

MESIANISMO Y MILENARISMO EN LA ESPAÑA MEDIEVAL

ADELINE RUCQUOI
C.N.R.S., París

El fin del segundo milenio de nuestra era llama la atención, desde hace algunos años, sobre dos fenómenos recurrentes en la historia de las mentalidades, el milenarismo y el mesianismo. En ambos casos se trata de la esperanza en un mundo mejor, en un paraíso al que se sitúa en el futuro de la humanidad y hacia el que se encamina la sociedad, a veces gracias a un individuo providencial que se encarga de su salvación. Con motivo del quinto centenario del descubrimiento de América, varios estudios dedicados al milenarismo en España y Europa en los siglos XV y XVI han visto la luz¹. En cambio, pocos se han interesado por esas creencias en la alta Edad Media hispánica y sigue existiendo la idea del «gran miedo del año mil», extrapolación romántica a partir de un texto escrito por el monje Raoul Glaber en los años 1030-1040 y de una leyenda forjada en el siglo XVI². ¿Cuáles fueron, pues, las esperanzas mesiánicas y milenaristas en la Península Ibérica durante la Edad Media? ¿Bebían de las mismas fuentes que las que recorrían la Europa septentrional? ¿Hubo una tradición propia?

¹ JOAQUÍN J. CASALDUERO, «La profecía medieval en la literatura castellana y su relación con las corrientes proféticas europeas», *Estructura y diseño en la literatura castellana medieval*, Madrid, 1975, pp. 103-141. ALAIN MILHOU, «La chauve-souris, le nouveau David et le roi caché (trois images de l'Empereur des derniers temps dans le monde ibérique, XIII-XVIII s.)», *Mélanges de la Casa de Velázquez* 18/1 (1982), pp. 61-78, y *Colón y su mentalidad mesiánica en el ambiente franciscanista español*, Valladolid, 1983. JULIO CARO BAROJA, *Las formas complejas de la vida religiosa (siglo XVI y XVII)*, Madrid, 1985, en particular pp. 263-280. CRISTÓBAL COLÓN, *Libro de las profecías*, ed. por Juan Fernández Valverde, Madrid, 1992. FLORENCIO HUBEÑAK, «Mesianismo y escatología en el descubrimiento de América», *Prudentia Iuris*, Buenos Aires, 29 (1992), pp. 105-134.

² RAOUL GLABER, *Historiae sui temporis*, III, 4. Vid. GEORGES DUBY, *L'An Mil*, París, 1967, y «La France de l'An Mil au miroir de l'historiographie romantique» en ROBERT DE-LORT (dir.), *La France de l'An Mil*, París, Seuil, 1990, pp. 311-323. También E. Benito Ruano, «El mito histórico del año mil», apud *Estudios Humanísticos*. Colegio Universitario de León, 1 (1979), pp. 11-31.

La esperanza más o menos generalizada en un *mesías* que redima su pueblo y cuya llegada signifique el restablecimiento del orden cosmológico, un mundo de justicia y el fin de los sufrimientos, es casi tan antigua como el hombre y se encuentra en las culturas más diversas. El mesianismo lleva a menudo aparejado el milenarismo y estas dos corrientes tienden a ser asimiladas. Pero no se deben confundir. Mientras que los mesiánicos esperan la llegada de un salvador, que traerá ciertamente el fin de las tribulaciones y el restablecimiento de la justicia, los milenaristas creen en la instauración de un reino terrenal perfecto, imagen del paraíso perdido, que precedería el fin del mundo³. El milenarismo cristiano, basado ante todo en el capítulo 20 del *Apocalipsis* de san Juan, creyó en un gobierno de Cristo en la Tierra que duraría, real o simbólicamente, mil años; antes de su establecimiento aparecería el Anticristo, cuyo reinado sería marcado por guerras, martirios, muertes, tribulaciones y tormentos pero acabaría con la victoria de los elegidos. El imperio entonces creado desembocaría, tras un nuevo y breve período de disturbios y adversidades, en el Juicio Final. La íntima relación que el cristianismo primitivo instauró entre los mil años de felicidad terrestre y la venida del Mesías permite estudiar ambos movimientos como uno solo, por lo menos hasta el fin del primer milenio.

San Agustín, que había pertenecido a una comunidad milenarista antes de adoptar la opinión de Ticonio⁴ y considerar que el reinado de Cristo en la tierra y su victoria sobre el Anticristo habían llegado en el momento de la Encarnación, afirmó en su *De civitate Dei* que el milenio del *Apocalipsis* debía entenderse alegóricamente y contribuyó a adaptar el signo del cristianismo: La Iglesia dejó de vivir fuera del siglo, despreciando el mundo y con los ojos puestos en la vuelta de Cristo, para acomodarse a su entorno con periodicidad constante, hacerse un sitio en las instituciones imperiales y organizarse. Diversas medidas fueron tomadas por la jerarquía eclesiástica a lo largo del siglo V para erradicar la corriente profética, escatológica y propensa al martirio que amenazaba la supervivencia de la Iglesia; en el año 431 el concilio de Éfeso condenó las tesis de Apolinar de Laodicea, y el *Decretum Gelasianum* del siglo VI creó el primer índice de libros prohibidos al distinguir los escritos canónicos de los apócrifos.

³ Sobre el milenarismo, *vid.* NORMAN COHN, *The Pursuit of the Millenium*, Londres, 1957. JEAN DELUMEAU, *Mille ans de bonheur. Une Histoire du Paradis*, París, Fayard, 1995. JOSÉ GUADALAJARA MEDINA, *Las profecías del Anticristo en la Edad Media*, Madrid, 1996.

⁴ PAULA FREDRIKSEN, «Tyconius and Augustine on the Apocalypse», *The Apocalypse in the Middle Ages*, ed. por Richard K. Emmerson & Bernard McGinn, Cornell University Press, Ithaca and London, 1992, pp. 20-37.

Aunque la corriente milenarista desapareció de la enseñanza oficial de la Iglesia a partir de finales del siglo V, sus textos fundamentales siguieron circulando e inspirando el pensamiento cristiano; son esencialmente el Libro de Daniel y las profecías de Ezequiel, el *Apocalipsis* de san Juan, otras *Apocalipsis* apócrifas como la de Baruc, la *Epístola* del Pseudo-Bernabé, el *Diálogo con Trifón* de san Justino, los *Oráculos Sibilinos* del siglo V también llamados *Tiburtina* por la residencia de la Sibila —y el tratado del Pseudo-Methodio redactado en Siria en griego a finales del siglo VII y traducido al latín en el siglo VIII. Estos dos últimos textos, conocidos como tradición sibilina, profetizaban la aniquilación de los cristianos por el Anticristo y anunciaban la victoria posterior de un rey mesiánico, que finalmente entregaría su corona en Jerusalén al pie de la cruz de Cristo. Aquí el individuo providencial ya no era el Mesías —imperaba la afirmación de san Agustín de que Cristo ya había venido— sino un rey o un emperador que obraría en su nombre; el Pseudo-Methodio designa además claramente a los mahometanos como instrumentos del Anticristo.

En su estudio de las corrientes milenaristas en el imperio carolingio, Jean Delumeau ve un eclipse entre su condena en el siglo V y su reaparición con fuerza a principios del siglo XII. Tan sólo recuerda entonces la figura del abad de Montier-en-Der, Adsón, que en la segunda mitad del siglo X escribió para la reina Gerberga un *De ortu et tempore Antichristi* en el que afirmaba que el «rey de los últimos tiempos», el último soberano que depositaría su corona en Jerusalén sería un rey de los francos⁵. Completando ese cuadro, Juan S. Gil encontró en los escritos de Beda el Venerable († c. 735) testimonios de creencias milenaristas, que llevaron al autor, en su defensa de la ortodoxia, a proponer una nueva cronología para el mundo. Poco tiempo después, una *Expositio in Apocalipsim* de Ambrosio Autperto († 778) atestigua la presencia en Provenza de corrientes milenaristas en la segunda mitad del siglo VIII⁶.

La doctrina mesiánica, con su complemento, el milenarismo, que cree en la venida previa de un anti-Mesías, no desaparecieron, pues, de la Iglesia pese a las condenas de san Agustín y de parte de la jerarquía eclesiástica. La creencia en una duración precisa y calculable de la Creación divina la sustentaba. La pasión por el cálculo de las edades del mundo provenía, según Isidoro de Sevilla, de la segunda mitad del siglo II y se debía al jurista Salvius Julianus, también conocido como Julio el Africano; habría sido difundida en el mundo cristiano gracias a la *Crónica* de Eu-

⁵ JEAN DELUMEAU, *Mille ans de bonheur ...*, pp. 34-35.

⁶ JUAN GIL, «Los terrores del año 800», *Actas del Simposio para el estudio de los códices del «Comentario al Apocalipsis» de Beato de Liébana*, Madrid, Joyas Bibliográficas, 1978, pp. 215-247, en particular pp. 217-222 y 243-245.

sebio de Cesárea (c. 260-339) y su traducción y refundición por el presbítero Jerónimo (c. 350-420). El mundo, desde su creación, había conocido seis edades, de las que cinco eran anteriores a Cristo y se conocía su duración, y la sexta había empezado con la Encarnación; según los cálculos de Isidoro, que escribía en el 626, el mundo tenía entonces 5825 años⁷. El epílogo del *Cronicón* de Juan de Biclaro, probablemente del año 591 ó 592, indicaba que «desde Adán hasta el año VIII^o de Mauricio, emperador de los romanos, que es el año III^o de Recaredo, rey de los Godos, en que estamos, es la era 630 y, desde el principio, 5781 años»⁸.

Una creencia muy difundida acompañaba la división de la cronología universal en seis edades, acordes con los seis días empleados por Dios para crear el mundo, que daba a éste una duración de 6000 años; era pues importante, no sólo calcular exactamente la edad alcanzada por el mundo, sino también saber discernir los signos anunciadores del fin del mundo, fuera o no seguido éste por los mil años de prisión del demonio que prometía el *Apocalipsis*. Aunque el capítulo dedicado a la división de los tiempos en las *Etimologías* se terminara sobre la advertencia que «Cuánto tiempo resta de esta sexta edad, sólo Dios lo sabe», un comentarista de las crónicas de Isidoro añadió al epílogo del *Cronicón* de Juan de Biclaro, en 742, que el mundo tenía entonces 5941 años; y acabó anunciado que, desde ese momento hasta que se terminara la sexta edad y empezara la séptima —que corresponde a la vuelta de Cristo—, quedaba un número preciso de años que los manuscritos conservados no nos han transmitido⁹. En 686, Julián de Toledo había compuesto, a instancias del rey Ervigio, una obra destinada a convencer a los judíos de la venida de Cristo, venida que marcaba el principio de la sexta edad; en el *De comprobatione sextae aetatis* el metropolitano afirmaba que la sexta y última edad del mundo había empezado con la Encarnación pero alargaba la cronología y rebasaba el año 6000¹⁰. El autor

⁷ SAN ISIDORO DE SEVILLA, *Etimologías*, V, 38-39, ed. José Oroz Reta, Madrid, B.A.C., 1982, t. I, pp. 550-565.

⁸ JUAN DE BICLARO, obispo de Gerona, *Su vida y su obra*, por Julio Campos, Burgos, CSIC, 1960, p. 100: «Fiunt simul omnes anni ad Adam usque in annum VIII Mauricii principis Romanorum qui est III annus Reccaredi Gothorum regis in quo est era DCXXX et a principio anni UVDCXCXI».

⁹ *Ibid.*: «Post hec quippe supersunt usque ad finem sexte huius etatis vel introitu septime etatis in qua dominus in maiestate prestolatur adventus anni ...». MANUEL C. DÍAZ Y DÍAZ, *De Isidoro al siglo XI*, Barcelona, El Albir, 1976, p. 133-135; JUAN GIL, «Los terrores del año 800», *op. cit.*, p. 219.

¹⁰ MIGNE, *Patrologia Latina (PL)*, 96, c. 537-586. Al terminar el capítulo dedicado a la sexta edad, Julián de Toledo propone el siguiente cálculo: «Ab initio enim mundi usque ad Christum computatos diximus annos 5325, quibus si addantur anni ab incarnatione Domini 686 usque in praesentem diem, id est quando serenissimus Ervigius princeps sextum imperii sui videtur habere annum, computati sub uno 6011 anni efficiuntur» (c. 584).

de la *Chronica Muzarabica*, compuesta a mediados del siglo VIII, tuvo gran cuidado de indicar, para cada emperador romano, el cómputo del tiempo *a principio mundi* y terminó su obra con unas especulaciones sobre la edad del mundo, en la que siguió la argumentación de Julián de Toledo; desde el principio del mundo hasta el nacimiento de Cristo pasaron 5200 años o quizás 5204, con lo que en la era 792 ya habían transcurrido 5950 o 5954 años¹¹.

Todos los cálculos llevaban a la misma conclusión para aquéllos que otorgaban al mundo una edad total de 6000 años: hacia el año 800, quizás 801 o, para el autor de la *Crónica mozárabe*, en 804 se acabarían la sexta edad y el mundo creado por Dios. Muchos de los que dedicaron entonces grandes esfuerzos a calcular la edad del mundo debieron tener la firme convicción de que vivían el fin de los tiempos y que ya se acercaba el apocalipsis final, anunciado por diversos signos y la aparición del Anticristo. En el estudio que hizo de esos temores, a veces convertidos en terrores, que recurrieron la Cristiandad en el siglo VIII, Juan Gil otorga un lugar preferencial a Beato de Liébana. El presbítero de Liébana, en un largo estudio numerológico a propósito de los 144.000 sellados de todas las tribus de los hijos de Israel (*Ap.*, VII, 4-12), llegaba a la conclusión que «Suma todo el tiempo desde Adán hasta Cristo 5227 años. Y desde el nacimiento de nuestro Señor Jesucristo hasta la era presente, es decir año 822, son en total 784 años. Suma, pues, desde el primer hombre, Adán, hasta la era presente, año 822, y tendrás en total sumados 5987. Faltan pues del sexto milenio 14 años»¹².

Mientras que Beato redactaba su *Comentario al Apocalipsis*, obra de circunstancias, sabemos por una carta del metropolitano de Toledo a Fidel que le había llegado a los oídos que un precursor del Anticristo anunciaba que éste ya había nacido; Elipando, en 785, tras calificar a Félix y Beatus de «ignorantes, cismáticos, iguales en virtud y semejantes en el error», dejando así claro quién era para él el famoso «precursor», pide con cierta ironía que le pregunten dónde, cómo y cuándo nació ese Anticristo¹³. La condena de Toledo impulsó a Beato a contraatacar. lo que hizo componiendo un largo tratado destinado a poner en evidencia las «herejías» del metropolitano en materia cristológica; aunque el *Apologético* sea una obra de teología ortodoxa, su autor no dejó de

¹¹ *Corpus scriptorum muzarabicorum*, ed. por Iohannes Gil, Madrid, CSIC, 1973, t. I, pp. 52-54; *Crónica mozárabe de 754. Edición crítica y traducción*, por José Eduardo López Pereira, Zaragoza, 1980, pp. 126-131.

¹² BEATO DE LIÉBANA, *Obras completas*, ed. bilingüe por Joaquín González Echegaray, Alberto del Campo y Leslie G. Freeman, Madrid, B.A.C., 1995, pp. 378-379. El año 882 de la era hispánica corresponde al 786 de la Encarnación.

¹³ *Corpus scriptorum muzarabicorum, op. cit.*, p. 81.

calificar a su vez a Elipando, no sólo de precursor sino de Anticristo¹⁴. La controversia sobrepasó las fronteras y, en una larga carta enviada a los sacerdotes de las Galias, Aquitania y Austrasia, Elipando poco antes de 794 comparó a Beato con el hereje Migecio, mediante la siguiente anécdota: «Porque, del mismo modo que Migecio moribundo predicó que resucitaría el tercer día, Beato, en vísperas de Pascuas, profetizó a Ordoño, en presencia del pueblo de la Liébana, que era el fin del mundo»; aterrorizado, el pueblo habría ayunado hasta el domingo de Pascuas hasta que el mismo Ordoño reaccionara diciendo: «Comamos y bebamos y si tenemos que morir que sea al menos saciados»¹⁵.

El tema de la venida del Anticristo estaba, pues, a la orden del día, aunque probablemente más en las montañas lebaniegas que en la sede toledana. En el enfrentamiento entre Elipando y Beato, además de un problema de personalidades o incluso de rivalidades políticas —Beato habría recibido el apoyo de la monarquía de Oviedo deseosa de distanciarse de un Toledo gobernado por los musulmanes—, hay que ver el choque de dos culturas. Los lazos entre la España sometida al poder de los musulmanes y la cuenca mediterránea oriental siguieron siendo muy estrechos durante los siglos VIII y IX y, en el imperio romano de oriente, circulaban entonces unas *Visiones de Daniel* que anunciaban el enfrentamiento final con el Islam y un *Apocalipsis de Irene*, escrito poco después del 797, que veía en la odiada emperatriz la llegada del Anticristo¹⁶. Elipando, que había nacido en 717, fue quizás educado por cristianos nestorianos que llegaron a España con las tropas sirias en el año 740¹⁷. Por su parte, la *Crónica bizantino-arábiga* escrita en 741 revela el conocimiento de las fuentes de origen siríaco y egipcio que tenía su autor, así como su dominio del griego¹⁸. El mismo Beato de Liébana comentaba en 785-786 una versión del *Apocalipsis* originaria del norte de África, anterior al texto de la Vulgata y muy influida por Ticonio¹⁹. Sabemos además que en la Península, quizás ya en la segunda mitad del siglo VIII, se difundieron varios escritos de indudable origen oriental como el tratado del Pseudo-Methodio;

¹⁴ BEATO DE LIÉBANA, *Obras completas, op. cit.: Apologético*, I, 132, pp. 852-853 y II, 6-7, pp. 858-865.

¹⁵ *Corpus scriptorum muzarabicorum, op. cit.*, p. 92; JUAN GIL, «Los terrores del año 800», *op. cit.*, p. 223.

¹⁶ JUAN GIL, «Los terrores del año 800», *Actas del Simposio para el estudio de los códices del «Comentario al Apocalipsis» de Beato de Liébana*, pp. 243-245.

¹⁷ BEATO DE LIÉBANA, *Obras completas, op. cit.*, p. 683.

¹⁸ MANUEL C. DÍAZ Y DÍAZ, *De Isidoro al siglo XI*, pp. 205-207.

¹⁹ JOHN WILLIAMS, «Las pinturas del Comentario», *Los Beatos*, Catálogo de la Exposición Europalia 85, Chapelle Nassau, Bruselas, 1985, p. 19; PAULA FREDRIKSEN, «Tyconius and Augustine on the Apocalypse», en *The Apocalypse in the Middle Ages, op. cit.*, pp. 20-37.

pronto aparecieron versiones hispánicas, como la *Revelatio S. Methodii de temporibus novissimis*, el *Tultu sceptru de libro dni Metobii* y la *Adnotatio Mammetis* o *Vita Mammetis*, panfleto anti-mahometano inspirado por las tesis de Juan de Damasco (c. 650-750)²⁰. Los fragmentos litúrgicos hispánicos conservados en el monasterio de Santa Catalina del Monte Sinaí, la presencia del monje Jorge, originario de Belén, en Córdoba en el año 852 cuando fue martirizado, la dedicatoria de un tratado de medicina por un médico copto a un colega suyo cristiano en Córdoba en el siglo IX atestiguan la permanencia de las relaciones entre cristianos de al-Andalus y de Oriente. Textos procedentes de Constantinopla y que anunciaban el fin de los tiempos, como las *Visiones de Daniel* y el *Apocalipsis de Irene* de finales del siglo VIII, pudieron así ser conocidos en la Península. Las creencias milenaristas entre los cristianos sometidos a Toledo no dependían, pues, del cálculo de la edad del mundo, sino más bien de la victoria sobre el Anticristo encarnado en el Islam.

Llegó el año 800, pasó el 801 y hasta el 804, y no se produjo el fin del mundo tan esperado por Beato y sus seguidores. Juan Gil termina su artículo con la coronación de Carlomagno en Roma en la Navidad del año 800, cuyas consecuencias, dice, «aunque pasaron desapercibidas a la historiografía oficial de la época, fueron incalculables». Tal iniciativa habría tenido por objeto negar que hubiera llegado el fin de los tiempos ya que resurgía el imperio²¹. Los lectores de las Profecías de Daniel estaban efectivamente familiarizados con el tema de los cuatro imperios de la visión de Nabucodonosor²², y hacía tiempo que, siguiendo a san Jerónimo, los comentaristas habían llegado a la conclusión de que el cuarto imperio —«duro como el hierro, como el hierro que todo lo pulveriza y machaca, como el hierro que aplasta, así él pulverizará y aplastará a todos los otros» (*Dn.*, 2, 40)— era el imperio romano. Después de ese cuarto imperio, «el Dios del cielo hará surgir un reino que jamás será destruido, y este reino no pasará a otro pueblo, pulverizará y aniquilará a todos estos reinos y él subsistirá eternamente» (*Dn.*, 2, 44), profecía que fue interpretada como el fin del mundo terrenal y la instauración del reino de Dios. El fin del imperio romano se confundía así con el fin de la sexta edad —no era coincidencia el que la Encarnación divina fuera coetánea del establecimiento del imperio—, o sea con el fin del mundo.

²⁰ JOSÉ EDUARDO LÓPEZ, «La cultura del mundo árabe en los textos latinos hispanos del siglo VIII», *Islao e arabismo na Península Ibérica* (Actas do XI Congresso da União Europeia de Arabista e Islamólogos, 1982), Evora, Universidade, 1986, pp. 253-287.

²¹ *Ibid.*, pp. 245-247.

²² FLORENCIO HUBEŇAK, «Historia, política y profecía: Roma y los grandes imperios antiguos a la luz de las predicciones del profeta Daniel», ponencia presentada en las VI Jornadas de Historia de Europa, Argentina, 1993.

La irrupción de los bárbaros en el norte de Italia y su llegada hasta la Ciudad Eterna, que saquearon en el 410, provocaron un profundo trauma y originaron un sentimiento de angustia que se transparenta en el *De civitate Dei* de san Agustín. Algunos autores se apresuraron entonces a mostrar que no había llegado el fin del imperio: en conclusión a sus *Historiae adversus Paganos* (c. 416-417), historia universal que termina con la entrada de Vallia en Barcelona, Paulo Orosio llegó a explicar que los reyes godos eran los sucesores naturales de los emperadores, que por lo tanto había *continuatio* del imperio y no ruptura. Dentro de esa perspectiva se construyeron las primeras historias «nacionales» de los siglos V a VII —Casiodoro, Jordanes, Isidoro de Sevilla, e incluso Gregorio de Tours— que contaban los hechos de unos reyes bárbaros convertidos en herederos de Roma; el cuarto y último imperio seguía existiendo, como *imperium* o a través de los *regna*²³. Al contrario de lo que ocurrió en las regiones dominadas por los francos, la ficción arraigó plenamente en España y el tema de Daniel en la fosa de los leones fue uno de los más populares dentro de la iconografía visigoda²⁴.

Los autores de crónicas de los siglos VIII y IX en la Península Ibérica se situaban plenamente dentro de esa perspectiva cuando escogían por referencia histórica los reinados de los emperadores romanos de Constantinopla, al igual que lo había hecho Isidoro de Sevilla ciento treinta o ciento cuarenta años antes, o sólo mencionaban los reyes ya que los *regna* eran los continuadores del *imperium*. Me parece, pues, difícil aceptar aquí la sugerente tesis de Juan Gil de que la *renovatio imperii*, que tuvo lugar en la Navidad del año 800 en beneficio de los carolingios, tuviese una influencia cualquiera en Oviedo. Dentro de una historia marcada por la *continuatio*, de la que eran representantes tanto los emperadores bizantinos como los reyes, no hay lugar para una *renovatio*. Como lo ha mostrado Josef Deér, el calificativo de *servus Christi* que esgrimió Alfonso II (791-842) es indudablemente un empréstito de los emperadores de Constantinopla que lo habían acuñado en sus monedas bajo Justiniano II (685-695 y 705-711), aunque pueda ser también un título tomado del vocabulario eclesiástico²⁵. Y en todo caso, ni parece que las

²³ Sobre el cambio de perspectiva acerca de los bárbaros, *vid.* el estudio pormenorizado de SUZANNE TEILLET, *Des Goths à la nation gothique. Les origines de l'idée de nation en Occident du Ve au VIIIe siècle*, París, Les Belles Lettres, 1984, pp. 113-140.

²⁴ HELMUT SCHLUNK, «El arte asturiano en torno al 800», *Actas del Simposio para el estudio de los códices del «Comentario al Apocalipsis» de Beato de Liébana*, Madrid, Joyas Bibliográficas, 1980, pp. 135-164, en particular pp. 137-138.

²⁵ JOSEF DEER, «Das Kaiserbild im Kreuz», *Schweizer Beiträge zur Allgemeinen Geschichte*, 13 (1955), pp. 48-110, cit. por HELMUT SCHLUNK, «El arte asturiano en torno al 800», *op. cit.*, pp. 142-144.

iglesias edificadas por los reyes antes del año 800 hayan sido tan «pobres» como lo afirma Juan Gil —Helmut Schlunk lo muestra al analizar los fragmentos que subsisten del santuario dedicado a san Juan Evangelista por el rey Silo (773-782) en Pravia— ni que se haya entrado después de ese año «en una nueva era que entronca directamente con la antigüedad gloriosa»²⁶.

Los terrores apocalípticos de Beato de Liébana no eran compartidos por la mayoría de los cristianos de la Península que conocían probablemente mucho mejor las Revelaciones del Pseudo-Metodio²⁷, texto que había designado al Islam como Anticristo y al emperador como rey providencial que reinaría en Jerusalén a la espera de la parusía de Cristo. La *Annotatio Mammetis* y el *Tultu sceptrum de libro domini Metobii* presentaban a los mahometanos como herejes, lo que permitía «historicizarlos» gracias a las múltiples obras dedicadas a las herejías, y combatirlos. Entre finales del siglo VIII y principios del IX apareció asimismo en los medios cristianos del sur de la Península un *Indiculus de adventu Enoch et Eliae adque Antichristi* que glosaba sobre la generación y las manifestaciones del Anticristo en el que «Satanás entero habitará corporalmente»; su autor se apoyaba tanto en el *Comentario al Apocalipsis* de Beato de Liébana como en el *Comentario a Daniel* de san Jerónimo para elaborar un panfleto antijudío²⁸. Eulogio (c. 800-859) y Álvaro de Córdoba (c. 800-860), que conocían la *Annotatio Mammetis*, siguieron atacando duramente al Islam en sus escritos. Álvaro calificó a Mahoma de *Antichristi precessor*, insistió en las tribulaciones, amarguras y peligros de los cristianos, dedicó varias cartas al estudio de los tiempos para mostrar el error de los judíos, como lo había hecho Julián de Toledo casi dos siglos antes, y reunió en su *Indiculus luminosus* los testimonios que pudo encontrar acerca del Anticristo²⁹. Eulogio, por su parte, al relatar el martirio de los cristianos de Córdoba, se refirió asimismo al Anticristo y recogió la historia del *nefandus propheta* Mahoma para reafirmar su herejía³⁰. La búsqueda del martirio que llevó a cuarenta y ocho cristianos a ser ajusticiados entre 850 y 859 se debió sin duda a un rechazo del mundo secular, como lo apuntó Kenneth B.

²⁶ JUAN GIL, «Los terrores del año 800», *op. cit.*, p. 247; HELMUT SCHLUNK, «El arte asturiano en torno al 800», *op. cit.*, pp. 139-140.

²⁷ LUIS VÁZQUEZ DE PARGA, «Algunas notas sobre el Pseudo-Metodio y España», *Habis*, 2 (1971), pp. 143-164.

²⁸ *Corpus scriptorum muzarabiorum*, *op. cit.*, pp. 125-133.

²⁹ *Corpus scriptorum muzarabiorum*, *op. cit.*: Albari epistula VI y VII, pp. 200-202; Epist. XIV, pp. 227-233; Epist. XVI, pp. 233-243; *Indiculus luminosus*, 21 y 35, pp. 293-295 y 313.

³⁰ *Ibid.*, p. 469 (*Eulogi Documentum Martyriale*) y pp. 483-488 (*Eulogi Liber Apologeticus*).

Wolf, y quizás también a las dificultades de ser cristiano en un mundo musulmán³¹; las numerosas referencias al Anticristo y a tribulaciones y martirios así como los cálculos del tiempo en los escritos contemporáneos del acontecimiento revelan también que éste tuvo lugar, si no en un entorno apocalíptico o quiliástico por lo menos obsidional.

La esperanza mesiánica y las angustias milenaristas pervivieron muy allá de la llegada del año 800, y los cristianos del sur que emigraron hacia los principados del norte llevaron consigo la tradición mediterránea, mezcla de obras latinas, griegas y sirias. Los escasos inventarios de libros que aparecen en la documentación muestran que en la segunda mitad del siglo IX las fuentes del pensamiento mesiánico y milenarista estaban presentes en el norte de la Península. En el 867, el obispo Rudesindus hizo donación a un monasterio gallego de varios libros litúrgicos, de las epístolas de san Pablo, de las *Moralia* —probablemente de Gregorio Magno— y de un comentario sobre Ezequiel atribuido a Próspero de Aquitania³². El inventario, en 882, de una biblioteca que quizás fuera la del palacio real en Oviedo señala, entre los cuarenta y dos volúmenes que la componían, una *Expositio* sobre el libro de Daniel y el Apocalipsis, otra sobre Ezequiel, el *Comentario al Apocalipsis* de Apringio de Beja (2.ª mitad del s. VI), el *Prognosticon futuri saeculi* de Julián de Toledo, varias obras históricas —como las *Historiae* de Paulo Orosio, la *Historia Ecclesiastica* de Eusebio de Cesárea, las *Crónicas* de Isidoro de Sevilla, la epopeya del poeta Juvencus y la del obispo Alcimus Avitus— y un libro de Justino³³. Por las mismas fechas, se copiaba en un monasterio de Navarra o del alto Aragón el *Comentario al Apocalipsis* de Beato de Liébana, copia de la que sólo subsiste un fragmento; la miniatura que lo acompaña, aunque algo tosca, representa mártires decapitados al lado de un altar ornado con coronas votivas³⁴.

En la primavera del año 883, inspirándose libremente en los capítulos 38 y 39 de la profecía de Ezequiel y en la *Revelatio* atribuida al obispo Metodio de Olimpo († 311), el autor de la *Crónica Profética*, sin duda un cristiano del sur emigrado a Oviedo, anunció entonces la proximidad del fin de la dominación musulmana: Dios había permitido que Gog, o sea los godos, invadiera España pero, para castigar sus pecados,

³¹ KENNETH B. WOLF, *Christian Martyrs in Muslim Spain*, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 1988.

³² PILAR LOSCERTALES DE GARCÍA DE VALDEAVELLANO, *Tumbos del monasterio de Sobrado de los Monjes*, Madrid, 1976, t. I, n.º 123.

³³ Real Biblioteca de El Escorial, Ms. R-II-18 (*Codex Ovetensis*), f.º 90-90v; ed. por Juan Gil en el *Corpus scriptorum muzarabicorum*, op. cit., pp. 707-708.

³⁴ Abadía de Silos, frag. 4. Cit. por MANUEL C. DÍAZ Y DÍAZ, *Libros y librerías en la Rioja altomedieval*, Logroño, 1979, pp. 46-47; *Los Beatos*, op. cit., lámina pp. 48-49.

le envió Ismael, cuya dominación debía durar ciento setenta años. Según él, hasta los sarracenos, interpretando signos celestiales, ya decían que «el reino de los godos sería restaurado por nuestro príncipe». La *Crónica Profética* pasaba luego revista a la «genealogía de los sarracenos», la historia de Mahoma, la «razón por la que los sarracenos entraron en España» en el año 380 de los godos, los «godos que quedaron en las ciudades de España», los años de gobierno de cada *dux* y *rex* de los ismaelitas para llegar a la conclusión de que llevaban 168 años y 5 meses en la Península. El autor terminaba después anunciado: «Quedan hasta el día de san Martín, III idus de noviembre, siete meses y así se completarán 169 años y empezará el año centésimo septuagésimo» en que, según la profecía de Ezequiel, los enemigos serán vencidos y llegará la salvación de los cristianos³⁵.

La llamada *Crónica Profética*, que sirvió como fuente para las dos crónicas del reinado de Alfonso III, pertenece, pues, a la antigua tradición del cómputo eclesiástico, que permite predecir con cifras exactas un acontecimiento, a la vez que entronca con los textos orientales. Ése no era claramente el fin del mundo, ya que sólo mencionaba el final de las tribulaciones del pueblo a manos de los ismaelitas. La precisión de las fechas indicadas y el que no se hubiera cumplido la profecía explican quizás que la llamada *Crónica Albeldense*, redactada hacia el 951, no incluyera el último párrafo relativo a la de san Martín del año 883. La *Crónica de Alfonso III*, en la versión ovetense que fue compilada hacia 910-913, iniciaba la historia con la «crónica de los visigodos desde la época del rey Wamba» y atribuía la derrota de Rodrigo a los pecados suyos o de Witiza y sus hijos; tanto la versión ovetense como la rotense (c. 914-94) indican con precisión la era de la muerte de cada rey, lo que permite situar la historia del *regnum* dentro de la sexta edad y del cuarto imperio aunque sin visos apocalípticos.

Más quizás que un siglo antes, la primera mitad del siglo X se caracteriza en el norte de la Península por una gran vitalidad, un afianzamiento político y un florecimiento cultural en los múltiples y multitudinarios monasterios que surgieron entonces, siempre bajo el signo de la continuidad. León se convirtió en *urbs regia* y se llenó de edificios reales y eclesiásticos; a partir de 966, la titulación real incluyó el título de los emperadores bizantinos, *basileus*, y el gentilicio de los emperadores romanos, Flavius, y las copias del *Liber Iudicum*, atestiguadas desde principios del siglo X, acompañaron ese «renacimiento» político; diver-

³⁵ MANUEL GÓMEZ MORENO, «Las primeras crónicas de la Reconquista», *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 100 (1932), pp. 622-627. JUAN GIL FERNÁNDEZ, JOSÉ L. MORALEJO & JUAN I. RUIZ DE LA PEÑA, *Crónicas asturianas*, Oviedo, 1985, pp. 186-188.

sos escribas, como Endura de San Pedro de Cardeña en 949, el autor desconocido de un glosario elaborado en 964 en la Rioja, o el de un ejemplar del *Prognosticon futuri saeculi* de Julían de Toledo copiado a principios del siglo XI en la región de Burgos o Silos, añadieron frases o alfabetos en griego a sus obras³⁶. Las fundaciones de monasterios por los reyes y los condes explican el interés por la regla benedictina, de la que testimonian numerosos manuscritos de su *Comentario* por el abad de Saint-Mihiel, Smaragdo, que era probablemente originario de España o del sur de las Galias y murió en el 825³⁷. Las dotaciones en libros litúrgicos —antifonario, *Comes* o *Liber Comicus*, sacramentario, psalterio, himnario, *Liber Orationum*, manual, pasionario, *Liber Ordinum*, sermones, misal— y a veces en libros «espirituales» —para la formación teológica y moral del lector, como son el *De civitate Dei* de san Agustín, los *Comentarios sobre los Psalmos* de Casiodoro, las *Colaciones* de Casiano o las obras de Gregorio Magno— fueron muy numerosas e iban acompañadas por otros «ornamentos» —cálices de oro y de plata, cruces e incensarios de plata y de bronce, coronas de plata sobredorada con piedras preciosas o semipreciosas, candelabros de bronce, cajas de marfil para el incienso, telas de seda, lino y lana a veces bordadas de oro—³⁸; el conjunto atestigua la vitalidad de los talleres de copistas,

³⁶ BARBARA A. SHAILOR, «The Scriptorium of San Pedro de Cardeña», *Bulletin of the John Rylands Library*, 61 (1978-1979), pp. 444-473; MANUEL C. DÍAZ Y DÍAZ, *Libros y librerías en la Rioja altomedieval*, op. cit., pp. 143-147 y 173-177. Vid. CLAUDIO SÁNCHEZ ALBORNOZ, *Estampas de la vida en León hace mil años*, Madrid, 1926.

³⁷ MANUEL C. DÍAZ Y DÍAZ, *Libros y librerías en la Rioja altomedieval*, op. cit., menciona copias de la *Expositio in regulam S. Benedicti* de Smaragdo en la Rioja a finales del siglo IX (pp. 218-220), en 932 (pp. 111-117), en 945 (p. 89), en 954 (pp. 89-93) y en el último cuarto del s. X (pp. 177-178); BARBARA SHAILOR, «The Scriptorium of San Pedro de Cardeña», op. cit., pp. 444-473.

³⁸ MANUEL C. DÍAZ Y DÍAZ, *Libros y librerías en la Rioja altomedieval*, op. cit., p. 269-271. Sobre los «ornamentos», ver la donación de Rudesindus en 867 (PILAR LOSCERTALES DE GARCÍA DE VALDEAVELLANO, *Tumbos del monasterio de Sobrado de los Monjes*, t. I, n° 123), la del abad Iquila a las monjas de Santiago de León en 917 (EMILIO SÁEZ, *Colección documental del archivo de la catedral de León*, vol. I (775-952), León, 1987, n° 42), el inventario del «tesoro» del monasterio de San Cosme y Damián de Abellar en 927 (*Ibid.*, n° 75), la donación hecha al monasterio de Sobrado por el obispo Sisnandus en 955 y la del obispo Pedro de Compostela a Santa Eulalia de Curtis hacia 995 (PILAR LOSCERTALES DE GARCÍA DE VALDEAVELLANO, op. cit., t. I, n° 2 y n° 137). La dotación de San Antolín por los condes Rodrigo Galindi y Sancha en 1038, la de San Miguel de la Vega en 1050 por el abad Félix (JOSÉ MANUEL RUIZ ASENCIO, *Colección documental del archivo de la catedral de León*, vol. IV, n° 970-971 y n° 1074) y la de San Juan Bautista de León por los reyes Fernando y Sancha en 1063 con motivo de la traslación de las reliquias de san Isidoro (M^a ENCARNACIÓN MARTÍN LÓPEZ, *Patrimonio cultural de San Isidoro de León. Documentos de los siglos X-XIII*, León, 1995, n° 6) atestiguan tanto el mantenimiento de la tradición como la vitalidad económica del reino.

amén del auge de la ganadería, y de los talleres de orfebrería, platería y trabajo del marfil, sin prejuzgar de las redes comerciales que permitían la llegada de la materia prima.

Dentro de la euforia que parece desprenderse de la vitalidad cultural y artística del siglo X, no se abandonaron del todo las esperanzas mesiánicas ni las especulaciones sobre el fin del mundo. Se han conservado siete copias del *Comentario al Apocalipsis* de Beato de Liébana, que fueron hechas hacia 926 en San Miguel de Escalada, a mediados del siglo X en Oña o Valeránica, en 968-970 en San Salvador de Tábara, en 970 en Valcavado, en 975 en Tábara, en fecha desconocida en algún monasterio de León o de la Rioja y a finales del siglo X en la Rioja³⁹. La mayoría de ellas va acompañada por el *Comentario a Daniel* por san Jerónimo y un tratado sobre los grados de parentesco, el *De adfinitatibus et gradibus*, quizás inspirado por el *De gradibus consanguinitatis tractatulus* del abad Sansón de Córdoba († 890)⁴⁰. En el año 942, al dotar el monasterio de San Salvador de Celanova, el obispo san Rosendo le dio los libros «eclesiásticos» habituales y mencionó, entre los libros «espirituales» un *Ezequielum*⁴¹. Por su parte, la liturgia de la época incluía siempre una primera lectura —antes de las de las epístolas y del Evangelio— llamada precisamente «Profecía» y sacada del Antiguo Testamento o, en el tiempo pascual, del Apocalipsis; sus textos proceden del Génesis, de los Profetas (Isaías, Jeremías, Ezequiel y Daniel mayormente), del Libro de la Sabiduría —llamado *Liber Sapientie Salomonis*— y el Eclesiástico, y de los libros históricos⁴², insistiendo sobre la necesidad de redimir los pecados y obtener el perdón divino.

Del mismo modo, varios códices copiados en el siglo X incluyen cómputos o estudios del tiempo y de los signos celestiales. En 946, a continuación de una copia de las *Etimologías* de Isidoro de Sevilla, el escriba Eximinius seleccionó textos del *De natura rerum* de Beda

³⁹ New York, Pierpont Morgan Library, Ms. 644 (926); Madrid, Biblioteca Nacional, Ms. Vit. 14-1 (mediados del s. X); Madrid, Archivo Histórico Nacional, Cod. 1097B (968-970); Valladolid, Biblioteca de la Universidad, Ms. 433 (970); Gerona, Catedral, Ms. 7 (975); Seo de Urgel, Catedral (s. X); Escorial, Real Biblioteca, &-II-5 (fines del s. X). Vid. ANSCARIO M. MUNDO & MANUEL SÁNCHEZ MARIANA, *El Comentario de Beato al Apocalipsis. Catálogo de los Códices*, Madrid, Biblioteca Nacional, 1976, pp. 40-42, 32-33, 31-32, 50-52, 25-26, 47-48 y 23-24.

⁴⁰ *Corpus scriptorum muzarabicorum*, op. cit., pp. 659-664.

⁴¹ MANUEL C. DÍAZ Y DÍAZ, MARÍA VIRTUDES PARDO GÓMEZ & DARÍA VILARIÑO PINTOS, *Ordoño de Celanova: Vida y milagros de san Rosendo*, La Coruña, Fundación Barrié de la Maza, 1990, p. 252.

⁴² MARIUS FEROTIN, *Le Liber Ordinum en usage dans l'Eglise wisigothique et mozarabe d'Espagne du cinquième au onzième siècle*, París, 1904; *Liber Commicus*, ed. por Fr. Justo Pérez de Urbel & Atiliano González y Ruiz-Zorrilla, Madrid, 2 vols., 1950-1955.

(c. 673-735) relativos a los cinco círculos del cielo, los siete planetas, los doce meses y el curso de la luna ⁴³. Hacia 951, en San Millán de la Cogolla se añadió a un volumen que reunía sermones, el *Comentario* de san Jerónimo a san Mateo y varias obras de san Agustín, una serie de textos «históricos»: un *ordo annorum*, listas relativas a la sexta edad, a las siete maravillas del mundo y a las propiedades de los pueblos, el *Chronicon albeldense* con la lista de los reyes visigodos y de León, y un elenco de enigmas ⁴⁴. En 974-976, el escriba Vigilanus inició otro volumen con textos diversos relativos a la cronología, el calendario litúrgico, los cálculos de la Pascua, y fragmentos sobre los vientos y el mundo, antes de incluir entre las obras que lo componen la *Crónica de Alfonso III* con textos anti-musulmanes y partes del tratado de Isidoro de Sevilla contra los judíos ⁴⁵. Del mismo modo, en 992, el copista Velasco volvió a poner en cabeza de su volumen los textos relativos a la cronología y a los cálculos y los terminó con los opúsculos sobre los grados de parentesco ⁴⁶. Compilado a finales del siglo X o principios del XI, el *Codex Rotensis* ofrece asimismo numerosos textos históricos que muestran su conocimiento de la historia de Mahoma y de un *Dicta Ezechielis quod invenimus in Libro pariticino*, y varios párrafos relativos al cálculo del fin del mundo ⁴⁷. Compuestos en 939-940, los *Anales Castellanos Primeros* ya encabezaban el relato propiamente histórico con una *Notitia martyrum* en la que desempeñaba un papel importante el «pseudoprofeta» Mahoma ⁴⁸. En una fecha desconocida del siglo X, en un monasterio del reino de León, el *presbiter* Sisvertus había copiado las obras de Alvaro de Córdoba, añadiéndoles entre otros el *Indiculus de adventu Enoch et Eliae atque Antichristi*, un tratado anónimo sobre los nombres de Dios y las genealogías desde Adán ⁴⁹. Recordemos aquí que Maius, iluminador del *Comentario al Apocalipsis* de Beato de Liébana copiado en 926 en San Miguel de Escalada, al representar la escena de

⁴³ BARBARA SHAILOR, «The Scriptorium of San Pedro de Cardeña», *op. cit.*, pp. 444-473; MANUEL C. DÍAZ Y DÍAZ, *Libros y librerías en la Rioja altomedieval*, *op. cit.*, pp. 117-122; FR. JUSTO PÉREZ DE URBEL, «El escriba Eximeno y los comienzos del escritorio de San Millán de la Cogolla», *Boletín de la Institución Fernán González*, 188 (1977), pp. 75-95.

⁴⁴ MANUEL C. DÍAZ Y DÍAZ, *Libros y librerías en la Rioja altomedieval*, *op. cit.*, pp. 165-173.

⁴⁵ *Ibid.*, pp. 64-74.

⁴⁶ *Ibid.*, pp. 155-162.

⁴⁷ *Ibid.*, pp. 34-42.

⁴⁸ *Anales Castellanos*, Discursos leídos ante la Real Academia de la Historia en la recepción de D. Manuel Gómez-Moreno Martínez, Madrid, 1917, pp. 23-24.

⁴⁹ ANTONIO GARCÍA Y GARCÍA, FRANCISCO CANTELAR RODRÍGUEZ & MANUEL NIETO CUMPLIDO, *Catálogo de los manuscritos e incunables de la catedral de Córdoba*, Salamanca, 1976, Ms. 123, pp. 211-214.

los dos testigos que suben al cielo (*Apoc.*, XI, 11-13), dio al primero su nombre, Elías, y bautizó el segundo Enoch, representó el Anticristo en el fº 215 en el lugar de Gog, y trazó una imagen del Juicio Final que debe algo al *Prognosticon futuri saeculi* de Julián de Toledo⁵⁰.

Dentro de la perspectiva de una continuidad tanto histórica como escatológica se entiende probablemente mejor la presencia de obras como las *Expositiones* sobre Daniel y Ezequiel encuadradas con obras de Claudio Claudiano —que alabó en 402 la victoria de Estilicon sobre Alarico—, con las crónicas de Isidoro de Sevilla y un latérculo de reyes visigodos, en la biblioteca del monasterio de San Cosme y Damián de Abellar en 927 o la existencia de un codex de los *Comentarios* de san Jerónimo a los Profetas y Macabeos que data de mediados del siglo X⁵¹. La biblioteca de San Cosme y Damián de Abellar, cuyo inventario fue hecho en 927 por su fundador el obispo Cixila, contenía además obras de Efraín el Sirio —que, en el siglo IV, fustigó el origenismo, el arrianismo y el gnosticismo—, Próspero de Aquitania —quien, en la primera mitad del siglo V, redactó una crónica universal—, Geroncio —que en la misma época describía Roma ocupada por Alarico, el norte de África en tiempos de san Agustín y la corte imperial de Constantinopla—, Avito (c. 500) —autor de una epopeya bíblica en cinco cantos en la que aparece el tema del paraíso perdido—, Pompeio Trogo —cuyas *Historia Philippicae* fueron transmitidas gracias a un epítome de Justino—, Prudencio, Draconcio, Euquerio de Lyon, Eugenio de Toledo, Ildefonso de Toledo, las *Etimologías*, Donato, Servio, Juvenal y Virgilio; fuera de estas obras que testimonian un interés por la historia del mundo a la par que una notable continuidad con las bibliotecas visigóticas, tan sólo la mención de versos de Aldhelmus de Malmsbury (c. 640-709) permite vislumbrar la presencia de autores que no pertenecieran al ámbito mediterráneo. Geroncio se vuelve a encontrar en una donación al monasterio de Caaverio hacia 930, en la carta de dotación del monasterio de Celanova en 942, en una donación hecha en 951 al monasterio de San Vicente cerca del Miño, y en la dotación del monasterio de Vimaraes en 959 —donde coincide también con Efraín, las *Etimologías*, las *Historias Eclesiásticas* y el *Apocalipsis*—; Efraín el Sirio, con los *Diálogos* de Gre-

⁵⁰ JOHN WILLIAMS, «Las pinturas del Comentario», *Los Beatos*, *op. cit.*, pp. 60-61, 84-85 y 86-88; *vid.* JOHN WILLIAMS, «The Apocalypse Commentary of Beatus of Liébana», *The Apocalypse in the Middle Ages*, *op. cit.*, pp. 217-233. A principios del siglo XI en la región de Burgos o Silos se copió de nuevo el *Prognosticon futuri saeculi* de Julián de Toledo, con una inscripción previa en griego (MANUEL DÍAZ Y DÍAZ, *Libros y librerías en la Rioja alto-medieval*, *op. cit.*, pp. 173-177).

⁵¹ EMILIO SÁEZ, *op. cit.*, nº 75, pp. 124-127; ETTORRE FALCONI, «Il Codice visigotico 3118 dalla raccolta Czartoryski di Cracovia», *Anuario de Estudios Medievales*, 13 (1983), pp. 47-92.

gorio Magno y el *Itinerario* de Egeria, figura todavía en la dotación del monasterio de San Miguel de la Vega en 1050⁵².

Aunque circularan en el norte de la Península los textos fundamentales del mesianismo y milenarismo, no parece que se haya atribuido entonces a ningún personaje, rey de León o de Navarra, conde de Castilla o de Galicia, el papel de salvador providencial, del mismo modo que las invasiones normandas, atestiguadas a partir del reinado de Ramiro I (842-850), no fueron consideradas como manifestaciones del Anticristo o signo de las postrimerías del mundo. Manuel Díaz y Díaz ha subrayado, al contrario, el empeño del autor de la versión rotense de la *Crónica de Alfonso III* en recordar las paces que los diversos reyes hicieron con los ismaelitas⁵³; el anónimo continuador de la crónica⁵⁴ apodó, sin embargo, a Ordoño II (914-924) como *Christi belligerum* y escudo de Cristo mientras describía el enfrentamiento en Gormaz con palabras casi apocalípticas⁵⁵. El cronista Sampiro, que redactaba su obra a finales del siglo X, calificó la misma victoria de «triunfo del rey católico» y consideró la batalla de Simancas que ganó el rey Ramiro II (930-950) como una victoria dada por el Señor al rey católico⁵⁶.

Los últimos años del siglo X fueron marcados por destrucciones, muertes, y devastaciones que incluyeron la pérdida de numerosas bibliotecas monásticas: Almanzor, que había asediado Barcelona en 985, saqueó León en 988 e incendió Compostela en 997. No obstante, los textos contemporáneos que mencionan esos acontecimientos no aprovecharon la ocasión para anunciar el fin del mundo o designar a los musulmanes como Anticristo. La crónica de Sampiro dedica la mayor parte de su historia del reinado de Bermudo II a contar que «su rey que se im-

⁵² ANTONIO LÓPEZ FERREIRO, *Historia de la Santa Iglesia de Santiago*, Santiago, 1901, t. 2, p. 122; MANUEL C. DÍAZ Y DÍAZ ET ALII, *Ordoño de Celanova ...*, op. cit., p. 252; EMILIO SÁEZ SÁNCHEZ, *Inventarios de Bibliotecas medievales en el Tumbo de Celanova*, p. 566; *Monumenta Portugalliae, Diplomata et chartae*, I, n° 77, p. 47. Cit. por FR. JUSTO PÉREZ DE ÚRBEL & ATILIANO GOZÁLEZ RUIZ-ZORRILLA, op. cit., pp. XXI-XXIV; JOSÉ MANUEL RUIZ ASENCIO, *Colección documental del archivo de la catedral de León*, t. IV, León, 1990, n° 1074, pp. 259-265.

⁵³ MANUEL C. DÍAZ Y DÍAZ, *De Isidoro al siglo XI*, op. cit., pp. 222-224.

⁵⁴ CLAUDIO SÁNCHEZ ALBORNOZ, «El Anónimo continuador de Alfonso III», *Investigaciones sobre historiografía hispana medieval*, Buenos Aires, 1967, pp. 224-263.

⁵⁵ *Historia Silense*, ed. por don Justo Pérez de Urbel & Atiliano González Ruiz-Zorrilla, Madrid, CSIC, 1959, p. 155: «ad Ordonium Christi belligerum successio regni divino nutu pervenit»; p. 157: «Porro Ordonius Christi clipeo ...»; pp. 156-157: «Ad quorum vociferationem barbarus animum flectens, universis Maurorum regibus cum omnibus copiis ad bella procedere inperat (...) Comparatis igitur ex tota Mauritania quam vallidissimis copiis, et a maximo barbaro rege comeatibus omnibus datis ad expugnando christianorum fines innumera ysmaelitarum multitudo dirigitur ...».

⁵⁶ *Ibid.*, pp. 163 y 167.

puso el falso nombre de Almanzor» devastó los *regna francorum* —o sea el condado de Barcelona—, el reino de Pamplona, el de León y llegó hasta Galicia, que destruyó la ciudad del apóstol y «violó la iglesias, los monasterios y los palacios, y los destruyó por el fuego»; pero que, gracias a la misericordia del rey celestial, murió repentinamente⁵⁷. El autor leonés de la *Historia Silense*, escrita más de un siglo después, hacia 1115, explicó que «Almanzor fue destruido por el demonio, que ya lo poseía en vida, cerca de la gran ciudad de Medinaceli y es enterrado en el infierno»⁵⁸. En San Millán de la Cogolla, por esas fechas, el códice que contenía las *Historiae* de Paulo Orosio fue completado con diversas piezas históricas y legendarias referidas a los musulmanes, la crónica de Alfonso III, listas de los reyes de León, de los reyes visigodos y de los emperadores que persiguieron a los cristianos⁵⁹; la combinación de textos históricos, referencias a Mahoma y a los sarracenos, y a los emperadores perseguidores de cristianos, con una lista de santos venerados en Toledo y un cómputo del tiempo para calcular el fin del mundo revela que los monjes riojanos, cuyo cenobio fue incendiado en 1002, recordaban la relación entre la persecución de los cristianos y la llegada del instrumento vengador de Dios —unos *Dicta Ezequielis quod invenimus in libro paritico* figuran entre las obras manejadas por el autor—, los ismaelitas. Las correrías de Almanzor no fueron interpretadas como señal de la llegada del fin de los tiempos sino como castigo divino a los pecados de los cristianos y la *Chronica Gothorum pseudo-Isidoriana*, redactada en Toledo en la primera mitad del siglo XI, reanudó con la tradición al enlazar la historia de los godos con la del imperio romano y recordar noticias del imperio mezclándolas con las hispánicas⁶⁰.

Un estudio pormenorizado de los textos que nos ha legado el siglo X muestra que los cristianos de la Península parecen haber abandonado las esperanzas milenaristas y mesiánicas que habían sido muy vivas hasta finales del siglo IX. La amplia difusión, entre los «libros espirituales» que formaban parte obligada de las bibliotecas eclesiásticas, del *De civi-*

⁵⁷ *Ibid.*, p. 172: «Devastavit quidem civitates, castella, omnemque terram depopulavit, usquequo pervenit ad partes maritimas occidentalis. Ispanie et Galecie civitatem, in qua corpus beati Iacobi apostoli tumulatum est, destruxit (...) Ecclesias, monasteria, palacia fregit, atque igne cremavit. Era M tricessima quinta. Rex celestis memorans misericordie sue, ultionem fecit de inimicis suis: morte quidem subitanea ...».

⁵⁸ *Ibid.*, p. 176: «... Almanzor a demonio quod eum viventem possederat interceptus apud Metinaçelim maximam civitatem in inferno sepultus est».

⁵⁹ MANUEL C. DÍAZ Y DÍAZ, *Libros y librerías en la Rioja altomedieval*, op. cit., pp. 34-42.

⁶⁰ B. SÁNCHEZ ALONSO, *Historia de la historiografía española*, I, 2ª ed., Madrid, 1947, pp. 112-113.

tate Dei de san Agustín y de las *Etimologías* de Isidoro de Sevilla, así como las copias del *Liber Iudicum* y de la *Hispana Collectio* y la multiplicación de códices con textos históricos parecen indicar que, a partir de principios del siglo X, los cristianos españoles se instalaron dentro de una continuidad cuyo fin, como lo habían afirmado Isidoro y Julián de Toledo, de Dios sólo era conocido. La expulsión de los musulmanes, si bien contribuía a la victoria final de Cristo, se limitó al área hispánica y no se presentó con los términos escatológicos de los textos inspirados por la *Revelatio Metodi*. A mediados del siglo XI, los reyes Fernando I y doña Sancha encargaron copias tanto del *Comentario al Apocalipsis* de Beato como de un Libro de Horas y del *Liber Iudicum*⁶¹. El ejemplar del *Comentario* encargado por los reyes en 1047 no fue la única copia que se realizó en la Península en el siglo XI; otra, que había sido empezada en San Millán de la Cogolla a principios del siglo XI, fue completada a finales del siglo, la catedral de Osma conserva un códice copiado en 1086 en Carracedo o quizás Santa María de Fitero, en el monasterio de Santo Domingo de Silos el presbítero Nuño con su pariente Domingo hicieron una copia en 1091, que se terminó de iluminar en 1109, y en algún lugar de Castilla se había hecho otra copia en la primera mitad del siglo XI⁶². El Derecho, hasta entonces fielmente transmitido a través de las copias del *Liber Iudicum* y de la *Hispana Collectio*, fue objeto de un *aggiornamento*, tanto en el concilio de León de 1017 —primera revisión de las leyes del reino desde Egica (687-702)— como en los de Coyanza de 1055 y de Compostela ocho años después. En el noreste de la Península, el abad Oliba de Ripoll, además de dedicarse a la poesía, había abierto una nueva vía de conocimiento al escribir sobre matemática y astronomía⁶³ y, a fines de siglo, en Coimbra, el obispo Paterno (1080-1088) donó a su sede, entre otros libros, unas obras escritas en árabe y dos astrolabios⁶⁴.

Lejos de ser una época oscura y culturalmente yerma, como se considera a veces, la que se extiende entre principios del siglo X y media-

⁶¹ RAYMOND MCCLUSKEY, «The Library and Scriptorium of San Isidoro de León», *Santo Martino de León*, León, Isidoriana Editorial, 1987, pp. 231-248.

⁶² ANSCARIO M. MUNDO & MANUEL SÁNCHEZ MARIANA, *El Comentario de Beato al Apocalipsis. Catálogo de los Códices*, op. cit., n° 13, pp. 33-35 (Madrid, B.N., Ms. Vit-14-2); n° 10, pp. 30-31 (Madrid, Real Academia de la Historia, Cod. Aemil. 33); n° 3, pp. 22-23 (Burgo de Osma, Catedral, Cod. 1); n° 9, pp. 28-29 (London, British Library, Add. Ms. 11695); n° 17, p. 39 (Montserrat, Biblioteca de la Abadía, 793-VIII, fragmento).

⁶³ MANUEL C. DÍAZ Y DÍAZ, *Index scriptorum latinorum Medii Aevi hispanorum*, Madrid, CSIC, 1959, pp. 180-181.

⁶⁴ FRANCISCO DE GAMA CAEIRO, «As escolas capitulares no primeiro século da nacionalidade portuguesa», *Arquivos de História da Cultura Portuguesa*, 1, n° 2 (Lisboa, 1966), p. 21.

dos del siglo XI propicia el abandono de las esperanzas milenaristas y escatológicas a favor de un asentamiento en la historia: ésta ya no es providencial, no depende de Dios solamente, sino que es obra de los hombres. El interés por la sociedad, su pasado —la historia— y su presente —el Derecho—, me parece la principal característica cultural de «la España del siglo X». A principios del siglo XI en los condados pirenaicos, del siglo XII en la parte occidental de la Península, ese interés se trasladará al conocimiento científico, sea del macrocosmos con la matemática y la astronomía, sea del microcosmos con la medicina. Las «profecías» que, en 1179, anunciaban grandes y diversas calamidades para el año 1186 no estaban basadas en el cómputo del tiempo o la aparición del Anticristo; para el maestro Juan de Toledo, era la conjunción del sol en libra con la *cauda escorpionis* la que presagiaba para el mes de septiembre de 1186 las grandes tormentas, epidemias, guerras, sediciones y cambios en el imperio que recogieron las crónicas del monte Saint-Michel en Normandía y de la abadía de Saint-Denis en París, los Anales alsacianos y los cronistas Gervasio de Canterbury y Roger von Wendover⁶⁵.

El cambio de escritura y de liturgia que, en poco más de una generación, cortó las raíces visigodas —y por lo tanto la tradición mediterránea con sus conexiones africanas y griegas— e implantó la tradición «romana» y franca⁶⁶ abrió los reinos hispánicos a influencias septentrionales. La liturgia visigoda fue abandonada y los *scriptoria* dedicaron sus esfuerzos a abastecer los centros eclesiásticos con los nuevos libros. Sin embargo, no se perdió la tradición: el anónimo autor de la *Historia Silense* y el obispo Pelayo de Oviedo elaboraron una historia que empezaba con Constantino en el primer caso, los reyes visigodos en el segundo, y recordaron, a través de la mención de santos y reliquias, la antigüedad de España en el cristianismo. Diversas copias del *Comentario al Apocalipsis* de Beato de Liébana fueron todavía realizadas a lo largo del siglo XII, en letra carolina, a veces fuera de los cenobios castellanos y riojanos: a principios del siglo XII en Lombardía, el condado de Barcelona y Aragón, en la segunda mitad del siglo en Lervao, Poblet, Pamplona, San Pedro de Cardeña, San Andrés del Arroyo⁶⁷. Las bibliotecas

⁶⁵ HERMANN GRAUERT, *Meister Johan von Toledo*, München, 1901.

⁶⁶ ADELIN RUCQUOI, «La invención de una memoria: los cabildos peninsulares del siglo XII», *Temas Medievales*, 2 (1992), pp. 67-80.

⁶⁷ ANSCARIO M. MUNDO & MANUEL SÁNCHEZ MARIANA, *El Comentario de Beato al Apocalipsis*, op. cit., n° 2, p. 21-22 (Berlín, Staatsbibliothek, Ms. Theol. lat. fol. 561); n° 1, p. 21 (Barcelona, Archivo de la Corona de Aragón, Cod. frag. 209); n° 23, p. 45 (Roma, Biblioteca Corsini, Academia del Lincei, 369 - 40.E.6); n° 7, p. 27 (Lisboa, Arquivo da Torre do Tombo); n° 25, pp. 46-47 (Salamanca, Bibl. de la Univers., Ms. 2632); n° 21, pp. 43-44

eclesiásticas, por su parte, conservaron gran parte de la tradición antigua, aunque con la letra nueva: del *scriptorium* de León salieron las *Colaciones* de Casiano, un ejemplar de las *Vitas Patrum* —con el añadido de la vida de san Malaquías de Dume por san Bernardo— y una Biblia; la biblioteca de Osma inventariada en el siglo XIII contenía obras de Orígenes, san Agustín, Hilario de Poitiers, Próspero de Aquitania, Pascasio de Dume, Isidoro de Sevilla, Julián de Toledo, las *Vitas Patrum*, el *Apocalipsis* con y sin comentarios, y un comentario *Super Ezechielem* de Gregorio Magno⁶⁸. El inventario de la biblioteca de Silos, hecho en el siglo XIII, revela que las obras de Paulo Orosio, Gregorio Magno, Leandro e Isidoro de Sevilla, Pascasio de Dume, Geroncio, Ildefonso de Toledo y Salustio seguían coexistiendo con las vidas de santos, los libros litúrgicos y Boecio, fuente tradicional del pensamiento matemático altomedieval⁶⁹. En 1275 la catedral de Salamanca poseía asimismo el *Super Ezechielem* de Gregorio Magno, obras de Orígenes, san Isidoro, san Jerónimo, Salustio y Boecio⁷⁰.

Con la apertura hacia el norte de Europa, nuevas obras entraron mientras tanto en la Península. Martín de León, para redactar a finales del siglo XII su *Novi ac Veteris Testamenti Concordia*, completó su abanico de citas de Isidoro de Sevilla, Prudencio, Agustín, Ildefonso de Toledo, Gregorio Magno, Fulgencio, Beato de Liébana y los clásicos latinos con otras de Pedro Lombardo, Anselmo de Canterbury, el abad Adson de Montier-en-Der, Ivo de Chartres y del *Decreto* de Graciano⁷¹. La biblioteca de Osma había adquirido obras de Pedro Comestor, Pedro de Riga, Juan Belet, Pedro Lombardo, Gandulfo de Bolonia, y numerosos textos de derecho y medicina. En Pamplona, el canciller Ferrando de Funes concibió, hacia 1197, la «Biblia» que le había encargado el

(París, B.N., Ms. n.a. lat. 1366); n° 15, pp. 36-38 (repartido entre Madrid, Museo Arqueológico Nacional, Ms. 2, París, Col. Marquet de Vasselot, Madrid, Biblioteca Heredia Spinola, Col. Zabálburu, y Gerona, Catedral), n° 22, pp. 44-45 (París, B.N., Ms. n.a. lat. 2290 y Frankfurt, Col. Robert von Hirsch).

⁶⁸ RAYMOND MCCLUSKEY, «The Library and Scriptorium of San Isidoro de León», *op. cit.*, pp. 233-247; TIMOTEO ROJO ORCAJO, *Catálogo descriptivo de los códices que se conservan en la Santa Iglesia Catedral de Burgo de Osma*, Madrid, 1929, pp. 9-13.

⁶⁹ LÉOPOLD DELISLE, «Manuscripts de l'abbaye de Silos acquis par la Bibliothèque Nationale de Paris», *Mélanges de Paléographie et de Bibliographie*, París, Champion, 1880, pp. 105-107.

⁷⁰ MANUEL GÓMEZ-MORENO Y MARTÍNEZ, «Inventario de la catedral de Salamanca (año 1275)», *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, 7 (1902), pp. 175-180.

⁷¹ *Santo Martino de León*, *op. cit.* Vid. los artículos de SEBASTIÁN MARINER BIGORRA, KLAUS REINHARDT y LAUREANO ROBLES CARCEDO. ANTONIO VIÑAYO GONZÁLEZ, «El scriptorium medieval del monasterio de San Isidoro de León y sus conexiones europeas», *Coloquio sobre la Circulación de códices y escritos entre Europa y la Península en los siglos VIII-XIII*, Santiago de Compostela, 1988, pp. 230-231.

rey según el esquema que acababa de popularizar la *Historia Ecclesiastica* de Comestor; una historia del mundo que se iniciaba con la Creación, seguía con los libros del Pentateuco, la vida de Cristo, los Hechos de los Apóstoles, las vidas de los mártires y santos, y se terminaba con el Apocalipsis ⁷².

Cuando, en el segundo cuarto del siglo XIII, en San Millán de la Cogolla Gonzalo de Berceo redactó su poema sobre los *Signos que aparecerán antes del Juicio Final*, no se fundó sólo en la tradición hispánica, aunque su casa conservara varias copias iluminadas del *Comentario al Apocalipsis* de Beato de Liébana. En el estudio de las fuentes utilizadas por Gonzalo, Brian Dutton recuerda la existencia de una obra atribuida a san Jerónimo, los *Signa Iudicii*, que fue recogida por Pedro Damián y por Pedro Comestor en la *Historia Scholastica* ⁷³. El poema no menciona el Anticristo ni, al inspirarse en san Jerónimo, una victoria previa sobre los mahometanos o la conversión de los juicios; antes parece ser la aclaración de las escenas de Juicio Final que cubrían entonces el tímpano de las iglesias y, de paso, una reivindicación de justicia. Aunque las proezas militares fueran uno de los requisitos que permitían distinguir a los grandes reyes, y que la recuperación de España fuera esgrimida por los juristas hispánicos para reivindicar una total independencia frente al papa y al emperador ⁷⁴, no hubo entonces esperanzas mesiánicas ni se consideró las victorias, que a partir de 1212 dieron a los cristianos la mayor parte de al-Andalus, como señal de la victoria final sobre el Anticristo.

La llegada y rápida difusión de los mendicantes en la Península trajo las corrientes milenaristas que los espirituales, influidos por la *Concordia Novi ac Veteris Testamenti*, la *Expositio in Apocalypsim* y el *Tratado de los Cuatro Evangelios* del abad Joaquín de Fiore (c. 1135-1202), y por dos textos anónimos de mediados del siglo XIII, *Super Hyeremiam* y *Super Isaiam*, incorporaron en su predicación y sus escritos. Las doctrinas milenaristas, que ya existían en el *De semine scripturarum* de Arnao de Vilanova, se popularizaron después de la condena de los espirituales en 1329. Circularon entonces por la Península los textos funda-

⁷² Amiens, Bibliothèque Publique, Ms. 108. Vid. F. BUCHER, *The Pamplona Bibles. A facsimile compiled from two picture Bibles with martyrologies commissioned by King Sancho el Fuerte de Navarra (1194-1234)*, New Haven & London, 1970; KLAUS REINHARDT & HORACIO SANTIAGO OTERO, *Bibliotheca Ibérica Medieval*, Madrid, CSIC, 1986, pp. 143-144.

⁷³ BRIAN DUTTON, «The Source of Berceo's *Signos del Juicio Final*», *Kentucky Romance Quarterly*, 1973, pp. 247-255.

⁷⁴ GAINES POST, *Studies in Medieval legal Thought. Public Law and the State (1100-1322)*, Princeton, Princeton University Press, 1964, pp. 482-493: «Vincentius Hispanus and Spanish Nationalism».

mentales del milenarismo de finales de la Edad Media, como el *Oraculum Cyrilli* y los *Vaticinia de summis pontificis*⁷⁵, así como las profecías de Juan de Rocatallada y de Tomasuccio de Foligno⁷⁶. Dos discípulos de éste último, convencidos de la próxima llegada del Espíritu Santo en la Península Ibérica, se instalaron a mediados del siglo XIV en los montes del norte de Toledo y del sur de Córdoba para esperar el acontecimiento; algunas de esas comunidades eremíticas se transformaron después en los primeros monasterios de la Orden de San Jerónimo⁷⁷. Sabemos también que el joaquinismo difundido por los franciscanos alcanzó todas las categorías sociales, en particular la corte de Jaime de Urgel, pretendiente al trono de Aragón en 1412 y suegro del infante Pedro de Portugal, mientras que el dominico valenciano Vicente Ferrer predicó en Toledo en 1411 tres sermones sobre «el avenimiento del Anticristo e de las otras cosas que deven venir en la fyn del mundo»⁷⁸.

El mesianismo resurgió con la difusión de textos que atribuían al emperador o a un rey —generalmente el rey de Francia, siguiendo al abad de Montier-en-Der, Adsón— el papel de «emperador de los últimos días» o *rex justus*, y se difundió la idea de que Carlomagno iba a volver, que había que esperar a un *Carolus redivivus*. Los mesianistas de los siglos XV y XVI pusieron, pues, sus esperanzas, no tanto en la vuelta de Cristo para establecer un reino temporal de mil años, sino en la aparición de un rey providencial que uniera bajo su mando a todos los cristianos, favoreciera la conversación de los judíos y el aniquilamiento de los infieles —el Anticristo—, e hiciera finalmente donación de su corona a Dios en Jerusalén, esperanzas que en la Península Ibérica se encarnaron sucesivamente en Fernando el Católico y Carlos Quinto⁷⁹. En Portugal, el primer texto real-

⁷⁵ HÉLÈNE MILLET & DOMINIQUE RIGAUX, «Un puzzle prophétique dans le manuscrit 6213 de la Biblioteca Nacional de Madrid», *Revue Mabillon*, nouvelle série 3, 64 (1992), pp. 139-177.

⁷⁶ MARTIN AURELL, «Prophétie et messianisme politique. La Péninsule ibérique au miroir du *Liber ostensor* de Jean de Roquetaillade», *Mélanges de l'École Française de Rome. Moyen Age*, 102 (1990), pp. 317-361.

⁷⁷ JOSÉ ADRIANO FREITAS DE CARVALHO, *Nas origens na Península ibérica: do franciscanismo à Ordem de S. Jerónimo. O itinerário de fr. Vasco de Portugal*, Oporto, Universidade, 1984; SOPHIE COUSSEMACKER, *L'Ordre de Saint Jérôme en Espagne, 1373-1516*, tesis de doctorado dactilografiada, Universidad de París X-Nanterre, 1994, t. I.

⁷⁸ PEDRO M. CÁTEDRA, *Sermón, sociedad y literatura en la Edad Media. San Vicente Ferrer en Castilla (1411-1412)*, Salamanca, Junta de Castilla y León, 1994, pp. 535-575.

⁷⁹ JEAN DELUMEAU, *Mille ans de bonheur. Une Histoire du Paradis*, op. cit. JACQUES LAFAYE, «Le Messie dans le monde ibérique: aperçu», *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 7 (1971), pp. 163-185; ALAIN MILHOU, *Colón y su mentalidad mesiánica en el ambiente franciscanista español*, Valladolid, 1983; JOSÉ ADRIANO DE FREITAS DE CARVALHO, «Libros e leituras de espiritualidade franciscanos na segunda metade do século XV em Portugal e Espanha», *Carthaginensia*, VII (1991), pp. 127-228.

mente profético, las *Trovas de Bandarra*, fue redactado hacia 1530; compilación de piezas diversas, las *Trovas* insistían sobre la necesidad de renovación, la espera de un emperador aliado con un pastor —el papa— que obligase a los judíos, los musulmanes y los paganos a convertirse, «emperador de Oriente» que sería portugués.

La historia del milenarismo y del mesianismo hispánico de finales de la Edad Media ha dado lugar a numerosos estudios y, si bien aún no existe ninguna síntesis general, se conocen sus fuentes y circunstancias⁸⁰; el *Libro de las Profecías* que reunió Cristóbal Colón y su propia vida revelan sus creencias milenaristas⁸¹. Esas doctrinas, que resurgieron con fuerza a partir de finales del siglo XV y fueron llevadas a América⁸² no sólo entroncaban con las tendencias atestiguadas en el conjunto de la Cristiandad a partir del siglo XII, sino con una tradición mucho más antigua, originada en la cuenca del Mediterráneo en los primeros siglos de la Iglesia y conservada en las bibliotecas eclesiásticas hispánicas desde la alta Edad Media. Después de un eclipse durante los siglos X a XIV, la esperanza de un *mesías* que salvara su pueblo y trajera la felicidad a la sociedad había vuelto a Occidente, vinculada a la idea de un último imperio.

⁸⁰ Además de las obras anteriormente citadas, ver JOSÉ CEPEDA ADÁN, «El providencialismo en los cronistas de los Reyes Católicos», *Arbor*, 59 (1950); JULIO CARO BAROJA, *Las formas complejas de la vida religiosa (siglos XVI y XVII)*, Madrid, 1985.

⁸¹ CRISTÓBAL COLÓN, *Libro de las Profecías*, ed. por Juan Fernández Valverde, Madrid, Alianza, 1992; ALAIN MILHOU, *op. cit.*

⁸² MARIANO DELGADO, *Die Metamorphosen des Messianismus in den Iberischen Kulturen. Eine religionsgeschichtliche Studie*, Schweiz-Suiza (Neue Zeitschrift für Missionwissenschaft, CH 6405 Immensee), 1994.