



La Nueva Jerusalén en el bajomedievo y en el renacimiento hispano-americano

Ana de ZABALLA BEASCOECHEA
M^a Cruz GONZÁLEZ AYESTA

I. JERUSALÉN EN EUROPA

Es indudable el carácter primacial de Jerusalén durante toda la Alta Edad Media. Jerusalén era considerada el *umbiculus mundi*, no sólo en sentido espiritual, sino también geográficamente: ocupaba dentro del ecúmeno, considerado plano, el lugar central. Tal prioridad como Ciudad Santa y centro del mundo pedía que no fuese por más tiempo dominada por los infieles; el deseo de recuperar los Santos Lugares y de reintegrarlos en la unidad política que era la Cristiandad movió a la empresa que conocemos como Cruzada. En este contexto Jerusalén terrestre y Jerusalén celestial se confundieron en algunos casos: la Cruzada supondría la conquista de la Ciudad Santa para esperar allí la venida de la Parusía tras la lucha contra el Anticristo.

A lo largo de la Baja Edad Media, se transformó profundamente este esquema inicial; cambió la concepción geográfica al abrirse paso la idea del carácter esférico de la tierra y, con ello, perdió Jerusalén un aspecto de su centralidad. Por otra parte, la unidad política que la Cristiandad constituía se resquebrajó, primero por las guerras entre los príncipes cristianos y, después, con el surgimiento de las monarquías nacionales. El ideal de Cruzada¹

1. Para todo lo que se refiere a la evolución del ideal de la Cruzada nos inspiramos en el libro de A. MILHOU, *Colón y su mentalidad mesiánica en el ambiente del Franciscanismo español*, Publicaciones de la Casa-Museo de Colón y Seminario Americanista de la Universidad de Valladolid, Valladolid 1983, pp. 287 y ss.



sufrió también una profunda transformación, pues se pasó de la cruzada histórica, como empresa jurídico-institucional, al mito de la Cruzada, es decir, en lo que tenía de símbolo de instauración de un orden nuevo. Hay que decir que esta significación advino una vez se agotaron las posibilidades de realización histórica.

Paralelamente se dio un proceso según el cual la Jerusalén terrestre perdió fuerza de atracción al tiempo que cobraba valor de tipo como Jerusalén celeste o Nueva Jerusalén; podría decirse que Jerusalén fue progresivamente connotando más y denotando menos. En esta transformación jugó un papel importante la literatura de corte profético-escatológico, cuyo punto culminante en este proceso se encuentra en el siglo XV. En efecto, en este siglo confluyen varios factores —momento de máxima alerta frente al Imperio otomano, conciencia de la necesidad de reforma en la Iglesia y anhelo de renovación del orden establecido— que favorecen el desarrollo de tal literatura, en la cual el tema de Jerusalén es recurrente.

1. *Jerusalén y los distintos ciclos proféticos*

Usando un préstamo del lenguaje exegético, se llamarán aquí «ciclos proféticos» a una serie de temas, que hunden sus raíces en distintas tradiciones altomedievales², a partir de los cuales se crearon, por así decirlo, mitos que surcan los escritos apocalípticos, proféticos y escatológicos del tardomedievo y del principio del Renacimiento.

Se describirán brevemente los que más influyeron en el resurgimiento del interés por Jerusalén, que son: el mito del *Emperador escatológico* que provenía de los oráculos sibilinos; la figura del *Pastor angelicus* del ciclo joaquinista; y el *mito de Fernando*, propio de la tradición hispánico-visigótica. No se tratará, en cambio, el ciclo céltico³, característico por su bestiario; bas-

2. Es abundante la bibliografía sobre el mesianismo en la península ibérica. Véase, por ejemplo, el libro de J. Lafaye, con bibliografía interesante: J. LAFAYE, *Mesías, cruzadas, utopías*, Fondo de Cultura Económica, México 1984, especialmente pp. 27-46 sobre *El mesías en el mundo ibérico*.

3. Que atribuía sus profecías al mago Merlín.



te decir que influyó en la denominación *Vespertilio* (murciélago)⁴, que en Aragón se dio emperador escatológico o de los Últimos Días.

a) *Mito del Emperador escatológico*

El mito del emperador escatológico o emperador de los Últimos Días hunde sus raíces en los oráculos sibilinos que datan de mediados del siglo IV; quizá la profecía de este ciclo que más repercutió en toda la Edad Media sea la del Pseudo Metodios⁵. La nota característica de este ciclo es la importancia que se da a la reunificación del Imperio, bajo el gobierno de este emperador, tras la cual vendría la conquista de Jerusalén, desde donde gobernaría el mundo, instaurando un reinado mesiánico de justicia, paz y abundancia. En la Baja Edad Media se consideró al Emperador escatológico como la reaparición de un emperador antiguo; en Francia y Alemania, herederas del legado carolingio, se reeditó el mito bajo la figura del *Carolus redivivus*; en los reinos hispánicos se lo denominó, en cambio, *Encubierto* con el mismo sentido. Por este mito se explica también la pugna que se dio entre los reinos cristianos por la posesión de la corona del reino de las Dos Sicilias, en tanto que suponía la reunificación del Imperio Occidental y Oriental (Sicilia pertenecía al Imperio Oriental); acontecimiento que tendría lugar, según el mito, inmediatamente antes de la conquista de Jerusalén y de la inauguración del reino mesiánico.

b) *La figura del Pastor Angelicus*

Esta figura pertenece al ciclo joaquinita y está inspirado, como su nombre indica, sobre los escritos de Joaquin de Fiore (1145-1202). El abad

4. Para una explicación más completa de las connotaciones que tiene esta denominación en sus distintas variantes: *vespertilio*, *rat-penat*..., consultar E. DURAN, *Simbología política catalana a l'inici dels temps moderns*, Reial Acadèmia de les Bones Lletres, Barcelona 1987. La Prof. Durán señala un aspecto interesante de la etimología de *vespertilio*. Procede de *vesper*, que significa la estrella de la noche o estrella de Occidente (lucero vespertino), y afirma que: «El paral·lelisme és clar: a l'estel d'Orient, lloc de la llum naixent equival l'estel d'Occident, que rep la llum de l'Orient i apareix en la nit. I donant un nou pas, si l'estel d'Orient anuncia la vinguda del Messies, l'estel d'Occident anunciaria el seu retorn o la vinguda del nou Messies que havia de venir abans de la fi del món» (p. 16).

5. Cfr. N. COHN, *En pos del Milenio*, Alianza, Madrid 1989, pp. 28-35.



Joaquín creó un nuevo sistema profético, cuyo rasgo definitorio es el triteísmo histórico, es decir, la división de la historia en tres etapas en cada una de las cuales actúa una de las tres Personas de la Trinidad; los rasgos que caracteriza la última etapa, la edad del Espíritu, pueden ser fácilmente equiparados con los de la descripción de los tiempos mesiánicos.

Junto con este modelo histórico, quizá lo que dio más posteridad al abad florense fue la creación de una serie de figuras que tuvieron, por así decirlo, vida propia al margen del sistema joaquinista. Figuras que fueron profusamente utilizadas en el tardomedievo sobre todo por la difusión que de ellas hicieron los *fraticelli*. Sobre una de esas figuras se creó el mito del *Pastor angelicus*; aunque este término no es usado por Joaquín de Fiore, las raíces del mito se encuentran en varias profecías joaquinistas⁶. Concretamente en el libro IV del *Liber de Concordia* se habla de un «novus dux de Babilone, universalis pontifex nove Ierusalem» que reconstruirá el Templo; y en el *Liber Figurarum*, al describir la «dispositio novi ordinis pertenens ad tercium statum ad instar superne Jerusalem»⁷, se habla de un *pater spiritualis*. Este *dux* y *Pater* es identificado por el abad florense con el ángel de Apc. 7,2: de ahí la denominación de «angélico». El término *Pastor angelicus* se usó por primera vez en un escrito pseudo-joaquinista, el *Liber de Flore*. El mito tal como cristalizó a principios del XIV habla de la aparición de un Papa de admirable santidad que, en alianza con el emperador, alcanzaría la unidad del Oriente y el Occidente, conquistaría Jerusalén y renovarían la Iglesia, tras lo cual vendría un reinado de tipo mesiánico.

Como se ve hay préstamos del mito del Emperador de los Últimos Días, pero también hay diferencias. De un lado, la figura del *Pastor Angelicus* no es única: en muchas versiones del mito aparece una sucesión de «pastores angelicos» que llega a veces hasta cinco; de otro, hay elementos característicos, referidos a Jerusalén, que aparecen relacionados con dos ideas: la renovación de la Iglesia y la conversión de los infieles (judíos y sarracenos) hablándose, incluso, de una toma pacífica de Jerusalén. Ade-

6. El tema ha sido estudiado por B. MCGINN, *Pastor Angelicus: Apocalyptic myth and political hope in the fourteenth Century*, en *Santi e Santità nel secolo XIV. Atti del XV Convegno Internazionale*, Edizioni Scientifiche Italiane, Assisi 1987.

7. *Liber de Concordia*, lib. 4, pt. 1, cap. 45 en la edición de E. R. DANIEL, *Abbot Joachim of Fiore. Liber de Concordia Novi ac Veteris Testamenti*, Translations of the American Philosophical Society, vol. 73, part. 8, 1983.



más, al *Pastor Angelicus* se le concede más bien un liderazgo espiritual de la Cristiandad, en armonía con su contrapartida política, el emperador de los Últimos Días; aunque la figura del *Pastor* fue esgrimida por la causa güelfa para defender la supremacía temporal del papa.

c) *Mito de Fernando*

Pertenece al ciclo hispánico que entronca con la tradición visigótica de San Isidoro. Su rasgo definitorio fue la ausencia de pretensiones universalistas. Las profecías de esta tradición se articularon siempre sobre el esquema destrucción-restauración: España, tierra de promisión, conquistada por los godos, nuevo pueblo elegido, destruida en castigo a sus pecados por la invasión islámica, será de nuevo restaurada. En este ciclo no apareció Jerusalén directamente, pero sí la conquista del Mahgreb como parte del legado visigótico; de aquí se pasó al tema de la restauración de España como primer paso para la restauración del mundo, que era el modo como en este ciclo se abrían a las perspectivas universalistas.

Estas ideas son las que subyacían al peculiar modelo de cruzada que propusieron los monarcas hispánicos, a saber, una cruzada por tierra donde la conquista del Norte de África era previa a la toma de Jerusalén. Dentro del esquema destrucción-restauración apareció el mito de Fernando, donde «el contramodelo mítico de Rodrigo lo constituyó más bien el combinado, la superposición que se formó en la España que conoció Colón, entre las figuras de San Fernando conquistador de Sevilla y de su homónimo y descendiente Fernando el Católico, conquistador de Granada»⁸.

2. *Jerusalén en la propaganda profética*

Es opinión común que existen al menos dos aplicaciones o interpretaciones del ideal de la Cruzada, en conexión con los mitos explicados. Es lo que Milhou llama la «reconversión milenarista del espíritu de Cruzada»⁹. Nos referimos, en primer lugar, al uso que del ideal de cruzada se

8. A. MILHOU, *Colón y su mentalidad mesiánica*, cit. en nota 1, p. 361.

9. El profesor Milhou utiliza el término «milenarista» en sentido amplio, como sinónimo de mesiánico, escatológico...



hizo en las cortes, en favor de la exaltación del monarca; y, en segundo lugar, a su empleo como justificación doctrinal de movimientos de tipo heterodoxo tanto desde el punto de vista religioso como político. Nos acercaremos a ellas con el fin de circunscribir los términos en que resurge el interés por Jerusalén en los siglos XIV y XV. En estos siglos se dio, en efecto, el tránsito de la Jerusalén real a la Jerusalén utópica, bien en la forma de capital de un reino mesiánico que no tenía visos de realización histórica, bien por tomar lo que tenía de centro religioso, transpasándolo a otro lugar del orbe (Nueva Jerusalén).

El tema de la Cruzada a Jerusalén apareció en la propaganda oficial de los monarcas como soporte doctrinal de sus pretensiones de monarquía universal. La propaganda consistía en la identificación de tal o cual monarca con el personaje del mito al uso en la tradición profética de su nación. A partir de tal identificación era posible predecir cuáles serían las gestas del monarca, entenderlas como «misión» y, por tanto, justificarlas. Hay que decir que los escritos proféticos de los siglos XIII y XIV responden, en general, a una creencia sincera en el cumplimiento de tales profecías; mientras que este tipo de literatura derivó hacia el género puramente laudatorio con en el Renacimiento, multiplicándose las profecías *post eventum*.

Explicaremos primero la aplicación de los mitos a los monarcas franco-germanos y aragoneses, para pasar después a estudiar los ejemplos más significativos de este tipo de literatura, centrándonos, esta vez, en varios autores del área catalano-aragonesa.

a) *Ámbito franco-germano*

Como se ha indicado más arriba, tanto el rey de Francia como el emperador alemán se consideraban legítimos herederos de Carlomagno, apropiándose el título de «Nuevo Carlomagno» con lo que esto conllevaba: la pretensión de una monarquía universal. Tal pretensión implicaba la posesión de la corona de Constantinopla y la de Jerusalén (recuérdese la importancia de la unificación de los dos imperios, oriental y occidental, que debía ser anterior a la toma de Jerusalén). Habiendo pertenecido Sicilia al Imperio bizantino, la posesión de su corona junto con la de otro reino del occidente figuraba la deseada reunificación y era augurio de ser el primero entre los príncipes cristianos; otro tanto puede decirse del título de Rey de Jerusalén, más apreciado por su carga simbólica que por su verdadero va-



lor, pues significaba la supremacía sobre el resto de la cristiandad y, teóricamente, sobre el mundo entero.

La primera dinastía que se benefició de estas corrientes proféticas fue la de los Hohenstaufen; Federico I Barbarroja y después Federico II se considerarían emperadores escatológicos y, como tales, justificados para practicar una política hegemónica frente a los restantes monarcas cristianos y frente al papado. Así, Federico I se hizo con la corona del Reino de las Dos Sicilias para su dinastía, por el casamiento de Enrique VI con Constanza; la corona de Jerusalén fue conseguida por Federico II tras entrar en Jerusalén —negociando con el Soldán— y coronarse allí rey. Sin embargo, los Hohenstaufen perdieron su hegemonía al ser derrotados Conradino y Manfredo, hijos de Federico II, por Carlos de Anjou, a quien el papa había cedido en feudo el Reino de Sicilia. Así, pues, la Casa de Anjou comenzó a gozar de los títulos de Rey de Sicilia y de Rey de Jerusalén (título que les fue concedido por el papa). El lema de la monarquía francesa era «la unidad por el rey de Francia». Hay que admitir, sin embargo, un sincero anhelo de unidad (de Oriente y Occidente, de la cristiandad en una cruzada para recuperar Jerusalén y frenar al Turco...) que convivió con un uso propagandista del motivo jerosolimitano como consagración religiosa de su aspiración al liderazgo.

b) *Ámbito hispano*

La atención especial que merece el caso hispano, particularmente el aragonés, se justifica, de un lado, por los intentos efectivos de cruzada oriental que se dieron bajo el reinado de Jaime I, concretamente en 1260 y 1269; de otra parte, porque en este reino convergieron todas las corrientes proféticas, beneficiándose sus reyes de todos los títulos míticos: Encubierto, Vespertilio, Nuevo David...

No se pueden perder de vista las peculiares circunstancias históricas de la península en el periodo medieval; los reyes hispanos, empeñados en la reconquista del territorio nacional, no habían participado en las cruzadas, exceptuando el Reino de Navarra que participó en la expedición de 1239. Aunque la misma guerra de la reconquista recibió el título de cruzada en la segunda mitad del siglo XI, lo que tenían delante los cruzados castellanos y aragoneses no era la recuperación de Jerusalén, sino la restauración de la herencia visigótica. Es significativo que el interés por Jerusalén



aparezca en la península en el momento en que los distintos reinos comienzan a jugar un papel en la política europea. El primero de los reinos hispanos que entró en el juego europeo fue el catalano-aragonés en el siglo XIII (Castilla no se incorporó hasta el XIV con la dinastía de los Trastámaras). En Aragón ese interés se concretó en la pretensión a las coronas de Sicilia y Jerusalén y en la ambición de liderazgo de una cruzada oriental. Como se puede advertir, Aragón entró en el juego con los mismos intereses que el resto de Europa, aunque también con algunos matices propios.

Pasemos a hacer una recopilación de los hechos más significativos de la relación de los reyes aragoneses con Jerusalén. Jaime I fue el primero en concebir la lucha contra el Islam más allá del ámbito nacional y planeó una Cruzada marítima —en alianza con los mongoles y los bizantinos— centrada en la recuperación de la Ciudad Santa. La empresa hubo de ser suspendida y tampoco llegó a prosperar la cruzada que se decidió en el Concilio de Lyon (1274), de la que él asumió el liderazgo. Aunque no se puede descartar absolutamente la pervivencia del primitivo ideal, hay que decir que estos proyectos de cruzada respondían sobre todo al deseo de hegemonía de los reyes de Aragón. La cruzada confería al rey que la dirigía el prestigio de campeón de la cristiandad, y Jerusalén estaba en la mentalidad medieval estrechamente relacionada con la idea de un reinado universal, pues reinar sobre ella era reinar sobre el mundo¹⁰.

Fueron los sucesores de Jaime I quienes supieron usar en su favor el mito de la conquista de Jerusalén por un rey aragonés. Pedro III, pretextando la organización de una cruzada a Túnez, invadió la isla de Sicilia en 1282, expulsando hacia el continente a los franceses; no pudo conseguir, sin

10. Pensamos que esta aspiración al reinado universal, cuyo signo emblemático era el título de rey de Jerusalén, no debe confundirse con el milenarismo. Es innegable que en todos los tratamientos bajomedievales del tema de Jerusalén, son recurrentes los temas del reinado universal, la derrota de los infieles y la renovación de la Iglesia. Tal asociación provenía, en último término, de una exégesis apocalíptica, que asignaba las imágenes que aparecen en el libro a momentos concretos de la historia de la Iglesia. Ahora bien, esto es distinto del milenarismo, que debe entenderse, en sentido estricto, como una interpretación heterodoxa del Apocalipsis bíblico, según la cual habría un reinado temporal de Cristo con los santos anterior a la consumación del mundo. Así entendido el término «milenarismo», no puede predicarse de cualquier reinado de características mesiánicas (abundancia, justicia y paz) sobre Jerusalén; salvo que se use el término «milenarista» en sentido amplio como sinónimo de escatológico.



embargo, el título de Rey de Jerusalén que seguía ostentando la Casa de Anjou que reinaba en Nápoles. Del reinado de Jaime II pueden destacarse varios hechos en relación con Jerusalén: proyectó, ayudado por su consejero Arnau de Vilanova, una cruzada por tierra, que combinaba el ideal de reconquista del Norte de África, propio de la tradición gótica hispánica, con el esquema franco-germano de recuperación de Jerusalén; fomentó una política de protección a los que peregrinaban a la Ciudad Santa, que fructificó con la concesión a su nieto Pedro IV del título de Protector de los Santos Lugares, en 1343; y, por último, consiguió el título de duque de Atenas y Neopatria para los reyes de la Casa de Aragón, la posesión, por tanto, de unas tierras pertenecientes al Imperio Bizantino. Alfonso V alcanzó en 1443 el título de Rey de Jerusalén, aunque éste no quedó definitivamente ligado a los reyes de Aragón hasta tiempos de Fernando el Católico, en 1510.

Recapitulando: los reyes de Aragón se consiguieron los títulos de Rey de Sicilia (1283), Patrono de los Santos Lugares (1343), Duque de Atenas y Neopatria y, durante el reinado de Alfonso V, el de Rey de Jerusalén. El terreno estaba abonado para la exaltación profética de Fernando el Católico, titulado Encubierto, Vespertilio y Nuevo David en la literatura propagandística del XV. De esto nos ocuparemos más adelante.

c) Los 'profetas' catalano-aragoneses del XIV

Nos centraremos en los autores más representativos de este período: Arnau de Vilanova, Juan de Rocatallada (o de Peratallada o de Rupescissa) y Francesc de Eiximenis. Sus escritos pueden inscribirse en la literatura de propaganda de corte, al menos por el uso que posteriormente se hizo de ellos y también, aunque con matizaciones, por la misma intención del autor. Con matizaciones porque las afirmaciones de Vilanova sobre los reyes de la Casa de Aragón o las de Rocatallada sobre la de Valois no son equiparables a las de los cronistas de Fernando el Católico (Ponce de León, Valera) o a las del mismo Colón, que se valen, sin embargo, de las imágenes y profecías forjadas en el XIV. Como caracterización general de los textos vale la hecha por Milhou: «en todos los textos proféticos sobre la conquista de Tierra Santa por un monarca español que serían escritos en la península, de Arnaldo de Vilanova en adelante, siempre aparecería el esquema siguiente: 1º) aplastamiento del Islam español; 2º) conquista de



Marruecos; 3^o) continuación del 'iter hyerosolimitanum' no por mar, sino por Berbería, Túnez, Libia y Egipto»¹¹.

Arnau de Vilanova

Insigne médico catalán, fue consejero de Jaime II de Aragón y de Federico III de Sicilia, y amigo del papa Clemente V. Convencido del papel que debía desarrollar la Casa de Aragón en los acontecimientos de los últimos tiempos, pretendió elaborar los fundamentos de la política de Jaime II, puesto que los aragoneses debían ser los guías del mundo cristiano en la inminencia del fin del mundo (profetizado por él para 1378); se sentía en el deber de hacer consciente a su soberano del significado religioso de sus opciones políticas.

Su escrito más influyente, por lo que toca al tema de la cruzada, es el *De mysterio cymbalorum*, redactado entre 1299 y 1301. Era fruto de sinceras inquietudes religiosas y escatológicas, pero la versión que allí hizo de la profecía *Vae mundi in centum annis* en favor de la Casa de Aragón fue desde entonces un motivo recurrente en los escritos que sirvieron de apoyo doctrinal a la política europeísta, a la expansión mediterránea de los monarcas aragoneses y, después, de los Reyes Católicos. Los pasajes que dieron más posteridad a la profecía fueron dos. El primero referente al Nuevo David:

«Eritque solitudo in terra, quosque Novus David arcem Syon veniat reparare»¹².

La imagen del Nuevo David es correlativa a la del *Pastor Angelicus*, pero más susceptible de aplicación a un monarca. David era el prototipo de monarca en la tradición judeo-cristiana. Parece, pues, que Arnau de Vilanova la aplicaba en el *Vae mundi* a un monarca de la Casa aragonesa, da-

11. A. MILHOU, *Colón y su mentalidad mesiánica*, cit. en nota 1, p. 354. Tomaremos de este autor la selección de textos en torno a Jerusalén; no compartimos, sin embargo, algunas de sus valoraciones, concretamente sobre el joaquinismo de Arnau de Vilanova y la relación de Eiximenis con los espirituales joaquinistas. Seguimos en estos puntos a Josep Perarnau que afirma: «Che né le previsioni escatologiche di Arnaldo (...) sono dottrine specificamente gioachimitiche, anche se sono chiaramente annunciatrici della parusia prossima» (J. PERARNAU, *Profetismo gioachimita catalano da Arnau de Vilanova a Vicent Ferrer*, en G. L. POTESTÀ [ed.], *Il profetismo gioachimita tra quattrocento e cinquecento*, Marietti, Genova 1991).

12. Cfr. A. MILHOU, *Colón y su mentalidad mesiánica*, cit. en nota 1, p. 376.



da la perspectiva favorable a Aragón presente en todo el texto; pero no se puede excluir su aplicación al papa, concretamente a Clemente V. En la *Expositio super Apocalypsi*, de dudosa atribución, se habla de cinco papas espirituales, al quinto de los cuales corresponde la guía de la Cruzada, y no hay referencia alguna a la Casa de Aragón¹³.

Pero lo más característico de esta profecía sobre el Nuevo David es la referencia a la reconstrucción de la Ciudad Santa (*arx Sion*). En Arnau, esta reparación tenía un sentido real y no simplemente un valor de imagen de la renovación de la Iglesia. En cambio, en la *Expositio super Apocalypsi*, la Jerusalén restaurada se identificó con la Jerusalén celestial y consistía en la obediencia a los preceptos que Dios dió a través de las Escrituras. En palabras de la *Expositio*: «ne credatur quod ista nova Ierusalem sit alique terrena editio noviter constructa per homines, ut fuit renovatio materialis veteris Ierusalem, idcirco subiungit 'quae de caelo descendens'»¹⁴. Ya se ha hecho referencia a las dudas sobre la autenticidad de este escrito. Sea de ello lo que fuere, el texto (que data de 1311) es representativo de la evolución de la idea de Jerusalén y del ideal de cruzada, evolución que continuará en esa dirección hasta transformar el interés por Jerusalén en interés por la Nueva Jerusalén.

La segunda profecía del *Vae mundi* que tuvo larga posteridad fue la *Hispania nutrix*:

«Hispania nutrix machometicae pravitatis, reciproca furia laniabitur; nam in invicem ipsius regna consurgent; et cum pullus jumentalis tria septena compleverit, multiplicabitur ignis vorans, donec vespertilio scinifes Hispaniae devoret, subjiciensque Affricam et caput Bestiae conterens, accipiet monarchiam et in posteris humiliet Nili habitatores. Post que Filius Perditionis exurget impetu repentino...»¹⁵.

Aquí aparecen junto con los temas típicos de la tradición gótica (cruzada por tierra, derrota del Islam y denominación del emperador escatológico-

13. Cfr. F. SANTI, *Arnau de Vilanova. L'obra espiritual*, Servicio de Publicaciones de la Diputación Provincial de Valencia, Valencia 1987, p. 230. Los problemas planteados acerca de la autenticidad de esta obra atenúan el valor de este testimonio.

14. Arnau de VILANOVA, *Expositio super Apocalypsi*, ed. por J. CARRERAS ARTAU, Institut d'Estudis Catalans-Union Academique Internationale, Barcelona 1971; cit. por F. SANTI, *Arnau de Vilanova*, cit. en nota 13, p. 241.

15. Cfr. A. MILHOU, *Colón y su mentalidad mesiánica*, cit. en nota 1, p. 380.



co como vespertilio) y algunos temas de la tradición imperial germánica (monarquía universal asentada sobre Jerusalén una vez recuperada ésta). En esta versión la referencia a Jerusalén está implícita en la derrota del sultán de Egipto (que se la había arrebatado a los cruzados en 1244). En gran parte de las versiones posteriores, la referencia a la conquista de la Casa Santa es explícita¹⁶. También se puede encontrar un eco de la profecía arnaldiana en el *Libro de las Profecías* de Cristóbal Colón de 1501. En estos escritos no se atribuye la profecía al médico catalán sino a Merlín, al Abad Joaquín u otro personaje insigne. Como se ve, la profecía *Hispania nutrix* tuvo una amplísima difusión en la península, especialmente en el Renacimiento, como fundamento del providencialismo característico de los monarcas españoles a partir de los Reyes Católicos. La conquista de Nápoles, las expediciones por el Norte de África, la acción contra el Turco y el descubrimiento y conquista del Nuevo Mundo son otros tantos hechos en que la providencia divina actuaría tomando como instrumento al monarca, al igual que —según los mitos— se valdría de él como emperador escatológico para conquistar Jerusalén y consumir la Historia. De todas maneras, en el tránsito de la Edad Media al Renacimiento se conserva el providencialismo, pero se va perdiendo la referencia a Jerusalén, al menos a la Jerusalén real¹⁷.

Juan de Rocatallada

Franciscano auvernés, nacido a principios del siglo XIII (casi una generación posterior a Vilanova), exaltó en sus escritos a la Casa de Valois, profetizando la creación de un reino milenarista en Jerusalén, gobernado por

16. Eulalia Durán recopila las versiones en que la profecía se aplica a Fernando el Católico. Así por ejemplo: en el *Derecho militar* de Pedro de Azamar, consejero de Juan II de Aragón, escrito en 1476; en el *Especulo del mundo* de Alfonso de Jaén (cronista de Juan II de Aragón) de 1480; en la *Historia de los hechos de don Rodrigo Ponce de León* (general del rey Fernando en la Conquista de Granada) de 1486; y en el *Opus praeclarum de imaginibus astrologicis* de Jerónimo Torrella (astrólogo del rey), escrito en 1496. Cfr. E. DURÁN, *Simbología política catalana*, cit. en nota 4, p. 32 y ss.

17. Es preciso decir, sin embargo, que todavía hubo en el Renacimiento español, durante el reinado de Carlos V, algunos llamamientos a la cruzada por parte de algunos humanistas, hondamente preocupados por la unidad de los príncipes cristianos y por el avance del Imperio Otomano. Así, por ejemplo, el tratado de Luis VIVES, *De la insolidaridad en Europa y de la Guerra contra el Turco*, o el de Ginés de SEPÚLVEDA, *Exhortación al emperador Carlos V para que, hecha la paz con los príncipes cristianos, haga la guerra al Turco*.



un rey francés escatológico. En su *Breviloquium de oneribus orbis*, de 1354 ó 1355, que es un comentario al *De mysterio cymbalorum* de Arnau, interpretó la reconstrucción del *arx Sion* en un sentido espiritual, como la renovación de la Iglesia bajo el pontificado del *Pastor Angelicus*, que sería un papa franciscano. En Rocatallada hubo, también, un interés real por Jerusalén. Así, en su *Liber ostensor* o libro revelador de los tiempos del fin del mundo, dijo que el rey que gobernaría el mundo en colaboración con el *Pastor Angelicus* vendría de la raza de Pipino, y que un rey siciliano de la misma dinastía poseería el reino de Jerusalén y sobrevendría la unión de la Iglesia de Oriente con la de Roma. La profetizada posesión del Reino de Jerusalén, tras la caída de ésta en manos del sultán de Egipto, quedó, por tanto, reducida a la sucesiva posesión del título de Rey de Jerusalén por las dinastías europeas. Sin embargo, Batllori observa que «lo que había profetizado Rocatallada era otra cosa»¹⁸: una posesión real. En la obra de Rocatallada, en efecto, Jerusalén aparecía ligada a la reforma de la Iglesia y a la unificación de la cristiandad e indirectamente con la monarquía universal de un rey francés. Aunque Rocatallada se mostró dependiente de Vilanova, se advierte en él un matiz distinto en lo que se refiere a la aplicación de la figura del *Pastor Angelicus*. Mientras que la interpretación de Vilanova consistió en identificarlo con el rey de Aragón, Rocatallada habló de la cooperación en su reino milenarista del emperador escatológico —un rey francés— con el *Pastor Angelicus* —un papa franciscano—.

En el sistema profético del maestro auvernés, la Casa de Aragón encarnaba al Anticristo, que tenía un papel positivo como instrumento de Dios para acabar con el Islam y purificar a la Iglesia y a la cristiandad. En el *Liber Secretorum* describió la acción del cuarto Anticristo, Luis de Sicilia: destruiría a los sarracenos de la península y conquistaría todo el norte de África. En esta descripción existe un eco de la profecía *Hispania* que facilitó la aplicación de sus profecías a los reyes de la Casa de Aragón, una vez suprimida la denominación de Anticristo.

Francisc Eiximenis

Difiere de los dos profetas anteriores en que mantuvo un ideario teológico ortodoxo. Osciló, en materia de atribución de las profecías, entre la

18. M. BATLLORI, *La Sicile et la Couronne d'Aragon dans les prophéties d'Arnau de Villeneuve et de Jean de Roquetaillade*, en «Mélanges de l'École Française de Rome» 102 (1990/2) 378. Aporta un resumen de las principales obras proféticas de Rocatallada, en el que nos inspiramos.



Casa de Aragón y la dinastía francesa; o, también, en la consideración del emperador escatológico, ante todo como un colaborador del *Pastor Angelicus*, sin precisar su nacionalidad, titulándolo Emperador de Roma. Parece que Eiximenis optó por esta última solución, al menos en su *Vida de Jesucristo*. Él heredó la tradición profética de Rocatallada, pero le dio matices propios, como el uso que hizo de la profecía del Pseudometodio que pertenece al ciclo sibilino y es el fundamento del mito de emperador escatológico. En efecto, Eiximenis presentó al emperador escatológico de Jerusalén humillándose en el Gólgota, poniendo en manos de Dios su imperio¹⁹. Las profecías de Eiximenis tuvieron más repercusión en el ámbito de la justificación ideológica de algunas revueltas, como la de las germanías y la de los comuneros, que en el ambiente de la corte.

3. La Nueva Jerusalén

Intentaremos ahora trazar un panorama —por fuerza general— del uso del motivo jerosolimitano y del ideal de cruzada en los movimientos de tipo heterodoxo, en el plano doctrinal o en el político o en ambos, deteniéndonos en el caso aragonés.

Movimientos de este tipo se dieron en toda Europa: los taboritas (Bohemia), anabaptistas (Alemania), los movimientos de campesinos de Turingia, los ciompi en Florencia, los *pastoureaux* en Francia, las germanías en Valencia... Se trata, en efecto, de movimientos muy dispares y, en cierto modo, inconmensurables; algunos constituyen herejías, mientras que otros son revueltas sociales. Responden todos ellos, sin embargo, a un ideal de renovación, bien sea de la Iglesia, bien del orden político o bien de ambas cosas.

En los movimientos centroeuropeos se hizo una aplicación peculiar del ideal de cruzada. Jerusalén era cualquier centro espiritual, el lugar donde triunfaba la reforma de que se tratara. Así Praga se convirtió en la Nueva Jerusalén para los seguidores de Milic, que se autodenominaban «hermanos de Jerusalén»; otro tanto puede decirse de Florencia, donde Savoranola

19. Milhou ha señalado que esta imagen puede ayudar a entender la presentación que Colón hizo del restaurador de Jerusalén como figurado en el Salmo catorce. Cfr. A. MILHOU, *Colón y su mentalidad mesiánica*, cit. en nota 1, p. 385.



instituyó su régimen teocrático, denominando a la urbe «Città novelle» y «Jerusalén superna»; y, más tardíamente, los anabaptistas denominaron Nueva Jerusalén sucesivamente a las ciudades de Estrasburgo, Amsterdam y Münster. Hablar de Nueva Jerusalén implica, por tanto, que Jerusalén no es ya un lugar geográfico, sino un tipo o modelo aplicable, y de hecho aplicado, a distintas capitales europeas.

Por otra parte, en tales movimientos el Anticristo no era el infiel, sino el reticente a la reforma y, para algunos de estos movimientos heréticos, el papa. Además, se confirió valor de lucha escatológica a su revuelta, a la que se libraban para imponer el nuevo orden en el propio territorio. Si los cruzados tuvieron la esperanza de provocar el advenimiento de los cielos nuevos y la tierra nueva liberando Jerusalén, podría decirse que en estos movimientos pervivió el mismo ideal, pero utilizando la lucha que se libraba en el suelo nacional como medio para alumbrar la Nueva Jerusalén.

Otra constante de estos movimientos fue operar una sacralización del territorio nacional. En efecto, se consideró el propio país como una nueva Tierra Santa, y esto se manifestó, en ocasiones, transponiendo los topónimos de Palestina a la geografía local. Un ejemplo de ello es el de los taboritas, denominados así por haber llamado Tabor al monte donde se asentaron. Hay que decir, sin embargo, que la condición de «elegido», aplicado a un rey o a una nación, no fue exclusivo de este tipo de movimientos, sino que, como hemos visto más arriba, con frecuencia apareció en la propaganda profética de las distintas monarquías.

En el Reino de Aragón, la revuelta de las germanías es equiparable en algunos aspectos a los citados movimientos. Desborda nuestro propósito un análisis completo de esas revoluciones²⁰; baste, por tanto, mostrar brevemente la idea que tuvo de Jerusalén Joan Alemany, uno de sus principales ideólogos de las germanías, si se nos permite hablar así.

Apenas se conocen noticias biográficas de este personaje, cuya obra *La Venguda del Anticrist* (publicada en 1480 y reeditada en Valencia en 1521 en plenas germanías), sirvió de justificación doctrinal a los agermanados va-

20. Eulalia Durán ha estudiado la revuelta de las germanías y su relación con el encubier-to. Véase su trabajo *Profecía y revuelta social en el reino de Valencia a principios del XVI*, en R. RUSCONI (ed.), *Storia e Figure dell'Apocalisse fra '500 e'600. Atti del IV Congresso Internazionale di Studi Gioachimiti*, Viella, Roma 1995, en prensa.



lencianos, aunque no fuera ése el propósito del escrito. Es prácticamente una glosa del *Vae mundi* arnaldiano, de donde recoge el tema de la profecía *Hispania nutrix*.

En el texto aparecía con bastante fuerza el ideal de cruzada, pues, al describir el programa de acción del encubierto, señalaba que éste debía expulsar a los musulmanes de España y continuarles la guerra por el Norte de África hasta conquistar Jerusalén. Como se ve, es el esquema hispano de la cruzada por tierra. Tras esta conquista tomaría igualmente Constantinopla y llegaría hasta Roma; entonces entraría en juego el Anticristo que comenzaría a deshacer la obra del encubierto hasta que fuera muerto en Jerusalén por el arcángel San Miguel. Esto le permitirá al encubierto, ayudado por el papa, Nuevo David, recuperar Roma. No queda claro desde dónde establecería el encubierto su reinado de justicia y de triunfo de la fe. Según las versiones castellanas, el nuevo orden se instauraría en «toda la tierra de Jerusalén», y se describe, además, como una vuelta a los tiempos davídicos; en cambio, la versión valenciana no indicaba ningún lugar concreto, sino que hablaba de que «toda la Cristiandad» volvería a conducirse como en los tiempos en que Caín era labrador y Abel pastor²¹. Es preciso decir, sin embargo, que en la península se prestó más atención a la guerra contra los moros y moriscos en suelo hispano, que a la conquista de Jerusalén; es decir, que las luchas patrias se convirtieron en luchas con valor escatológico.

El libro contiene también una fuerte crítica al orden social establecido, así como a la situación de la Iglesia, particularmente de la jerarquía. Estos dos elementos, unidos a la indeterminación en que queda la figura del encubierto, facilitaron que, ya en plenas germanías, se identificase a este personaje con un contramonarca escatológico: el Encubierto de Játiva. Los agermanados hicieron una lectura propia del libro de Alemany. En efecto, el Encubierto de Játiva dió categoría de guerra santa, de cruzada, a la lucha de los agermanados, como se comprueba en el siguiente texto: «dix que dentro de tres días sacásemos todo el tesoro de la iglesia e ropas de los mascarados en medio de la plaza de la Seu y que lo librásemos a los procuradores para que lo vendiesen todo para la Sancta Guerra y para dar a las ovejitas de Dios que no tienen que comer»²². Por otro lado, la

21. Cfr. A. MILHOU, *Colón y su mentalidad mesiánica*, cit. en nota 1, nota 697.

22. M. DONVILA, *El Encubierto*, «El archivo» 4 (1890) 123-128.



única referencia que se hizo a Jerusalén, fue que en esa ciudad se llevaría a cabo el último de los cuatro juicios de la historia humana:

«Y que de los quatro juicios que Dios nos ha dado, el primero fue en la creación de Adam, el segundo en el arca de Nohé y este quel ha hecho hoy es el tercero, y quel otro haremos en Hierusalem».

Puede decirse que, en esta lectura, el punto central no es ya la conquista de Jerusalén, aunque hay referencia a ella, sino el llamamiento a la lucha contra el moro en terreno nacional, y la crítica al orden establecido, como preliminares de la instauración de una edad de oro.

A modo de conclusión podríamos decir que todo esto supone un nuevo paso en la evolución del tema de Jerusalén. Si en los textos proféticos, escritos en favor de las distintas monarquías, se observaba que el ideal de la cruzada, de reconquistar realmente la Ciudad Santa, cada vez tenía menos valor en el plano real, para ganar, en cambio, peso como mito que prestigiaba las dinastías y justificaba sus sueños de hegemonía; ahora, se pierde incluso en el plano conceptual la referencia a la conquista de Jerusalén por la vía de identificar la Tierra Santa con el propio territorio, considerando la propia nación como raza electa, o situando Jerusalén en la capital espiritual del Reino y denominándola entonces Nueva Jerusalén.

II. JERUSALÉN Y EL NUEVO MUNDO

Como hemos visto hasta ahora, el resurgimiento del ideal de cruzada, común a toda Europa, tuvo especial resonancia en España, aunque algo más tarde, a fines del XV, por la duración de la reconquista que se alargó, como es bien sabido, hasta 1492, y por el clima de inseguridad frente al turco²³. Hay que admitir, asimismo, otro elemento que favoreció el am-

23. Se considera que el reinado de los Reyes Católicos fue la época en que hubo una mayor unión entre los ideales de cruzada y mesiánicos y la lucha real contra el infiel, aunque esas guerras se llevaron a cabo más por intereses políticos que por ideales religiosos. En efecto, la preocupación por la cruzada arraigaba cuando el peligro les atañía directamente. Así, por ejemplo, entre 1482 y 1510, cuando resurgen esas ideas, el dominio de Melilla, Mazalquivir, Cazaza, el Peñón de Vélez de la Gomera, Orén, Bujía... representaban una vieja aspiración catalana en la trayectoria de reconquista del suelo nacional y suponían la seguridad de las costas españolas.



biente de cruzada: el descubrimiento del Nuevo Mundo. Las nuevas tierras descubiertas tuvieron desde el principio un aura de utopía, de paraíso perdido, donde se había ubicado una humanidad nueva. Se hablaba del «buen salvaje», se situaron en aquellas tierras muchos de los mitos medievales, y fueron varios los que pusieron sus esperanzas en aquel nuevo mundo como lugar donde se podría establecer una cristiandad renovada y distinta.

Dentro de este clima se puede incluir lo que se ha dado en llamar «providencialismo»²⁴; es decir, la interpretación del descubrimiento y de la conquista de las Indias como algo querido y propiciado por la providencia para la propagación del Evangelio. Se podrían asociar al mesianismo real y a toda la «propaganda mesiánica» en torno a los Reyes Católicos otras dos doctrinas, que configuraron también el clima especial que rodeó a la aventura americana. Por una parte, la interpretación según la cual el descubrimiento de América habría sido reservado a los monarcas católicos como premio a su guerra contra el infiel; y, por otra, la llamada «teoría de la compensación»²⁵, según la cual el descubrimiento de América y la consiguiente conversión al cristianismo de miles de indígenas compensaría las defecciones provocadas por la herejía luterana. En esta última interpretación, el Nuevo Mundo aparecía como contraste de la situación religiosa de la vieja Europa; América sería el paraíso de nuevos cristianos —es frecuente que se hable del «nuevo pueblo de Israel»— que darían ejemplo a los cristianos corrompidos del otro lado del Atlántico.

Los ideales de cruzada, de guerra religiosa, de afanes de renovación y nuevo Mesías fueron, pues, aventados por la aparición de un mundo y

24. Cfr. A. DE ZABALLA BEASCOECHEA, *Interpretaciones providencialistas de la Nueva España en el siglo XVI*, Tesis doctoral, Facultad de Filología, Geografía e Historia, Universidad del País Vasco, Vitoria 1990 (pro manuscrito).

25. En el tercer libro de su *Historia*, Mendieta expone que Dios *se compensó* con Nueva España de lo que perdía en Europa con Lutero (Jerónimo de MENDIETA, *Historia eclesiástica indiana*, est. preliminar de Francisco Solano, BAE 260-61, Madrid 1973, L. 3, c. 1): «Débase aquí mucho ponderar, cómo sin alguna dubda eligió Dios señaladamente y tomó por instrumento a este valeroso capitán Fernándo Cortés, para por medio suyo abrir la puerta y hacer camino a los predicadores de su evangelio en este nuevo mundo donde se restaurase y se recompensase a la Iglesia Católica con conversión de muchas ánimas, la pérdida y daño grande que el maldito Lutero había de causar en la misma sazón y tiempo en la antigua cristiandad. De suerte que lo que por una parte se perdía, se cobrase por otra... Y así también en un mismo tiempo, que fue (como queda dicho) el año de diez y nueve, comenzó Lutero a corromper el evangelio [...], y Cortés a publicarlo fiel y sinceramente».



una humanidad nueva, desconocidos hasta entonces. Supuso también en aquellos ambientes el recordatorio de la promesa de la Sagrada Escritura: primero será evangelizado todo el mundo y después vendrá el fin. Para algunos, en efecto, la evangelización de aquella nueva parte de la tierra significó como una señal de que el fin del mundo no estaba lejos.

Para comprender el pensamiento renacentista español en el que se incluyen todas estas interpretaciones, hay que tener en cuenta que, además de la *devotio moderna*, la espiritualidad franciscana u otras espiritualidades como la de los místicos renano-flamencos o de santa Catalina de Siena, también tuvieron su parte algunos movimientos bajomedievales, sobre todo catalanes, como el arnaldismo y otros apocaliptismos vistos en los capítulos precedentes. Así, pues, estos movimientos alimentaron formas de providencialismo político-religioso que dieron soporte doctrinal a la política europeísta de los monarcas españoles del XVI y a la expansión mediterránea, que culminó en la cruzada de Lepanto.

Lógicamente, tales corrientes influyeron también en el Nuevo Mundo. El providencialismo y el mesianismo pasaron a América y antes estuvieron en la mente de Colón como motor de su tarea descubridora. En efecto, Colón tuvo su papel en la pervivencia y transmisión de las profecías bajomedievales en las que se hace frecuente referencia a Jerusalén; unas veces refiriéndose a la Jerusalén de Palestina, un ciudad real, y otras, a la Nueva Jerusalén situada en distintas naciones o en este caso, en ciudades del Nuevo Mundo. Conviene advertir, ante todo, que se puede distinguir entre el contenido mesiánico o providencialista, pero ortodoxo, de esas alusiones, y el contenido milenarista o revolucionario, heterodoxo, que también se dio, en algún caso, en Indias.

1. *Cristóbal Colón y Jerusalén*

Como es bien sabido, Cristóbal Colón fue un autodidacta, que recibió influencias de ambientes muy distintos: de su Génova natal, ciudad abierta al mar, al comercio y, cómo no, a las ideas utópicas o legendarias; de Portugal, el país de los grandes descubrimientos, del avance científico, y, por último, recibió influencias de Andalucía. La Andalucía cristiana de 1489, que estaba volcada en la reconquista de Granada y donde «circulaban profecías y se componían romances que predecían la prolongación de la guerra contra el moro hasta el aplastamiento definitivo del Islam, la recon-



quista de Jerusalén y la monarquía del mundo» para los Reyes Católicos²⁶. El Almirante participó pronto en ese mesianismo oficial referido a los Reyes Católicos y se adhirió a las corrientes proféticas que les aseguraban la recuperación de Jerusalén y la monarquía universal²⁷.

Las ideas mesiánicas, con la mención expresa a Jerusalén —parece que a la Jerusalén real— adquirieron fuerza en el pensamiento colombino, hasta el punto de que Bartolomé de las Casas, al escribir su biografía, consideró esos afanes como algo esencial en su proyecto:

«...singularmente aficionado y devoto de que Dios le hiciese digno de que pudiese ayudar en algo para ganar el Santo Sepulcro; y con esta devoción y confianza que tuvo de que Dios le había de guiar en el descubrimiento deste orbe que prometía, suplicó a la serenísima reina doña Isabel que hiciese voto de gastar todas las riquezas que por su descubrimiento para los reyes resultasen, en ganar la tierra y Santa Casa de Jerusalén y la Reina lo hizo como abajo se tocará»²⁸.

En efecto, Cristóbal Colón hizo varias referencias explícitas a la recuperación de Jerusalén y de los Santos lugares en sus cartas, en el *Libro de las Profecías*²⁹ y en otros escritos³⁰.

26. A. MILHOU, *Colón y su mentalidad mesiánica*, cit. en nota 1, pp. 436-438.

27. Sobre el profetismo y escatologismo de Cristóbal Colón pueden consultarse las siguientes obras: F. HUBEÑAK, *Mesianismo y escatología en el descubrimiento de América*, en «Prudentia iuris», 29 (1992) 105-134; J. PÉREZ DE TUDELA, *Mirabilis in altis. Estudio crítico sobre el origen y significado del proyecto descubridor de Cristóbal Colón*, CSIC, Madrid 1983; M. MAHN-LOT, *Vues sur l'illumination de Christophe Colomb*, en «La Table Ronde» 110 (1957) 79-84; C. KAPPLER, *La vocation messianique de Christophe Colomb*, en *Voyage, quête, pèlerinage dans la littérature et la civilisation médiévales*, en «Senéfiance» 2 (1976) 255-271; P. M. WATTS, *Prophecy and Discovery: On the Spiritual Origins of Christopher Columbus's «Enterprise of the Indies»*, en «American Historical Review», 90 (1985) 73-101.

28. Bartolomé de LAS CASAS, *Historia de las Indias*, BAE 94, parte I, pp. 27-28.

29. Cfr. F. ÁLVAREZ SEISDEDOS, *Cristóbal Colón. Libro de las Profecías*, Madrid 1984; J. FERNÁNDEZ VALVERDE, *Cristóbal Colón. Libro de las Profecías*, Alianza, Madrid 1992; D. C. WEST-A. KLING, *The «Libro de las Profecías» of Christopher Columbus*, University of Florida Press, Gainesville 1991. Edición crítica a cargo de Roberto Rusconi: Cristoforo COLOMBO, *Lettere e scritti (1495-1506)*, tomo I: *Libro de las profecías*, Istituto Poligrafo e Zecca dello Stato (Nuova Raccolta Colombiana, vol. VIII), Roma 1994. Cfr. R. RUSCONI, *Il «Libro de las profecías» di Cristoforo Colombo: retroterra culturale e consapevolezza di uno scopritore*, en «Rivista di Storia e Letteratura Religiosa», 29 (1993) 305-339.

30. Para los escritos colombinos además de los libros ya citados cfr. C. VARELA, *Cristóbal Colón. Textos y documentos completos*, Alianza Universidad, Madrid 1989; J. GIL-C. VARELA,



Sus alusiones a Jerusalén se encuentran casi siempre en documentos dirigidos a los Reyes. En algunas de sus cartas, además de augurar a los monarcas grandes beneficios económicos, les profetizó, también, la recuperación de Jerusalén y la monarquía del mundo. Es decir, repite el contenido de las profecías que corrían por la península en los años finales del siglo XV y principios del XVI. En varias ocasiones les pide y recomienda que las ganancias que obtengan con el descubrimiento las empleen en la conquista de Jerusalén; en su mayorazgo indica que, si los Reyes no lo hacen, que tome la iniciativa su hijo Diego. Y les insiste en 1503 desde la isla de Jamaica, durante su cuarto viaje, en las mismas ideas.

La mayoría de sus referencias a la Ciudad Santa comienzan a partir de 1500, a la vuelta de su tercer viaje, que es la época en la que se dedica a preparar el *Libro de las Profecías* y varios escritos más, entre ellos la famosa carta a los Reyes. Parece, sin embargo, que la idea de recuperar los Santos Lugares estaba presente en Colón desde tiempo atrás, y que poco a poco se convirtió en obsesión. Roberto Rusconi ha llamado la atención sobre la actitud de Colón al respecto, haciendo notar que a partir de 1498, pero sobre todo del bienio 1500-1502, Cristóbal Colón colocó progresivamente la «empresa de Indias» dentro de una personal concepción de la teología de la historia, o mejor, de la escatología³¹. La primera referencia a la Ciudad Santa y su recuperación aparece en el *Diario* del primer viaje:

«avrían hallado la mina del oro y la espeçería, y aquello en tanta cantidad, que los reyes antes de tres años emprendiesen y adereçasen para ir a conquistar la Casa Santa, 'que así', dize él, 'protesté a Vuestras Altezas que toda la ganancia d'esta mi empresa se gastase en la conquista de Hierusalem', y Vuestras Altezas se rieron y dixeron que les plazía, y que sin esto tenían aquella gana»³².

Cartas de particulares a Colón y realciones coetáneas, Madrid 1984; *Raccolta di Documenti e Studi pubblicati dalla R. Commissione Colombiana pel Quarto Centenario dalla Scoperta dell'America*, Roma 1894; se está publicando ya la «Nuova Raccolta»; A. RUMEU DE ARMAS, *Libro Copiador de Cristobal Colón. Correspondencia inédita con los Reyes Católicos sobre los viajes a América*, Colección Tabula Americae, Ministerio de Cultura, Madrid 1989.

31. R. RUSCONI, *Escatología e conversione al cristianesimo in Cristoforo Colombo e nei primi anni della colonizzazione europea nelle isole delle «India»*, en «Cristianesimo nella storia», 14 (1993) 300.

32. C. VARELA, *Cristóbal Colón. Textos y documentos completos...*, doc. II, p. 101. De todas maneras, hay que tener en cuenta que el *Diario* del primer viaje lo tenemos a través de la copia que inserta Bartolomé de las Casas en su *Historia de las Indias*, por lo que no es descabellado suponer que quizá incluyó algunos deseos o afanes del Almirante de posteriores viajes.



En 1496, en la institución del mayorazgo³³, repetía la misma idea:

«al tiempo que yo me moví para ir a descubrir las Yndias fue con intención de suplicar al rey y a la reina nuestros señores que, de la renta de Sus Altezas de las Indias oviesen, que se determinasen de la gastar en la conquista de Jerusalem, y ansí se lo suplique»³⁴.

En 1498, durante su tercer viaje, Colón comprendió que las tierras que estaba descubriendo eran algo nuevo, diferente: «que Vuestras Altezas tienen acá otro mundo...». Al regreso de este viaje comenzó a buscar en la Sagrada Escritura textos que anunciaran sus descubrimientos.

Entre 1501-1502, en el *Libro de las Profecías* escribía: «El abad calabrés diso que había de salir de España quien havia de redificar la Casa del monte Sión»³⁵. El *Libro de las Profecías* tiene su origen en la búsqueda, por parte de Colón, de textos acerca de Jerusalén. Estas son sus palabras en la carta que encabeza el *Libro* y que dirige a fray Gaspar Gorricio: «Quando vine aquí, començe a sacar las auctoridades que me parecía que hacían al caso de Jerusalem en un [libro], para después tornarlas a rever y las poner en rima en su lugar adonde... sea al caso»³⁶. El título completo del *Libro* habla de su contenido: «Libro o gavilla de autoridades, dichos, sentencias y profecías acerca del asunto de la recuperación de la Ciudad Santa y del monte de Dios de Sión, y del descubrimiento y la conversión de las islas de la India y de todas las gentes y naciones».

Y, por último, en su relación del cuarto viaje añadirá: «Hierusalem y el monte Sión ha de ser reedificado por mano de christiano: quién a de ser, Dios por boca del propheta en el décimo cuarto psalmo lo diçe. El abad Ioachín³⁷ dixo que éste avía de salir de España»³⁸.

33. P. LETURIA, *Ideales político-religiosos de Colón en su carta institucional del «Mayorazgo»*, en «Revista de Indias» 11 (1951).

34. Cita tomada de J. GIL, *Mitos y utopías del Descubrimiento. I: Colón y su Tiempo*, Alianza Universidad, Madrid 1989, p. 207.

35. *Ibidem*, p. 207.

36. J. FERNÁNDEZ VALVERDE, *Cristóbal Colón. El Libro de las Profecías...*, p. XI.

37. Alain Milhou ha demostrado que, a pesar de las dos referencias de Colón al abad Calabrés, no se puede decir que fuera joaquinista; sus citas son de segunda mano y no hay ningún otro dato que permita hablar de joaquinismo o pseudojoaquinismo en el Almirante. Cfr. A. MILHOU, *Colón y su mentalidad mesiánica...*, cit. en nota 1.

38. *Ibidem*.



Para Rusconi la «obsesión» de Colón por la reconquista del Monte Sión, Jerusalén y Tierra Santa y su referencia a la conversión final de todo el género humano era una manera de dotar de un fondo escatológico a su empresa. Colón, en efecto, dirá que «para la hesección de la inpresa de las Indias no me aprovechó rasón ni matemática, ni mapamundo: llenamente se cunplió lo que diso Isaías». Se trataba de situar su nuevo descubrimiento geográfico en el interior de la historia de la salvación de la humanidad, con lo que exaltaba ese descubrimiento y lógicamente se daba especial importancia a su obra y a su propia persona³⁹.

El contenido del *Libro de las Profecías* y de su carta a los reyes se podría sintetizar en dos ideas: la reconquista de Jerusalén y la conversión final de todo el género humano. De este modo Colón pretendía demostrar la estrecha relación que existía entre la empresa de Indias y la liberación de Tierra Santa del dominio musulman; si él se decidió a iniciar la empresa indiana fue precisamente por ese gran objetivo. En los escritos del Almirante se relaciona, además, la conversión de todo el género humano y el fin del mundo. En su libro utiliza, como apoyatura para su anuncio del fin, la Sagrada Escritura, San Agustín (que en realidad pensaba lo contrario), Pierre d'Ailly, y las tablas astronómicas de Alfonso X; con estas autoridades concluía: «Segund esta cuenta, no falta salvo çiento e çinquenta y cinco años para complimiento de siete mill, en los cuales dise ariba por las abtoridades dichas que avrá de feneçer el mundo»; profecía relacionada con su descubrimiento: «y digo que la señal es que Nuestro Señor da priessa en ello: el predicar del Evangelio en tantas tierras de tan poco tiempo acá me lo dice». Hay que precisar, sin embargo, que son pocas las veces que hace referencia al fin del mundo, y no parece que forme parte del núcleo central de su pensamiento.

En las referencias a Jerusalén parece que Colón siempre hablaba de la conquista *real* de Jerusalén, de la Jerusalén de las cruzadas, con todo lo que esa empresa llevaba consigo. Al regreso de su tercer viaje el Almirante pudo encontrar en la península cierto ambiente de cruzada: el 1 de junio Alejandro VI había llamado a cruzada general, y el 24 de diciembre la armada hispano-veneciana, bajo las órdenes del Gran Capitán, derrotaba al

39. R. RUSCONI, *Il «Libro de las Profecías» di Cristoforo Colombo*, en «Rivista di Storia e Letteratura Religiosa», cit. en nota 29.



turco en Cefalonia⁴⁰. En ese ambiente comenzaba el genovés la redacción de su *Libro de las Profecías*, dirigido a los monarcas católicos con la voluntad firme de lograr de nuevo su apoyo. Este libro recibió la aprobación del Padre Gorricio que le proporcionó el material bíblico y teológico.

Juan Gil⁴¹ sostiene que Colón se refiere concretamente a la reconstrucción del *Templo* de Jerusalén. Este deseo era algo propio del pueblo judío, y tenía, en cambio, un sentido negativo entre los cristianos, pues la reconstrucción del Templo de Jerusalén se adjudicaba al Anticristo. Este dato, apoyado en varias citas, demostraría, según Juan Gil, el origen judío⁴² de Colón. Juan Fernández Valverde⁴³ apoya la tesis de la mentalidad judía de Colón, que esperaba, con el descubrimiento, la llegada de la era mesiánica, y recuerda que en las esperanzas mesiánicas judías, Jerusalén ocupaba un lugar central⁴⁴. Puede considerarse, por tanto, que Jerusalén sería el punto de confluencia de las esperanzas judaicas con el ideal de cruzada que había reaparecido en Castilla a fines del XV. De todas formas, el origen judío del descubridor sigue sin quedar probado.

Se podría preguntar por qué, si tenía tal preocupación por Tierra Santa, no abandonó su empresa indiana para dirigirse a Jerusalén. La explicación sería doble. Por una parte, hay quien considera que, en gran medida, sus alusiones a Jerusalén y a su recuperación deben situarse en un plano teórico y con un fin apologético; es decir, que Colón habría buscado relacionar su empresa con la de las cruzadas para dar importancia religiosa a su proyecto. Por otro lado, el Almirante no se habría planteado viajar a Jerusalén, porque, con sus viajes a las Indias, ya contribuía a aquella empresa. En efecto, él identificó las Antillas con Tarsis, aquella isla a la que

40. Cfr. A. MILHOU, *Colón y su mentalidad mesiánica...*, cit. en nota 1, p. 441 y ss.

41. J. GIL, *Mitos y utopías del Descubrimiento*, I. *Colón y su Tiempo*, Alianza, Madrid 1989, pp. 206-217.

42. A. MILHOU, *Colomb hétérodoxe? Pour une réfutation des théories sur le crypto-judaïsme et le joachimisme du Découvreur*, en *Il «Columbus» di Ubertino da Carrar. La cultura neolatina e il mito di Cristoforo Colombo*, Convegno Internazionale di Studi (Sora, 21-24 ottobre 1992), en prensa.

43. Recuerda que la era mesiánica sólo era esperada por los judíos, pues para los católicos ya había llegado. Olvida, sin embargo, que una de las doctrinas heterodoxas comunes a judíos y católicos, con distintos matices en unos y otros, es el milenarismo, por el que esperan unos años de reinado temporal del Mesías.

44. J. FERNÁNDEZ VALVERDE, *Cristóbal Colón. El Libro de las Profecías...*, cit. en nota 29, pp. XV-XVIII.



acudían los barcos del rey Salomón a recoger oro para la construcción del Templo de Jerusalén. Por tanto, desde La Española se podría reemprender nuevamente ese viaje a Tierra Santa; en la isla antillana Colón recogería el oro para la reconstrucción del Templo ⁴⁵.

En alguna ocasión Colón identificó las Indias con los «nuevos cielos y la nueva tierra» del Apocalipsis, como en la dirigida a Doña Juana de la Torre, ama del príncipe don Juan, en 1500: «Yo vine con amor tan entrañable a servir a estos Príncipes, y e servido de servicio de que jamas se oyó ni vido. Del nuevo cielo y tierra que dezía Nuestro Señor por Sant Juan en el Apocalipsis, después de dicho por boca de Isaias, me hizo mensajero y amostró aquella parte».

En Colón no encontramos, pues, ninguna alusión de tintes milenaristas; son frecuentes, sin embargo, las referencias a la superioridad de Roma, su devoción por el papa (en tiempos difíciles para el prestigio del papado). Nunca utilizó «Jerusalén» como «Nueva Roma» ni insinuó una reforma de la Iglesia, o su instauración en la nuevas tierras descubiertas. Es decir, no existió en él una intención reformista.

Milhou y Rusconi piensan, además, que las referencias a los Santos Lugares son más bien oportunismo y búsqueda de apoyo; halagos al rey Fernando y enriquecimiento de los fines de su empresa; aunque aceptan cierta mentalidad mesiánica, sincera, en Colón.

2. *Jerusalén en el Nuevo Mundo*

a) *La conquista y el espíritu de cruzada*

Visto el ambiente espiritual, propicio a las profecías mesiánicas y a los sueños de nuevas cruzadas, es fácil comprender que esos ideales atravesaron el Atlántico acompañando a conquistadores y misioneros. En efecto, para los conquistadores, la guerra contra los indios alargaba, de alguna ma-

45. Son significativas sus referencias a Tarsis en el *Libro de las Profecías*. Cfr. J. FERNÁNDEZ VALVERDE, *Cristóbal Colón. El Libro de las Profecías...*, cit. en nota 29, pp. 115-119.



nera, la «guerra contra el infiel»⁴⁶. Surgieron, como es sabido⁴⁷, distintos enfoques y explicaciones con los que el encuentro armado se convirtió en guerra religiosa. Así, pues, la guerra se justificaría, en primer lugar, porque era el medio para introducir el Evangelio en aquellas tierras; también porque, con ella, iban a acabar con la idolatría y con algunas de sus prácticas religiosas especialmente crueles a los ojos de los europeos. De hecho, la identificación de los ídolos con el demonio y, por tanto, la consideración de la conquista como medio para derrocarlo contribuyeron a que ésta adquiriera un tinte de guerra religiosa. Por último, con la conquista y la conversión de los indios, Dios compensaba de las pérdidas que sufría el protestantismo en Europa⁴⁸. Atendiendo a la contradicción entre mesianismo y conquista armada, la idea de cruzada justificaba toda acción bélica. Desde la perspectiva providencialista que tenía sus orígenes en la mentalidad bajomedieval, la actividad política, en este caso la conquista, era interpretada como algo querido por Dios para obtener un bien espiritual.

La conquista de América tuvo, pues, tintes de cruzada, pero no fue enfocada hacia una futura conquista de Jerusalén, sino únicamente como guerra religiosa contra el infiel, utilizando hasta las palabras típicas de la Reconquista. En alguna ocasión, por ejemplo, se comparó la conquista de México con la de Jerusalén, aunque no fue una referencia a la Jerusalén real, ni siquiera a la «Nueva Jerusalén» escatológica, sino como punto de referencia o modelo dentro del ambiente de guerra religiosa en el que se vivió o, al menos, se consideró *a posteriori* la conquista de México. De he-

46. No obstante, los indios, en principio, no podían ser considerados como infieles y enemigos de la fe, como los moros o los judíos, ya que no conocían la religión católica. Eran simplemente gentiles. Esta era una circunstancia nueva, con la que no se habían encontrado en ninguna otra nación. De todas formas, Cortés y sus hombres asimilaban rápidamente los indios a los infieles, considerando que los indios que no aceptaban el vasallaje y la predicación eran enemigos de la fe por ser servidores del demonio.

47. A. de ZABALLA BEASCOECHEA, *Interpretaciones providencialistas en la Nueva España en el siglo XVI*, cit. en nota 24.

48. Es decir, que Dios había elegido a Cortés para llevar a cabo la conquista —una acción puramente política— y para compensar a la Iglesia de las pérdidas que estaba sufriendo en Europa a causa del protestantismo —un fin espiritual—. De esta forma, se enfocaba la conquista armada no como pura acción política, sino como acción con fuertes connotaciones religiosas o espirituales, o sea, como medio para convertir al catolicismo a un gran número de almas. Cfr. A. de ZABALLA BEASCOECHEA, *Visión providencialista de la actividad política en la América septentrional durante el primer renacimiento*, en «Anuario de Historia de la Iglesia» 1 (1992) 287-304.



cho, esa referencia a Jerusalén fue utilizada por Bernal Díez del Castillo cuando después de muchos años recordó aquellos episodios. No aparecen, pues, en las crónicas y textos de conquistadores alusiones a la reconquista de Jerusalén ni de los Santos Lugares. Podemos decir, por tanto, que aunque el ideal de cruzada atravesó el océano, no «pasaron», sin embargo, las profecías y los romances, ni se generalizaron los ideales de Colón de identificar el descubrimiento con la conquista de Jerusalén.

b) *Los misioneros y el nuevo pueblo de Israel*

Entre los primeros evangelizadores fueron, asimismo, escasas las alusiones a Jerusalén, tanto a la Jerusalén real, como a la Nueva Jerusalén en sentido apocalíptico (ortodoxo o heterodoxo). Fueron frecuentes, en cambio, las alusiones a la primitiva Iglesia, que se puede entender, de alguna manera, como referencias a la comunidad cristiana de Jerusalén⁴⁹. Para estudiar este tema hay que tener en cuenta que fue característico de las reformas religiosas de los siglos XV y XVI el deseo de volver a los orígenes, de volver al espíritu de los primeros tiempos de la Iglesia y de la propia Orden. Con el descubrimiento de América este deseo adquirió una fuerza especial, pues encontraron allí una humanidad «nueva», no «contaminada» con los vicios y rémoras de la vieja cristiandad europea; encontraron, en efecto, unos hombres en los que vieron virtudes «evangélicas» de pobreza, sumisión y otras virtudes y que, por otra parte, les ofrecían la oportunidad única de instaurar una comunidad cristiana, a ejemplo de las que se formaron en los tiempos apostólicos:

«En esta primitiva, nueva y renascente Iglesia, de este Nuevo Mundo, una sombra y dibujo de aquella primitiva Iglesia de nuestro conocido mundo del tiempo de los sanctos apóstoles»⁵⁰.

49. Por ejemplo en Fray TORIBIO MOTOLINIA, *Memoriales e Historia de los indios de la Nueva España*, estudio preliminar de F. Lejarza, BAE, Madrid 1970, p. 249 comenta fray Toribio: «porque si bien miramos, en la primitiva Iglesia de Dios mucho se notaban algunas personas que venían a la fe, [...] y lo mismo los pueblos que recibieron primero la palabra como fueron Jerusalén, Samaría y Cesarea».

50. Vasco de QUIROGA, *Información en Derecho*, en P. CASTAÑEDA (ed.), *Don Vasco de Quiroga y su 'Información en Derecho'*, José Porrúa Turanzas, Madrid 1974, p. 275.



Motolinía se refirió una vez a Jerusalén, hablando de México como de «otra Jerusalén», como foco de evangelización y extensión del reino de Cristo:

«Oh México, que tales montes te cercan y coronan. Ahora con razón volará tu fama, porque en ti resplandece la fe...Tú, que antes estabas en tinieblas y oscuridad, ahora das resplandor de doctrina y cristiandad... Eras entonces una Babilonia llena de confusiones y maldades, ahora serás otra Jerusalén, madre de provincias y de reinos... Otro tiempo con autoridad del príncipe de las tinieblas anhelando, amenazabas, prendías y sacrificabas así a hombres como a mujeres; ahora, con oraciones y sacrificios buenos y justos, adoras y confiesas al Señor de los Señores. ¡Oh México! Si levantases los ojos a tus montes, de que estás cercada, verías que son en tu ayuda y defensa más ángeles buenos que demonios fueron contra ti en otro tiempo, para te hacerte caer en pecados y hierros»⁵¹.

Jerusalén es considerada por Motolinía como modelo de cristianismo y de doctrina, pero sin referencias a su conquista real, ni tampoco parece que quisiera identificar México con la Nueva Jerusalén del Apocalipsis.

Entre las pocas referencias que hicieron los religiosos a los Santos Lugares, hay que citar una obra de teatro escrita por los franciscanos de México. La obra se titula *La conquista de Jerusalén*⁵² y en ella se narra la toma de la Ciudad Santa por los ejércitos de España y de Nueva España, y se termina con la capitulación y conversión de los musulmanes a la fe católica. Es decir, se recogen en este teatro, dos de las aspiraciones presentes en muchas de las profecías bajomedievales. Benavente recuerda en su crónica esta obra y pide para su cumplimiento⁵³. Fray Toribio, como se sabe, llegó a México procedente de un convento reformado y tuvo las aspiraciones propias de la reforma franciscana, de pobreza y vuelta a la primera regla, que intentó poner en práctica en su nuevo destino.

Algunos autores⁵⁴ han visto en esos deseos de volver al principio del cristianismo, anhelos apocalípticos y milenarios que conectarían con los

51. Toribio de BENAVENTE, *Historia de los indios de la Nueva España*, BAE, Madrid 1970, pp. 294-295.

52. F. HORCASITAS, *El teatro nahuatl. Épocas novohispana y moderna*, UNAM, México 1974.

53. Toribio de BENAVENTE, *Historia de los indios de la Nueva España*, cit., tr. I, cap. XV, nn. 157ss.

54. Los que iniciaron esta hipótesis fueron: M. BATAILLON, *Nouveau Monde el fin du Monde*, en *L'Éducation Nationale*, n° 32, Paris 1952; ID., *Évangélisme et millénarisme au Nouveau*



movimientos apocalípticos europeos que buscaban la conquista de Jerusalén o la instauración local de la «Nueva Jerusalén». Delno West⁵⁵ defiende tal hipótesis apoyándose en el contenido de la obra teatral descrita. Parte de que fray Toribio y los franciscanos de México tenían aspiraciones de tipo apocalíptico milenarista y esperaban con inminencia el fin de los tiempos; este dato reforzaría, según West, la hipótesis de que Motolinía sería el autor de la obra teatral.

Es indudable que los sucesos de la Nueva España, especialmente el número de conversiones logradas entre los indígenas, dieron a los ideales de evangelización y a los propios de la reforma franciscana un tinte de euforia que, en algunos momentos, les hizo pensar en la inminencia del fin del mundo. Sin embargo, son ya varios los autores⁵⁶ que han demostrado que tales aspiraciones no existieron, sino que sus ideales se debieron más bien al providencialismo, mesianismo y a su específica espiritualidad franciscana. Así, pues, esta obra teatral no sería más que una comparación o un deseo, que mostraría cómo los ideales bajomedievales de victoria de la cristiandad frente al infiel (el turco en este caso), y de recuperación del catolicismo frente al protestantismo que asolaba la antigua Europa cristiana,

Monde, en *Courants religieux et humanistes à la fin du XV et au début du XVI siècle*, Colloque de Strasbourg (mayo 9-11 de 1957), Paris 1959; J. L. PHELAN, *El reino milenarista de los franciscanos en el Nuevo Mundo*, trad. cast., UNAM, México 1972; y J. A. MARAVALL, *Utopía y reformismo en la España de los Austrias*, Siglo XXI, Madrid 1982; G. BAUDOT, *Utopía e Historia en México. Los primeros cronistas de la civilización mexicana (1520-1569)*, trad. cast., Espasa, Madrid 1983. A estos autores se sumaron otros como: E. E. SYLVEST, *Motifs of Franciscan Mission Theory in Sixteenth Century New Spain Province of the Holy Gospel*, Academy of American Franciscan History, Washington 1975; A. MILHOU, *Colón y su mentalidad mesiánica...*, cit. en nota 1; ID., *De la destruction de l'Espagne à la destruction des Indes: histoire sacrée et combats idéologiques*, en *Etudes sur l'impact culturel du Nouveau Monde* (Seminaire interuniversitaire sur l'Amérique espagnole coloniale), éd. L'Harmattan, Paris 1981, t. 1, y 1984, t. 3; ID., *Propaganda mesiánica y opinión pública. Las relaciones de las ciudades del Reino de Castilla frente al proyecto fernandino de cruzada (1510-11)*, en *Libro Homenaje a José Antonio Maravall*, Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid 1986, pp. 51-62, etc.

55. D. C. WEST, *Medieval ideas of apocalyptic mission and the early franciscans in Mexico*, en «The Americas», 45 (1989) 293-313.

56. J. I. SARANYANA-A. de ZABALLA, *Joaquín de Fiore y América*, Eunote, Pamplona 1992 (2ª ed. 1995); M. ANDRÉS MARTÍN, *Nuevo Planteamiento de la Utopía franciscana en México*, en S. GARCÍA (ed.), *Extremadura en la Evangelización del Nuevo Mundo. Actas y Estudios*, Turner Libros, Madrid 1990, pp. 269-289; E. C. FROST, *A new millenarian: Georges Baudot*, en «The Americas» 36 (1980) 515-526; ID., *¿Milenarismo mitigado o imaginario?*, en VV. AA., *Memorias del Simposio de Historiografía mexicanista*, IIH de la UNAM, México 1990, pp. 73-85.



prendieron también en la Nueva España y concretamente entre los franciscanos. Es de justicia recordar, por otra parte, que años más tarde, ante la vuelta a su antigua religión de algunos indígenas y la aparición de dificultades en la evangelización, Motolinía y los demás franciscanos dudaron de esa inminencia del fin del mundo.

Existió, por tanto, la referencia a Jerusalén⁵⁷, como deseo de reconquista de los Santos Lugares o también como «tipo» o modelo de la Iglesia; pero, no parece que se puedan adscribir esas referencias a los milenarismos o mesianismos de tinte milenarista bajomedievales.

3. La «Nueva Jerusalén» en Indias

Durante el siglo XVI sobresalieron, en el tema que nos ocupa, dos autores: uno en el virreinato mexicano y otro en el peruano, respectivamente.

a) México

Los alumbrados mexicanos del XVI⁵⁸ protagonizaron la utilización más significativa de la Nueva Jerusalén en el virreinato de la Nueva España. Este grupo puso en boca del eremita Gregorio López algunas afirmaciones importantes en la línea del apocaliptismo o milenarismo, en las que la Nueva Jerusalén tendría un papel importante.

Gregorio López fue un laico que vivió vida eremítica en la Nueva España (1562-1596) donde adquirió fama de santidad. Compuso un *Tratado del Apocalypsi*⁵⁹ que, según sus propias palabras, era una «historia profética disfrazada de figuras». Los alumbrados mexicanos, que intentaron implicarlo ante la Inquisición después de muerto, fueron un grupo de unas doce personas, claramente heterodoxas, dirigidas por dos parejas de «hermanos»

57. M. ANDRÉS MARTÍN, *Nuevo Planteamiento de la Utopía franciscana en México*, cit. en nota 56, p. 274-275, recoge algunas interpretaciones ortodoxas del período de mil años al que hace referencia el Apocalipsis.

58. A. HUERGA, *Historia de los Alumbrados*, III: *Los alumbrados de Hispanoamérica (1570-1605)*, Fundación Universitaria Española, Madrid 1986.

59. Cfr. J. I. SARANYANA y A. de ZABALLA, *Joaquín de Fiore y América*, 2^a ed. cit. en nota 56, cap. IV: «El 'Tratado del Apocalypsi' (México 1586) de Gregorio López», pp. 99-119.



y «hermanas» espirituales: en México, el seglar Juan Núñez y la beata de la orden dominica Marina de San Miguel, y en Puebla el clérigo Juan Plata y la monja Agustina de Santa Clara, del convento de Santa Catalina de Sena. Varios de ellos habían visitado a Gregorio López en el pueblo de Santa Fe⁶⁰. Las declaraciones de Juan Plata ante la Inquisición aseguraban que Gregorio López tenía inquietudes escatológicas. Según las declaraciones ante la Inquisición, Gregorio López estaba intranquilo acerca de la fecha del fin del mundo y habría afirmado, asimismo, que se produciría la aparición de la Jerusalén celestial, la nueva Jerusalén, y que sería como una nueva tierra en la que los fieles serían impecables e inmortales. Finalmente, dentro del tema de Jerusalén, y siempre según las declaraciones de Juan Plata, Gregorio López habría sostenido algunas ideas acerca de la reconquista de Jerusalén por parte de un rey cristiano⁶¹.

Juan Plata dijo, además, que Gregorio «trató asimismo de una profecía de Sanct Metodio, de un sancto Pontífice que había de haber después del fraile, el cual con el emperador que entonces fuese, que le parece le dixo había de ser el rey de Francia, habían de pasar a Hierusalem, donde habían de estar once años o once y medio, y que al fin de ellos se manifestaría el Hijo de la perdición, diciéndolo por el Anticristo, encargándole el secreto y recato»⁶². Los alumbrados llegaron a la conclusión de que el propio padre Plata sería el fundador de la nueva Jerusalén y que, por ello, no habría de morir.

El estudio de los escritos de Gregorio López nos lleva a rechazar las declaraciones de los alumbrados, pues, aunque efectivamente tuvo inquietudes acerca del fin de los tiempos, no se refirió ni a la conquista de Jerusalén, ni tampoco a la Nueva Jerusalén. Alain Milhou, que cree descubrir cierto iluminismo en los plantemientos de López, reconoce, sin embargo, que «contrariamente a la deformación milenarista de sus discípulos (se refiere a los alumbrados, a los que Milhou considera 'discípulos'), consideraba Gregorio que el «nuevo cielo y tierra», la Jerusalén celeste, eran puramente espirituales, sin que apareciera por parte de él ningún intento de locali-

60. Cfr. A. MILHOU, *Gregorio López, el iluminismo y la Nueva Jerusalén americana*, en *IX Congreso internacional de Historia de América*, AHILA, Sevilla 1992, pp. 55-83.

61. A. HUERGA, *Historia de los Alumbrados*, cit. en nota 58, pp. 577-579, donde se recogen las declaraciones de Juan Plata acerca de las ideas de Gregorio López sobre Jerusalén.

62. *Ibidem*, p. 577.



zación»⁶³. Sin embargo, después del estudio detallado del tratado de Gregorio López, podemos asegurar que no hay rastro alguno de que Gregorio haya pronosticado una Jerusalén celestial de carácter intrahistórico, en donde los hombres tendrían carácter impecable e inmortal. Por ello, sospecho que tal interpretación de las palabras del eremita mexicano más bien deberían atribuirse a invención del P. Juan Plata⁶⁴.

Se puede concluir, por tanto, que entre los alumbrados mexicanos se utilizó la categoría «Nueva Jerusalén» en términos apocalípticos; pero no así, por parte de Gregorio López. La Nueva Jerusalén o Jerusalén de los alumbrados tuvo sabor milenarista con características similares a los movimientos europeos estudiados más arriba; pero no la localizaron en ninguna ciudad americana, ni tampoco tuvo elementos políticos. Sus alusiones a Jerusalén se enmarcan en sus sueños místico-eróticos, de carácter alumbrado.

b) Perú

En el virreinato peruano encontramos, en el siglo XVI, un personaje que reflexionó especialmente sobre la Nueva Jerusalén. Se trata del dominico Francisco de la Cruz⁶⁵, denunciado a la Inquisición por sus relaciones con un grupo formado en torno a las «revelaciones» de una moza criolla. Durante su estancia en las cárceles inquisitoriales concibió su *Declaración del Apocalipsis* como resumen de sus ideas y elucubraciones, y consideró que las Indias, y concretamente Lima, eran la Nueva Jerusalén.

63. Cfr. A. MILHOU, *Gregorio López, el iluminismo y la Nueva Jerusalén americana*, cit. en nota 60, p. 81. Es decir, a pesar de lo que sugiere el título, piensa que no hubo referencias a la Nueva Jerusalén en el eremita mexicano.

64. Cfr. J. I. SARANYANA-A. de ZABALLA, *Joaquín de Fiore y América*, 2^a ed. cit. en nota 56, p. 119.

65. Como bibliografía para este tema vid.: V. ABRIL CASTELLO (dir.), *Francisco de la Cruz, Inquisición, Actas I. Anatomía y biopsia del Dios y del Derecho judeo-cristiano-musulmán de la conquista de América*, CSIC, Madrid 1992; M. BATAILLON, *La herejía de fray Francisco de la Cruz y la reacción antilascasiana*, en *Etudes sur Bartolomé de las Casas*, Centre de Recherches de L'Institut d'Etudes Hispaniques, París 1965; P. CASTAÑEDA-P. HERNÁNDEZ, *La Inquisición de Lima (1570-1635)*, Deimos, Madrid 1989; A. HUERGA, *Historia de los Alumbrados*, III: *Los alumbrados de Hispanoamérica (1570-1605)*, cit. en nota 58; J. P. TARDIEU, *Le nouveau David et la Réforme du Pérou, L'affaire Maria Pizarro-Francisco de la Cruz (1571-1596)*, Université de Bordeaux III-Maison des Pays Ibériques, Burdeos 1992; y J. I. SARANYANA-A. de ZABALLA, *Joaquín de Fiore y América*, 2^a ed. cit. en nota 56, cap. III, «La 'Declaración del Apocalipsi' (Lima 1575) de Francisco de la Cruz», pp. 77-98.



Su interpretación se puede considerar como una continuación de los profetas reformistas y mesiánicos del siglo anterior⁶⁶. Francisco de la Cruz tuvo una fuerte conciencia de profeta⁶⁷ y enviado de Dios, denunció los vicios de la Iglesia y sociedad de su época y propuso una reforma para la Iglesia de su tiempo, una reforma de tipo teocrático. Dentro de esa reforma, Lima sería la Nueva Jerusalén, silla del nuevo pontífice; habría abundancia de profetas que indicarían en cada situación la voluntad de Dios. No habría necesidad de concilios ni de Magisterio, ni necesidad de guardar la doctrina ni de publicar leyes, etc., y las Indias serían el «pueblo de Israel» que estaba ya preparado (Apc. 19,6-8). Todo esto quedó completado con la profecía de su propia elección como sumo pontífice y como rey del Perú.

Entre los castigos que sobrevendrían a la Iglesia europea, el fundamental sería el avance y victoria de los turcos que asolarían la cristiandad del viejo mundo. Se añade, pues, un elemento más a las cruzadas y los movimientos mesiánicos del siglo anterior, en los que se buscaba la conquista de Jerusalén o el establecimiento de la Nueva Jerusalén, pero no se hablaba de una victoria del Turco. Por ejemplo: en los escritos y movimientos milenaristas alemanes de los siglos XV y XVI también se encuentra, como en De la Cruz, una crítica despiadada a Roma y a los poderosos y, sobre todo, la creencia de que sus propios países se convertirán en el centro espiritual del mundo, o sea, la Nueva Roma o la Nueva Jerusalén, donde se producirá el advenimiento del milenio igualitario⁶⁸, trasladando a sus paí-

66. En concreto, tiene algunos puntos que recuerdan a Jerónimo de Savonarola, ese otro gran «profeta» del siglo XV. Es abundante la bibliografía sobre Savonarola. En lengua castellana es excelente la de A. HUERGA, *Savonarola. Reformador y profeta*, BAC, Madrid 1978. Véase también: G. GIERATS, *Savonarola, Girolamo*, O. P., en LThK 9 (1986), con selecta bibliografía, centrado particularmente en el tema del proceso; y F. CORDERO, *Savonarola. Il profeta delle meraviglie 1494-1495*, Laterza, Bari-Roma 1987.

67. El se consideraba a sí mismo un profeta y aseguraba que Dios lo había elegido a la manera de los profetas veterotestamentarios y que lo había ungido como a David. «Declara —leemos en las actas del proceso— que ya le ha dado Dios a este confesante el título y en vestidura (sic) de rey de Israel y le ha dicho que este confesante está ahora como estaba David cuando andaba huyendo por los montes del rey Saul [...] y le dixo más Dios: que muchas de las cosas que en los psalmos y en los profetas están escritas de David, se entienden de este confesante» (A. HUERGA, *Historia de los Alumbrados*, cit. en nota 58, p. 368). Asimismo, comentando el Apocalipsis aseguraba que «cuando dice a San Juan que aquel León del tribu de Judá, raíz de David [...] entendida de este confesante [...] es decir hijo o descendiente de David» (*ibidem*, p. 376).

68. Cfr. A. MILHOU, *Colón y su mentalidad mesiánica...*, cit. en nota 1, p. 296.



ses el combate por Jerusalen de las antiguas cruzadas⁶⁹; pero no se habla de derrota, sino de victoria. La derrota como purificación es algo típicamente hispano, asumido por fray Francisco en el marco de los castigos que habrían de asolar la Iglesia de Europa.

Francisco de la Cruz proyectó su nueva Iglesia —la Iglesia de Israel— conectada a una serie de cambios políticos. Explicó en varias ocasiones que él mismo sería al mismo tiempo sumo pontífice y rey del Perú⁷⁰, y que la ciudad de Lima sería el centro de la cristiandad, la nueva Roma. Aseguró, por ejemplo, que lo que se dice en el Apocalipsis de la Nueva Jerusalen, se dice propiamente de las Indias⁷¹.

En su proyecto de una nueva iglesia y de reforma político-religiosa, aparece, además, otro dato nuevo con respecto a los mesianismos europeos, aunque común a algunas de las ideas providencialistas, utópicas y mesiánicas que aparecen con el descubrimiento de América y de aquella «nueva» humanidad. Se trata del «pasarse» o traslado la iglesia a las Indias. El razonamiento de Francisco fue así: la iglesia de Roma —de la gentilidad dice él— será destruida, y los santos y profetas y otras personas que quedaren vivas se pasarán a Indias donde habrá una iglesia reformada. Como dice el historiador Huerga, muchas de las proposiciones de De la Cruz atañen al paso de la Iglesia a Indias, y ese «paso» será el *leit motiv* del drama personal de Francisco de la Cruz. Según sus razonamientos, lo que empujará a

69. En estos movimientos «el Anticristo y sus secuaces ya no son Mahoma y los sarracenos, sino los enemigos interiores de la Iglesia. [...] Si el Anticristo ya no es Mahoma, sino el mal papa u otros malos cristianos, Babilonia ya no es El Cairo o Bagdag, sino Roma u otra ciudad de perdición, Jerusalén ya no se encuentra en Palestina, sino en cualquier capital espiritual convertida en Nueva Jerusalén» (A. MILHOU, *Colón y su mentalidad mesiánica...*, cit. en nota 1, p. 293-294).

70. «Para mayor declaración, dice, que [...] quedará en posesión y gobierno de rey y de Sumo Pontífice, y vivirá dende que entre en la posesión en hábito de clérigo honesto y honrado» (A. HUERGA, *Historia de los Alumbrados*, cit. en nota 58, p. 368).

71. «Y esta manera de gobierno que Dios ha de hacer en Israel [Las Indias], semejante a la que hacía con el mismo pueblo cuando los traía por el desierto está en muchas partes profetizada y se significa en el apocalipsi por el angel que andaba midiendo con la caña la ciudad de Jerusalem y por otras particularidades que en el Apocalipsi se dicen de aquella nueva Jerusalem» (A. HUERGA, *Historia de los Alumbrados*, cit. en nota 58, pp. 373, 380-381).



la Iglesia a pasarse a Indias será el Turco, que, visto en clave providencialista, será un instrumento de Dios para purificar la Iglesia⁷².

La nueva Jerusalén de Francisco de la Cruz cuenta, pues, con muchas de las características de los mesianismos europeos vistos con anterioridad, a los que añaden matices propios. No recoge, sin embargo, los elementos propiamente milenaristas, esto es, el reinado temporal de Cristo y la proximidad del fin del mundo.

* * *

Hemos podido comprobar que el recuerdo de Jerusalén, real o apocalíptica, traspasó las fronteras de Europa en dirección a las Indias recién descubiertas. En este nuevo mundo, a excepción de los anhelos de su descubridor, no se esperaba ya una reconquista de los Santos Lugares. Con todo, Jerusalén fue siempre el modelo al que se volvió la mirada, para imitarlo en aquellas tierras. Hubo, asimismo, ideales apocalípticos que aguardaban la instauración de la Nueva Jerusalén en América, con las mismas características con que los movimientos mesiánicos bajomedievales la habían definido.

Ana de Zaballa Beascochea
Facultad de Filología y Geografía e Historia
Universidad del País Vasco
E-01006 Vitoria
M^a Cruz González Ayesta
Facultad de Teología
Universidad de Navarra
E-31080 Pamplona

72. «Nuestro señor Jesucristo mostrará claramente cómo la destrucción del Turco y entonces habrá hecho, fue hecha por mandato y voluntad de nuestro Señor Jesucristo» (Alvaro HUERGA, *Historia de los Alumbrados*, cit. en nota 58, pp. 372-373 y pp. 279-282). «En el concilio que en Roma se ha de tener antes que el Turco la destruya, y casi al mismo tiempo, el antipapa y sus aliados matarán a muchos profetas que en el dicho concilio habrá [...]», y los dichos profetas «después resucitarán con clara resurrección de muerte natural y vendrán acá a las Indias y contarán los milagros que con ellas ha hecho Dios y la crueldad del Turco... y como en el mismo concilio declaró Dios que este confesante sea Sumo Pontífice. [...] y para hacer Dios una cosa tan extraña como es fundar su Iglesia en Indias...» (A. HUERGA, *Historia de los Alumbrados*, cit. en nota 58, p. 371).