

ANTICRISTO, ANTIJUDAÍSMO Y FIN DEL MUNDO EN EL DISCURSO APOCALÍPTICO DE ALONSO DE ESPINA

Constanza Cavallero

IMHICIHU, CONICET, Buenos Aires, Argentina

Instituto de Historia de España, Universidad de Buenos Aires

constanza.cavallero@gmail.com

Resumen: El presente trabajo recoge y analiza los apartados apocalípticos de un texto clave dentro de la literatura hispana de polémica religiosa: el *Fortalitium fidei*, tratado escrito *circa* 1460 por el franciscano Alonso de Espina, teólogo y afamado predicador popular en el Reino de Castilla. Pese a que Espina dedica diversos pasajes de su editada y reeditada obra al fin de los tiempos y a la figura del Anticristo, su pensamiento escatológico prácticamente no ha sido estudiado por la historiografía especializada. Este estudio aspira a mostrar las diversas aristas del discurso sobre el fin de los tiempos que presenta el *Fortalitium fidei* y a señalar sus particularidades dentro de la literatura apocalíptica hispana del otoño de la Edad Media.

Palabras clave: Anticristo, apocalipsis, escatología, Castilla, siglo xv.

Abstract: This work gathers and analyzes the apocalyptic sections of a key text within the Hispanic literature of religious controversy: the *Fortalitium fidei*, written *circa* 1460 by the Franciscan friar Alonso de Espina, a theologian and a famous popular preacher from the Kingdom of Castile. Despite the fact that Espina dedicates various passages of his edited and re-edited work to the End Times and the figure of the Antichrist, his eschatological thought has practically not been considered by specialized historiography. This paper aims to show several highlights of the apocalyptic discourse presented in Alonso de Espina's *Fortalitium fidei* and to point out its particularities within the Hispanic apocalyptic literature of the autumn of the Middle Ages.

Keywords: Antichrist, apocalypse, eschatology, Castile, 15th Century.

1 Introducción

El presente trabajo aborda, desde un costado posible, la concepción de la historia y la escatología cristianas a fines de la Edad Media. Este período de la historia de Occidente se caracteriza, entre otras cosas, por la pervivencia y expansión de las tradicionales expectativas apocalípticas, reanimadas entonces, sobre todo, por el Gran Cisma, por el firme avance de los turcos sobre Europa y por la expansión territorial de los reinos cristianos, coronada por el descubrimiento del llamado «Nuevo Mundo» (McGinn 1979: 253-258 y 1997: 193-219; Milhou 1983; Guadalajara Medina 1996: 288-39; Pérez Herranz 2016: 209-214).

Para abordar esta cuestión propongo, en el presente trabajo, analizar y contextualizar los apartados apocalípticos y «anticristológicos» de un texto clave dentro de la literatura hispana de polémica religiosa. Me refiero al *Fortalitium fidei*, tratado escrito por el franciscano Alonso de Espina *circa* 1460, organizado en cinco libros, con el objeto de combatir a los múltiples enemigos de la fe cristiana: herejes, judíos, musulmanes y demonios¹. Pese a que este teólogo y predicador popular dedica diversos pasajes de su editada y reeditada obra al fin de los tiempos y a la figura del Anticristo, su pensamiento escatológico prácticamente no ha sido estudiado (la excepción a lo dicho es un artículo de Steven McMichael, franciscano también él, escrito en 2006)². Un ejemplo muy claro de esta llamativa ausencia en la historiografía especializada es el libro de Guadalajara Medina sobre la figura del Anticristo en la España medieval, que no menciona siquiera a Alonso de Espina (Guadalajara Medina 2004). Intentaré mostrar, entonces, las diversas aristas del discurso sobre el fin de los tiempos que presenta el franciscano y señalar sus particularidades dentro de la literatura apocalíptica hispana del otoño de la Edad Media.

1 Utilizo en el presente trabajo la copia manuscrita del *Fortalitium fidei*, que data de 1464, conservada en el Archivo de la Catedral de El Burgo de Osma (Códice 154).

2 McMichael 2006: 224-273.

2 Anticristo(s) y proximidad del Fin en el *Fortalitium fidei*

La primera mención importante del Anticristo con mayúscula y de su contraparte, la proximidad del fin del mundo, en el *Fortalitium fidei* está situada en la *consideratio* decimosegunda de su libro tercero, el libro antijudío de la obra de Espina³. Allí el fraile discurre acerca del origen y la identidad del Anticristo, refiere la naturaleza de su poder y hace hincapié en la existencia de un fuerte vínculo entre el «Hijo de la Perdición» y el pueblo judío.

Respecto del origen del Anticristo, el fraile afirma –fiel a la tradición– que este procederá de la tribu de Dan⁴. Menciona luego dos lecturas posibles respecto de su vinculación con el demonio: según Comestor –dice– el diablo descenderá al vientre de su madre, durante su gestación⁵. No obstante, otros afirman («forte melius et verius», en opinión de Espina) que el Anticristo tendría, como todos los hombres, un ángel custodio⁶ y que Satán tomaría posesión absoluta de él recién cuando llegara a la edad de la discreción. De allí en más, lo guiaría en el mal y lo instruiría en las malas artes⁷.

Fortalecido entonces a causa del demonio, el Anticristo se dirigiría a los montes Caspios (es decir, las montañas del Cáucaso), cerca de los límites del imperio del Gran Can, y se reuniría allí con la reina de las Amazonas, guardiana de «los Hijos de Israel» (o bien –dice Espina– con el Gran Can mismo). Los «Hijos de Israel» no eran sino las Diez Tribus perdidas que, según la tradición que recoge el fraile (iniciada por Pedro Comestor en su *Historia Scholastica*), habrían sido allí encerradas por Alejandro Magno (Rodríguez Barral 2008: 238)⁸. El Anticristo liberaría entonces a las Tribus de Israel y éstas

3 Hay breves menciones previas: en el primer libro del *Fortalitium*, por caso, se refiere Espina a los falsos milagros que hará el Anticristo (*Fortalitium fidei, Liber primus, Consideratio* III, f. 34v.). Respecto de las distintas acepciones del término 'Anticristo', ya como personaje del futuro y protagonista mitificado del fin de los tiempos, ya como término genérico que refiere a los opositores, históricamente encarnados, de la figura de Cristo, véase Guadalajara Medina 2004: 15.

4 Sobre la procedencia del Anticristo según la tradición cristiana, véase Emmerson 1981: 79-81.

5 Petrus Comestor escribió su *Historia Scholastica* entre 1169 y 1173. Allí, en el *Liber Danielis* (cap. VI), sostiene: «post conceptum spiritus malignus descendet in uterum matris, cuius virtute deinceps puer aletur, nascetur, adolescet» (Migne 1855: PL 198, col. 1454). Sobre Comestor y su pensamiento apocalíptico, véase Gow 1995: 42-46.

6 Este punto, que viene a negar cualquier forma de unión hipotástica en la persona del Anticristo, es tratado en detalle por el franciscano Francesc Eiximenis. Por ejemplo, aparece en un apartado especial de su *Llibre dels àngels* (1392), texto conservado en múltiples manuscritos, editado y reeditado a fines del siglo xv y principios del xvi y traducido al castellano, al flamenco, al latín y al francés (Martí 2003: 28, 83).

7 *Fortalitium fidei, Liber tercius, Consideratio* XII, f. 114v.

8 La asociación de las Diez Tribus de Israel con Gog y Magog es clara en el *Fortalitium*. Leemos allí: «filii Israel [...] inter duo castra dicta Guth et Maguth fuerunt inclusi» (*ibidem*, f. 114v.). Allí vivían, dice Espina, «nudi incendentes carnibus crudis et arborum fructibus».

conformarían sus huestes fundamentales. Sería gracias al poder y apoyo de estos seguidores que aquel reinaría y llegaría a ser un poderosísimo monarca⁹. Los judíos liberados, que eran tantos que podían «llenar veinticuatro reinos», avanzarían junto a él hacia Jerusalén y congregarían en el camino a otros judíos dispersos por el mundo¹⁰.

Espina creía que los judíos adherirían al Anticristo sin titubeos, que lo recibirían «como su verdadero Mesías», que lo adorarían «como a Dios» y que le temerían «como rey y señor»¹¹. El pueblo hebreo sería fácilmente engañado por el Anticristo porque este simularía ser el Mesías tan esperado por los judíos (incluso se circuncidaría a sí mismo). El fraile consideraba que los judíos de su tiempo aguardaban al Mesías con particular esperanza debido a la reciente caída de Constantinopla –a la que veían como «la hija de Edom»– en manos de los turcos¹². Por virtud de aquella errónea ilusión, los judíos se encontraban muy vulnerables a las argucias del Anticristo¹³.

También agrega Espina, apegado a la tradición, que el pueblo hebreo se pecaría finalmente del engaño sufrido gracias a la intervención de la divinidad. Dios enviaría a los profetas Elías y Enoch a anunciar la verdad y el pueblo mosaico abrazaría la fe de Cristo¹⁴. Es decir, los judíos –o, mejor dicho, aquellos judíos que vivieran en los tiempos últimos– se convertirían al cristianismo cuando la historia llegara a su fin. Por la dureza de su corazón, eso no ocurriría antes del momento apocalíptico y acontecería únicamente por mediación de Dios (McMichael 2006: 263-264). De hecho, la *consideratio* que contiene esta disquisición escatológica de Espina se denomina: «De la conversión de los judíos al final del mundo». Esta postura se condice a la perfección con la intensa desconfianza del fraile respecto de la sinceridad de la fe de los nuevos cristianos de judíos que habitaban la Península. Sobre estos últimos discurre en el libro segundo del *Fortalitiium*, dedicado a combatir las

9 «Isti predicto antichristo adiungentur virtute quorum regnabit et erit monarcha potentissimus» (*ibidem*, ff. 114v.-115r.).

10 «et in maximo numero consistunt in tantum ut secundum aliquos possent 24 regna implere» (*ibidem*, f. 114v.).

11 «eum tanquam verum messiam suum recipient et ut Deum colent et tanquam rex et dominus ab ipsis metuetur» (*ibidem*, f. 115r.).

12 *Fortalitiium fidei, Liber tercius, Consideratio IV*, arg. 21, ff. 66r.-67r.

13 Es cierto que Espina sostiene, siguiendo a san Agustín y a Francisco de Mayronis, que el Anticristo seduciría a judíos y a cristianos, haciendo guardar tanto el sábado como el domingo. No obstante, menciona esta idea de soslayo. De inmediato concluye que serían los judíos quienes aceptarían al Anticristo: «Sic ergo patet quomodo iudei decipientur ab Antichristo et quomodo recipient eum ut messiam suum et colent» (*Liber tercius, Consideratio XII*, f. 115r.).

14 «tunc mittet Deus ad eorum et aliorum multorum conversionem Helyam et Enoch, quod erit inter occultum adventum Antichristi, qui est per nativitatem, et manifestum eius adventum, qui est per predicationem et apertam persecutionem» (*ibidem*).

herejías de su tiempo y, en gran medida, a los herejes judaizantes o «judíos ocultos» que eran –a sus ojos– como una plaga (Cavallero 2016: 153-204).

Ahora bien, es importante destacar que, en la *consideratio* analizada, fray Alonso no solo pone énfasis en el vínculo entre el Anticristo y los judíos sino que, además, parece insinuar que el final de los tiempos estaba muy próximo (y, por lo tanto, también la llegada del Anticristo). Espina menciona nueve síntomas que anunciarían la consumación del tiempo terreno: la perturbación general del mundo, el cisma de la Iglesia, la multiplicación de los vicios, el desprecio de la sana doctrina, la perturbación de toda autoridad espiritual y toda jurisdicción terrenal, la vindicación divina por medio del flagelo y la corrección, el cese de la palabra divina, las dudas en la fe (junto con la difusión del error y la mentira) y la destrucción temporaria de la Iglesia¹⁵. Y a inmediata continuación, agrega lo siguiente, de modo muy sugestivo:

Estos nueve signos de la cercanía de la venida del Anticristo pude recoger de las Sagradas Escrituras. Que vea y contemple el diligente lector si acaso encuentra al mundo, en el presente, herido por alguno de los signos predichos, y que recurra con mucha devoción al fortísimo defensor Jesucristo, Señor nuestro, que es la torre de fortaleza de cara al enemigo, por cuya singular protección la fe de los cristianos ojalá persevere inviolable sin fin¹⁶.

El franciscano, apegado a la ortodoxia agustiniana, reprueba cualquier especulación respecto del año de nacimiento del Anticristo (incluso alude explícitamente a Arnau de Vilanova e implícitamente a Vicente Ferrer dentro de los curiosos que cayeron en el error de calcular lo inescrutable)¹⁷. No obstante ello,

15 *Fortalium fidei, Liber tercius, Consideratio* XII, ff. 116r.-116v.: «tocius mundi generalis perturbacio»; «scisma ecclesie crudelissimum»; «multiplicacio viciorum»; «neglectio sive contemptus sane doctrine»; «perturbacio omnis prelatie spiritalis et terrenalis iurisdictionis»; «vindicacio divinalis per flagellum et correctionem»; «cessatio verbi divini»; «dubitatio in fide et pullulacio erroris et deceptionum» y «destructio ecclesie ad tempus». Véase McMichael 2006: 260-261.

16 Todas las traducciones son de la autora. El manuscrito dice así: «Hec novem signa propinqui adventus antichristi ex sacris scripturis coligere potui. Videat et contempletur diligens lector si forte mundum in presenti inveniat aliquibus de predictis signis vulneratum et recurat devotissime ad fortissimum defensorem Ihesum Christum Dominum nostrum, qui est turris fortitudinis a facie inimici, cuius singulari presidio fides christianorum inviolabilis sine fine perseveret» (*ibidem*. f. 116v.).

17 «Huic sententie [...] concordat falsitas eorum qui tempus certum determinaverunt, cum tam supradicti quam etiam alii de quorum numero fuit Arnaldus de Villanova, qui in tractatu quem fecit *De fine seculi* determinat quod Antichristus erat venturus in quartodecimo centenariio a nativitate Christi, et patet quod sumus iam ultra per LX annos. Quidam etiam magnus predicator per orbem discurrens circa annum Domini MCCCCX in sermone Christi Ecce hic positus est in ruynam declaravit tempore suo iam natum esse Antichristum per plures visiones et exempla, cuius oppositum patet» (*ibidem*. f. 116r.).

creo necesario estar atento a los signos que anunciarían el Final. Si atendemos no solo a la advertencia que hace al lector en el pasaje citado sino también al modo en que describe el estado de la Iglesia en sus tiempos (sobre todo en el libro quinto y último del *Fortalitiū fidei*), podemos colegir que, para Espina, el fin del mundo estaba arribando.

En efecto, en su *Liber quintus*, dedicado a combatir a los demonios, Espina describe una propagación de graves vicios y errores, semejantes a aquellos que anunciarían la consumación de los tiempos. En principio, el fraile, al discurrir acerca del poder de los demonios, da cuenta de los motivos por los cuales éstos podrán causar terribles males en el ocaso del mundo, cuando se desatara la persecución del Anticristo. Siguiendo las palabras de Juan en *Apocalipsis* 20, 7, explica que el diablo sería entonces «soltado» y ejercería todo su poder¹⁸. Fiel a la interpretación de Agustín, Espina explica que el diablo había sido maniatado para que no pudiera tentar a los hombres más de lo debido pero, por designio divino, gozaría de gran permisión en el último y breve período de tres años y seis meses¹⁹. Gracias a la malicia del demonio en los tiempos finales, quedaría en evidencia por contraste, y antes del Juicio Final, la paciencia de los santos y la omnipotencia de la divinidad.

En segundo lugar, Espina describe a la cristiandad, en este último libro de su obra, como una fortaleza casi totalmente expugnada por los demonios e introduce críticas no menores a sus contemporáneos y a la Iglesia castellana de la que formaba parte. Afirma que el «muro», el «antemural» y la «fosa» de dicha fortaleza (a saber, la caridad, la justicia y la humildad que la protegían) se hallaban destruidos en sus tiempos, por los vicios de los religiosos, los príncipes y los prelados (es decir, la corrupción de quienes debían ser sus custodios). Espina afirma, por ejemplo, haber visto religiosos que, aparentando ser hombres santos, adherían a favores mundanos, y a religiosos tan soberbios que llegaban a convertirse nada menos que en «ministros del Anticristo»²⁰. También eleva críticas a los príncipes y nobles de los reinos hispanos. Dice que gobernaban tiránicamente, que se rodeaban de consejeros deshonestos, que

18 «tunc solvetur Sathanas quiaper illum Antichristus in omni sua virtute mirabiliter quidem sed [sed en ediciones posteriores; se en el manuscrito] mendaciter operabitur» (*Liber quintus, Consideratio V*, f. 179r.).

19 Espina, recogiendo palabras de Agustín en *Super Psalmos*, sostiene: «Nam si tantum posset nocere dyabolus quantum vult, aliquis iustorum non remaneret» (*Liber quintus, Consideratio V*, 178v.). También en la *consideratio IV*, Espina afirma que los demonios fueron confinados al aire caliginoso, luego de la caída del cielo, para que pudieran tentar a los hombres pero no demasiado («ne nimis acriter nos temptarent», f. 178r.).

20 «sunt ministri Antichristi» (*Liber quintus, Consideratio IX*, f. 182r.).

disponían de la Iglesia a placer, que repartían dignidades y honores por favoritismo, beneficiando a criminales e incluso a niños de pecho, etc.²¹.

Los potentados son criticados, particularmente, por mostrar excesiva condescendencia con los judíos, los conversos e incluso con los musulmanes. Los preladados y clérigos, guardianes del muro de la caridad, no investigaban los errores de los herejes y, a ojos de Espina, cualquier cosa en la Iglesia se lograba con dinero, porque todos habían sido vencidos por el demonio de la codicia²². Este punto de su argumentación es central porque en él confluyen, por un lado, el fanático antijudaísmo de Espina y su suspicacia respecto de los conversos y, por el otro, sus fuertes críticas a señores, príncipes, preladados²³. Ciertamente es que Espina sostiene que los vicios de esta «ciudad diabólica» afectaban, también, a consejeros, comerciantes, jóvenes y, en pocas palabras, al pueblo todo, en sus distintos niveles. No obstante ello, en lo que refiere al –a sus ojos– deplorable «estatus de los judíos en el presente en este reino de Castilla», preocupación fundamental del fraile, hace recaer la responsabilidad máxima en los pecados de los más poderosos. Ellos eran quienes tenían trato con los judíos, aceptaban sus favores y, ciegos, hacían oídos sordos a prédicas y quejas. Por este proceder, se dilataba el grave problema de la apostasía judaizante:

Porque en razón del excesivo trato con ellos y la frecuente aceptación de regalos ya llegaron a la profundidad de los males, como hechos insensibles a las voces de los predicadores y a los clamores de los que se quejan, no solo de los pobres sino también de muchos otros. Por el contrario, engegucidos, al torcer sus juicios obtienen favores según su deseo. Por estas cosas, surgen muchísimos males en el pueblo, principalmente en la fe y en las costumbres, cuando muchos cristianos se hacen judíos o, mejor dicho, eran judíos ocultos y se hacen judíos públicos; otros se hacen sarracenos; otros usan la circuncisión; otros observan otras ceremonias judaicas impunemente²⁴.

21 *Ibidem*, f. 182r.-182v.

22 «a maiori usque ad minorem omnes avaricie student» (*Liber quintus, Consideratio IX*, f. 182v.).

23 En opinión del fraile, el pueblo hebreo era, entre todos los pueblos, el que se encontraba más ligado a los demonios (*Liber quintus, Consideratio V*, f. 178v.). El aumento del «peligro judío» que describe nuestro autor en el *Fortalitium fidei* (que acentúa narrando en el *Liber tercius* no solo innumerables errores de los judíos sino incluso supuestos crímenes rituales por ellos cometidos, los llamados «libelos de sangre») aparece vinculado a la venida inminente del Anticristo y a la «manumisión» del demonio propia del fin de los tiempos, es decir, al cumplimiento de aquel pasaje de *Apocalipsis* 12, 12 que preveía la liberación de Satanás y el despliegue de su furor postremo.

24 *Fortalitium fidei, Liber tercius, Consideratio XI*, art. 8, f. 112r. El latín reza lo siguiente: «Quia ex nimia conversatione eorum et frequenti munerum acceptione iam venerunt in profundum malorum, ut insensibiles facti ad voces predicatorum et clamores gemencium, non solum pauperum sed etiam

Espina insiste en esta dura crítica cuando dice que los príncipes cristianos protegían a los judíos por codicia de bienes temporales y que por ese motivo les permitían incluso esclavizar y expoliar a los cristianos mediante la usura²⁵.

En lo que refiere a los conversos judaizantes, en particular, cabe notar que la única mención del anticristo que aparece en el *Liber secundus* del *Fortalitium fidei*, el libro de Espina dedicado a lidiar con los herejes, se encuentra en el apartado que trata acerca de los «cristianos que practicaban la circuncisión carnal». Allí llama «anticristos» a quienes, pese a que profesaban con la lengua seguir a Cristo, se alejaban de Él con sus acciones: «cualquiera que en los hechos niega a Cristo –dice Espina– es un anticristo»²⁶.

Ahora bien, fray Alonso se ocupa también del fin del mundo en el cuarto libro del *Fortalitium fidei*, su libro *adversus sarracenos*. Por un lado, aparece allí Mahoma, «qui fuit et est contrarius Christo», relacionado con la Bestia del Apocalipsis y con el número 666²⁷. Por el otro, es en este *Liber quartus* donde el franciscano recoge cuatro célebres profecías que anunciaban el postremo castigo de Dios a la cristiandad por sus viles pecados, que sería ejecutado en manos de los seguidores del profeta.

278

La primera de ellas se remontaba al primer milenio y es atribuida al mártir Metodio. Según esta profecía, en el sexto y último milenio caerían los cristianos en manos de los sarracenos y serían llevados cautivos a Jerusalén y habría grandísima tribulación entre los cristianos que habitaren la Tierra²⁸. La segunda había sido anunciada por Joaquín de Fiore en su *Speculum visionum* (8: 41). El abad sostuvo que aves negras –los moros– anunciarían la destrucción de los ejércitos cruzados. Luego, en tercer lugar, santa Hildegarda había predicho las derrotas bélicas de los cristianos en manos de los «fétidos sarracenos» como castigo de la tiranía de los príncipes y la codicia de los prelados. Finalmente, Cirilo había profetizado que un macho cabrío (*yracus*) despedazaría con sus dientes a la oveja y derribaría con sus cuernos a su cría, el cordero. Espina

plurium aliorum. In oppositum, facti ceci, retorquentes iudicia sua favores ad libitum consequuntur. Ex quibus plurima mala oriuntur in populo, precipue in fide et moribus, cum multi christiani facti sunt iudei, vel melius dicam erant occulti iudei et facti sunt publici, alii sunt saraceni facti, alii vero utuntur circumcissione, alii cerimonias alias iudaycas observant impugne».

25 «principum christianorum detestabilis avaricia eos propter luca temporalia sustineat et christiana mancipia ipsis habere permittat et inmoderato usurarum favore christianos expoliari concedat» (*ibidem*, f. 112v.).

26 «Si negacio non tamen lingua fit sed et factis certe multos invenimus antichristos qui ore confitentur Christum et moribus diffenciunt ab eo. Quisquis factis negat Christum antichristus est. Tales sunt omnes mali catholiciqui non verbis sed factis negant» (*Fortalitium fidei, Liber secundus, Consideratio VI*, f. 43r.).

27 *Fortalitium fidei, Liber quartus, Consideratio I*, art. 3, f. 117v.

28 *Fortalitium fidei, Liber quartus, Consideratio XII*, a. 1, f. 173v.

dice que Joaquín de Fiore interpretó correctamente que el macho cabrío era Mahoma y el cordero, Cristo, quien sería abatido con los cuernos, es decir, con el flagelo de las guerras²⁹.

Recién después de este gran escarmiento de los cristianos en manos de los sarracenos, tantas veces profetizado, llegaría el fin del poder islámico. En opinión de Espina, el anhelado triunfo final de los cristianos debía esperar. En este pasaje del *Fortalitiium fidei* encontramos el único *locus* de la obra en el cual es nombrado el rey Enrique IV. El fraile narra cómo el Trastámara había enfrentado a los moros desde el primer momento de su reinado (recuerda la obtención de la bula de cruzada y la voluntad del rey de conquistar Granada)³⁰. No obstante, considera que el mencionado monarca no sería capaz de lograr la ansiada conquista de los Santos Lugares. Cree que la gran división de los nobles castellanos dificultaba el avance sobre los sarracenos y que más cabía esperar una guerra al interior del reino que una guerra contra los infieles³¹. Espina, siguiendo a Llull³², creía que ningún sitio era más conveniente que España para avanzar sobre el Islam pero, pese a ello, no asocia a Enrique IV con el deseado *rex bellator* que sería capaz de realizar una gesta semejante³³.

Con todo, pocos años después del avance de los turcos sobre Constantinopla, las mencionadas profecías del fin del mundo (al igual que los

29 *Ibidem*, ff. 173v.-174r.

30 *Fortalitiium fidei, Liber quartus, Consideratio IX*, f. 170r.-170v. Véase al respecto Echevarría Arsuaga 2004: 143-156 y Edwards 2004: 170 y ss.

31 «Et successit predicto rege Iohanni in regno filius eius, Henricus quartus, qui nunc regnat, decimo octavo rex Castelle et utinam feliciter ad Dei gloriam regnet et utilitatem rei publice. Hic primo regni sui anno, cum exercitu suo magno intravit terram saracenorum et obtinuit viriliter villam que dicitur Ximena et destruxit Stiponam. Habuit etiam bullam cruciate contra saracenos et continuavit guerram quatuor annis, in quibus non modicum saraceni sunt fame afflicti. In signum etiam voluntatis expugnationis regni Granate, cepit devisam malo granatorum pro ornamento armorum regalium. Quid erit Deus novit, cuius est causam et finem bellorum agnoscere. Multa enim impedimenta offeruntur, specialiter divisio militum in regno contra ipsum propter que iam hoc anno sexagesimo plus timetur guerra in regno quam contra infideles. Quod Deus sua pietate avertere dignetur. Amen» (*Fortalitiium fidei, Liber quartus, Consideratio IX, belum 155*, f. 170r. -170v.).

32 Espina se apoya en el *Liber de fine* de Ramon Llull, es decir, una de las obras escritas por el mallorquín cuando ya había desistido de la idea de convertir a judíos y musulmanes por medio de la argumentación lógica y había abrazado la idea de cruzada (la postura de Llull frente al islam se modifica tras la caída de Acre de 1291. Ver al respecto Tolan 2007: 304-305). Como indica Tolan, el *Liber de fine* es «un resumen de todas sus obras, una amarga reflexión sobre el fracaso de sus ideas y una última y desesperada súplica al papa, a los cardenales, a los gobernantes seculares, a «alguien en general», para que prestaran atención a lo que estaba diciendo». Para un resumen de los diversos itinerarios contemplados por Llull y recuperados por Espina para avanzar sobre tierras islámicas, véase Tolan 2007: 307. Ambos, Llull y Espina, proponen comenzar por la conquista de Granada, cruzar a continuación Ceuta y, con la retaguardia segura, avanzar progresivamente hacia el este.

33 *Fortalitiium fidei, Liber quartus, Consideratio X*, f.172v. Agrega luego Espina: «Beatus ergo rex bellator qui propter zelum catholice fidei hec cogitaverit et in opere posuerit sperans omnia predicta acquirere per Ihesum Christum, in cuius manu sunt omnium potestates et omnia iura regnorum» (*ibidem*, f.173r.).

nueve signos del fin del mundo ya indicados) eran una verdadera alarma respecto de la proximidad del Apocalipsis (McMichael 2006: 230). Los cristianos –y sobre todo sus líderes, a ojos de Espina– debían reformar sus costumbres y sus conciencias de inmediato, porque ya no quedaba demasiado tiempo.

3 El discurso apocalíptico de Alonso de Espina en perspectiva

Cabe preguntar, entonces: ¿por qué resulta relevante estudiar el pensamiento apocalíptico de este franciscano de mediados del siglo xv? Voy a ensayar una doble respuesta.

En primer lugar, cabe señalar que la identificación tan clara de los judíos con las huestes principales del Anticristo –como bien indica McMichael– resulta un punto destacable del pensamiento de Espina. Los mendicantes, hasta entonces, solían otorgar un papel menor a los judíos dentro del colectivo de seguidores del Hijo de la Perdición³⁴. Es decir, si bien no llama la atención su mirada apocalíptica de la historia considerando su pertenencia al franciscanismo reformado, lo cierto es que el abordaje del tema que presenta el fraile es particular³⁵.

Alonso de Espina apoya su argumentación en la autoridad de referentes patrísticos y escolásticos (Agustín, Isidoro, Beda, Gregorio) y en el pensamiento de franciscanos escatológicamente «moderados» (Francisco de Mayronis, Nicolás de Lira). Incluye, por este motivo, muchos de los elementos tradicionales vinculados con el Anticristo: su pertenencia a la tribu de Dan, su encuentro con la Reina de las Amazonas y/o el Gran Can, la actuación clave de Elías y de Enoc (y, luego, la muerte de ambos en manos del Anticristo, su posterior resurrección y su ascenso al cielo en una nube)³⁶, la muerte final

34 «Alonso may have disagreed with the other mendicants' overall representation of the Jews, which assigned them a relatively minor role among the enemies of the church and followers of Antichrist» (McMichael 2006:263). Véase también Burr 2004: 28-29.

35 Cabe señalar, además, que, culminado el cisma de Occidente, decae «la predicación popular sobre la inminencia del Anticristo» (McGinn 1997: 200). Pese a ello, Espina, predicador popular, mantiene viva la tradición, cuidándose de permanecer dentro de los límites de la ortodoxia.

36 «Tunc videns Antichristus se confusum et quod detecta est eius malicia, exhibit in publicam persecutionem et occidet eos in Iherusalem, et iacebunt corpora eorum in plateis tribus diebus et tribus noctibus et dimidio, quare nullus audebit sepelire corpora eorum metu Antichristi, ut quicumque viderint timeant eis confirmari. Occisores autem eorum leti erunt propter mortem eorum. Sed post tres dies et dimidium resurgent et occisores audient voces angelorum dicentium: Helyas et Enoch, ascendite huc. Et ipsis videntibus, ascendent in celum in nube» (*Fortalitium fidei, Liber tercius, Consideratio XII*, f. 115r.).

del Anticristo a causa del «aliento de Cristo» y el accionar de San Miguel, los «cuarenta días» que seguirían a la muerte del Anticristo para dar posibilidad de descanso a los santos y de penitencia a los rebeldes, etc.³⁷.

No obstante, otros tantos elementos que se hallaban presentes en el pensamiento apocalíptico franciscano –permeado, a su vez, por el joaquinismo desde finales del siglo XIII (Reeves 1993: 229-241)– brillan por su ausencia en el *Fortalitium fidei*. Quizás para Espina resultaban en exceso especulativos. Por ejemplo, si bien en el *Liber quintus* el fraile describe una guerra entre la Ciudad de Dios y la Ciudad del demonio o Babilonia, no menciona una puja entre una Iglesia carnal y una Iglesia espiritual (identificada ésta, dentro de la tradición mencionada, con el ideal de pobreza franciscano). No hace hincapié tampoco en la clásica división joaquinista de la historia en tres eras, ni en siete períodos o estados³⁸. Tampoco diferencia entre diversos anticristos (es decir, un Anticristo «puro» y un Anticristo «mixto»), ni aparece en absoluto en su narración sobre el fin del mundo la figura del Papa angélico, ni la del Papa-Anticristo, ni el concepto de «Emperador de los últimos tiempos» (o «Encubierto» o «vespertilio»). No hay identificación alguna entre Francisco de Asís y el «Ángel del Séptimo Sello», precursor de la Segunda Venida de Cristo, ni –al menos en los pasajes propiamente apocalípticos del *Fortalitium*– una vinculación del papel de las órdenes mendicantes con los roles de Elías y Enoc, ni con los *virii spirituales* profetizados por Joaquín de Fiore³⁹.

Por último, y sobre todo, no hay vestigios en el *Fortalitium fidei* del papel positivo que otros franciscanos habían otorgado anteriormente a los judíos en los tiempos finales. Menciono un ejemplo de esta tradición: Francesc Eiximenis. Este, como bien indica McMichael, había sostenido que, luego de la derrota del Anticristo y de la conversión de los judíos, la corte papal se

37 «Et si queras utrum, occiso Antichristo, statim Christus veniat ad iudicium, dico quod non, sed secundum glosam Danielis XI, concedentur XL dies ad refrigerium sanctorum et penitentiam subversorum. Quantum autem sit spacium inter istos XL dies et finem mundi nemo scit» (*ibidem*).

38 Hay una breve mención a las tres eras del mundo en el *Fortalitium fidei* ubicada en la *Consideratio X* del *Liber tercius*, la cual contiene una serie de prodigios o milagros que han provocado la conversión al cristianismo de ciertos judíos a lo largo de la historia. El octavo milagro inventariado narra la historia de un judío que, en 1243, halló un libro oculto en el hueco de una pared en el cual se describían los tres períodos del mundo, desde Adán hasta el Anticristo. El judío leyó allí que el tercer período se iniciaba con la venida de Cristo, quien padecería para salvar a los hombres. Al leer esto, el judío –dice Espina– se convirtió al cristianismo junto al resto de su familia (*Liber tercius, Consideratio X*, f. 107r.). Sobre la visión tripartita de la historia que presenta Joaquín de Fiore, véase Whalen 2009: 103-108.

39 Pese a lo dicho, Alonso de Espina sí concede, en el *Liber primus*, un rol central a los predicadores evangélicos, portadores de la única arma ofensiva con que contaban los cristianos en la guerra espiritual contra los enemigos de la fe (véase al respecto Cavallero 2011: 149-198). Incluso afirma el fraile: «[el predicador evangélico] debe ser fuego en fervor, para que pueda inflamar los corazones de los oyentes; con el ejemplo de Elías, de quien se dice en *Eclesiástico XLVIII: Se levantó Elías como un fuego y su palabra ardía como una antorcha*, porque, como dice Bernardo, quien arde enciende» (Cavallero 2011: 189).

mudaría a Jerusalén y un nuevo Papa y un nuevo emperador emergerían del linaje de los recién convertidos (McMichael 2006: 232)⁴⁰. La visión que presenta Alonso de Espina hacia mediados del siglo xv del papel de los judíos en tiempos apocalípticos merece, entonces, nuestra atención.

En la literatura apocalíptica hispana (aragonesa, mayormente) de los siglos XIV y XV, no aparece ni en el plano textual ni en el plano iconográfico una asociación fuerte entre Anticristo y judaísmo que vaya más allá de las habituales referencias a su ascendencia hebrea o a la mención a los judíos entre sus diversos seguidores (Rodríguez Barral 2008: 236). Si bien Espina, como muchos de sus antecesores, ve las tribulaciones de los últimos tiempos como consecuencias del mal que reinaba dentro de la Iglesia cristiana, acrecienta al mismo tiempo el papel negativo de los judíos en la proximidad del Final y la amenaza que significaba su presencia para la Iglesia. Cabe recordar, en este sentido, que Espina incluye su principal y más detallada disquisición apocalíptica en su libro antijudío, el *Liber tercius*, y no –como hiciera un Bernardino de Siena o, más tarde, un Jerónimo Savonarola– en sermones y escritos destinados puramente a la reforma de costumbres o en comentarios exegéticos del libro del *Apocalipsis* (McMichael 2006: 235). Es decir, dentro de la literatura apocalíptica mendicante previa, los judíos eran un enemigo más entre muchos. El énfasis estaba puesto, más bien, en el clero corrupto y en los simples pecadores que frustraban la reforma de la Iglesia y la sociedad. En el *Fortalitium fidei*, en cambio, Alonso de Espina concede a los judíos y al judaísmo un rol apocalíptico tan negativo como esencial y los presenta como los principales corruptores de la Iglesia y la sociedad (McMichael 2006: 236-237). Además, la firme creencia de que los judíos se convertirían únicamente al final de los tiempos era un modo de afirmar, también, que los conversos de su época –al menos la gran mayoría de ellos– seguían siendo judíos («judíos ocultos», dice) y que cometían un daño aun mayor que antes al haber sido aceptados como miembros de la Iglesia⁴¹.

Ahora bien, lo interesante es que este papel especial concedido a los judíos no resta en absoluto valor pastoral al *Fortalitium fidei*, ni empaña la llamada de Espina –representante del franciscanismo reformado– a la totalidad de los cristianos a rearmarse moralmente y a ajustar sus costumbres y conciencias

40 El rol positivo de los judíos en tiempos apocalípticos aparece aun de modo más extremo en el pensamiento de un laico llamado Nicolás de Buldesdorf, quemado en la hoguera en 1446 y muy influenciado por el pensamiento apocalíptico franciscano (Lerner 2001: 111-117).

41 Según indica McKendrick, «messianism led the Franciscans to develop a particular type of approach to the problema of conversion. In contrast to the Dominicans, and later the Jesuits, who both favored a «gradualist» approach to conversion, the Franciscans were much more confrontational» (McKendrick 1988: 61).

a los principios de la fe⁴². A lo largo de su tratado, Espina interpreta las diversas arremetidas contra «la fortaleza de la fe» (de judíos, infieles, herejes, demonios) como ataques *in animam* tanto como ataques *in ecclesiam* (Vidal Doval 2005: 151-152; Cavallero 2016: 317). Se sirve del tópico apocalíptico como un aguijón fundamental para suscitar la reforma moral de la sociedad hispana en su conjunto (para promover un «terror didáctico», en palabras de Guadalajara Medina). Por este interés primario es que, cuando Espina enumera las nueve señales de la proximidad del Final, no menciona los *signa iudicii* que habían sido codificados por la larga tradición apocalíptica cristiana, es decir, una sucesión de prodigios naturales: que se levantaran las aguas del mar, que se prendieran fuego mares y ríos, que los árboles y plantas exudaran sangre, catástrofes climatológicas, que los peces dieran bramidos, etc. (Milhou 1994: 71-73; Guadalajara Medina 2004: 26, 56). Por el contrario, el franciscano enumera, como hemos visto, una sucesión de faltas morales, una plétora de vicios, que indicarían la llegada del Apocalipsis⁴³.

Reconocer estos aspectos particulares del *Fortalitium fidei* adquiere relevancia porque la historiografía suele afirmar que el gran «salto antijudío» en la literatura apocalíptica hispana bajomedieval se daría recién con la aparición del famoso *Libro del Anticristo* de Martín Martínez de Ampiés, escrito en 1493 y publicado en 1496. Esta es la opinión, por ejemplo, de Paulino Rodríguez Barral, quien argumenta lo propio a partir del análisis del texto mismo de dicho *Libro* y, también, del uso y la alteración (a saber, la acentuación de la connotación antijudía) de los grabados de origen germánico que, extraídos de un incunable de 1482, fueron utilizados en la edición de la obra de Ampiés (Rodríguez Barral 2008: 241-245).

Cabe traer a cuento, asimismo, la interpretación que hace Françoise Gilbert de este *Libro del Anticristo*, estudiado a la par de la *Declaración de Martínez de Ampiés del sermón de San Vicente* (ambos textos fueron publicados en 1496, junto a otros dos escritos: el *Libro del juicio postrimero* y la *Epístola de Rabí Samuel contra los errores de los judíos*). Gilbert sostiene que este primer par de textos confeccionados por Ampiés ofrece «dos aspectos complementarios de la figura del Anticristo» (Gilbert 1999: 58). El *Libro del Anticristo*, ejemplo de *vita Antichristi*, expondría la concepción tradicional y relativamente sencilla del

42 Respecto del movimiento de reforma dentro de la Orden franciscana en el Reino de Castilla, del cual Alonso de Espina tomó parte, véase Rucquoi 1996: 65-86.

43 Espina cita también la carta a *Timoteo* que afirma lo siguiente respecto de los últimos días: «In novissimis temporibus [...] erunt omnes se ipsos amantes, cupidi, elati, blasphemii, parentibus inobedientes, ingrati, (s)celesti, sine affectione, sine pace, criminatores, incontinentes, immites, sine benignitate, proditores, protervi, tumidi, voluptatum amatores magis quam Dei, habentes speciem quidem pietatis, virtutem eius abnegantes» (*Liber tercius, Consideratio XII*, f. 116r.).

Anticristo, propagada en Europa desde el siglo x (es decir, desde el influyente tratado de Adso). En este primer texto, la escatología funcionaría como un elemento tendiente a reforzar «un sentimiento nacional naciente», centrado en la lucha contra los judíos y contra el islam, es decir, contra el «enemigo interior» (Gilbert 1999: 58). Incluso el *Libro del Anticristo* podría haber funcionado, dice Gilbert, como justificación *a posteriori* de la expulsión de los judíos. En cambio, el segundo texto que escribe Martínez de Ampíes en la década de 1490, su *Declaración*, inspirado en temas joaquinitas (tamizados, a su vez, por figuras como Juan de Rocatallada y Francesc Eiximenis), presentaría de manera más compleja la figura del Anticristo. Recordemos que este texto era una versión del sermón *Ecce hic positus* fechado en 1416 y atribuido –erróneamente– a Vicente Ferrer⁴⁴. La utilización de la figura apocalíptica en la *Declaración* estaría orientada, en este caso, a promover un proyecto de reforma profunda en el seno de la Iglesia, corrompida y amenazada desde el interior. En palabras de Gilbert, muy lejos se estaría aquí de un Anticristo encarnado por el judío o por el musulmán (Gilbert 1999: 41). El sermón de Pseudo-Ferrer, actualizado en la década de 1490, recuperaba el contenido de una profecía de Eiximenis que desplegaba una violenta crítica de la Iglesia carnal. Lo interesante, según Gilbert, es que estos dos aspectos complementarios pero diferenciados del discurso «anticristológico» (que muestran la plasticidad y la adaptabilidad de la figura del Anticristo) aparecerían por fin juntos en un mismo compendio gracias a la labor de Martínez de Ampíes, en dos tratados diferentes pero publicados de modo conjunto y sucesivo (Gilbert 1999: 29, 49, 58).

Ahora bien, atendiendo a lo dicho hasta aquí, cabría perfectamente sostener que estos dos sentidos y funciones del discurso sobre el Anticristo aparecen ya, y en un mismo texto, a mediados del siglo xv: en el *Fortalitium* de Alonso de Espina. El contenido anti-judío de sus pasajes apocalípticos, sobre el cual se ha detenido McMichael, es claro⁴⁵. También lo es su crítica feroz al estado de la Iglesia, sus invectivas contra el clero y los príncipes cristianos, y su llamamiento general a la reforma moral y de costumbres. De hecho, hay pasajes de la *Declaración del sermón de San Vicente* que coinciden casi a la perfección con pasajes del *Fortalitium*: que «no hay obispo que ya se cure de las ovejas» o que los clérigos son «lobos rapaces más que pastores» que no guardan de la Iglesia ni de su ganado (Gilbert 1999: 52-54).

44 Según Pedro Cátedra, este sermón acrisolaba el osado pensamiento apocalíptico del predicador valenciano (Cátedra 1994: 167).

45 Abundan en el *Fortalitium fidei* todo –en especial, aunque no únicamente, en su *Liber tercius*– los discursos *adversus iudaeos*. Ver sobre este tema: Monsalvo Antón 1999 y 2013; Vidal Doval 2013: 87-118; Cavallero 2016: 33-152.

Sabemos que, a fines del siglo xv, en el marco de los proyectos de reforma de la Iglesia de tiempos de los Reyes Católicos, se rescata fuertemente la tradición escatológica de origen sobre todo aragonés. Esta había sido muy potente en el siglo xiv y a principios del siglo xv y se había caracterizado por la promoción de una enérgica reforma de la Iglesia en su jerarquía y en sus miembros (también a fines del Cuatrocientos, por ejemplo, Cisneros haría publicar opúsculos de Savonarola en castellano) (Gilbert 1999: 57). Al mismo tiempo, el ambiente de antijudaísmo creciente, la expulsión de los judíos y la conquista de Granada serían un escenario propicio para la recuperación de aquellas otras versiones de la escatología cristiana más hostiles con el judaísmo y el islam. Lo interesante es que ambas versiones y funciones del discurso cristiano sobre los últimos días confluyeron primero, más tempranamente, en el *Fortalitium fidei*, obra que tendría una fuerza perlocutiva digna de ser subrayada en la segunda mitad de la decimoquinta centuria: Espina propuso, *circa* 1460, la instauración de una inquisición para probar la fe de los neófitos, la expulsión de los judíos y el avance cristiano sobre las tierras que se hallaban bajo dominio islámico⁴⁶.

Por último, el estudio del pensamiento apocalíptico de Alonso de Espina –a mi parecer– resulta interesante por un segundo motivo. El breve análisis que aquí ha sido esbozado, sobre todo si pudiera ser integrado dentro de un estudio integral y detallado del desarrollo de la literatura escatológica y «anticristológica» hispana, invita a revisar la materia en términos historiográficos. La noción establecida y hegemónica ha sostenido, *grosso modo*, que es hacia el final de la Edad Media cuando el sentido de la lucha escatológica se modifica, se «interioriza». Dice Milhou: «el Anticristo y sus secuaces ya no son Mahoma y los sarracenos, sino los enemigos interiores de la Iglesia» (Milhou 1983: 293). Dice Gilbert: «la amenaza representada por el Anticristo se modifica progresivamente, hasta designar aun al enemigo interior a la nación [...] o al adversario situado en el mismo corazón del cristianismo» (Gilbert 1998: 670)⁴⁷. Desde fines del XVI, se afirmaría incluso una «concepción puramente arquetípica» del Anticristo, «depurado de toda encarnación histórica», «que será llevada progresivamente hacia el mundo de la ficción literaria, hasta acabar

46 También podría decirse lo propio del anónimo *Libro llamado el Alboraique*, posterior a la obra de Espina pero anterior a los escritos de Ampíes. Véase López Martínez 1954: 391-404, Gitlitz 1992 y Lawrence 2003.

47 Agrega el autor: «Con el desarrollo en toda Europa de un movimiento general de interiorización de la fe [...], el contexto escatológico también se interioriza [...]. Dentro de este movimiento general de reforma de la Cristiandad, y en la óptica específica del gran debate que va a oponer a católicos y protestantes en el siglo xvi, la figura del Anticristo se utiliza entonces para simbolizar a un enemigo ya únicamente religioso: el catolicismo y los católicos para los protestantes, y el protestantismo y sus secuaces para los católicos» (Gilbert 1998: 670).

adquiriendo el estatuto de verdadero personaje de ficción» (Gilbert 1998: 670). Para Gilbert, el Fin ya no se consideraría inminente. También para Carozzi, en esta misma línea, la escatología, desde el ocaso de la Edad Media, se vio «postergada hacia un futuro muy lejano y se hizo casi metafórica» (Carozzi 2000: 175).

El estudio del discurso apocalíptico hispano de mediados del siglo xv, a partir del *Fortalitium fidei*, comprueba la maleabilidad de las concepciones sobre el Anticristo y el fin del mundo (la posible y efectiva convivencia y combinación de tradiciones e interpretaciones diversas sobre el fin del mundo y sus protagonistas), tanto como la fuerza persistente de la expectativa escatológica aun luego de la clausura del Gran Cisma y aun antes del reinado de los Reyes Católicos (es bien conocido que, tras la conquista de Granada y el descubrimiento de las Indias Occidentales, el mesianismo político de castellanos y aragoneses se incrementó de manera exponencial)⁴⁸. Afirmaciones de este tipo convocan a matizar las cronologías usuales que han descrito el ritmo histórico del pensamiento apocalíptico y a revisar la supuesta transformación –tendiente a la linealidad– que ha destacado la historiografía especializada en la figura del Anticristo (su creciente interiorización, su paulatina ficcionalización, etc.). Lo cierto es, por dar un claro ejemplo, que la apelación al discurso anticristológico para elevar una crítica enfática al seno mismo del cristianismo, a una Iglesia rica, poderosa, corrompida y pervertida en su interior, está muy presente en la Baja Edad Media. Puede ser hallada en las concepciones milenaristas de frailes radicales, en el pensamiento de místicos y profetas, en escritos de destacados personajes como Pierre de Jean Olivi o Arnau de Vilanova, etc. (Fernández Conde 2011: 291). Es decir, no resulta acertado suponer que en la Edad Media «el Anticristo y sus hordas» se encarnaban «exclusivamente» en los judíos y en los moros (Gilbert 1999: 58). Los cristianos mismos (el clero corrupto, el Papa hereje, los malos príncipes, el pueblo ignorante, etc.) fueron una preocupación capital dentro del discurso escatológico tardomedieval (las diatribas luteranas contra el Papado-Anticristo, en efecto, ya estaban presentes en el discurso de Wycliffe y de los husitas) (McGinn 1997:201-207). Por otro lado, sabemos también que, pasado el 1500, el turco y el judío seguirán vinculados, en muchos casos, a la figura del Anticristo. Una rápida revisión de

48 Se esperaba que Fernando II «hiciera la conquista definitiva de Jerusalén» y encarnara el monarca universal de los últimos tiempos, el trasunto del Mesías escatológico (Fernández Conde 2011: 298). Ver al respecto Alcoberro 2018.

los modos en que autores del temprano siglo XVI y del siglo XVII retomaron el tópic apocalíptico permite afirmar lo dicho⁴⁹.

La producción de textos de cariz apocalíptico en España sobrevivirá a la explosión milenarista de tiempos de los Reyes Católicos, al auge y caída del proyecto carolino de imperio universal, y se irá adaptando y reeditando a las novedosas y cambiantes coyunturas sucesivas. Se torna necesario, entonces, estudiar y revisar los textos escatológicos hispanos de la Modernidad temprana –muchos de ellos poco atendidos– y sus contextos de escritura y publicación. Debemos restituirles su sentido histórico, más allá del sentido literario (aspecto que ha estudiado, sobre todo, Françoise Gilbert, centrándose en la noción de «Anticristo-personaje»). Nuevos abordajes de la imagen del Anticristo y de los resurgires del pensamiento escatológico durante la primera Edad Moderna, permitirá –en mi opinión– descubrir aspectos que no se encuadran dentro de la idea de un Anticristo puramente «des-historizado», de un Anticristo «literalizado». Esta intuición guiará mi investigación en los próximos años⁵⁰.

49 En tiempos de Carlos V, el problema escatológico seguirá indudablemente presente en la literatura de polémica religiosa. Cito, como ejemplo, los tratados *contra infideles* del franciscano Cristóbal de San Antonio y del benedictino Gonzalo de Arredondo (el *Triumphus Christi Iesu contra infideles*, de 1524, y el *Castillo inexpugnable defensorio de la fe*, de 1528, respectivamente).

50 Las fuentes a indagar, en este sentido, son múltiples (más allá de la célebre obra de Juan Ruiz de Alarcón y la atribuida a Lope de Vega). Menciono algunas: las ediciones castellanas del *Libro de los santos ángeles* de Eiximenis de las primeras décadas del siglo XVI, la *Leche de la fe del príncipe cristiano [...] con los misterios del Antecristo* de Luis de Maluenda, la *Imagen del Anticristo* y *Carta a Felipe II* traducidas por Alonso de Peñafuerte, el *Arbol de consideración y varia doctrina* de Pedro Sánchez de Acre, el *Tratado del Juizio Final* de Nicolás Díaz, los *Treynta y cinco dialogos familiares de la Agricultura* de Juan de Pineda, el *De Antichristo libri undecimus* de Tomás de Maluenda, el *De temporibus novissimis* de José de Acosta, la *Carta del gran Maestre de Rodas con la qual se abissa a los señores potentados y principes christianos del nacimiento del Antecristo* de 1586, el *Commentariorum in Danielem prophetam libri sexdecim* de Benito Perer, el *Tratado de la verdadera y falsa profecía* de Juan de Horozco y Covarrubias, el *Tratado del Papa* de Cipriano de Valera de 1599, el *Libro del Apocalipsis* de Gregorio López, la *Miscellanea de tres tratados* de Onofre Manescal, la *Relación enbiada al rey nuestro señor a la villa de Madrid de Malta por el Gran Maestre de Rodas* de 1612, las *Nuevas de Alemania* sobre el Anticristo de 1642, el *Discurso sobre el Anticristo* de Diego de Andosilla, la *Venida del Antecristo y cosas del Iuizio final* de Carlos Sánchez, la *Historia de la perversa vida y horrenda muerte del Antecristo* de Fernández de Ayala, la *Defensa de la astrologia* de Luis de Aldrete y Soto, etc. Respecto del Anticristo y el pensamiento apocalíptico en la temprana Modernidad europea, en términos generales, y en España, en particular véase: Reeves 1993: 96-132; Burucúa 1999; Barnes 2000; Milhou 2000; McGinn 2002; Whalen 2009: 228-232; Long 2016; Gil Fernández 2004; Melvin 2019.

4 Bibliografía

- ALCOBERRO, A. (2018): «La exaltación mesiánica de los Reyes Católicos y la expulsión de los judíos de los reinos hispánicos», *Revista de la Inquisición* 22, pp. 77-90.
- ALONSO DE ESPINA, *Fortalitium fidei*, Archivo de la Catedral de El Burgo de Osma, 1464, Códice 154.
- BARNES, R. (2000): «Images of Hope and Despair: Western Apocalypticism: ca. 1500-1800», en B. McGinn (ed.): *The Encyclopedia of Apocalypticism. Vol. 2: Apocalypticism in Western History and Culture*. London-New York: Continuum, pp. 143-184.
- BURR, D. (2004): «The Antichrist and the Jews in Four Thirteenth-Century Apocalypse Commentaries», en S. McMichael, S. Myers (eds.): *Friars and Jews in the Middle Ages and Renaissance*. Leiden: Brill, pp. 23-38.
- BURUCÚA, J. (1999): «Risa y milenio en la civilización europea del siglo XVI», en A. Rucquoi et al. (eds.): *En pos del tercer milenio. Apocalíptica, mesianismo, milenarismo e historia*. Salamanca: Universidad de Salamanca, pp. 79-102.
- CAROZZI, C. (2000): *Visiones apocalípticas de la Edad Media: el fin del mundo y la salvación del alma*. Madrid: Siglo XXI.
- CÁTEDRA, P. (1994): *Sermón, sociedad y literatura en la Edad Media. San Vicente Ferrer en Castilla (1411-1412)*. Salamanca: Junta de Castilla y León.
- CAVALLERO, C. (2011): «*Miles Christi*: la construcción del *ethos* en el *Fortalitium fidei* de Alonso de Espina (Castilla, siglo xv)» (incluye edición y traducción al castellano de «De armatura verorum predicatorum in speciali», *Fortalitium fidei* I, c. 2), *Estudios de Historia de España* 13, pp. 149-198.
- CAVALLERO, C. (2016): *Los enemigos del fin del mundo: Judíos, herejes y demonios en el Fortalitium fidei de Alonso de Espina (Castilla, siglo xv)*. Buenos Aires: Miño y Dávila.
- ECHEVARRÍA ARSUAGA, A. (2004): «Enrique IV de Castilla, un rey cruzado», *Espacio, tiempo y forma. Serie III, Historia medieval* 17, pp. 143-156.
- EDWARDS, J. (2004): «Reconquista and Crusade in Fifteenth-Century Spain», en N. Housley (ed.): *Crusading in the Fifteenth Century: Message and Impact*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, pp. 163-181.
- MARTÍ S. (ed.) (2003), *Àngels e demonis*. Barcelona: Quaderns Crema.
- EMMERSON, R. (1981): *Antichrist in the Middle Ages*. Seattle: University of Washington Press.
- FERNÁNDEZ CONDE, F. (2011): *La religiosidad medieval en España. Baja Edad Media (siglos XIV-XV)*. Gijón: Trea.

- GIL FERNÁNDEZ, J. (2004): «La saga del Anticristo en la España de los siglos XVI y XVII: de la Teología al Teatro», en J. Nieto Ibáñez (coord.): *Humanismo y tradición clásica en España y América II*. León: Universidad de León, pp. 49-100.
- GILBERT, F. (1998): «La integración de la figura del Anticristo en la literatura del Siglo de Oro», en M. García de Enterría, A. Cordon Mesa (eds.): *Actas del IV Congreso Internacional de la Asociación Internacional Siglo de Oro (AISO), (Alcalá de Henares, 22-27 de julio de 1996)*, Vol. 1. Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá, Servicio de Publicaciones, pp. 669-676.
- GILBERT, F. (1999): «El *Libro del Anticristo* y la *Declaración... del sermón de San Vicente* de Martínez de Ampíes», en Gilbert, F. (ed.) (1999): Martínez de Ampíes, *Libro del Anticristo. Declaración... del sermón de san Vicente (1496)*. Pamplona: Eunsa, pp. 9-59.
- GITLITZ, D. (1992): «Hybrid Conversos in the «Libro llamado el Alboraique»», *Hispanic Review* 60/1, pp. 1-17.
- GOW, A. C. (1995): *The Red Jews: Antisemitism in an Apocalyptic Age, 1200-1600*. Leiden-New York-Köln: Brill.
- GUADALAJARA MEDINA, J. (2004): *El Anticristo en la España medieval*. Madrid: Laberinto.
- GUADALAJARA MEDINA, J. (1996): *Las profecías del Anticristo en la Edad Media*. Madrid: Gredos.
- LAWRENCE, J. (2003): «Alegoría y apocalipsis en el *Alboraique*», *Revista de poética medieval* II, pp. 11-39.
- LERNER, R. (2001): *The Feast of Saint Abraham: Medieval Millenarians and the Jews*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- LONG, T. (2016): «Revisiting the Revelation: Early Modern Appropriations of Medieval Apocalypticism», en M. Ryan (ed.): *A Companion to the Premodern Apocalypse*. Leiden-Boston: Brill, pp. 378-426.
- LÓPEZ MARTÍNEZ, N. (1954): *Los judaizantes castellanos y la Inquisición en tiempos de Isabel la Católica*. Burgos: Seminario Metropolitano.
- MCGINN, B. (1979): *Visions of the End. Apocalyptic Traditions in the Middle Ages*. New York: Columbia University Press.
- MCGINN, B. (1997): *El Anticristo. Dos milenios de fascinación humana por el mal* (trad. R. Díez Aragón y M. C. Blanco Moreno). Barcelona-Buenos Aires-México: Paidós.
- MCGINN, B. (2002): «Wrestling with the Millennium: Early Modern Catholic Exegesis of Apocalypse 20», en A. Amanat, M. Bernhardsson (eds.): *Imagining the End: Visions of Apocalypse from the Ancient Middle East to Modern America*. London-New York: Tauris, pp. 148-167.

- McKENDRICK, G. (1988): *The Franciscan Order in Castile, c. 1440-1560*. Edinburgh: University of Edinburgh.
- McMICHAEL, S. (2006): «The End of the World, Antichrist, and the Final Conversion of the Jews in the *Fortalitium Fidei* of Friar Alonso de Espina (d. 1464)», *Medieval Encounters* 12/2, pp. 224-273.
- MELVIN, J. (2019): «Juan de Horozco y Covarrubias's *Tratado de la verdadera y falsa profecía* (1588) and the Influence of Medieval Apocalyptic Traditions in Post-Tridentine Spain», en E. Knibbs et al. (eds.): *The End of the World in Medieval Thought and Spirituality*. Cham: Palgrave Macmillan, pp. 197-223.
- MIGNE, J. P. (ed.) (1855): Petrus Comestor, *Historia Scholastica, Patrologiae Cursus Completus sive biblioteca universalis... Series secunda*, vol. 198, cols. 1049-1722. Paris.
- MILHOU, A. (1983): *Colón y su mentalidad mesiánica en el ambiente franciscanista español*. Valladolid: Casa-Museo de Colón.
- MILHOU, A. (1994): «Cristóbal Colón, iniciador de la visión escatológica del nuevo mundo en la literatura colonial», en P. Crovetto (ed.): *Andando más más se sabe: atti del Convegno internazionale «La scoperta dell'America e la cultura italiana»: Genova, 6-8 aprile 1992*. Roma: Bulzoni, pp. 69-78.
- MILHOU, A. (2000): «Apocalypticism in Central and South American Colonialism», en S. Stein (ed.): *The Encyclopedia of Apocalypticism. Vol. 3: Apocalypticism in the Modern Period and the Contemporary Age*. London-New York: Continuum, pp. 3-35.
- MONSALVO ANTÓN, J. M. (1999): «Algunas consideraciones sobre el ideario antijudío contenido en el Liber III del *Fortalitium fidei* de Alonso de Espina», *Aragón en la Edad Media* 14-15/ 2, pp. 1061-1088.
- MONSALVO ANTÓN, J. M. (2013): «Ideología y anfibología antijudías en la obra *Fortalitium Fidei* de Alonso de Espina. Un apunte metodológico», en P. Cruz Díaz, F. Luis Corral, I. Martín Viso (eds.): *El historiador y la sociedad: homenaje al profesor José María Mínguez*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, pp. 163-188.
- PÉREZ HERRANZ, F. (2016): *Lindos y tornadizos: El pensamiento filosófico hispano (siglos XV-XVII)*. Madrid: Verbum.
- REEVES, M. (1993): *The influence of prophecy in the Later Middle Ages: a study in Joachimism*. London: University Press of Notre Dame.
- RODRÍGUEZ BARRAL, P. (2008): *La imagen del judío en la España medieval. El conflicto entre cristianismo y judaísmo en las artes visuales góticas*. Bellaterra: Universitat Autònoma de Barcelona.

- RUCQUOI, A. (1996): «Los franciscanos en el reino de Castilla», en J. de la Iglesia Duarte *et al.* (coords.): *VI Semana de Estudios Medievales: Nájera, 31 de julio al 4 de agosto de 1995*. Logroño: Gobierno de La Rioja, Instituto de Estudios Riojanos, pp. 65-86.
- TOLAN, J. (2007): *Sarracenos: el Islam en la imaginación medieval europea* (trad. J. Gutiérrez y S. Moreta). València: Publicacions de la Universitat de València.
- VIDAL DOVAL, R. (2005): «El muro en el Oeste y *La fortaleza de la Fe*: alegorías de la exclusión de minorías religiosas en la Castilla del siglo xv», en R. Sanmartín Bastida, R. Vidal Doval (eds.): *Las metamorfosis de la alegoría: discurso y poder en la Península Ibérica desde la Edad Media hasta la Edad Contemporánea*. Frankfurt am Main: Vervuert; Madrid: Iberoamericana, pp. 143-168.
- VIDAL DOVAL, R. (2013): *Misera Hispania: Jews and Conversos in Alonso de Espina's Fortalitium fidei*. Oxford: The Society for the Study of Medieval Languages and Literature.
- WHALEN, B. (2009): *Dominion of god. Christendom and Apocalypse in the Middle Ages*. Cambridge: Harvard University Press.