares y un éxito de ventas inusitado. Sin embargo, se publicó sin el nombre de su verdadero autor —recuérdese que el propio Cervantes ignoraba quién hubiera podido componer aquella deliciosa novela— dejando entrever, pues, que se trataba de la traducción al castellano de un texto portugués que, a su vez, había sido traducido de un anónimo inglés. Estamos persuadidos de que esta circunstancia, unida al carácter *total* de la obra, es decir, a la abigarrada promiscuidad de textos, géneros, estilos y referencias trabadas en su composición, bastó para conducir a un estado incandescente la imaginación de no pocos lectores que, probablemente, acabaron confundiendo la ficción con la realidad y, seguramente, acabaron tomando la novela por un libro profético.

Esta no es, desde luego, ni una intuición, ni una posibilidad hipotética. El hallazgo y edición del proceso penal instando contra un célula encubertista valenciana el año 1541⁶⁹, nos permitió comprender que la identidad que aquellos supuestos conspiradores agermanados atribuían al *Encubierto de Xàtiva o de Alzira*⁷⁰ en vísperas de la fracasada expedición de conquista contra Argel (1541), no era otra que la de un personaje clave de la tórrida, sangrienta y caballerosa aventura bizantina de *Tirant lo Blanch* —el Duque de Pera— que aquellos presuntos encubertistas debieron conocer por tradición oral muy probablemente. El novelesco Duque de Pera poseía toda una serie de rasgos que lo convertían en un magnífico «cripto-Encubierto»: exotismo de un personaje

67 A. HAUF, «Profetisme, cultura literaria i espiritualitat en la Valencia del segle XV: d'Eximenis i Sant Vicent Ferrer a Savonarola, passant per Tirant lo Blanc», en *Xàtiva i els Borja: una projecció europea*. Generalitat Valenciana-Ajuntament de Xàtiva, Xàtiva, 1995, págs. 101-138.

68 P. PÉREZ GARCÍA, *Literatura y subversión: el Duque de Pera, de príncipe del Imperio Griego a líder escatológico* (en prensa).

69 P. PÉREZ GARCÍA- J. CATALÁ SANZ, *Epígonos del encubertismo...*, o.c.

70 E. DURÁN, «Entorn de la figura de l'Encobert», en *Estudis Universitaris Catalans. XXV. Miscel·lània Aramon i Serra*. Universitat de Barcelona, Barcelona, vol. III, 1983, pp. 154-158.

aguerrido y fanático cruzado —y no, como los nobles valencianos, defensor de sus vasallos mudéjares— espejo de caballeros forjados en el yunque de la guerra contra el infiel, defensor a ultranza de la legitimidad dinástica del emperador Federico y de su hija, la princesa Carmesina, peregrino a Santiago de Compostela y a Tierra Santa —no a Roma— y personaje «durmiente» durante los capítulos 396 a 462, como prisionero de Armini, soldán de Babilonia, hasta su liberación por el caballero Tirante. El Duque de Pera —de alguna manera— constituía un extraordinario compendio de los valores caballerescos y de los ideales milenaristas que —bien al margen, bien como inexorable consecuencia de la epifanía escatológica y teológica del *Encubierto de Xàtiva*— pudo anidar, durante más de dos décadas, en el corazón de algunos jóvenes y radicales combatientes de la Alemania de 1522.

Precisados estos extremos, la pregunta resulta ineludible: ¿cómo es posible que, entre las supuestas revelaciones del Marqués de Cádiz de 1486 y los rumores propalados por los presuntos encubertistas entre 1540 y 1541, la personificación de *Encubierto* hubiera dejado de ser la un soberano real como Fernando el Católico para convertirse en un personaje de ficción como el Duque de Pera, extraído de un libro de caballerías tan célebre como *Tirante el Blanco*? La respuesta, aunque compleja en su formulación, es bastante sencilla en su enunciado, porque, en definitiva, la explicación de esta traslación radica en la crisis del modelo profético-escatológico hispano, una crisis que, tras un período de indefinición o de desorientación, culminará durante la revuelta de las Comunidades en Castilla y la guerra de la Alemania en Valencia. En efecto, la refundación de la dinastía Trastámara tras el matrimonio de Estado de los Reyes Católicos y las empresas políticas y religiosas que los soberanos se impusieron, habían permitido reunir un capital profético-escatológico de incalculable valor emotivo y psico-social alrededor del rey Fernando el Católico. Esta transferencia se había verificado bajo una premisa esencial —la fusión de los dos ciclos escatológicos peninsulares: el *pseudoisidoriano* y la *vía siciliana*— y había conseguido producir una fusión extraordinariamente valiosa en términos políticos: la conformación de un nuevo ciclo profético-escatológico hispánico —el *Encubertismo*—⁷¹ convertido así en un poderosísimo acicate para la conformación de un sentimiento nacional —o supranacional— necesario para superar acendradas adhesiones particularistas, o, lo que es lo mismo, para preparar el terreno para una futura refundación del Estado y de la Nación. Dentro de este cálculo político-profético no sólo se hallaban involucradas las coronas de Castilla y de Aragón, sino también el Reino de Portugal, fuertemente ligado al destino dinástico de la Monarquía

71 O, por mejor decir, el *Encubertismo de Estado*. Vide P. PÉREZ GARCÍA, *Las ciudades valencianas y el Milenio...*, o. c.

hispánica mediante una política matrimonial tozuda que, como es de sobra conocido, cristalizará entre 1578 y 1581, tras la muerte del rey don Sebastián y la entronización portuguesa de Felipe II.

Hasta 1497, este *Encubertismo* —o *Encubertismo de Estado*— había centrado todas sus esperanzas escatológicas en la figura del príncipe Juan de Trastámara. El temprano fallecimiento del heredero de las coronas de Castilla y de Aragón, y los trastornos políticos y dinásticos que jalonaron los primeros quince años del siglo XVI, enfriaron la exaltación mesiánica de la etapa 1474-1493 y, de alguna forma, dejaron en suspenso la futura identidad del *Encubierto* del nuevo ciclo profético hispánico una vez que estuvo perfectamente claro que ya no sería el rey Fernando quien conduciría hasta su cumplimiento las profecías que hablaban de la conquista de la Casa Santa de Jerusalén y del definitivo desbaratamiento del Imperio Otomano. Su heredero y sucesor Carlos de Habsburgo, desde luego, podría haber capitalizado a favor propio las esperanzas mesiánicas que todavía palpitaban con fuerza en el corazón de tantos españoles dispuestos a lanzarse en pos del profetizado Milenio a la más mínima indicación de sus líderes naturales. Sin embargo, ni el nuevo soberano, ni su círculo más cercano estaban en disposición de comprender la tremenda —la brutal— dimensión de la frustración que su actitud displicente y voraz estaba desencadenando en Castilla y, poco después, en Valencia. Los estudios de Antonio Moreno Vaquerizo sobre la faceta milenarista de las Comunidades de Castilla⁷², y algo más conocidos —por divulgados— trabajos de Ricardo García Cárcel, Eulàlia Durán, Vicent Vallés⁷³, Jorge Catalá y yo mismo sobre el *Encubertismo agermanado*, han puesto de relieve con una claridad meridiana que ambos procesos revolucionarios, entre otras graves consecuencias políticas, arrojaron por los suelos la respetabilidad política del viejo *Encubertismo de Estado*, convirtiendo el ciclo profético-escatológico hispánico, firmemente armado durante la primera fase del reinado de Fernando el Católico, en un movimiento subversivo completamente ajeno a los intereses políticos y carismáticos de la nueva dinastía Habsburgo.⁷⁴ Juan de Padilla y el obispo de Zamora Antonio Acuña, en la Castilla comunera, y los

72 A. MORENO VAQUERIZO, «El Milenio en Alcalá. Sobre la mesiánica entrada del obispo Acuña, caudillo comunero, en la villa complutense», en *Actas del VII Encuentro de Historiadores del Valle del Henares, Guadalajara, 5-8 abril 2001*. Alcalá, 2002, pp. 161-175 y «Milenarismo y Comunidades de Castilla. A propósito del liderazgo mesiánico de los caudillos comuneros», en *Política y cultura en la época moderna (cambios dinásticos, milenarismos, mesianismos y utopías)*. Universidad de Alcalá, Alcalá de Henares, 2004, pp. 553-563.

73 R. GARCÍA CÁRCEL, *Las Germanías de Valencia*, Ediciones Península, Barcelona, 1981. E. DURÁN, *Les Germanies als països catalans*, Edicions 62, Barcelona, 1982. V. VALLÉS BORRÁS, *La Germanía*, Edicions Alfons el Magnànim, Valencia, 2000.

74 Por no hablar del grandilocuente proyecto político carolino de la primera etapa de su reinado: la *Universitas Cristiana*.

sucesivos *encubiertos* valencianos, desde el supuesto Enrique Manrique de Ribera hasta el gramático bilbilitano Antonio Navarro, por lo menos, acabaron personificando en la imaginación del pueblo, de una manera tan alternativa como subversiva y sediciosa, a un nuevo *Encubierto*, un *Encubierto* «de partido», desligado del carácter integrador del profetismo escatológico hispano: en definitiva, un *Encubierto*, sin carisma nacional.

Nadie mejor que el desencantado almirante de Castilla, D. Fadrique Enríquez de Cabrera (1460-1538), supo apreciar la fractura carismática que se había producido entre el Soberano y la Nación durante la crisis de las Comunidades. A pesar de estar siendo ninguneado y marginado por el mismo monarca al que servido con prudencia, moderación y sentido de Estado durante la guerra de las Comunidades, D. Fadrique aún pudo hacer oír su voz y, desempolvando el viejo ideario profético del Marqués de Cádiz que todavía consideraba vigente, quiso recordar a Carlos V y a España entera la triple misión profética que la escatología hispánica había asignado al Rey y a la Nación: *la una, ganar a Casa Santa; la otra, reformar toda la fe; la otra, reparar y remediar la Iglesia [...]. Crea Vuestra Alteza que estas tres cosas de Hespaña le combiene començallas*⁷⁵. El Almirante, sin embargo, estaba equivocado. Ignoraba todavía que el Emperador no estaba dispuesto a escuchar ninguna apelación a la restauración de la propagandística profética nacional auspiciada, décadas atrás, por su abuelo Fernando. Esta negativa —creemos— no obedecía tanto a los excesos milenaristas del *Encubertismo comunero* y *agermanado* durante la gran crisis de los años 1521 y 1522, cuanto a la incompatibilidad —supuesta o real— que Carlos V creía existir entre el viejo proyecto político hispánico y su nuevo programa imperial, además —claro está— del distanciamiento sentimental existente entre aquel monarca de origen borgoñón y el proyecto político hispánico.

Bajo estas circunstancias políticas y dado el carácter hispánico del ciclo profético-escatológico fernandino, no podemos extrañarnos de que, desde mediados de los años veinte del Quinientos, el fenómeno *encubertista* hallase acomodo y arraigo en tierras portuguesas, gracias al célebre profeta «popular» Gonçalo Anes (¿1500- 1556?), apodado *Bandarra*, también conocido como el *zapatero de Trancoso*, su localidad natal. Sobre *Bandarra* se emitieron en el pasado juicios erróneos que actualmente se hallan completamente superados. Hoy sabemos, por ejemplo, que Anes estaba plenamente alfabetizado, que se hallaba familiarizado con la lectura de la Biblia, particularmente con los libros proféticos del Antiguo Testamento, que, pese a ejercer una profesión modesta, su posición social era desahogada, y que, por tanto, no tuvo necesidad alguna

⁷⁵ Citado por J. PÉREZ, *La revolución de las Comunidades de Castilla (1520-1521)*, Siglo XXI, Madrid, 1981, p. 675.

de dictar sus profecías —como se había escrito— al párroco de Trancoso, el P. Gabriel Juan. Gustaba *Bandarra* de recitar en público y de memoria pasajes enteros de la Biblia. Su nombre fue pronto conocido en todo Portugal y su celebridad le hizo acreedor de las más variopintas consultas proféticas: desde los conversos de Beira hasta D. Francisco de Mendes, médico del cardenal-infante D. Alfonso de Portugal. Finalmente, las *profecías* o *coplas de Bandarra* comenzaron a ser copiadas y distribuidas. En ellas se hablaba de un *Rey Encubierto* que restablecería la Monarquía Universal y expulsaría a los Otomanos de Grecia. Como era de prever, *Bandarra* asignaba a los reyes de Portugal la identidad escatológica de *Encubiertos*, entre otras razones, porque eran descendientes del rey Fernando el Católico de Aragón. Aunque las *profecías encubertistas de Bandarra* poseían un aire mucho más bíblico que aquellas otras que se habían difundido por Castilla y la Corona de Aragón, su tono, sin embargo, era también mucho más patriótico que el que había mostrado en tierras españolas el *encubertismo* meseteño y levantino. La celebridad de *Bandarra* alcanzó su cumbre entre los años 1530 y 1539, cuando nuestro zapatero trasladó su residencia a Lisboa. En 1540, sin embargo, fue acusado ante el tribunal de la Inquisición y, aunque no se consiguió demostrar que hubiera cometido ningún delito grave, *Bandarra* fue obligado a abjurar de sus profecías en una imponente procesión penitencial que tuvo lugar en Lisboa el 23 de octubre de 1541⁷⁶.

76 En 1603, D. Joao de Castro recogió e hizo publicar en París —bien que de manera incompleta— una gran parte de las trovas rimadas de *Bandarra*, juzgándolas dignas del estudio de algún erudito, papel que desempeñó él mismo. D. Joao estaba persuadido de que estas profecías hacían referencia al rey D. Sebastián, fallecido en la batalla de Mazalquivir (1578). Castro creía haberlo visto en Venecia. Sospechaba que estaba preso en manos de los castellanos y que pronto sería liberado para regresar triunfante a Portugal. Tras la muerte de Castro en 1626, concluyó el estudio erudito de las *Trovas de Bandarra*, pero se desarrolló un cierto «bandarrismo» popular fomentado por el clero y animado por lectores a los que excitaba la curiosidad este texto que, ya desde 1581, se encontraba censado en los índices de libros prohibidos. Ante las supuestas humillaciones políticas de Portugal, los lectores de *Bandarra* encontraban en sus *Trovas* motivos de consuelo. En la tercera década del XVII las esperanzas mesiánicas comenzaron a centrarse en la figura del duque D. Juan de Bragança. Así pues, la interpretación sebastianista del *Encubierto* cederá en el XVII paso a una interpretación bragancista, siendo el P. António Vieira, a partir de 1641, el gran representante de esta corriente, cuando ya el país estaba impregnado de «bandarrismo juanista» o de «juanismo bandarrista»: de hecho al propio Gonçalo Anes se le llegaron a hacer varios homenajes y se le dedicaron algunas capillas. Fue entonces cuando se hizo una edición completa de las *Trovas de Bandarra*. Se trata de la edición de Nantes (1644) patrocinada por el Conde de Vidigueira, embajador en París de Portugal: *Trovas do Bandarra, apuradas e impressas por ordem de hum grande Senhor de Portugal, offerecidas aos verdadeiros portugueses devotos do Encuberto*. Em Nantes, por Gvilllelmo de Monnier, impressor del Rey. M.DC.XXXXIII. Este texto supuso el fin del encubertismo sebastianista y el inicio del encubertismo joanista: D. Juan IV (aunque *Bandarra*, en todo caso, debió identificarlo con Juan III) fue identificado con el Monarca Universal. En la introducción de esta obra y en la reedición de 1659, Vieira precisa que tanto D. Sebastián como D. Juan eran *Encubiertos*, pues ambos eran descendientes del rey Fer-

Ignoramos cuál pudo ser el destino del *encubertismo* «bandarrista» portugués entre 1541 y 1581. Todo parece indicar que las poesías proféticas de Gonçalo Anes continuaron siendo leídas, recitadas y escuchadas, a pesar de la persecución desatada contra aquellas coplas por parte de la Inquisición. Tras el fallecimiento del rey D. Sebastián en Mazalquivir (1578), la postergación del Prior de Crato y la entronización del rey Felipe II en Lisboa, el *encubertismo* «bandarrista» debió experimentar una cierta revitalización popular y «nacionalista», aunque también resulta verosímil pensar que la misma presión política e ideológica que se había desatado en España contra el *encubertismo subversivo* desde 1523, debió comenzar a ceñirse en Portugal contra el *encubertismo* «bandarrista» autóctono tras la llegada al poder de un soberano de la Casa de Habsburgo. En líneas generales, sin embargo, cabría afirmar que la persecución del *encubertismo hispánico* —en Aragón, Castilla o Portugal— no fue sólo responsabilidad del Santo Oficio. Al margen de sus reflexiones estéticas y literarias, la brillante tesis doctoral de María José Vega Ramos⁷⁷ ha puesto de manifiesto que, de igual modo que el profetismo escatológico hispano —el *Encubertismo de Estado*— aprovechó el éxito de la novelística caballeresca infiltrándose en el género de una manera contumaz, la lucha contra la *escatología encubertista* también se libró en el plano literario, buscando contraponer un nuevo género y un nuevo estilo —la épica poética de raigambre virgiliana— a una literatura de caballerías que había hecho las delicias de todos los *encubertistas*, ya fueran éstos aristócratas como el Almirante de Castilla o el Marqués de Cádiz, o simples artesanos, como los presuntos conspiradores agermanados del año 1541.

No se puede negar que, comparado con el éxito de Amadís o Tirante, el de los imitadores de Ariosto o Torquato Tasso fue infinitamente menor⁷⁸. No por ello, sin embargo, estamos autorizados a ignorar que muchos de los recursos,

nando el Católico. D. Juan, además, estaba llamado a conquistar Jerusalén y la Meca. El sentido de las profecías de Bandarra no resultaba problemático entonces: Portugal iba a dar al mundo un rey *Encubierto* que derrotaría a los Turcos en África, Constantinopla y Tierra Santa, siendo coronado como Emperador y estableciendo, junto con el Papa, una Monarquía Universal, en la cual todos los pueblos y culturas se someterían a la ley de Cristo. Aunque el «bandarrismo» cedió en la época de Pedro II y Juan V, hacia 1729, coincidiendo con el hallazgo de un tercer cuerpo o parte de las profecías de Bandarra en un pergamino datado en 1532 que constaba de una introducción con 7 trovas y de 6 sueños breves, el «bandarrismo» vivió una segunda edad de oro y fue re-interpretado en consonancia con las reformas impulsadas por el Marqués de Pombal. *Vide* GIL, Fernando, «La preuve de la prophétie», en *Annales ESC*, XLVI-1 (París, 1991), pp. 25-44.

77 M. J. VEGA RAMOS, *Épica e Imperio. Imitación virgiliana y propaganda política en la España del siglo XVI*, Universitat Autònoma de Barcelona, Barcelona, 2001.

78 El éxito del *Quijote* cervantino, ¿no podría ser, en el fondo, el de la vindicación popular-confesional de un género para-escatológico frente a la frialdad pagana de la poesía épica del Renacimiento?

tropos, motivos, situaciones y escenas del ciclo que Bouterweck bautizó como *Caroleidas*, estaban calcados de las novelas de caballerías bajomedievales, si bien sus protagonistas no eran —claro— caballeros andantes cualesquiera —es decir, potenciales *encubiertos*— sino el mismísimo emperador Carlos V. No menos significativo resulta, por otra parte, que tres de las cuatro, cinco o seis *caroleidas* —*Roncesvalles*, la *Carolea* y *Carlo famoso*— se publicaran en la misma ciudad de Valencia que en el año 1520 había vuelto a reeditar —en las prensas de Joan Jofré— *De la venguda de Anticrist* de Fr. Joan Alamany, siendo, además, tres de sus autores —Francisco Garrido de Villena, Nicolás de Espinosa y Jerónimo Sempere— asimismo valencianos. Dejando de lado la *Christopathia* (1552) de Juan de Quirós y la *Segunda parte del Orlando* (1555) del también valenciano Nicolás de Espinosa —sobre las que Vega Ramos apenas aporta detalles dignos de reseña a los efectos que aquí nos importan— y *El victorioso Carlos V* (1571) de Jerónimo de Urrea —que excede en mucho la cronología de nuestro trabajo— el ciclo de las *caroleidas* se halla integrado por cuatro grandes títulos: *De militia principis Burgundi* (1540) de Álvarez Gómez,⁷⁹ erasmista y caballero alcarreño al servicio del Duque del Infantado, *Roncesvalles* (1555) de Francisco Garrido de Villena⁸⁰, traductor —además de poeta— de Matteo Maria Boiardo, la *Carolea* (1560) de Jerónimo Sempere⁸¹, y *Carlo famoso* (1566) de Luis Zapata⁸².

En su ansia vindicativa del Emperador y de su obra política —y en su paralela denigración de la *novelística encubertista*— la *épica carolina* no rehuyó enfrentarse a la profecía política, haciendo uso de procedimientos tan eficaces como la *ecphrasis*, la *catabasis*, los episodios de brujería, los sueños proféticos y los oráculos verbales. Así, por ejemplo, en *Militia principis Burgundi*, poema latino en hexámetros, Álvarez Gómez, en un intento desesperado por legitimar escatológicamente la nueva dinastía habsburguesa, recurre a una sombra que profetiza al duque Felipe el Bueno de Borgoña que un descendiente suyo, el emperador Carlos, ha sido elegido para señorear no sólo España, sino el Orbe entero. En *Roncesvalles* de Garrido de Villena, los amores de Alberto y Marfisa, ancestros remotos de la dinastía austriaca y del príncipe Eduardo de Inglaterra, se convierten en la personificación épica del vínculo que, remontándose a las profecías de Merlín, al poema de Guy de Warwick, al propio Tirant lo Blanch y a las narraciones orales que corrían entre los *encu-*

79 A. GÓMEZ, *De militia principis Burgundi quam velleris aurei vocant, ad Charolum caesarem eiusdem militiae principe Libri Quinque [...]*, Juan de Ayala, Toledo, 1540.

80 F. GARRIDO DE VILLENA, *El verdadero suceso de la famosa batalla de Roncesvalles, con la muerte de los Doce Pares de Francia [...]*, Joan Mey, Valencia, 1555.

81 J. SEMPERE, *Primera y segunda parte de la Carolea: Trata de las victorias del emperador Carlos V, rey de España [...]*, Juan de Arcos, Valencia, 1560.

82 L. ZAPATA, *Carlo Famoso [...]*, Juan Mey, Valencia, 1566.

bertistas valencianos, había unido escatológicamente las dinastías española e inglesa. Esta unión escatológica entre Inglaterra y España alcanzará su cénit, sin embargo, en el poema *Carlo famoso* de Luis Zapata, donde se planeta —siguiendo un patrón calcado de la relación mitológica entre Dido y Eneas que se superpone sobre un divulgado relato de los esponsales *encubertistas* entre el Duque de Pera y la princesa de Inglaterra⁸³— una relación amorosa entre Carlos V y María Tudor, interrumpida por la abrupta aparición de ultratumba del abuelo de ambos, Fernando el Católico, que ordena a su nieto abandonar Inglaterra y acudir a Castilla para sofocar la revuelta comunera. Aunque la *Carolea* de Jerónimo Sempere fuera un poema mediocre, no cabe la menor duda de que la visión de una Jerusalén Celestial —la *Casa Santa* del Almirante de Castilla— en el sueño premonitorio de Carlos V antes de la batalla de Pavía (1525), poseía toda la fuerza evocadora de la tradición *encubertista*, máxime cuando se la contraponía —como era el caso— a la imagen de una Babilonia infernal que, esa misma noche, atormentó, en forma de pesadilla, el reposo nocturno de Francisco I.

6. A MODO DE RECAPITULACIÓN (SIEMPRE PROVISIONAL)

No es una causalidad —a nuestro modo de ver— que la alteridad entre un profetismo esencialmente hispano-*encubertista* —cuyo palpito late en las novelas de caballerías— y el profetismo épico-imperial-humanístico de las *caroleidas*, se plantease precisamente entre 1540 y 1566, es decir, justo en el momento histórico en que el proyecto imperial carolino —bajo cualquiera de las formulaciones que hubiera adoptado entre 1516 y 1556— se percibía como ya amortizado, y resultaba imprescindible una nueva legitimación —no ya escatológica, sino confesional— para el nuevo proyecto político felipino. Carlos V siempre se había negado a patrocinar cualquier tipo de operación propagandística basada en aquel *Encubertismo de Estado* que su abuelo, Fernando el Católico, había sabido administrar con tanta sabiduría política, al menos entre 1474 y 1504. Esta actitud, claro está, constituía una reacción ante la *subversión encubertista* desencadenada por las Comunidades y las Germanías, pero también escondía un claro rechazo hacia la fascinación escatológica del proyecto político hispánico de los Reyes Católicos. Desde finales del siglo XIII, aquel horizonte político —horizonte propio de una *ciudad cristiana real*— había venido siendo manipulado a favor de las expectativas políticas de dinastía aragonesa: gracias a la *traslatio Milenii* promovida por el rey Pedro III, el proyecto había podido ser presentado como programa para una *Ciudad*

83 P. PÉREZ GARCÍA - J. CATALÁ SANZ, *Epígonos...*, o.c., pp. 238-239.

Escatológica Ideal. La Casa de Barcelona, ciertamente, había conseguido «aragonizar» el *Milenio*, pero fue bajo el mandato de Fernando el Católico cuando el *Milenio* adquirió una dimensión genuinamente hispánica siguiendo una formulación propagandístico-escatológica a la hemos denominado *Encubertismo de Estado*. En nuestra opinión, el proyecto político hispánico y su formulación escatológica constituyen herramientas hermenéuticas pertinentes para valorar en sus justos términos históricos la obra política de los Reyes Católicos. A lo largo de las páginas que anteceden, hemos intentado desentrañar algunas de las claves políticas y sociales de la problemática *encubertista* con la esperanza de haber contribuido a perfilar, siquiera parcialmente, dos usos y dos sentidos bien distintos —el de los Reyes Católicos y el del emperador Carlos de Habsburgo— de la propaganda política en la España bajomedieval y renacentista.

